NEDEN HİÇBİR ŞEY YOK DA BİR ŞEY VAR?

LESZEK KOŁAKOWSKI

JAGUAR

KOŁAKOWSKI NEDEN HİÇ BİR ŞEY YOK DA BİR ŞEY VAR? JAGUAR



Leszek Kołakowski, 23 Ekim 1927 tarihinde Polonya'da doğdu. Nazi Almanya'sının işgali altında bulunan Polonya'da okulların kapatılması nedeniyle okula devam edemedi. Eğitim hayatını babasının evdeki kütüphanesinden faydalanarak ve özel dersler alarak sürdürdü. İlk ve orta öğrenimini dışarıdan bitirme sınavlarıyla tamamlayan Kołakowski, II. Dünya Savaşı'nın ardından Lódz Üniversitesi'nde felsefe eğitimi aldı. 1953 yılında ise Spinoza üzerine yazdığı teziyle Varşova Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Nazi Almanya'sının Polonya üzerindeki yıkıcı etkisi nedeniyle 1945 yılında Polonya İşçi Partisi'ne katıldı. Kołakowski, Stalinizm'in uygulamalarını Marksist düşünceden sapma değil, onun doğal bir sonucu olduğunu savunuyordu. 1966 yılında üyesi olduğu partiden atıldı ve iki yıl sonra da işini kaybetti. Batı'ya sürüldükten sonra çoğunlukla Oxford Üniversitesi'nde çalıştı. 1978'de Marksist düşünce hakkındaki en önemli yapıtlardan biri sayılan ve Marksizmin Plotinos'a dayanan köklerinden 1970'lere ve Mao Zedung'a kadar uzanan serüvenini anlattığı, başyapıtı *Marksizmin Ana Akımları*'nı yayımladı. 1980'li yıllarda Polonya'daki komünist rejimi yıkmaya yönelik harekete Britanya'dan destek verdi. Hayatının yarısına yakınını sürgünde geçiren Kołakowski, 17 Temmuz 2009 tarihinde İngiltere'de hayatını kaybetti.

Suat Kemal Angı, 28 Aralık 1966'da doğdu. ODTÜ Metalürji ve Malzeme Mühendisliği bölümünü bitirdi. Uzun süre aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalıştı. Üniversiteden ayrıldıktan sonra, 2004-2009 yılları arasında, Dost Kitabevi Yayınları'nda İngilizce editörlüğü yaptı. Şiir, roman, deneme, anlatı tarzında kitaplar yazdı. Aralarında Samuel Beckett, Walter Benjamin, David Markson ve Raimond Gaita'nın da olduğu birçok yazarın kitabını Türkçeye kazandırdı. Ankara'da yaşıyor.

Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var? / Leszek Kołakowski

Kitabın Özgün Adı
O co nas pytaja wielcy filozofowie

© Leszek Kołakowski, 2008
© Jaguar Kitap, 2016

1. Baskı: Haziran 2016
ISBN: 978-605-6587-89-4

İngilizceden Çeviren
© Suat Kemal Angı

Çeviriye Temel Alınan Baskı
Penguin Books, 2008 © Agnieszka Kołakowska

Editör
Ferhat Özkan

Sayfa Tasarım
Hakan Güngör

Baskı-Cilt
Ana Basın Yayın San. Tic. A.Ş.
Sertifika No: 20699

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Jaguar Kitap'a aittir.

Katkılarından dolayı Instytut Książki Poland'a teşekkür ederiz.
Serdecznie dziękujemy Instytutowi Książki za udzielenie wsparcia finansowego.

JAGUAR KİTAP

Prof. Dr. Cemil Bilsel Cad. Sayan Han No: 8/22 Eminönü/İstanbul
Tel: 0 212 522 94 22
www.jaguarkitap.com
iletisim@jaguarkitap.com
Sertifika No: 27215

NEDEN HİÇBİR ŞEY YOK DA BİR ŞEY VAR?

LESZEK KOŁAKOWSKI

Çeviren
Suat Kemal Angı



İÇİNDEKİLER

Giriş: Bu Denemeleri Neden Yazdım? 11
Hakikat ve İyilik: Neden kötülük yaparız?
SOKRATES 13
Varlık ve Varlık Olmayan: Gerçek nedir?
ELEALI PARMENİDES 20
Değişim, Çatışma ve Uyum: Kozmos nasıl işler?
EPHESOSLU HERAKLEİTOS 28
İyilik ve Adalet: Hakikatin kaynağı nedir?
PLATON 34
Erdem ve Ussallık: Mutluluk nedir?
ARİSTOTELES 42
Doğayla Uyumlu Yaşam: Bizi mutlu kılabilir mi?
HİERAPOLİSLİ EPİKTETOS 50
Bilgi ve İnanç: Bir şey bilebilir miyiz?
SEKSTOS EMPEİRİKOS 57
Tanrı ve İnsan: Kötü nedir?
AZİZ AUGUSTİNUS 65
Tanrı'nın Gerekliliği: Tanrı var olmayabilir miydi?
AZİZ ANSELMUS 72
Mistisizm ve Erdem: Neden günah olmasın?
ÜSTAT ECKART 80
Bilgi, İnanç ve Ruh: Dünya iyi midir?
AQUINOLU AZİZ TOMMASO 88

Olan Nedir: İdealar var mıdır?
OCKHAMLI WILLIAM 97
Mutlak ve Dünya:
Tanrı'nın yarattıklarına ihtiyacı var mıdır?
CUSALI NIKOLAUS 105
Tanrı, Dünya ve Akıllarımız:
Kesinliği nasıl elde edebiliriz?
RENÉ DESCARTES 112
Tanrı'nın Doğası: Özgür irademiz var mı?
BENEDICT SPINOZA 120
Tanrı ve Dünya:
Neden hiçbir şey yok da bir şey var?
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ 128
İnanç: Neden inanmak zorundayız?
BLAISE PASCAL 136
Akıl, Özgürlük ve Eşitlik: Tanrı bize ne bahşetti?
JOHN LOCKE 144
Korku ve Din: En iyi devlet şekli nedir?
THOMAS HOBBES 152
Algı ve Nedensellik: Neyi bilebiliriz?
DAVID HUME 159
Akıl, Zorunluluk ve Ahlak: Bilgi nasıl mümkündür?
IMMANUEL KANT 167
Tarih ve Mutlak:
İyi ve kötü olmadan gelişme olur mu?
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL 175

Dünya, İrade ve Cinsellik: İntihar mı etmeliyiz?
ARTHUR SCHOPENHAUER 183
Tanrı ve İnanç: Kilise'ye ihtiyacımız var mı?
SÖREN AABYE KIERKEGAARD 190
Güç İstenci: İyi ve kötü var mıdır?
FRIEDRICH NIETZSCHE 198
Bilinç ve Evrim: İnsan ruhu nedir?
HENRI BERGSON 206
Kesinliğin Temelleri:
Ne bilebiliriz ve onu nasıl bilebiliriz?
EDMUND HUSSERL 214
Hakikat, Varlık ve Hiçlik: İnsan varoluşu nedir?
MARTIN HEIDEGGER 223
Varoluş ve Aşkınlık:
Acı çekmek bizi zenginleştirir mi?
KARL JASPERS 232
Bir ve Yaratım: Madde kötü müdür?
PLOTİNOS 240

Giriş:
Bu Denemeleri Neden Yazdım?

Gelecek kuşaklara yeni düşünce ufukları açan bu büyük filozoflar hakkındaki bu kısa denemeleri sunmaya başlamadan önce bir *uyarı* yapmak istiyorum: Amacım size hap şeklinde bir felsefe tarihi sunmak değil. Bu küçük kitap, çok yoğun bir ders kitabı, ansiklopedi veya sözlük olsun düşüncesiyle hazırlanmadı. Eğer bir öğrenci bu denemeler ışığında bir sınava girmeye kalkarsa hayal kırıklığına uğrayacak ve sınavdan kalacaktır. Felsefeyle ilgili bir sürü iyi ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük var ve benim niyetim Platon'u, Descartes'ı ya da Husserl'i "özetlemek" değil, ki bu saçma bir heves olurdu. Bunun yerine, bu büyük filozoflara, her birinin felsefesindeki bir düşünceye –önemli bir düşünceye, felsefi yorumlarının temeli olan ama aynı zamanda bugün hâlâ anlayabildiğimiz bir düşünceye, sadece bir düşünce parçası olmayan fakat içimizi titreten bir düşünceye– yoğunlaşarak yaklaşmak istiyorum. Her denemeyi okura yöneltilen sorularla bitirmeye çalışacağım: O filozofun felsefesinden kaynaklanan, hâlâ önemli olan ve hâlâ çözümlenmemiş sorularla.

Bu denemeler, bir ya da ikisi dışında, kronolojik bir sıra takip ediyor. Ama bu önemli değil; ben bu büyük filozofların felsefelerinden söz etmek istiyorum, onların hayatlarından, entelektüel seleflerinden, etkilerinden ya da tarihteki yerlerinden değil (elbette bunlar onların felsefesini anlamamızda önemli değilse). Kim büyük bir filozof olarak düşünülmeli ve buna nasıl karar verebiliriz sorularına gelince... Bu konuda ağız dalaşı yapmayı sevenler muhtemelen tartışmaya devam edecek, ama ben çoğu isim hakkında bir uzlaşmaya varıldığını düşünüyorum. Bu yüzden kendi seçimime dayanıyorum. Bir şey neyse odur ve bunu tartışmayacağım.

Hakikat ve İyilik:
Neden kötülük yaparız?

SOKRATES
MÖ 469-399



İlk büyük filozofum, elbette Sokrates. Avrupa kültürünün en büyük iki payandası olan İsa ve Sokrates hayatları boyunca tek bir kelime bile yazmadılar; biz onları yalnızca ikincil kaynaklardan biliyoruz. Sokrates için başvurulacak öncelikli kaynak hiç kuşkusuz Platon'un diyaloglarıdır, ama Ksenophon'un yazıları da –daha az oranda da olsa– başvurulacak diğer bir kaynaktır. Platon'un Sokrates'inin ne kadarında gerçek Sokrates'in konuştuğu ve ne kadarında Platon'un Sokrates'in ağzından konuştuğu hiç bitmeyen tartışmalara yol açmış bir sorudur ki, bu tartışmalar bugün de sürmektedir. Ama bu, benim yetkin olduğum bir tartışma konusu değil. Ben ilk diyaloglarda ortaya çıkan ve Sokrates'in gerçek felsefesini belgelemekte en güvenilir olduğu düşünülen bir konuyu gündeme getirmek istiyorum.

Sokrates, düşüncelerine aşina olduğumuz ilk büyük zihin değildir. Ama o, felsefi görüşlerini paylaşmayanlar tarafından bile kabul edildiği üzere, Avrupa kültürünün belki

de en büyük mimarıydı. Eğer o büyük bir Avrupalı üstatsa, bunun en önemli nedeni, açıkladığı kendisine özgü öğretiden çok, hakikati arama *şeklidir*.

Aradığı hakikat neydi? Genç bir adamken doğa araştırmalarına ilgi duydu, ama sonra bundan vazgeçti ve uygun çalışma nesnesinin, her şeyin değiştiği ve eninde sonunda öldüğü fiziksel gerçeklik değil; tersine, değişmeyen, durağan gerçeklik olduğuna karar verdi. Bu, idealar demekti. Ama her tür idea değil, çoğu ahlakla ilgili olan bazı temel idealar. Sokrates adaletin, erdemin, cesaretin ve eşitliğin ne olduğunu bilmek istiyordu. Bununla birlikte, bu sözcüklerin gündelik konuşma dilinde kullanılan anlamlarıyla ilgilenmiyordu; bilmek istediği, adalet ve eşitlik gibi şeylerin *gerçekten* ne oldukları, kendilerinde ne olduklarıydı. Bu tür ideaları kavrayışımızın, gözlemle edindiğimiz şeyden önce geldiğini düşünüyordu: "İki tahta parçası eşit uzunluktadır" diyebiliyorsak, bunun nedeni, eşitliğin ne olduğunu *daha önceden biliyor olmamızdı*. Aristoteles'in *Metafizik*'te gözlemlediği gibi, adaletin ya da cesaretin bağımsız bir varoluş içindeki varlıklar olduğunu düşünmemiş olmakla birlikte, temel kavramların anlamını irdelemek gerektiğine dair ısrarı ve bu anlamın dilbilimsel gelenekten değil fakat gerçeklikten, sözcüklerin bahsettiği gerçeklikten kaynaklandığı konusundaki inancıyla Sokrates, Platon'un biçimler ya da idealar kuramını öngörmüştü.

Bu tür hakikatleri keşfetmeye nasıl başlarız? İnatçı, acımasız ve hiç bitmeyen bir sorgulamayla. Sokak bilgesi rolündeki Sokrates muhataplarını sorularıyla irdeler ve insafsızca sıkıştırırken, onları hiç sorulmamış, en ayrıntılı ve derinlikli sorular sormaya zorlardı. Felsefesi devinir ve sürekli bir diyalog biçimini alırdı: Genellikle sorular sorduğu

ve muhataplarının çoğu kez sadece "evet Sokrates", "elbette Sokrates", ya da "doğal olarak" diye yanıtlamaya çalıştıkları bir diyalog. Diyalog boyunca sık sık, hiçbir şeyi çözüme kavuşturmayan yeni bir soru ortaya çıkardı.

Bazen Sokrates, muhatabını diyaloga katılması, kendi başına bir hakikate ulaşması ya da yanlış düşüncelerini gözden geçirip düzeltmesi için zorlamak amacıyla yanıtı bilmiyormuş gibi görünür ve böyle zamanlarda o ünlü sözünü söylerdi: "Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum." Bizden kendilerini yakalamamızı ve görünmelerini sağlamamızı bekleyen hakikatleri, gün ışığına kavuşmak için sabırsızlandıkları gizli yerlerinden tatlı sözlerle kandırarak çıkarabilmek amacıyla, annesi gibi bir ebe olmak istiyordu. Amacı ne özgün olmak ne de büyük bir filozof olmaktı (bu tür bir arzuyla seçkinler arasında yer alamayacaktı); yalnızca hakikati sıkıca kavramak ve iyiye hizmet etmeyi öğrenmek istiyordu, çünkü önemli olan hakikatler, daima iyi yaşama ilişkin hakikatlerdi. Öğretisine uygun olarak, çileci bir hayat yaşadı: Bize, maddiyatı ya da tenin zevklerini önemsememiz gerektiğini öğretti ve kendisi de bunları önemsemedi. Sofistlerin tersine, verdiği dersler karşılığında para almadı, yoksulluk içinde yakınmadan yaşadı. Ve ister savaşta isterse sözlü tartışmalarda olsun, hasımlarına cesaretle karşı koydu. Delphoi kâhini hiç kimsenin Sokrates'ten daha bilge olmadığına hükmetmiş ve Sokrates de mahkeme huzurundaki konuşmalarında bu gerçekten söz etmeyi ihmal etmemişti; oysa bunun yargıçların gözünde lanetlenmesine neden olacak ve sadece durumunu daha da kötüleştirecek bir gerçek olduğunu bilmesi gerekiyordu; tıpkı Tanrı'nın onu Atina'ya, üstünde durduğu tembel bir atı ısırığıyla mahmuzlayan bir at sineği gibi etrafta vızıldayarak

uçuşması için gönderdiğini öne sürmesi gibi. Ayrıca, kendi "demon"unun* sesinden, dinlediği ve onu kötülük yapmaktan alıkoyan bir iç sesten de söz etti. Bu demonun ne olduğunu bilmiyoruz, ama bu muhtemelen Sokrates'in kendisinin yarattığı bir şey değil, ilahi kaynaklı bir manevi güçtü (yoksa neden bir hükmü olsun?).

Ama eğer Sokrates sorularıyla muhataplarına hakikatin yolunu gösterebildiğini düşündüyse, bunun nedeni, çoğu kez bizim için bilinmez olsa da, hakikatin zaten içimizde olduğuna inanmasıydı: Tekrar dirilip yolumuza yeni hayatımızda devam ederken hakikat bize eşlik eder, bu yüzden hakikati öğrendiğimizde onu gerçekten öğrenmiş olmayız, bir zamanlar bildiğimiz ama unuttuğumuz bir şeyi anımsarız. Ve aklın yardımıyladır ki, bizim için önemli olan her şeyi öğrenebilir ve iyiyi kötüden ayırabiliriz. Çünkü iyi ve kötü dediğimiz şeyler bir gelenek ya da anlaşma konusu değildir, hatta, ilahi bir hükmün sonucu bile değildir. Kutsal, demiştir Sokrates, kutsal değildir, çünkü tanrılar onu

---

* Hıristiyanlıkla birlikte tekinsiz, kötücül anlamlar atfedilerek nihayet "kötü ruh" olarak dile yerleşen *demon / demonik* sözcüğü, Olimpos tanrılarından daha alt sınıf bir ilahı tanımlayan Yunanca "daimon" sözcüğünden türemiştir. Sözcük, zamanla insanın koruyucu gölgesi anlamını kazandı. Yunan demonları, içinde yaşadıkları doğa gibi hem iyi hem de kötü olabiliyordu. Yunan mitolojisinde bir de, tanrılar ve insanlar arasında bir yaratık olan "usu daemon" vardır. "Usu daemon", hizmet eden güç ya da ruhtur. [Kaynak: Camille Paglia, "Cinsellik ve Şiddet, Ya da Doğa ve Sanat", Türkçesi: Turgut Berkes, İyi Şeyler Yayıncılık, Kasım 1996.] Ayrıca: Yol gösterici güç, cin ya da ruh. Antikçağ Yunan felsefesinde özellikle Parmenides, Protagoras ve Sokrates, insanlara yol gösteren ve *mutluluk* veren doğaüstü bir güce inanırlardı. Parmenides bu terimi *Tanrı* anlamında, Protagoras *cinler* anlamında, Sokrates de *ahlaksal bir sezgi* anlamında kullanmıştır. [Kaynak: Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar", Cilt 1, s. 268, Beşinci Basım, Remzi Kitabevi, Ağustos 2012.] (ç.n.)

sever, ama aynı şekilde o da tanrıları sever: Tanrılar kutsal olanı, sadece kutsal *olduğu* için sever. Kutsal ya da iyi olan, tanrıların hükmü ne olursa olsun ve kendi aramızda hayal edebildiğimiz ya da uzlaşabildiğimiz şey ne olursa olsun, kendinde kutsal ve iyi olandır. (Modern felsefede tartışılmaya devam eden bir konudur bu: Leibniz ve Kant da Sokrates'le aynı fikirdeydi.) İyiyi kötüden ayırt etmeyi bilmek hayatta çok önemlidir. Ama bu, öldükten sonra ruhlarımız bozulmadan kalacağından, öteki yaşam için de önemlidir; büyük bir fırtınada ölecek olsak bile, ruhlarımız çözülüp dağılmaz. İyi insanlar öldükleri zaman mutludurlar, onlara tanrılar eşlik eder; ama kötü insanlar mutsuzdur ve mezarların arasında oyalanan hayaletler, amaçsız ruhlar gibi, nihayet yeniden, ama daha aşağı varlıklar olarak tekrar dirilene kadar, uzun süre başıboş dolaşmak zorundadırlar.*

Sokrates aklı sevdiği için (her ne kadar bunu açık seçik tanımlamamış olsa da) ve hakikate, herhangi bir hakikate, ancak sürekli bir akıl yürütmeyle ulaşılabileceğine inandığından, belki de ona yöneltilen suçlamalar tümüyle haksızdı. Atina'nın tanrılarına saygısızlık etmekle, onların yerine kendi icadı başka tanrılara tapmakla ve konuşmalarıyla gençlerin yozlaşmasına neden olmakla suçlandı. Bu suçlamalar aslında tam olarak doğru olmayabilirdi, ama Sokrates'in hakikati geleneğin içinde değil fakat akıl yoluyla

* Sokrates felsefesindeki bu amaçsız dolaşma teması, Homeros'tan Dante'ye, Baudelaire'den T. S. Eliot'a kadar pek çok yazar tarafından işlenen mitolojik bir temadan izler taşıyor: Yunan mitolojisine göre, öldükten sonra gömülmeden kalanların ya da doğru dürüst gömülmeyenlerin gölgeleri, Hades'in karanlık krallığına kabul edilme hakkını kazanana kadar Akheron Irmağı'nın kenarında yüz yıl boyunca dolanmak zorundaydı. Karşı kıyıya geçirmek üzere Kharon'un kayığına öncelikle kabul ettikleri ise, öldükten sonra doğru dürüst gömülen gölgelerdi. (ç.n.)

araştırdığı, insanları her şeyi sorgulamaları konusunda teşvik ettiği ve bu sorgulama ruhunu genç insanlara aşılamaya çalıştığı doğruydu. Onun için her şey aklın insafına kalmıştı ve başka hiçbir otorite tanımıyordu. Ama hukuka saygı göstermek istiyordu; gerçekten de, öğrencilerinin ısrarlarına rağmen hapishaneden kaçmayı reddederken bile hukuka saygı duydu. Haksız yere suçlandığını biliyordu, yine de, hayatı pahasına bile olsa yasalara boyun eğmesi gerektiğine inandı.

Geleneğin kendi iyiliği için ilahlaştırılması ve onun sözde bilgeliğinin –sırf gelenek bu bilgeliği nesilden nesle aktardığı için– aslında sorgusuz sualsiz kabul edilmesi gerektiğini düşünen birisini varsaymak akla uygun gelebilir; bu kişi aynı zamanda, Atina mahkemesinin Sokrates'i ölüme mahkûm etmekte haklı olduğunu da düşünecektir.

Çünkü Sokrates aklı ilahlaştırmıştı, çünkü aklı erdemle ve erdemi de mutlulukla ve Nietzsche'nin nefret ettiği insani gelişimle –ruhu canlandıran hakiki gelişimle– özdeşleştirmişti. Nietzsche, kaderin seçtiği gerçekten büyük ruhlara sezgilerinin yol gösterdiğini ve Sokrates'in soğuk, öz bilince sahip ve sezgiye düşman aklının çöküşün bir işareti olduğunu iddia etti. Sokrates'in Yunan ruhunu zayıflattığını düşünüyordu; onda –ve Platon'da– eski aristokrat kültürünün çöküşündeki belirtileri gördü. Hatta, Sokrates'in Yunan olmayabileceği olasılığını bile göz önünde bulunduruyordu; zaten biz onun çirkin bir adam olduğunu biliyoruz ve çirkinlik, Nietzsche'ye göre, melezliğin tipik özelliği olan yozlaşmanın* bir belirtisiydi: Çok eski bir atasözünün dediği gibi, "azman bir yüz, çirkin bir ruh". Böylece, akla duyduğu aşk uğruna ölümle cezalandırılan bu en iyi insan, tinsel çöküşün kaynağı olarak suçlandı.

* *"Degeneracy"* yerine. (ç.n.)

İşte size, Sokrates'in akıl kültünden kaynaklanan bir soru:

Sokrates, yaptığımız şeyin kötülük olduğunu bilirsek, isteyerek kötülük yapmanın mümkün olmadığını iddia ediyordu. Eğer kötülük yapıyorsak, bilgisizlik yüzündendir; eğer iyinin ne olduğunu bilirsek, iyilik yaparız. Bu bize mantıksız görünebilir: Kötülük yaptığımızda, genellikle –nefret, aşk, kıskançlık, açgözlülük, şehvet, iktidar arzusu ya da hırsı gibi– bir tutkunun esiri olduğumuzu, iyinin ne olduğunu bildiğimizi ama yine de tutkularımıza yenik düştüğümüzü ve direnemediğimizi düşünmek eğilimindeyizdir. Ovidius'la aynı fikirde olmaya yatkınızdır: "İyinin ne olduğunu anlıyor ve onu övüyorum, ama kötünün peşinden gidiyorum." Ya da *Romalılara Mektup*'unda Aziz Pavlus'la aynı fikirde olmaya: "Zira bilirim ki, bende, yani nefsimde iyi şey durmaz; zira istemek benimle birliktedir, fakat iyi olanı yapmak benimle değildir. Çünkü istediğim iyi şeyi yapmıyorum; fakat istemediğim kötü şeyi yapıyorum." (7:18-19) Bu bize makul geliyor. Ama yine de bir an duralım ve Sokrates'in haksız da olabileceğini düşünelim. Belki yaptığımız kötülüğün kaynağı cehalettir; belki de sadece, çelimsiz aklımız iyiyi kötüden ayırmaktan acizdir? Bu durumda, ne yaparsak yapalım daima masum mu olacağız?

Varlık ve Varlık Olmayan:
Gerçek nedir?

ELEALI PARMENİDES
MÖ 515-450



Şimdi iki kuşak geriye, Elealı Parmenides'e gidiyoruz. İtiraf edeyim ki ondan hiç söz etmemeyi tercih ederim; zira benden çok daha bilgili pek çok bilim insanı onun felsefesine nüfuz etmek için uğraşmış ve kendi metafiziğini düzenlediği şiirinden günümüze kalan yalnızca birkaç düzine dizenin anlamı üzerine tartışıp durmuşlardır. Ama ondan kaçılamıyor; zira düşüncelerinin Avrupa felsefesinin büyük akıntısına ivme kazandıran gücü, sadece kendi zamanından Atina Akademisi'nin sonuna dek geçen bin yıl boyunca değil, aynı zamanda sonraki yüzyıllar boyunca Hıristiyan felsefesinde ve teolojisinde (sadece Hıristiyan da değil) akmaya devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Bu akım Tek*, yani deneyim dünyamızın çeşitliliğinin ardında gizlenmiş birlik hakkındaki bir düşünce akımıydı.

Antik metinler Parmenides'in anlaşılması güç metafiziğine göndermelerle ve ondan alıntılarla doludur. Elimizde

* *"the One"* yerine. (ç.n.)

bir de Platon'un *Parmenides* diyalogu var; diyalogda Parmenides yaşlı bir beyefendidir ve kendisinden bir kuşak genç öğrencisi Zenon'la ve "çok genç", belki yirmi yaşında bir Sokrates'le, Tek ve Çok, Genel ve Tekil sorunu hakkında tartışır. Tamamen kronolojik bir bakış açısından, bu tür bir toplantı ve böylesi bir tartışma, mümkün olsa da, beklenen bir şey değildir; tarihçiler her ikisinin de gerçekleşmiş olduğundan kuşkuludur. Platon'un diyalogu son derece tedirgin edicidir ve okuru dolambaçlı yollarda, tuzakların arasında dolaştırır; bunu özetlemek neredeyse imkânsız ve şükür ki burada bunu yapmamız gerekmiyor.

Parmenides'in şiiri, Güneş'in evlatları olan bazı genç kızların Parmenides'i Tanrıça'nın huzuruna getirmelerini anlatır; Tanrıça onu kibarca selamladıktan sonra hakikat ile ölümlü düşünce arasındaki farkı açıklamış ve ölümlü düşünce için, "hiç de hakikat değildir, sadece öyleymiş gibi görünür," demiştir. Parmenides, hakikat ile hakikat gibi görünenin arasındaki farkı anlamak ister. Dır/dir'in* [olan şeyin] ne olduğunu düşünür; -dır/dir [olan şey] olmazsa olma*zdır* [zorunlu olarak *vardır*]; yok olamaz. Parmenides, "olmak"** fiilinin varoluşsal anlamı ("Tanrı ...-dır" cümleciğinin "Tanrı vardır" anlamına gelmesinde olduğu gibi) ile doğrulayıcı anlamını ("bal tatlıdır" cümlesinde olduğu gibi) karıştırmakla suçlanmıştır. Belki gerçekten karıştırdı, ama bunun onun

* İngilizcedeki "is" yerine. Metnin daha iyi anlaşılması adına, paragraf boyunca köşeli parantezlerin içindeki [eklemeler] bana aittir. Aynı hatırlatma ("is": "-dır/dir") kitabın devamında da yapılacaktır. (ç.n.)

** İngilizcede "olmak" (to be: am, is are) fiili, oluşsal bir niteliği belirtir. Bir şey *vardır* ya da şöyle*dir*, böyle*dir*, şurada*dır*, burada*dır* vb diye ifade edilir. Karşıtı olan "not to be: am not, is not, are not" ise yokluğu ya da olmamayı ifade eder. Bir şey *yoktur* ya da şöyle/böyle/şurada/burada *değildir* gibi. (ç.n.)

metafiziğini anlamamızda bizim açımızdan bir önemi yok. Parmenides sadece "-dır/dir" der ve bunu derken özne kullanmaz: "(O) ...-dır," ya da "(O) ... değildir". Ama kastettiği şey, temel anlamdaki "olmak" fiilinin zorunlu olarak "olmak" anlamına geldiğidir: Olmak [-dır/dir], olmamak [değildir] olamaz. Gerçekten olan şey, zorunlu olarak vardır, olmamış olamazdı. "Dır/dir"in doğası, yani varlığı, duyularımız tarafından kavranamaz: O sadece akıl için ulaşılabilirdir. Ama akıl varlık olmayanı ya da olmayan şeyi kavrayamaz. Duyularımızla kavradığımız şeyler varlığın içine girer ve dışına çıkar: Bunlar bir an vardır ve hemen sonra gözden kaybolurlar; hem -dır/dir [var] hem de değildir [yok] gibi bir şey söyleyemeyiz, çünkü bu bir çelişki olurdu. Ama gerçekten olan şey yaratılamazdı, çünkü bu bir şeyin hiçlikten geldiğini söylemek olur ve imkânsızdır. Ne değişebilir, ne çürüyebilir, ne de ölebilir: Başlangıçsız ve sonsuz, kusursuzca yapılmış ve değişmezdir. "Olduğu" ya da "olacağı" da söylenemez; daha basit ifade etmek gerekirse, zamanın ötesindedir, zamansızdır. Bir noktada, Parmenides bu Varlık'ı, yani Tek'i, bir küreyle karşılaştırır. Ama bunun kullanışsız bir analoji olduğu görülür, çünkü bu mutlak anlamdaki "varlık" aynı zamanda uzayın da ötesindedir; belki de Parmenides, Varlık'ın tam, kendisine yeten, kapalı bir birlik, hangi yönde düşünürsek düşünelim daima aynı olduğunu söylemek ister. Bu Varlık sadece, sonsuz aynılığı içinde hareketsiz, duyular için değil bir tek akıl için ulaşılabilir değildir, aynı zamanda onun aklın ulaşabileceği *tek* gerçeklik olduğu görülür: Varlık ve onu kavrayan düşünce birbirleriyle öylesine bağlantılıdır ki, bir anlamda tıpatıp aynıdırlar.

Her ne kadar duyularımızın nesneleri, yani deneyim dünyası, gerçekten olan şeyler değil fakat sadece isimler olsa

da, Parmenides kozmolojik konuları da gözlemlemekten geri kalmaz. Bu, bazı yorumcuların dikkat çektiği üzere, onun "sadece gibi görünen ama gerçek duyularda olmayan şeyler üzerine kafa yorulmamalı, bunlar elenmeli," diyen metafiziğiyle tamamen uyumlu değildi. Ama Avrupa felsefesi için Parmenides'in değeri, astronomiyle ilgili bu anlaşılması oldukça güç birkaç cümleye bağlı değildir. Onu önemli kılan, muhtemelen açıklanamaz olan bir şeyi dile getirme çabasıdır, belki umutsuz bir çaba; yani demek istenen, "gibi görünen" yerine "olan"* şeydir: Bu şey düpedüz, (sınırlama ya da niteleme olmaksızın) "*-dır / dir*"dir. Varlık ne azalabilir ne artabilir; o aynı zamanda kaçınılmaz ve değişmez bir biçimde kendisine, içine yönelir. Ama Parmenides'te bu Varlık'ın Tanrı olabileceği konusunda hiç ipucu yoktur, çünkü onunla ilgili kişisel hiçbir şey yoktur; kusursuzluk vardır ama bu mutlak, güvenli bir değişmezlikten kaynaklanan bir kusursuzluktur. Parmenides'ten elli altmış yaş büyük olan ve muhtemelen onun öğretmeni olan şair ve filozof Kolophonlu Ksenophanes gibi; Parmenides de geleneksel Yunan mitolojisini, Hesiodos'un ve Homeros'un tanrılarını reddeder. Herkesin çok iyi bildiği gibi, eğer öküzler, atlar ve aslanlar resim yapabilselerdi tanrılarını öküz, at ve aslan biçiminde çizerlerdi diyen, Ksenophanes'ti.

Aklımız var olan şeye bu süreç sayesinde nüfuz etse de, yine de bu süreci kavramak zordur, ama onu varsayımsal olarak yeniden inşa etmeyi deneyebiliriz. Eğer deneyimlerimizin dünyası gerçekten var değilse, antik Vedik** felsefesindeki

* İngilizcedeki "is" yerine. (ç.n.)

** Hinduizmin bilinen en eski kutsal metinleri Vedalar'ın içerdiği felsefe. (ç.n.)

"maya"* gibi sadece bir yanılsama, gerçek Varlık'ı gizleyen çeşitliliğin bir yanılsamasıysa, o zaman bu dünya, algılarımızın ve hayallerimizin dünyası, elbette aynı anda Her şey –yani her şey– olamaz; çünkü o zaman, "hiçbir şey vardır" gibi saçma bir sonucu benimsemek zorunda kalırdık. Böyle bir sonuç kabul edilemez, aslında belki anlaşılamaz olduğundan, gerçekten *var* olanın gözlerimizin gördüğü, kulaklarımızın duyduğu ve ellerimizin dokunduğu her şeyden tümüyle farklı olduğunu kabul etmek zorunda kalırız; ne görülebilen ne de duyulabilen, ölüme ya da değişime tabi olmayan bu gerçek Varlık, her şeye rağmen en temel, en gerçek duyuda var*dır*. Ve göremediğimiz ve duyumsayamadığımız halde var olduğu sonucunu çıkarmak zorunda olduğumuz için, bu şey mevcudiyetini ussal düşüncemize –aklımıza– bilindik kılmak zorundadır.

Kabul etmeliyiz ki, aklımızın Varlık'ın bu kusursuz birliğiyle nasıl iletişim kurabildiğini hâlâ bilmiyoruz. Ama belki de "iletişim kurmak" deyimi uygun değildir: Akıl onu, basitçe, mantıksal devinimin zorlayıcı gücüyle öğrenir. Ama daha önemlisi, Tek ile çeşitlilik –algılarımızın nesneleri– arasındaki ilişki hakkında da hiçbir şey bilmiyoruz. Değişmez, kendi içine kapalı gerçek Varlık'ın, nasıl olup da sonsuz bir değişebilen ve kalıcı olmayan şeyler çeşitliliği yaratabildiğini kavramak olası mıdır? Kendisinin ötesine geçmeden bunu nasıl yapabildi? Ve değişmezliğindeki hiçbir şeyi yitirmeden? Bu soru yalnızca (yazdıklarından günümüze kalmış fragmanlarında konuyu açık bir şekilde ele almayan) Parmenides'e cevaben ortaya çıkmaz; bütün bir Hıristiyan teolojisinde, tedirgin edici ısrarıyla ve beklenmedik bir anda aniden belirir. Varlık'ın görünümlerin ötesinde olduğunu

* Hayal âlemi. (ç.n.)

da söyleyemeyiz, çünkü tam da "ötesinde" sözcüğü belli bir uzamsal ilişkiye işaret eder, ama bu durumda elbette hiç bir uzamsal ilişki kurulamaz. Benzer şekilde ve aynı nedenden ötürü, görünümlerin Varlık'ı bizden "gizlediğini" ya da "maskelediğini" de söyleyemeyiz. Bu durumu tanımlayacak her girişim, en iyi ihtimalle "metaforik" olmak zorundadır ve çaresiz başvurmak zorunda kaldığımız metaforlar, metaforik olmayan dile çevrilemezler (şu örnekte olduğu gibi: "Kendisini fildişi bir kuleye kapattı" cümlesini metaforik olmayan dile çevirebiliriz); metaforlar, metafor olarak anlaşılmaz kalmak zorundadır ve onları doğru düzgün anladığımızdan asla emin olamayız. "Görünümler" sözcüğü de kuşkuya yol açar; çünkü, bir görünümüm bir şeyin –kendisi bir görünüm olmayan bir şeyin– görünümü olduğu izlenimini uyandırıyor gibidir. Belki de (ki Bergson'ın bu konu üzerine söyleyecek çok şeyi vardı), bu sadece, dilimizin uzamsal hayal gücümüzün ağırlığı altında çalışmaya zorlanmasından başka bir şey değildir ve bu alışkanlıktan kurtulmak ona zor gelir. Bilim insanları bu görüntüler dünyasının en düşük düzeyde bile olsa –hatta sadece göreli bir düzeyde– gerçek olup olmadığını tartıştılar, ama Parmenides'e göre varlık görünmezdir ve varoluş düzeyine sahip değildir: Bir şey ya vardır ya da yoktur, ikisinin arasında hiçbir şey olamaz. Ve Varlık, olabileceği her şeydir.

Belki de, Parmenides'in metafiziği daha açık ve tutarlı biçimine, (çoğunun Aristoteles tarafından aktarıldığı) argümanlarıyla gelecek kuşaklara hareketin ve çeşitliliğin imkânsız olduğunu göstermeyi amaçlayan, takipçisi Elealı Zenon'un yazılarında ulaştı. Bu argümanlarla hiç de şaka ya da mantıksal alıştırmalar yapmak niyetinde değildi. Hareketin imkânsızlığına dair kanıtlar yüzyıllarca tartışıldı

ve uzayın ve zamanın sonsuz bölünebilirliği sorununa bağlandı. Sinoplu Kinik Diogenes'in bu argümanları kalkıp yürüyerek çürüttüğü iddia edilmiştir. Ne var ki bunun ezici ve kesin bir çürütme olmadığı düşünüldü.

(Birileri itiraz edebilir), ama tüm bunlar ne içindir? Çeşitliliğin ardında gizlenen birlik ve akıl sır ermez Varlık hakkındaki tüm bu işe yaramaz spekülasyonlar neye yarar? Sizi sıcak tutmaz ya da masaya yiyecek koymaz (diyebilirler). Ama bu çok aptalca bir itiraz olur. Sizi elbette sıcak tutmaz ya da masaya yiyecek koymaz. Fakat aynı şey uçsuz bucaksız kültür yapıtları* için de söylenebilir. Buna rağmen insanlar, (gerçek ya da hayalî) amaçsızlıklarına ilişkin bir düşünceyle yılmadan, yüzyıllar boyunca bu tür sorular sormaya devam ettiler. Peki bu neydi? Bu insanların hepsi de mi çok aptaldı? Hayır; akşam yemeği ve ısınmayla ilgili düşüncelerden sıyrılarak bir boş vakit yakaladıkları anda, –kafamız Her Şey hakkındaki tuhaf bir soruya gizemli bir şekilde takıldığında– zihinlerimizin her zaman karşılaştığı bir şeyi sözcüklere dökmek istediler. Ve Her Şey hakkındaki bu soru –yani neyin gerçek olduğu sorusu– tam da tartışmakta olduğumuz sorudur; ve hiç kuşkusuz Parmenides'in çabası da bu yolla, çarpıtılmaksızın yeniden ifade edilebilir. Duruma göre uyumlu olacak ve duruma göre merakımızı giderecek bir gerçeklik tanımı uydurabilirdik, ama bizim istediğimiz rastgele bir tanım değil; biz, "Gerçek, gerçekten nedir?" sorusunun bizi neden hâlâ büyülediğini ve tedirgin ettiğini bilmek istiyoruz.

Ama kabul etmeliyiz ki, içimizdeki bir tür sezgisel hisse karşılık gelse de, bunu bu şekilde yeniden formüle etmek ve böylece bir kısır döngü tehlikesinden kaçınmak zordur.

---

* *"Tracts"* yerine. (ç.n.)

Örneğin, rüyalarımız ve halüsinasyonlarımız gerçek midir diye sorabiliriz. Kimileri bunların gerçekten meydana gelen olaylar olduklarını düşünerek, "Evet gerçektir," diye yanıt verebilir. Başkaları ise, kolektif bilinçte değil fakat sadece benim için meydana geldikleri için, "Hayır değildir," diyebilir. O zaman, sadece kolektif bilinç için ulaşılabilir olan şeyler gerçektir mi diyeceğiz? Ya da belki, *sadece* bu tür şeyler değil, bu türden *her* şey gerçektir mi demeliyiz? Bu tür bir öncülü kabul ettiğimiz takdirde getireceği sonuçları bir an düşünelim. Ben gerçek miyim? Sen gerçek misin? Başkaları inkâr etse de Tanrı gerçektir diyenler bunu hangi kurala dayanarak söyler? Her iki tarafın da kendine göre kuralları var, ama bunların sağlam kurallar olduğunu nereden bileceğiz? Antik dinlerde ve felsefede karşılaşılan bu tuhaf sezgi –deneyimlediğimiz dünya gerçek değildir diyen sezgi– nasıl oldu da insanlara gerçekmiş gibi gelebildi? Size gerçekmiş gibi geliyor mu? Saçma olduğu aşikâr diye mi düşünüyorsunuz? Yine de, bir saatinizi bunu düşünmeye ayırın. Parmenides'in ve onun tanrıçasının bize sezdirmeye çalıştığı soru budur.

Değişim, Çatışma ve Uyum:
Kozmos nasıl işler?

EPHESOSLU HERAKLEİTOS
MÖ 540-480



Muhtemelen insanın aptallığına sık sık ağlayıp sızladığı için, Herakleitos'a zaman zaman "gözü yaşlı filozof" dediler. "Karanlık" diyenler de oldu; gerçekten de üslubu, tıpkı bilici Sibyl'inki gibi bilmecelerle dolu, kasvetli ve belirsizdi. Yapıtından sonraki yazarlar tarafından aktarılan fragmanlar aforizmaya yatkındır; "her şey akar" (veya "her şey akış halindedir") ya da "aynı ırmağa iki defa giremezsiniz" gibi bazı özdeyişleri bugün geniş ölçüde tanınır ve sevilir.

Bu tür sözler, sonsuz değişimin ve geçiciliğin savunucusu Herakleitos imgesine katkıda bulunmuştur. Bu imge ona uygundur, ama sadece bir noktaya kadar. Sonsuz değişim hakkında konuşmuştur, ama aşırı takipçisi Kratylos gibi– aynı ırmağa iki defa giremeyiz, çünkü ırmak sürekli olarak etrafımızdan akar dememiştir. Aynı şekilde; hiçbir şey kalıcı olmadığı için konuşmamalı, bunun yerine jestlerle iletişim kurmalıyız, zira bilgi mümkün değildir de dememiştir. Herakleitos'a göre, her şey (değişen oranlarda

da olsa) değişir gerçeğinden, gördüğümüz her şey yanılsamadır sonucu asla çıkmaz; çünkü yine ona göre, (her ne kadar gözler kulaklardan daha iyi olsa da) "gözler ve kulaklar kötü tanıklardır" ve her şeyi sadece Tanrı biliyor olsa da, biz de –tüm halk değil ama en azından aramızdaki birkaç seçkin kul– bilgeliğe ulaşabiliriz. Ve bilgelik Logos'u kavramaktır. Birçok anlamı olan bu sözcük, Herakleitos bağlamında, genellikle "ölçü" ya da "düzen" –değişkenliğine rağmen dünyanın düzenli bir birlik olması sayesinde şeylerin düzenlenişi– olarak çevrilir. Üç element –toprak, ateş ve deniz– karışır ve birbirine dönüşür; tüm maddeyi oluşturan evrensel töz olarak görülmese de, ateş temel element ve en aktif gerçekliktir.

Ama sürekli değişim –niteliklerin sürekli olarak başka niteliklere dönüşümü– kaos değildir; bu değişimde orantı ve denge vardır. Her şeyde karşıtların oynadığı bir oyunu görebiliriz, ki bu oyun olmasaydı dünya çökerdi. Bir çemberin başı ve sonu gibi basit karşıtlıklar vardır, her ikisi de çemberde herhangi bir nokta olabilir. Diğerleri bir şeyin başka bir şeye yavaş yavaş dönüşümüne dayanır, sıcağın soğuğa dönüşmesi gibi. Bazıları ise, bir oku bir yaydan hızla bıraktığımızda ürettiğimiz türde, hâlâ gerilim üretir. Aynı zamanda, karşıtların etkileşimini, aynı şeylerin farklı yaratıklarda farklı biçimde işlemesi gerçeğinde de görürüz: Deniz suyu balıklar için iyidir ama insanlar için kötüdür, ve benzeri şeyler. Herakleitos'un diğer bir ünlü aforizmasının da, karşıtların birbirine nasıl dönüştükleri hakkında olduğunu varsayabiliriz: "Yokuş yukarı çıkan ve yokuş aşağı inen yol aynı yoldur." Herakleitos bunu en açık şekilde, "Savaş her şeyin babası ve kralıdır," sözüyle ifade eder; buradaki "savaş" sözcüğünün doğadaki karşıt güçlerin çatışması anlamına geldiği görülür.

Herakleitos'un birçok özdeyişi beylik laflarmış gibi görülebilir; çünkü, bazıları çok ünlüdür ve kısa ve öz olmalarıyla hemen tanınabilir, bazılarıysa insana düpedüz aşikâr bir şeyi söylüyormuş gibi gelir. Ama Herakleitos'un gücü sadece belagat yeteneğinden ve veciz deyişlerdeki ustalığından kaynaklanmaz. O gelecek kuşaklara dünyanın düzeniyle ilgili bir inanç bıraktı: Gizlenebilen ya da kısmen gizlenebilen bir düzen (çünkü doğa gizlemeye meyillidir ve görünmeyen uyum görünen uyumdan daha güçlüdür ve her şey bu düzenin gücüne tabidir). "Doğanın kanunu" deyimi henüz ortada yoktur ama Herakleitos "Kozmos"tan –düzenli ama sürekli hareketin içinde ve karşıtların çatışmasında var olan bir evrenden– söz eder. Bu düzen herhangi bir ilahın ya da insanın eliyle yaratılmamıştır; her zaman vardı ve her zaman olacaktır. Herakleitos'un dünyayı düşünme biçiminin Parmenides'inkinin tam tersi olduğunu görebiliriz: Gerçek olan çeşitlilik ve çatışmadır; gerilim ve hareket gerçektir, ve onlara dair bilgimiz de gerçektir. Aranacak (durağan, anlaşılamaz ve hayata yabancı) gizemli bir birlik yoktur; hareket ve değişim yanılsamayı örten peçeler değildir. Platon'un İdealar Kuramı'nın –kalıcı olmayan belirli şeylerin çeşitliliğiyle çelişen değişmez varlıklar– Herakleitos'a özgü dünyaya bir karşılık olarak incelikle işlenmiş olduğunu düşünenler vardır; bu karşılık Parmenides'e özgü dünyadan farklıdır, ama o da, değişmezi arayanın karşılığıdır.

Tanrı değişmez midir, ya tanrılar? Herakleitos bazen "Tanrı" sözcüğünü tekil olarak kullanır, ama ona tek tanrılı dinlerin ilahi varlığı gibi tanınabilir tek bir Tanrı inancı atfetmek acelecilik olacaktır. Tanrı gece ve gündüzdür, kış ve yazdır, savaş ve barıştır, açlık ve tokluktur. Öyleyse Tanrı, tüm çeşitliliği içinde, var olan her şey midir? Ama bu durumda

"Tanrı" sözcüğü, Tanrı'nın varlığının bildiğimiz evrene hiçbir şey katmayacağı inancı için yanıltıcı ve gereksiz olacaktır. Herakleitos'un tanrısının Kozmos ve Logos'la nasıl bir ilişki içinde olduğu bilmecesinin kilidini açacak anahtardan yoksunuz. Herakleitos'un sadece, heykellere tapmak gibi popüler dindarlığı ve batıl inancı küçümsediğini biliyoruz; ve o, insanların Orpheus'a ya da Dionysos'a özgü gizemlerden elde edebildiklerini düşündükleri "hakikat"e gerçekten inanmadı. Ama "tanrı" sözcüğünün orada sadece yazınsal bir süs olarak bulunmadığından kesinlikle emin olabiliriz.

Aynı zamanda, Herakleitos'un sözlerinden insan ruhuna ilişkin mantıklı bir teoriyi açıklığa kavuşturmak da çok zordur. Ruhun dipsiz ve sınırlarının ölçülemez olduğunu biliyoruz. En iyi ve en bilge ruhun kuru bir ruh olduğunu da biliyoruz. Sarhoş bir adamın kendi ruhunu ıslatacak olması dışında, kuru ruhun ne olduğunu bilmiyoruz. Ama basitçe, ayık bir adamın ruhu da kuru bir ruh değildir; muhtemelen böyle bir ruh, kendisini ve duygularını kontrol edebilen, akılcı düşünen ve tutkuların hükmetmediği insanın ruhudur. Ruh ateşten yapılmıştır ve ateş suya dönüştüğünde ruh kaybolur ya da ölür; ama bilinenlere dayanan bir tahminle şöyle düşünmek daha güvenli görünüyor: Ruh, buna benzer bir başka değişimden sonra geriye döner ve tekrar bulunur. İyi ruhlar bedenle birlikte ölmez ve savaşta ölen ruhlar hastalık sonucu ölen ruhlardan daha saftır.

Aristoteles Herakleitos'un felsefesine olumsuz yaklaşmıştır, çünkü onun ussal düşüncenin temeli olan çelişmezlik ilkesini reddettiğini düşünmüştür. Ama aynı şeyin hem var hem de yok olabildiğini söylerken Herakleitos'un kastettiği kesinlikle şu değildir: Mantıksal olarak çelişkili açıklamalar yapabiliriz, ama yalnızca sonsuz, gerekli ve Logos'a dönük bu

değişim sürecinde farklı nitelikler yavaş yavaş kendi karşıtlarına dönüşebilir ve bu dönüşümde bir şey aynı anda hem "-e benzer" hem de "-e benzemez"* olarak ortaya çıkabilir.

Bu karanlık filozofun belirsizliği ve kasvetli hali yerine, eğer yanıtı bilseydik onun tüm metafiziğini ve kozmolojisini açıklayacak bir soru sorarak bitirelim bu bölümü: Bu sonsuz değişimlerin ardında, sonsuz çatışmanın içindeki tüm bu yağmalayıcı savaş nesnelerinin ardında, ilahi bir tasarımın olup olmadığı fark edilebilir mi; sadece Kozmos'u kapsamayan aynı zamanda onun iyiye ve kötüye katılmasını da sağlayan bir tasarım? Bu tür özelliklerin Herakleitos'a özgü dünyada yeri var mıdır?

Bütün bu donuk dünyayı kapsayan herhangi başka bir cümleden belki çok daha fazla şey ifade eden bir cümle içinde varsayımsal bir yanıt arayabiliriz. Yeni-Platoncu Porphyrios'tan alıntılanan bir cümle der ki: "Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir." Bu cümle şunun dışında ne anlama gelebilir? Eğer dünya tanrı için böyleyse, o zaman *gerçekten* öyle*dir*: Güzel, iyi ve adil.

Öyleyse bu da, Herakleitos'a özgü Kozmos'a kafa yorarken ortaya çıkan bir soru: Hıristiyan Tanrı için de aynı açıklamayı yapabilir miyiz? Hıristiyan düşüncesindeki Tanrı'ya inanan birisi dünyanın ilahi görüntüsünü aynı şekilde betimleyebilir mi? Tanrı insan kullarının içindeki tüm kötülükleri bilir, yaptıkları tüm çirkinlikleri ve haksızlıkları bilir; o zaman, onun gözünde her şey güzel, iyi ve adil demek, ne anlama gelir? Bu amaçlar için, Tanrı'ya ve kötülüğe dair teolojik açmazlar hakkında kaygılanmamız gerekmez: Eğer Tanrı her şeyse ve her şeyi kapsıyor ve Kendi ötesine geçmeden her şeyi biliyorsa, Kendisi kötü ve adaletsiz olmadan

* Sırasıyla "*such*" ve "*not-such*" yerine. (ç.n.)

kötüyü ve haksızlığı nasıl bilebilir? Şimdi bu sorunu bir kenara koyalım ve Tanrı'nın sınırsız gücünü alışılmış bir yolla yorumlamakla yetinelim. Tanrı'nın gözünde –başka bir deyişle, gerçeklikte– her şey güzel, iyi ve adil demek ne anlama gelir? Ve bunu Herakleitos söylediği zaman, (hiçbir açıklama yapmadığına göre) ne anlama gelebilir?

Eğer bunu anlaşılması güç bir saçmalık olarak reddetmiyorsak, Hıristiyanlığın Tanrı'sına bu tür bir dünya görüşü atfetmek bir anlam ifade eder mi? Sağduyu karşısında saçılıp savrulan bu tür bir düşüncenin Hıristiyan inancında yeri olabilir miydi? Soru budur.

İyilik ve Adalet:
Hakikatin kaynağı nedir?

PLATON
MÖ 427-347



Kendisi de bir Platoncu olarak ün kazanmış olan Alfred Whitehead, tüm Avrupa felsefesinin Platon için koyulan bir dizi dipnottan oluştuğunu söylemiştir. Gerçekten de, ne zaman metafizik, bilgi ve biliş kuramı, etik, birçok politik konu, diyalektik (yani bilgili konuşma sanatı) ve retorik alanlarında önemli bir problem üzerine kafa yorsak, bu problemin tarihi üzerine düşünsek, sorunun izini ta Platon'a kadar sürebiliriz.

Platon'daki her şeyin şu an bizim için hayati bir önemi yoktur. İdeal bir devlet hayali olan tüyler ürpertici ütopyası tarihsel olarak ilginçtir ama entelektüel anlamda ufuk açıcı değildir; bu anlamda böyle bir devletin iyi bir şey olup olmayacağını ve orada yaşamayı isteyip istemeyeceğimizi merak etmeyiz çünkü bunun aynı anda hem kâbus gibi bir buluş hem de totaliter bir kölelik biçimi olacağını görebiliriz. Ama Platon'un diğer düşüncelerinin çağ dışı kalmadığı görülür; bunlar insana bir çırpıda ya açıkça yanlış ya

da açıkça doğru gibi gelmez. Özellikle İdealar Kuramı hâlâ genel bir kabulle karşılanmakla birlikte, tatmin edici bir şekilde yanıtlanmamış sorular üretir. İnsanlar Platonculuktan söz ettiklerinde, kastettikleri şey genellikle Biçimler ya da İdealar Kuramı'dır: Daha sonra evrenseller* olarak adlandırılan ve günümüzde hâlâ tartışılan varlıklar. Platon'un yazılarında İdealar Kuramı önemli bir rol oynar; bilgi ve bilişle ilgili problemlerde, ama aynı zamanda etik ve siyaset teorisinde.

Platon'a göre, salt düşünceye karşılık olarak doğru bilgi, değişmeyen şeylerle ilgilidir. Bu anlamda duyum bize bilgi vermez; sadece gündelik olgular** ve değişken, kalıcı olmayan şeyler hakkında geçici izlenimler sağlar. Bu olguları ve şeyleri sadece ideal biçimlere, yani zamanın ve uzayın ötesinde var olan, fiziksel dünyadan bağımsız, yalnızca akıl için ulaşılabilir olan otonom varlıklara yapılan referanslarla gerçekten anlayabiliriz. Eğer bu tür varlıklar yoksa, bilgi mümkün değildir. Örneğin, bir şey adildir dediğimizde, bunu sadece özel olguları, eylemleri ya da düzenlemeleri adalet kavramıyla –değişmez adalet ideasıyla– birlikte düşündüğümüz için bilebiliriz. Ayrıca, fiziksel nesneler bile, masa, sandalye, yatak gibi insan yapımı nesneler bile, neyse odur –yani masa, sandalye ve yataktır– çünkü bu dünyevi nesnelerin her nasılsa gizemli bir şekilde paylaştıkları bir masa ve sandalye özü (yani bir tür masa-olma-durumu ve

* *"Universal"* ve *"particular"* sözcükleri, tüm kitap boyunca ("tümel" ve "tikel" yerine) "evrensel" ve "özel" şeklinde Türkçeleştirilmiştir. (ç.n.)

** *"Facts"* yerine. Gerçekleşmiş, olmuş olan her şey *olgu*dur; bundan ötürü de *olgu* deyimi *olası, olanaklı* ve *düşünsel, tasarımsal* deyimleriyle karşıt anlamdadır. [Kaynak: Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar", Cilt 4, s. 315.] (ç.n.)

sandalye-olma-durumu) vardır. Aynı şey, matematiksel ve geometrik nesneler için daha büyük bir inançla söylenebilir. Gerçek bilginin nesnesi olarak bir çember, pergel yardımıyla şu bir parça kâğıda az önce çizdiğim bu figür değildir. Çizmiş olduğum bu figür ideal çemberin sadece kusurlu bir temsilidir (çember-olma-durumunun özünün temsili) ve bu ideal çemberde benim çizdiğim çemberdeki kusurlardan hiçbiri bulunmamaktadır; görünmez ve yok edilemez, akıldan bağımsız olarak ve herhangi birinin onu düşünüp düşünmediğinden ya da bilip bilmediğinden bağımsız olarak var olsa da, akılla bilinebilir.

Platon'un *Devlet*'inin yedinci kitabında, bize bilgi ile salt düşünce arasındaki farkı gösterdiği düşünülen ünlü bir mağara miti ya da alegorisi yer alır. Bu benzetmede bizden, güneş ışığının ulaşmadığı karanlık bir mağarada oturan bazı insanlar olduğunu hayal etmemiz istenir. Birbirlerine –kafalarını arkaya çeviremeyecek biçimde– zincirlerle bağlanmış bu insanlar sadece mağara duvarını, mağaranın dibini görebiliyorlardır. Arkalarında bir ateş yanmakta, insanlarla ateş arasında alçak bir duvar bulunmakta ve duvarın üzerinde taştan ya da tahtadan oyulmuş hayvan heykelleri taşıyan başka insanlar yürümektedir. Zincire vurulmuş esirlerin tek görebildiği önlerindeki duvarda titreşen gölgelerdir ve tek gerçekliğin bu gölgeler olduğunu düşünürler. İçlerinden birisi serbest kalmayı başarıp mağaradan çıksa bile, daha önce sadece gölgelerini gördüğü şeylerin görüntülerinden kafası öylesine karışacaktır ki, başlangıçta o gölgelerin şu an önünde duran gerçeklikten daha gerçek olduğunu zannedecektir; eğer güneşe çıktıysa güneş ışığından gözleri kamaşacak ve güneşi ancak uzun bir süre geçtikten sonra seçebilecektir. Ve sonra aşağıdaki mağaraya geri

döndüğünde, diğer tutsak arkadaşları onunla dalga geçecek ve söyledikleriyle alay edecektir.

Mağara alegorisi bizimle, kendi zincirleriyle görüntüler dünyasında hâlâ eli kolu bağlı oturan tutsaklarla ilgilidir. Işığına yalnızca birkaç kişinin kabul edildiği güneş, kutsal iyi ideasının, yani hakikatin ve zihnin aydınlanmasının ebedi kaynağıdır. Bize iyi hayatın ne olduğunu ve diğer insanlarla bir arada nasıl yaşanacağını bu iyi ideası söyler. Ama iyi ideasını görenler, bu ideayı görmeyenlerin ve sadece gölgeleri bilenlerin alay konusu olurlar. Bu yüzden, hakikate ve bilgeliğe âşık olanların, yani filozofların görevi, o insanların –herkesin değil, sadece en iyi insanların– iyiliğin kaynağını gördüğünden, bunu öğrendiğinden ve en önemli şeyleri, yani adaletin, iyinin ve kötünün ne olduğunu anlamaya başladığından emin olmaktır. Bu düşünceyle, bu insanlar kendilerini bizim kusurlu, geçici, ölümlü gölgeler dünyamızdan sonsuzca ve sınırsızca daha iyi olan diğer gerçeklik, yani idealar dünyası hakkında bilgi edinmek zorunda hissederler.

Platon'a göre, idealar dünyasına kafa yormanın siyaset çalışmalarında ve devlet için en iyi yönetim biçiminin araştırılmasında büyük faydası vardır. Hakikate âşık ve iyiyi bilen kimseler gücü istemez ve gücü aramazlar, ama devletin iç çatışmadan uzak kalmasını garantiye alan en iyi yöneticiler ve en ateşli barış savunucuları da onlardır; oysa bilgi sahibi olmayanlar, güç ve zenginlik düşkünlüğünün çılgına çevirdiği aklı kıt kimseler gücü ele geçirirlerse, nihayet devleti ve devletle birlikte güce âşık olanları da yıkacak ayaklanmalara ve iç savaşlara yol açarak devleti bölerler. Bu analizin sonucu oldukça şaşırtıcıdır: Devletin kralı olması gereken kişi filozoftur, çünkü hakikate âşık olan, insan için

gerçekten faydalı ve gerçekten iyi olanı bilen odur; ilahi yolu, sonsuz iyiliğe giden yolu bulmuş olmasıyla, kamusal yaşamın –gerçek adaletin ve gerçek mutluluğun bilgisine uygun olarak– nasıl düzenleneceğini bilen odur. Filozoflar tarafından yönetilene kadar dünya için hiçbir kurtuluş yoktur.

Bu sonucun şaşırtıcı görünmesinin tek nedeni, böyle bir önermedeki bilgeliği doğrulayacak tarihsel örnekler bulmanın zorluğu değildir (Marcus Aurelius filozof bir kraldı, ama onun dışında yalnızca birkaç kişi daha vardı), bu şaşırtıcılığın bir diğer nedeni de, sadece metafizik bilgiye sahip olmanın, ebedi Hakikat ve Güzellik ideasını bilmenin bir devleti yönetmeye yetmeyecek olmasıdır; böyle bir kişi aynı zamanda metafiziğin sağlayamayacağı bir dolu başka özel ve pratik yeteneğe ve beceriye de sahip olmak zorundadır. Muhtemelen şu da doğrudur ki, sadece güç ve zenginlik düşkünlüğünün güdülediği kişiler amaçlarına ulaşır ve gücü ele geçirirlerse, çok geçmeden kendi çöküşleriyle birlikte toplumun çöküşüne de neden olacaklardır; ama bundan, güç ve zenginliği hiç umursamayan kişilerin, bir mucizeyle gücü ele geçirdikleri takdirde (çünkü onları ancak bir mucize iktidara getirebilir), mükemmel yöneticiler olacakları sonucu çıkmaz. Entelektüel aristokrasi, doğası gereği, devlet işlerini idare etmeye hiç uygun değildir.

Platon İdealar Kuramı'na yöneltilen itirazların farkındaydı ve biz onun konumundaki değişimleri yapıtları üzerinden takip edebiliriz: *Timaios*'ta deneyim yoluyla bilinebilir olana yaklaşımı önceki diyaloglarındaki yaklaşımlarından farklıdır, oysa *Parmenides*'te İdealar Kuramı hakkında –kimisi yıkıcı– birkaç ifadeye rastlarız. Yine de, bu kuramın temelini oluşturan bazı çok önemli idealar gelecek kuşaklara miras kaldı ve nesilden nesle geçerek günümüze ulaştı.

Bugün kısmen farklı bir biçimde ifade edilse de, Ortaçağ'ın entelektüel iklimini herhangi başka bir ihtilaftan belki çok daha fazla biçimlendiren evrenseller hakkındaki sözde anlaşmazlık, önemini yitirmemiştir.

Bir masanın ne olduğunu bilmek için elbette ideal bir masa modeline inanmak zorunda değiliz; ve bu tür bir evrenselin (masa ideasının ya da masa-olma-durumunun) düşünürken ne işimize yarayabileceğini anlamak zordur. Hatta bu tür garip bir varlığın nasıl anlaşılması gerektiğinden bile emin değiliz: Bu masa bütün masalarla sadece ortak özelliklere sahip bir masa olacaktı, ama bu özelliklerden hiçbiri bir masayı diğerlerinden ayıran bir özellik olmayabilirdi; bu yüzden masa kare, yuvarlak ya da dikdörtgen, veya büyük ya da küçük, veya metal ya da tahta ve benzeri olmayabilirdi. O zaman bu, ne tür bir masa olacaktı? Sonsuz biçimlerin sadece var olmadığını aynı zamanda idea olma özelliğine de sahip olduğunu kabul etmek de zordur: Örneğin, güzelliğin sonsuz bir biçimi sadece var olmaz, aynı zamanda onun kendisi güzeldir. Eğer bunu dersek, sonsuz bir gerileme içine düşme riski ile karşı karşıyayız demektir, çünkü dediğimiz şey şudur: Bir şey güzeldir ve bu şey yine kendisinden, yani güzellik ideasından bahsediyor.

Yine de, ideal biçimler hakkındaki anlaşmazlıktan kaynaklanan iki problem hâlâ yaşamsal önemdedir ve hâlâ uyuklayan zihinlerimizi rahatsız eder. Zamansızlıktaki bir inanca –ideal modeller inancına– bağlı olduğu görünen iki çok büyük kültür alanını* kapsarlar; ve yanıtlamamız gereken soru şudur: Bu tür bir modeller inancı olmadan yapabilir miyiz?

Birinci problem iyi ve kötü idealarıyla ilgilidir. Sokrates'in muhataplarından Thrasimakhos, adaletin ne olursa olsun

* *"Tracts"* yerine. (ç.n.)

güçlünün çıkarına olduğunu düşünür ve Sokrates buna karşı çıkar. Ama biz burada Sokrates'in argümanlarıyla ilgilenmiyoruz. Bizi ilgilendiren şey şudur: Eğer adalet ne olursa olsun güçlünün –örneğin, bir tiranın– adil olmak adına ilan ettiği şeyse, o zaman ortak bir "adalet" ideası yoktur, çünkü tiranlar adil olmak konusunda açıkça farklı düşünürler; sadece ve sadece çatışan çıkarlar ve despotlar arasındaki çatışmalar vardır. Bu yüzden "adalet" kelimesini sözlüklerimizden güvenle silebiliriz: Adalet kelimesi sadece, tiran olan ya da olmak isteyen birisini savunmak adına göz boyamak için kullandığımız bir sözcüktür. Böyle bir sonucu sahiplenmek konusunda yalnızca Sokrates değil, geçmişteki ve günümüzdeki birçok başka insan da aynı ölçüde isteksiz olacaktır. Ve birçok insan adaletin gerçekten ne olduğunu bilmek isteyecektir: Adil olan gerçekten nedir ve ne değildir? Ama bunu bilmek için, bir kişinin verdiği rastgele bir hükümle tesis edilmemiş bir adalet ideası –bir bakıma, dünyada bilinen bir idea– olduğuna inanmaları gerekir; varoluşun bir anlamı –Tanrı ya da tanrılar tarafından, ya da kararlarına güvenebileceğimiz manevi bir yapı tarafından bahşedilmiş bir anlamı– olduğuna inanmaları gerekir. O zaman soru şudur: Adalet ya yeterli gücü olan herhangi birisi tarafından tesis edilebilen rastgele bir hükümdür, ya da dünyanın ötesindeki bir bilgelik kaynağı aracılığıyla bilinebilir. Karşı karşıya bırakıldığımız seçim bu mudur? Ya hiçbir şey gerçekten adil değildir, ya da adaletin bizim icat etmediğimiz ve rastgele olmayan, ama Platonik bir kuralı, bir ölçüsü olmalıdır. Ya da üçüncü bir olasılık mı vardır?

İkinci soru matematiksel nesnelerle ilgilidir. Örneğin, temel bir matematiksel hakikati, "yedi bir asal sayıdır" ifadesini ele alalım ve bu ifadenin neyle ilgili olduğunu soralım.

Yedi nedir ve asal sayı nedir? Kökten bir şekilde Platon karşıtı bir görüşü benimseyebilir ve gerçekten var olan şeylerin sadece özel nesneler olduğunu kabul edebiliriz: Böyle düşünsek de, bu nesneleri tanımlarken elbette genel terimler kullanırız (çünkü nesneler birçok özelliği paylaşırlar); bunlar sadece isimlerdir, aslında genel ya da evrensel de değildirler. Ama bu durumda sayılar ve diğer matematiksel nesneler dünyası nedir? Eğer varsa, hangi anlamda bunların gerçek oldukları söylenebilir? Birçok filozof, genel varlıkların gerçekliğini tanımaktan kaçınamayız görüşünü benimsemiştir: Analitik felsefenin kurucularından Bertrand Russell bunlardan birisiydi. Russell, zihinsel kurgular olan evrenselleri reddetti: Örneğin, sadece benzer nesnelerin değil, benzerliğin kendisinin gerçek olduğunu göstermeyi denedi. Bazı matematikçiler ve fizikçiler matematiksel nesneler konusunda Platoncuydu ya da hâlâ Platoncular, zira günümüzde Platoncu olan birçok matematikçi ve fizikçi var: Bunun bir örneği Polonyalı büyük matematikçi Jan Lukasiewicz'ti, bir diğeri Roger Penrose'dur. Akıl bağışlanmış hiçbir insan ya da yaratık olmasaydı bile, hatta dünya var olmasaydı bile, yedinin hâlâ bir asal sayı olduğunu söylemenin anlamlı olup olmadığını düşünebilirdik. Öyleyse, Platon hakkındaki bu ikinci soru ilk soruyla ilişkilidir: Dünyanın tek tek her nesne dışında hiçbir şey içermediğine ve özellikle, akıl için ulaşılabilir olsa da, görünmeyen bir matematiksel varlıklar krallığı gibi bir şeyin olmadığına inanırsak, entelektüel anlamda hayatımızı sürdürebilir miyiz?

Erdem ve Ussallık:
Mutluluk nedir?

ARİSTOTELES
MÖ 384-322



Eğer Platon'u Avrupa felsefesinin genel planını tasarlayan mimar olarak düşünürsek, çok sadık olmayan öğrencisi Aristoteles bu felsefenin esaslarını inşa eden ustadır. Yaşadığı çağda herkesten fazla şey biliyordu; bilginin her alanına hükmetti ve aynı zamanda bu alanları zenginleştirdi. Devasa gölgesi yüzyıllar boyunca Avrupa felsefesini tanımlarken, esinleyici, yol gösterici ama bazen de sınırlayıcıydı. Kilise'nin yapıtlarının bazılarına ara sıra getirdiği yasaklara rağmen, on ikinci yüzyıldan itibaren başlıca eserleri Latincede yayımlanmaya başladığında, Batı Hıristiyan felsefesine metafizik, mantık, fizik ve etikle ilgili temel kavramlarını kazandıran Aristoteles, bu felsefenin önde gelen akıl hocası* haline geldi. Ama Skolastik felsefe Rönesans

* *"Mentor"* yerine. Yunan mitolojisinde, Alkimos'un oğlu ve Odysseus'un dostu olan karakter. Troya savaşına giderken Odysseus oğlu Telemakhos'u arkadaşı Mentor'a emanet etti. Athena, Mentor kılığına girerek Telemakhos'a öğütler verirdi. Böylece Mentor ismi, bilge emanetçi, akıllı ve güvenilir öğretmen ve filozof olarak anılmaya başlandı. (ç.n.)

sırasında saldırıya maruz kalmaya başlayınca, Aristoteles'in ilk kurbanlardan biri olması kaçınılmazdı. Adı doğal olarak Skolastik felsefeyle ve özellikle Aquinolu Aziz Tommaso'yla birlikte anıldı; Aristoteles'in Hıristiyanlıkla özdeşleştirilmesi esasen Aziz Tommaso'nun yapıtları aracılığıyla gerçekleşti. (Aquinolu ne zaman "filozof"a atıfta bulunsa, kastettiği kişi Aristoteles'ti.) Ama daha sonra, modern fiziğin ve astronominin doğuşuyla birlikte, *Fizik*'in ve çeşitli kozmolojik tezlerin İsa'dan önce dördüncü yüzyıldaki yazarı, ilerleme önünde sinir bozucu bir engel gibi görülmek zorundaydı.

Aristoteles'ten günümüze kalan ve çeşitli konular üzerine yazmış olduğu birkaç düzine yapıtından, hâlâ önemli ve üzerinde düşünmeye değer olan ve yanıtları tartışmalı soruları diğerlerinden ayırmanın basit bir mesele olduğu düşünülebilir. Ama hiçbiri hakikatten daha önemli değildir. Aristoteles'in *Metafizik*'te cebelleştiği sorular, her ne kadar tarihsel bir bakış açısından büyüleyici ve Avrupa felsefe tarihini anlamamız açısından vazgeçilmez olsa da, bu soruların çoğu bizde entelektüel bir merak uyandırmaz. Örneğin, Aristoteles'in felsefeyi bölümlemekte haklı olup olmadığını ciddi şekilde merak etme eğiliminde değilizdir. Ne de madde ve biçim ve bunların birbirleriyle ilişkisi sorununa kendimizi kaptırmamız olasıdır (ama bu Aquinolu için temel bir sorundur; hatta 1312'de, Aziz Tommaso'nun insan bedeninin bir formu olarak ussal ruh teorisi, Katolik Kilisesi inancının hakikati statüsüne yükseltilmişti.)

Aristoteles'in olasılık ve gerçeklik teorisi gibi, Pythagorasçı ve Platoncu öğretilere –şeylerin nedenleri olarak sayılar öğretisine– yönelttiği eleştiri de son derece önemlidir (ama itiraf etmeliyim ki, dünyanın bir sayıdan var olduğu düşüncesi bana son derece çekici gelir; kanıtlanamamıştır,

fakat en üst düzey şeylere ilişkin sorular kanıtlanmaya elverişli değildir). Ne de Aristoteles'in kategoriler listesinin doğru ve tamamlanmış olup olmadığı sorusu üzerine çok fazla kafa yorarız. Kavramsal araçlarımız orta çağlardan beri hayli değişmiştir; öyle ki, Aristoteles'in sorularını orijinal anlamını belli bir kesinlikte koruyarak felsefi dilimizde açık bir şekilde ifade etmekte bile zorlanırız. Hakikat kavramına gelince; bu kavram üzerine yapılacak herhangi bir tartışma hiç kuşkusuz Aristoteles'e atıf yapmak zorundadır, ama burada bile sorun değişmiştir ve soruna ilişkin analizimiz kısmen farklıdır. Şeylerin mutlak temeli sorusu –her şeyin nedeni olan ilk nedenin kendisinin nedeni olmadığı sorusu– geçerliliğini sürdürür, ama bu sorunun da çok fazla çeşidi ve atıf yapılacak çok fazla kaynak vardır; öyle ki, bunlar arasında Aristoteles'in özellikle önemli bir referans noktası olmadığı görülür.

Yaşamsal önemini sürdürmüş ve aynı zamanda orijinal anlamına yakın bir şeyi muhafaza etmiş sorular, belki de, özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te tartışılan ahlaksal doğaya ilişkin sorulardır ve bir tanesi onlarla yakından ilişkilidir: Mutluluk sorusu.

Mutluluk, (şiir bir yana) felsefe ve dinsel düşünce tarihinde sağlam kökleri olan bir konu olsa da, günümüzde ciddi bir derin düşünce nesnesi olarak doğru düzgün değerlendirilmez. Sanki sadece eski dönemlerdeki okul çocukları için uygun bir konudur ve modası geçmiş bir tadı vardır; şu soruda komik olacak kadar saf bir şey vardır: "Mutluluk nedir ve nasıl elde edilir?" (Burada, sadece mutluluk hakkında bir kitap yazmakla kalmamış, aynı zamanda bu kitabı Polonya'nın Alman işgali sırasında yazmış olan Polonyalı filozof Władysław Tatarkiewicz'e şükranlarımızı sunmak uygun

düşer.) Belki de dünyada, türlerimizin kaderine ilişkin bu belirsizlik ortamında, çok fazla acıyla, çok fazla tehlikeyle ve felaketle karşılaştığımız için, doğal olarak Pascal'ın benimsediği bir tutumu takınmaya yatkınız. Şöyle demişti: Mutluluğu herkes istese de hiç kimse onu elde edememiştir; insan varoluşunun sefilliği, hayatın belirsizliği, ölümün kaçınılmazlığı dikkate alındığında, tüm bunların ortasında, mutluluğu nerede arayacağız? Sadece gerçek inanç onu garanti edebilir; ama gerçekten inanan, Tanrı'nın seçtiği birkaç kişidir.

"Mutluluk" sözcüğünün farklı Avrupa dillerinde farklı anlam aralıkları vardır; İngilizcede mutlu olmak, "Bu sandviçle mutlu musun?"* sorusunda olduğu gibi, hoşnut olmaktan daha fazlasını ifade etmeyebilir. (Nitekim, Almancada da şöyle denir: "*Mutluyum, aber glücklich bin ich nicht.*"** Lehçede, "mutluluk" sözcüğü çift anlama sahiptir: Sözcük aynı zamanda, tıpkı Fransızca "*chance*"*** gibi, kaderin uğurlu cilvesi, yani şans anlamına gelebilir: "Mutlu" sözcüğü, İngilizce "mutlu bir tesadüf" deyişinde olduğu gibi, sıfat anlamını korumuştur.

Ama Aristoteles için mutluluk ciddi bir meseleydi. İngilizcede genellikle "mutluluk" sözcüğüyle karşılanan Yunanca *eudaimonia* kelimesi, Aristoteles için, bir bireyin kalıcı ya da göreli olarak kalıcı durumunu tanımlar. Mutluluk, kendinde bir amaçtır – en yüksek amaç, uğruna mücadele etmeye en değer amaç. İyinin –haz, onur ve hatta ahlaki kusursuzluğun çeşitli biçimleri gibi– diğer türleri de kendinde

* "Bu sandviçi sevdin mi/beğendin mi?" şeklinde Türkçeleştirilebilecek bu cümlenin çevirisinde, yazarın vermek istediği anlam göz önünde bulundurulmuştur. (ç.n.)

** (*Al.*) "Ama mutlu değilim." (ç.n.)

*** (*Fr.*) Şans. (ç.n.)

amaç olabilirler, ama aynı zamanda onlar –mutluluğu elde edebileceğimiz– araçlardır; oysa mutluluğun kendisi başka hiçbir şey için bir araç değildir. Geçici zevkleri ya da iyi şeyleri mutluluk olarak düşünmeyiz. Ayrıca, adına mutluluk dediğimiz iyi şeyler insana özeldir; ne yaşamın kendisi ne de hayvanlarla paylaştığımız herhangi başka bir iyi şey mutluluk olarak adlandırılamaz. Adına mutluluk dediğimiz iyi şeyler, erdemin bir gereği olarak, insanın ussal ruh etkinliğiyle gerçekleşir.

Ama bu, erdem yetisine –ahlaksal anlamda iyi olan, aynı zamanda da aklın yol gösterdiği etkinlikleri gerçekleştirme yetisine– sahip olmak için yeterli değildir; eğer bir insana mutlu diyorsak, o kişi bu yeteneği etkin bir şekilde uygulamak ve geliştirmek zorundadır. Şu da doğrudur: Tinsel anlamda iyi şeyler yaratmak için, şansın ya da kaderin bahşettiği, uygun malzeme ya da sosyal koşullar biçimindeki tinsel olmayan araçlara da ihtiyaç duyarız; ama bunlar mutluluğun gerekli bir koşulu olsa da, yeterli tek koşulu olamazlar. Ve özellikle insani bir yeti olan erdemi uygulama yetisi insanlar arasında yaygın olduğu için, bundan mutluluğun herkes için ulaşılabilir olduğu sonucu çıkar: Uygun tinsel alıştırmalarla, henüz gerekli erdemleri geliştirme yeteneği olmayan çocuklar ve başkasının araç gibi kullandığı köleler dışında, herkes mutluluğa erişebilir. Ve hepimiz kaderin talihsizlikleri karşısında korunmasız olsak da, gerçekten mutlu olan kişi, daima erdeme uygun davranacağı ve asla ahlaksal anlamda yanlış bir şey yapmayacağı için, hiçbir zaman mutsuz olmayacaktır.

Mutluluğa erişmek için geliştirmek zorunda olduğumuz erdemleri ya da ahlaki becerileri nasıl tanıyabiliriz sorusuna gelince; bu konuda Aristoteles genel, yani temel bir kural

önerir: Tüm etkinliklerimizde güvenli orta yolu tutmalı ve ya yetersizlikten ya da aşırılıktan kaynaklanan yanlışlardan sakınmalıyız. Bu yüzden, iki uç –korkaklık ve düşüncesizce yapılan cesaret gösterisi– arasında yer alan bir erdeme, yani insan olmaya ihtiyacımız var. Hem açgözlülük hem de savurganlık yanlıştır; ussal cömertlik bu iki uçtan da bağımsızdır. Ölçülü olmak bizi hem aşırı gururdan hem de kendimizle ilgili zalimce düşüncelerden koruyacaktır. Bu, kötü kaderin türlü darbeleri karşısında kendimizi tutkulardan ya da duygulardan tamamen azat etmeliyiz ve sadece, ölçülü olma ilkesi adına, tutkularımızı kontrol altında tutmalıyız, demek değildir: Hayatta daima orta yolu aramalıyız.

Aristoteles çeşitli zorluklardan ve bu zorlukların içerdiği sorunlardan habersiz değildir, ama birbiriyle ilişkili bu iki ilkeyi benimsemek için geçerli sebepler olduğunu düşünür: En yüksek derecede iyi ve kendinde bir amaç olan mutluluğa sonradan kazanılan ahlaki becerilerin ya da erdemlerin uygulanmasıyla ulaşılır ve mutluluk buna bağlıdır; ve bizler bu becerileri uçlar arasındaki orta yolu arayarak kazanırız. (Ayrıca, iyi bir devleti amaçlamanın yurttaşların mutluluğu demek olduğunu fark etmek de önemlidir.) Bu öğretinin her iki yapısal bileşeni de birtakım sorulara ve kuşkulara yol açar, en azından bu meselelere bizim modern bakış açımızdan bakınca.

İlk soru şu şekilde sorulabilir: "Mutluluk" gerçekten de, öznel kıstaslar diyebileceğimiz şeyler yerine, Aristoteles'in tanımladığı gibi, insanların davranışları ve etkin ahlaki yatkınlıklarıyla tanımlanabilir mi? Mutlulukla mutlu *hissetmek* arasında bağ kurmak bize doğal görünür: Birisi eğer mutlu ya da mutsuz *hissediyorsa*, o kişi mutludur ya da mutsuzdur deriz. Her iki durumda da, insanları duygularına

güvenmekle hata ettiklerine ikna etmek zor olacaktır, onlara öğüt vermek ve yakınmaktan vazgeçmelerini söylemek boşunadır, çünkü Aristoteles'e göre onlar mutlu*dur*. İnsanlar her tür erdeme sahip olabilir ve hiçbir şeyin sıkıntısını çekmeyebilirler, ama yine de, iyi ya da kötü çok çeşitli nedenlerden ötürü kendilerini mutsuz hissederler: Çünkü dünyanın kendilerine yeterince değer vermediğini hissederler; ya da, ya kendi hatalarından ya da koşulların zorlamasıyla hayatta elde etmeyi umdukları şeyleri elde edememişlerdir; ya da, başkalarının acılarına o denli duyarlıdırlar ki bu acıları düşünmekten vazgeçemezler. Bazı insanlar dünyayı sadece kötülükten ve acıdan ibaret görür (bu, kesinlikle tüm erdemlerle donanmış Pascal'ın durumuydu); bazıları geçmiş acıların hatıralarını yüklenmiş, bazıları ise doğuştan hüzünlü olabilir. Öte yandan, bir insan düpedüz erdemsiz olabilir, tüm hayatı yüz karası ve rezil işlerle geçebilir, ama yine de payına düşenden oldukça memnundur, ya da sadece mutlu olup olmadığını düşünmez. Onun "yanlış bilinç" kurbanı olduğunu söyleyebiliriz –ki hayatının perişanlığını kabullenmeyi reddeder, ya da bunu bir nedenden ötürü yapamaz– ama bu sorunu çözmez. Eğer öznel görünümünü ortadan kaldırırsak, mutluluk ideasının anlamını kavrayabilir miyiz?

İkinci soru, ölçülü olma erdeminin ve hayatta orta yolu tutmanın yararlarıyla ilgilidir. Her şeyi uçlarda yaşayanları gerçekten daima kınamalı mıyız? Ve bu tür insanlar gerçekten daima mutsuz mudur? Eğer bir kişi savurganlıktan zevk alıyorsa, bunun için onu kınamalı mıyız? Ve savurganlığının onu mutsuz etmesi mi gerekir? Ya da, örneğin tehlikeli sporlar şeklindeki risklerden hoşlanan birisini, eğer ona hayatın doluluğu duygusunu veren şey buysa, kınamamız

mı gerekir? Hepimiz zaman zaman, belki sadece kendi zevkimiz için, Aristoteles'in ölçülü olma kuralını çiğneriz; eğer bu tür zevklerde yanlış bir şey varsa, kınanmayı göze alırız, ama bu mutluluk ya da mutsuzluk terimleriyle tanımlanmak zorunda mıdır?

Doğayla Uyumlu Yaşam:
Bizi mutlu kılabilir mi?

HİERAPOLİSLİ EPİKTETOS
50-130



Stoacı filozof ve ahlakçı Hierapolisli Epiktetos, "nasıl yaşanır" sorusuna dair yazdı. Bize tamamen özgür bir yaşamın, onurlu ve mutluluğu gölgelenmemiş bir yaşamın nasıl sürdürüleceğini öğretmek istedi. Onun yazılarında birdenbire mantık soruları ortaya çıkar, ama yalnızca ahlaki argümanlarının amaçları için gereken miktarda. Aynı zamanda, metafizik sorularla ilgili çok az şey söyler, ama söyledikleri, Epiktetos ile antik Stoacı gelenek (özellikle de Stoacı felsefenin kurucusu Kitionlu Zenon ve Khrysippos) arasındaki sürekliliği gösterdiği için önemlidir. Antik Stoacıların (ki kıyaslamaya dayanmayan bir mantığı inşa eden ilk düşünürler oldukları için bütün mantıkçılar onlara hayrandı), çok fazla yazmış oldukları söylenir: Khrysippos'un yapıtlarında, çoğu mantık ve dil hakkında olmak üzere 700'den fazla başlık olduğunu biliyoruz, ama bunların hiçbiri günümüze kalmadı; elimizde sadece birkaç fragman ya da ikinci elden özetler bulunmakta. Öte yandan, Epiktetos (Sokrates gibi, ki ona

tapardı) hiçbir şey yazmadı; biz onun öğretilerini, derslerinde notlar tutan ve onları çeşitli kitaplarda toplayan hevesli bir öğrencisinin gayreti sayesinde biliyoruz. Bunlar, metnin düzeltilmediğini gösteren birçok tekrar içerdiği için, muhtemelen oldukça doğru notlardı. Bu kitaplar içinde en ünlüsü, Epiktetos'un ahlak öğretisinin kısa bir özeti olan, *Elkitabı* adındaki küçük bir kitaptır; *Söylevler ya da Ders Notları* ise daha kapsamlı bir çalışmadır ve ayrıntılı incelemelerinin diyalog formundaki uzun bir serisinden oluşur.

Epiktetos'un açık bir şekilde taraftarı olduğu Stoacı metafiziğin temel prensipleri (ki onların fizik ve astronomi hakkındaki spekülasyonlarını önemsemiyorum) şöyleydi: Dünya bir tözdür ve kaderi, her noktada, Tanrı Kayrası*, yani Tanrı, yani Akıl, yani Kader, yani Düzen tarafından çizilmiştir. Dünyadaki yaşama dair hiçbir şey tamamen rastlantısal değildir, hiçbir şey açıklanamaz değildir; her şeyin bir nedeni vardır, her şey en yüksek güç tarafından güzelce yönlendirilir ve bilgece düzenlenir. Dünya ve varoluşumuz kör nedensellikle yönlendirilmez; her şey Tanrı Kayrası'na bağlı düzenin bir parçasıdır, her şeyin bir anlamı ve bir amacı vardır. Öyleyse dünyada neden kötülük vardır? Ve neden çok kötülük vardır? Çünkü, ya bir bütün olarak kusursuzluk, bir nedenden ötürü her parçasında, her ayrıntısında kusursuzluk gerektirir; ya da, daima sadece iyiyi isteyen Tanrı, iyilik yapmak için acıya neden olan araçlar kullanmak zorundadır; ya da, son olarak, bize seçme özgürlüğü

* "*Providence*" yerine. Tanrı'nın, olayları ereklerine yöneltmek için, dünyaya yaptığı etki. Mecaz yoluyla *esirgeyici*, *koruyucu* ve *yardımcı* anlamlarına da gelir. Tanrı'nın önceden görüşü olarak tanımlanır. [Kaynak: Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar", Cilt 6, s. 228-229.] (ç.n.)

bahşedilmiştir. Ama özgürlüğümüz Kader'le çelişmez. Kozmos döngüsel bir yenilenmeye tabidir: Döngünün sonuna vardığında büyük bir ateşin içinde tüketilir, orada yeniden doğar ve tarih, tam da daha önce olduğu gibi, her ayrıntısıyla baştan tekrarlanır; başka (daha doğrusu, aynı) bir Sokrates ve onu ölüme mahkûm edecek aynı yargıçlar vardır.

Bu metafizik üzerine Epiktetos kendi ahlak öğretisini inşa eder: Acımasız tutarlılığıyla büyüleyici bir öğreti. Yorulmadan tekrar ettiği her şey, "iki şeyler kategorisi"nden birinde yer alır: Bize bağlı olan ya da bizden bağımsız iki kategori. Düşüncelerimiz, yargılarımız, arzularımız, irademizin ve ruhumuzun eylemleri ilk kategoriye aittir; bedenimiz, sağlığımız, şöhretimiz, zenginliğimiz, payelerimiz, tüm mal varlığımız –yani maddesel varoluşumuzun tümü– ikinci kategoriye aittir, çünkü bütün bu şeyler kader tarafından bizden kaçırılır. Bunların hepsi –ki hiçbiri kontrolümüz altında değildir– Kader'e tabidir. Eğer bizden bağımsız şeylere sıkıca sarılır ve bunlarla dertlenirsek, sürekli endişeyle yaşarız; tanrılara, dünyaya ve insanlara lanet ederiz; aslında hiç de fiziksel varlığı olmayan bu sözde maddiyatın esiri oluruz. Ama bu can alıcı farkı anladığımızda, kontrol edemediğimiz şeylere karşı ağırbaşlı bir kayıtsızlık durumuna ulaşırız. Bu durumda ne kötülük, ne haksızlık, hiçbir şey bizi incitemez; ne olursa olsun mutlu oluruz. Çöküş, iflas, hastalık ya da ölüm bizi etkilemez; ne bir yakınımızın, karımızın ya da çocuğumuzun vefatı, ne de kendi hastalığımız ve yakında öleceğimizi bilmemiz bir üzüntü kaynağıdır. Zulme uğrayabilir ve ölüme mahkûm edilebilirim, aç kalabilir, istismar edilebilir, iftiraya uğrayabilir ve alaya alınabilirim, yine de kedere ya da umutsuzluğa yenik düşmem; huzurumu hiçbir şey bozamaz. Çünkü tüm bu şeyler

kırgınlığa ya da endişeye neden olan kendinde şeyler değildir, sadece onlar hakkında kapıldığım yanlış fikirlerim, inançlarımdır. Bu inançları reddettiğimde, başıma ne gelirse gelsin, özgür, güvenli ve rahat olurum.

Kader'in her şeyi kontrol ettiğini bildiğim için, şeylerden arzularıma ya da geçici heveslerime uygun olmalarını beklemem; tersine, her şeyin olduğu gibi olmasını isterim ve verdiği armağanlar için, bu armağanlar keder, yoksulluk ve ölüm şeklinde tecelli etse bile, Tanrı Kayrası'na şükrederim. Sahnedeki bir oyuncu gibi olacağım, bir başkası tarafından yazılan ve ona verilen rolü elinden geldiğince iyi oynamak zorunda olan bir oyuncu. Bir dilenci ya da bir kral rolü olabilir, kısa ya da uzun bir rol olabilir, fark etmez; iyi oynarsam memnun olurum. Başka bir deyişle, yazgıyı kabullenmeli ve ne getirirse getirsin ona şükretmeliyim, çünkü yazgımın tanrılar tarafından kararlaştırıldığını biliyorum, cömertçe ve bilgece. Başkalarına emir verirken kendimi beğenmişlikten kaçınacak olsam da, daima sakin olacağım. Buna, doğayla uyumlu bir hayat yaşamak diyorlar.

Dünyaya karşı böylesi bir tutum Tanrı'yla bir tür bağ kurmamızı sağlar; evrenin kutsal bir şekilde kararlaştırılmış kaderinin bir parçası olduğumuzun farkına varırız. Bu bilgi sayesinde, ben artık sadece bir Atina ya da Korinthos yurttaşı değilim, aynı zamanda bir dünya yurttaşıyım ve herkesin Tanrı'nın çocuğu olduğunu bilirim. Dışsal şeyler, kontrol edemediğim tüm bu konular karşısındaki kayıtsızlığım beni, benimle aynı yazgıyı, aynı evreni paylaşan diğer insanlara yabancılaştırmaz. Tersine, bu kader birliğini kavradığım anda, çoğu kişinin filozoflara özgü –kaderi olumlayan– bu yeteneği kazanmaktan aciz olduğunu bilsem de, başkalarına karşı yardımsever ve cana yakın olurum.

Böylesi bir ifade, dünya karşısında Stoacı tutumun özünü içerir ve Epiktetos felsefesinin tümünü kapsar: Kader'in olumlanması ve yazgıyı sevmek: *Amor fati*. Hakiki olabilmesi için bunun toptan bir olumlama olması gerekir ve böyle bir şey ancak, yazgının atomların birbiriyle rastgele etkileşiminin bir sonucu değil, ilahi bir planın hayata geçirilmesinin bir sonucu olduğuna inanırsak hakiki olabilir. Bu plan doğası gereği iyidir; kötülük dünyadan değil, dünya hakkındaki inançlarımdan gelir. Ve bu, bu plana tamamen uygundur ki, ben de –dertler, hastalık, ölüm gibi– talihsizliklere katlanmalıyım, çünkü bunlar evrenin iyiliğine çalıştıklarında, bir şekilde yararlıdır. Eğer geleceği bilebilseydik, tüm bu talihsizliklerin sadece, –ruhlarımız ve erdem gibi– gerçekten ilgilenmeye değer şeylerle kendimiz ilgilenirken başımıza geldiğinden emin olurduk; saçma sapan bir şekilde yazgıya isyan etmez, ondan getirdiği şeyi aynen getirmesini isterdik.

Stoacıların, özellikle de Epiktetos'un bu ahlaki öğretisi akla bazı sorular getirir. Bu öğretiye özel olmayan ilk –geleneksel– soru çeşitli öğretilerden kaynaklanır ve filozoflar ve teologlar tarafından yüzyıllarca tartışılmıştır. Şöyle ki: Eğer dünyanın ve içindeki her şeyin en küçük ayrıntısına kadar Tanrı Kayrası tarafından kararlaştırıldığını varsayarsak, insanın seçme özgürlüğüne ve bireysel sorumluluğa sahip olduğu inancımızı çelişkiye düşmeden hâlâ savunabilir miyiz? Düşüncelerim ve yargılarım dışındaki hiçbir şey bana bağlı değilse, özgür iradeye hangi anlamda sahip olduğum söylenebilir? Geleneksel bir soruyu tekrar ediyorum, ama bu, Stoacı öğretinin kaçınılmaz biçimde ortaya attığı bir sorudur. Aynı soru Hıristiyan teolojisi çerçevesinde, en azından onun bazı farklı biçimlerinde de ortaya çıkar.

Bu kez özellikle Epiktetos'a atıf yapan ikinci soru da şudur: Geçmiş geçip gittiğine ve gelecek henüz gelmediğine göre, ölümün bizi sadece şimdiden mahrum bıraktığını ve şimdinin ne zaman ve hangi koşullarda sona ereceğinin en küçük bir fark bile yaratmadığını söylemenin, eğer varsa ne anlamı vardır?

Ve Epiktetos'un ahlaki öğretisinin köklerine inen üçüncü bir soru: Elimizden hiçbir şeyin gelmediği tüm bu şeylere –her ne olursa olsun bizim, başka insanların ve genel olarak dünyanın başına gelen şeylere– karşı böylesi bir insanüstü kayıtsızlığa ulaşmayı başardık diyelim, bu tür bir soğukkanlılık, buz gibi bir duygusal vurdumduymazlık arzu edilen bir şey midir? Ve bu mutluluk olarak adlandırılmalı mıdır? Eyüp Peygamber Epiktetos'un (birkaç yüzyıl sonra yazılan) öğretisini okumuş olsaydı, onun acılarıyla mutlu olur muydu? İnsanın acısı kurallarını Tanrı Kayrası'nın koyduğu bir planın parçasıdır bilgisiyle, korkunç eziyetler çekerken, canlı canlı derimiz yüzülürken ya da yağda haşlanırken, mutlu olabilir miydik? İnsanların iyi bir sebepten ötürü acı çektikleri bilgisiyle acı çekmeye anlatılamaz bir şekilde katlandıkları doğrudur, ama Tanrı Kayrası'nın onları bu acıları çektirmek için seçmiş olduğu gerçeği de onları sevindirebilir mi? Ne olduklarını bilmesek de önünde boyun eğmek zorunda olduğumuz planların sahibi, kişisel olmayan kozmik bir Akıl ile, Hıristiyan inancında anladığımız şekliyle ilahi Tanrı Kayrası –planlarını bizim de bilmediğimiz ama iyiliğine iman ettiğimiz ve kurtuluşa giden yolda bize rehberlik edeceğine inandığımız için güvendiğimiz bir Tanrı Kayrası– arasında hiç fark yok mudur? (Epiktetos'un ölümü, içinde bireysel varoluşumuzun esirgenerek korunduğu farklı bir dünyanın giriş kapısı olarak düşündüğüne dair hiçbir kanıt yok.) Ve yakınımız olan birisinin

ölümüyle yüz yüze geldiğimizde, bir gün mutlaka hepimizin öleceği, bu yüzden üzgün olmanın ve bu gerçeğe ağlayıp sızlamanın bir anlamının olmadığı bilgisiyle memnun olabilir miyiz? Yazgının getirdiği tüm bu şeyleri sadece tereddüt etmeksizin kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu kabullenmeyi bir mutluluk kaynağı olarak da görebilir miyiz?

Hiç kuşkusuz, Stoacı vurdumduymazlık belli oranda öğütlenebilir ve belki belli ölçüde başarı da kazanmıştır. Yazgının ve umulmadık maddi kayıpların önüne geçmek adına Stoacı kayıtsızlığı benimsemeye gayret etmek –kişinin hayatını bir film izler gibi izlemesi– yaşamak için belki iyi bir strateji olabilir; bu, sözde başarının, şöhretin ve zenginliklerin peşinde hummalı bir şekilde koşmaktan her halükârda çok daha iyidir, ki böyle bir koşu çoğu durumda sonuçsuzdur ve geriye sadece öfke ve haksızlık –ve nihayet başarısızlık– duygusu bırakır. Ama bu tür bir kayıtsızlık, topyekûn her şeyi kapsayan bir nitelikte olsaydı, iyi ve arzulanan bir şey olur muydu? Gerçekten de, ölümde ve acılarda, hatta yakınlarımızın acısında bile, bu şeyler sırf kozmik bir tasarımın zorunlu bir parçası diye, kaygısız ve duygusuz olmayı mı amaçlamalıyız? Mutluluğu gerçekten bu tür bir kayıtsızlıkta bulabilir miydik? Ve bu hayatlarımızı zenginleştirir miydi? Yoksa, tam tersine yoksullaştırır ve bizi dolu dolu yaşamaktan mahrum mu bırakırdı? Sevgi ve merhamet, üzüntü ve sevinç gibi sıradan insani duygular, gerçek dünyanın çeşitliliğinde doya doya yaşanmış bir hayattan çok, sadece cahilliğimizin ve hamlığımızın mı kanıtlarıdır? Ve doğanın bizi bambaşka biçimlerde yarattığı belli olduğuna göre, ve kusursuz Stoacı az bulunan bir şey, bir ucube, aslında bir canavar olduğuna göre, neden Stoacı yaşam doğayla uyumlu olmak zorunda olsun ki? Bunlar Epiktetos'un ortaya attığı sorulardan bazılarıdır.

Bilgi ve İnanç:
Bir şey bilebilir miyiz?

SEKSTOS EMPEİRİKOS
2. Yüzyıl



"Şüpheci" ve "şüphecilik" sözcüklerinin bugün kullandığımız anlamı gevşek bir anlamdır: Bir kişinin bir şeyden, diyelim bir projeden ya da bir düşünceden şüphe ettiğini söylediğimizde, basitçe, bu kişinin hakikatten ya da o düşüncenin güvenilirliğinden ya da o projenin değerinden veya başarı şansından kuşkulandığını söylüyoruzdur. Ama antik çağlarda ve aynı zamanda daha sonraki yüzyıllarda, bir Şüpheci, bilincimize ya da bilgimize ilişkin –aynı zamanda yaşam tarzı hakkındaki– özel ve iyi tanımlanmış bir öğretinin takipçisiydi. Şüpheci, nesneleri dikkatlice inceleyen kişiydi.

Sekstos Empeirikos'un büyük bir filozof olup olmadığı tartışmaya açıktır; onun zamanına kadar Şüpheci Okul birkaç asır boyunca varlığını sürdürmüştü, ama ondan önceki (Şüpheciliğin kurucusu ve Şüphecilerin en ünlüsü ve önemlisi –öyle önemli ki insanlar çoğu kez Şüphecilik yerine Pyrrhon'culuktan söz ettiler– Elisli Pyrrhon gibi) filozof-şüpheciler

ya bir şeyler yazma zahmetine katlanmadılar ya da yazılanlardan çok azı günümüze kaldı. Buna karşın Sekstos ardında, içinde şüpheci öğretiyi düzenlediği –hayranlık uyandıran bir çabanın sonucunda özenle hazırlanmış, ayrıntılı ve– dikkate değer bir yapıt kütlesi bıraktı. Bu öğretiyi sistemleştiren tek –antik– kişiydi ve bunun gibi muazzam öneme sahip bir öğreti görmezden gelinemeyeceğine göre, onun en büyük savunucusu da büyükler arasında yer almayı hak ediyor.

Sekstos'un yazıları, amaçları bizi, bildiğimizi düşündüğümüz hiçbir şey aslında kesin değildir bilgisine götürmek olan, yüzlerce argüman içerir; öyle ki, karşıt savları kabul etme nedenleri eşit oranda güçlüdür (bu nedenle hiçbiri gerçekten güçlü değildir) ve farklı felsefe okulları, farklı, karşılıklı çelişkili görüşler açıklar. Bu argümanlardan bazıları Şüphecilere özgü değildir ve çeşitli başka filozofların yapıtlarında da bulunabilir: Örneğin, duyumlarımızdaki yanılma payıyla ilgili argümanlar. Hayvanlar da duyularıyla algılar, ama insanlardan farklı biçimde; algılarımız neden onların algılarından daha "doğru" olmak zorundadır? Ve insanlar da, dışsal durumların çeşitliliği ya da algılanan şeyin içeriği yüzünden –ama aynı zamanda da hastalık, yaş ve buna benzer şeyler yüzünden– şeyleri farklı biçimde algılar. Şeyleri gerçekten bildiğimizi, duyularımızın şeylere gerçekten oldukları gibi nüfuz ettiğini iddia etmek için hiçbir dayanağımız yok; sadece görünümleri, sadece duyularımızın dürtülerini biliyoruz. Şüpheci görünümlerden kurtulamaz, onları sadece oldukları gibi not eder: Bal bize tatlı gibi gelir, ama balın gerçekten kendinde tatlı olduğu iddiasını doğru kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Sağlıklı bir insan bir yüzeyi beyaz olarak görürken, sarılığı olan birisi

aynı yüzeyi sarı olarak görebilir. Bir kulenin belli bir mesafeden yuvarlak ama yakından çokgen göründüğünü söylersek, birbirine zıt iki farklı görünümü karşılaştırıyoruzdur ve bu ikisinden hiçbiri diğerine göre ne daha doğrulanabilir ne de daha onaylanabilirdir. Aynı görünümler bazıları için zevkli bazıları için berbat olabilir. Ama –Epikurosçu ve Aristotelesçi okulların yanı sıra diğer Şüpheci okulları da içine alan– dogmacılar, görünümlerin ötesine geçen şeyler hakkında yargıya varırlar.

Çeşitli metafizik ve teolojik iddialarla ilgili argümanlar için karar verilemez, der Sekstos. Kimileri tanrıların var olduğunu, kimileri olmadığını iddia eder; bazıları Tanrı Kayrası'na inanırken, bazıları dünyada var olan talihsizlikleri ve kötülüğü, eğer olsaydı bu tür şeylere izin vermeyeceği için, Tanrı Kayrası'nın var olmadığının kanıtı olarak gösterirler. Ne de genel uzlaşı bir düşüncenin hakikiliğinin ölçütü olarak düşünülebilir, çünkü belli bir konu hakkında herkesin ne düşündüğünü bilemeyiz; bazı konsensüsler olsaydı bile, bu hakikat için güvenilir bir kriter olmazdı. Rüyalarımızla uyanıkken algıladığımız duyumlar arasındaki fark da bize, gerçek olanla gerçek olmayan hakkındaki düşüncelerimizin nasıl göreli olduğunu gösterir.

Ama bunlardan daha temel –hiçbir şey bilmediğimiz iddiasını çürüten– bazı itirazlar var. Bir düşüncenin ya da inancın hakikiliğine ikna olmak için, bize o şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söyleyebilecek bazı işaretlere sahip olmamız gerekir; diğer bir deyişle, bir hakikat kriterine ihtiyacımız var. Ama belli bir kriterin güvenilir olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Bir kriterin güvenirliğini değerlendirebilmek için başka bir kritere daha sahip olmalıyız ki onu da buna göre değerlendirebilelim. Ve bu böyle sonsuza kadar

devam eder. Dolayısıyla, bir hakikat kriteri olamaz; bize neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu söyleyebilecek hiçbir işaret yoktur. Benzer şekilde, bir kanıttan emin olmamız için de, o kanıtın güvenilir olduğunu kanıtlayan başka bir kanıta ihtiyacımız var. Ve bu böyle sonsuza kadar devam eder.

Bu yüzden filozofların elementler, ruh ya da tanrılar gibi şeyler hakkındaki düşüncelerinin tümü değersiz ve temelsizdir; bunlar dayanaksız dogmatik savlardır. Bu aynı zamanda iyi ve kötü hakkındaki tüm düşüncelerimiz için geçerlidir. Sekstos, cinsel yaşamdaki yasaklar ve izinlerle ilgili, giyim kuşamla ya da beslenmeyle ilgili, farklı kabilelerde ya da ülkelerde kabul edilen çok çeşitli farklı âdetleri ve inanışları, farklı yasaları, dinsel inançları ve ritüelleri hatırlatır.

Öyleyse, bir Şüpheci, hakikatin olmadığını, bilginin olanaksız olduğunu açıklamak zorunda mıdır? Tanrı korusun! Sekstos'un büyük seleflerinden Karneades, bilgi olanaksızdır dediğinde, Şüpheci olmadığını göstermiş oldu. Çünkü bilginin olanaksız olduğunu dile getiren bu sav, Platon'un ya da Aristoteles'in dünyanın gizli özellikleri, idealar ve ilahi varlıklar hakkındaki görüşlerinden daha az dogmatik değildir. Dahası, bu tür bir iddia bizi kendi içimizde çelişkiye düşürür, çünkü bilginin olanaksız olduğunu iddia etmek, bilginin olanaksız olduğuna dair bilginin elde edildiğini iddia etmektir. Bu, "hiçbir şey bilinemez" önermesiyle aynı şeydir. Kyrene Felsefe Okulu, dünyadaki her şeyin, hakkında bilgi sahibi olamadığımız gizli bir şeyin ἄδηλα olduğunu iddia etti; bir Şüpheci bu tür dogmatik iddialar ortaya atmaz: Basitçe, hükmü askıya alır. Bu hükmü askıya alma işi, Şüpheci'nin en önemli entelektüel edimidir. Onun sloganı, "daha fazla değil"dir: Belirli bir düşüncenin lehindeki argümanların aleyhindeki argümanlardan daha fazla ağırlığı yoktur.

Şüpheci'nin, bilginin değeri ya da değersizliği ya da kuşkunun gücü hakkında genel açıklamalar yapması gerekmez. Aslına bakılırsa, Şüphecilik bir teori ya da bir öğreti değildir, bütün teorilerden kurtulmanın bir yoludur. Sekstos'un incelikle belirttiği gibi, Şüphecilik zararlı safraları organizmamızdan temizleyen ve onlarla birlikte kendisini de temizleyen bir ilaçtır. Şüphecilik, Şüphecilik ilacı da dahil, ilacın artık gerekli olmadığı bir zihinsel sağlık halidir.

Ama bu tür bir tedaviden sonra, inanca yönelik sürekli bir şüphe halinde, sağlıklı yaşayabilir miyiz? Kesinlikle, diye yanıtlar bu soruyu Şüpheci; ve sadece bu da değil: Bu, yaşayabileceğimiz en iyi hayattır. Şüpheci, kimi filozofların aksine, hayattaki amacımızın zevk olduğunu söylemez. Hayattaki amacımız iç huzuru ve dinginliktir: Şüpheci terapiyle kazanılan bir dinginlik. Ve ruh için dinginlikten daha iyisi olabilir mi? Ama, gerek ahlaksal alanda gerekse mantıksal konularda, ya da şeylerin gerçekten nasıl oldukları hakkındaki duyularımızın kanıtlanmasında, hakikatin olmadığını bildiğini varsayarsak (buna bir de, bu tür dogmatik iddialar ileri sürmez, sadece ima eder koşulunu eklersek), bu durumda Şüpheci'ye gündelik yaşamında yol gösterecek pratik kurallar nelerdir? Şüpheci, içinde yaşadığı şehrin ya da ülkenin kanunlarına, âdetlerine ve geleneklerine uyar. Aynı zamanda doğal duygular yaşamaya meyillidir. "Görünümlere uygun" yaşadığını söyler. Normal bir hayat sürdürmek için çevremizdeki şeylerin varlıklarına ya da yokluklarına ilişkin düşüncelere ihtiyacımız olmadığını söyler; herkes gibi Şüpheci de bu şeyleri kullanır ya da onlardan sakınır; ama bu şeylerin ontolojik durumları hakkında dogmatik varsayımlarda bulunmaz. Gorgias hiçbir şeyin var olmadığını iddia etti; Herakleitos her şeyin var olduğunu iddia etti. Ama

Şüpheci, tıpkı Tanrı'nın var olup olmadığını, onun vasıflarını ve onun geleceği bilip bilmediğini merak etmediği gibi, bu tür şeyleri merak etmez.

Aynı zamanda, mantıkçıların bize öğrettiği şeyleri de unutmalıyız. Tanımlamalar yapmanın, kategorilere, cinslere ve türlere ayırmanın güvenilir bir yolunu bilmiyoruz. Muhtemelen Sekstos, aralarında J. S. Mill'in de bulunduğu modern filozofların hakkında yorum yaptığı bir şeyi ilk fark eden kişiydi; şöyle ki, en basit kıyas bile –her insan ölümlüdür, Sokrates bir insandır, öyleyse Sokrates de ölümlüdür– bir kısır döngü içerir, çünkü tüm insanların ölümlü olduğunu bilmemiz için Sokrates'in de ölümlü olduğunu bilmemiz gerekir. Matematik bile Şüpheci eleştiriden kaçamaz. Ne de zaman, uzay ve nedensellikle ilgili görüşler –zaman gerçek midir değil midir, zaman sonsuz mudur yoksa sonsuzca bölünebilir mi, nedensel ilişkilerin bilgisine sahip miyiz değil miyiz, gibi sorular– bu eleştiriden kaçabilir.

Sekstos'un çok fazla sayıdaki argümanlarının tamamı modern zamanlara kalamamıştır, en azından Sekstos tarafından açıklanmış biçimleriyle. Ama yüzyıllardır felsefi düşünceyi besleyen birçoğu, hayati önemlerini sürdürerek günümüzde yaşıyor. Öyleyse, Sekstos'un argümanlarının aklımıza getirdiği sorular nelerdir?

İlk olarak, şu argümanın sağlam ve inandırıcı bir argüman olup olmadığını sorabiliriz: Hiçbir hakikat kriteri yoktur, çünkü böyle bir kriter oluşturabilmek için başka bir kritere daha sahip olmamız gerekir ve bu sonsuza dek böyle sürüp gider. Ve eğer bu iyi bir argümansa, bundan ne sonuç çıkar? Sekstos'a göre, hiçbir sonuç çıkmaz, zira güvenilir bilgi mümkün değildir; bunun gibi bir iddia dogmatik ve kendi içinde çelişkili olacaktır, çünkü varsaydığı şudur:

Hiçbir şey bilmediğimizi bilebiliriz ve asla hiçbir şey bilemeyiz. Bu son argüman çürütülebilir mi?

Bu tür şeyler üzerinde düşünürken, Şüpheci'nin hiçbir tür genel iddia ortaya atmadığını, onun amacının bir öğretinin hakikiliğine kişiyi ikna etmek değil, ruhu tedavi etmek ve onu gereksiz ve çözümsüz kaygıların yükünden kurtarmak olduğunu unutmamak önemlidir. Ve bu bizi ikinci soruya götürür. Sekstos, her ne kadar bu noktanın üzerinde çok durmamış olsa da, insanın doğası gereği hakikati seven bir hayvan olduğunu kabul eder. Bu önerme haklı görünüyor; gerçeğin ya da doğrunun ne olduğunu ve ne olmadığını bilmek istiyor olmamız muhtemelen doğrudur, çünkü bu bilgiye sadece pratik amaçlardan ötürü değil, aynı zamanda hakikatin kendisi adına da ihtiyacımız vardır. Ama hakikate âşık bir insan için, hakikate –tıpkı Sekstos'un kendisi gibi– kayıtsız kalmak olası mıdır? Tanrı, zaman, ruh, nedensellik ve daha binlerce başka konuyla ilgili zihinsel bir kayıtsızlık durumuna ulaşmak olası mıdır? Elbette, eğer bir elma yemek istersem, –elmanın görünüşüyle ya da tadıyla bilebileceğim özelliklerinden farklı olarak– kendinde elmanın doğası hakkındaki herhangi bir bilgiye ihtiyacım yoktur. Eğer bir taş ev inşa etmek istersem, taşın doğası hakkında benzer bir bilgiye ihtiyacım yoktur; taşı kesme deneyimi amaçlarım için yeterlidir. Ama böylesi bir soğukkanlılık, eğer ulaşılabilseydi, gerçekten en iyi, en kusursuz türde bir hayat olur muydu? Şunu söyleyebilirdik: Eh, madem hiçbir şey bilmiyoruz, temeli olmayan teoriler üretmenin bir anlamı var mı? (Ama burada, yine bir bilmece gizli: Bir Şüpheci hiçbir şey bilmiyoruz diyemez, bunu sadece ima edebilir.) Ama eğer filozoflar ve bilim insanları bu tür bir kendinden memnun dinginlik haline ulaşmayı

cidden denemiş olsalardı, uygarlığımızı inşa etmek zorunda kalırlar mıydı?* Her gün yararlandığımız tüm teknik uygulamalarıyla modern fizik icat edilir miydi, ve modern fizik, Sekstos'un kısırlıkla ve hakikate ilişkin temelsiz iddialarla suçladığı kuramsal fizikten önce gelmez miydi? Sekstos'un akla getirdiği ikinci soru da budur.

Üçüncü ve son soru ise şudur: Şüpheci, Şüpheci öğretiyi açıklarken kendisiyle çelişir mi? Tersine, eğer tutarlı olacaksa, sessiz kalması gerekmez mi?

* Konuyu bir başka açıdan, modern insanın doğal ve toplumsal kimlikleri bağlamında tartışan Amerikalı akademisyen ve sosyal eleştirmen Camille Paglia, "Cinsellik ve Şiddet, Ya da Doğa ve Sanat" adlı kitabının tamamında bu soruya yanıt arar. (ç.n.)

Tanrı ve İnsan:
Kötü nedir?

AZİZ AUGUSTİNUS
354-430



Yazılarındaki unutulmaz birçok çarpıcı ifade –deyim yerindeyse, ussal kestirme yollar– arasında, Aziz Augustinus'un akılda kalan en ünlü sözü belki de şu cümledir: "Sadece iki şeyi bilmek isterim: Tanrı ve ruh. Başka bir şey? Hayır, başka hiçbir şey." Bu yanıt ("başka bir şey?", ya da "başka hiçbir şey"), düşüncemizin ulaşmaya çabaladığı iki temel amacı bir kenara bırakırsak, düşünebildiğimiz birçok başka şey olduğunu akla getirebilirdi. Ama hayır. Tanrı'yı ve ruhu bilmek, her şeyi bilmektir: Yaratılışı ve yaratılışın amaçlarını, evrenin düzenini ve içindeki ilahi varlığı; bilgimizi ve dünyanın bilgisini, ve böylece hakikat ideasını; aklın gücünü ve inancın gücünü; insanın evrendeki yerini ve zamanın doğasını. Augustinus'un yapıtı anıtsal bir mabet ve Hıristiyanlığın –hem teolojik hem felsefi– entelektüel hayatında yüzyıllardır istirahat eden muazzam bir yapıdır. *Tanrı Devleti* adındaki devasa incelemesi, Hıristiyan antik çağların en büyük eseridir; bu başyapıt, tarihin acımasız

bir olayı –Roma'nın 410 yılında Vizigotlar tarafından yağmalanması– sayesinde doğmuştur. Bu olay tarihte Hıristiyan felsefesinin ve aynı zamanda –yeni bir sorun olmasa da– dünyadaki kötülük sorununa güçlü bir yanıt verilmesinin yolunu açmıştır.

Kötülük sorunu, Aziz Augustinus'un yapıtının her yerindedir. Zaten, (İsa'nın öldüğü yaş olan) otuz üç yaşında Hıristiyanlığa geçmeden ve vaftiz olmadan önce, Pers mitolojisine göre sonsuz bir mücadele içindeki iyi ve kötünün iki ayrı kuvvet olduğuna inanılan Manicilik öğretisinin bir takipçisiydi. Ama bir Hıristiyan, iyi olan ve kötülük yapmayan tek bir Yaratıcı olduğuna inanır; gerçi Yaratıcı, ya Aziz Augustinus'un yazdığı gibi, çoğunluğun iyiliği ondan gelebilir diye, ya da iyi ve kötü arasındaki aykırılık dünyayı zenginleştirebilsin diye, kötülüğe izin verir. Tam da kötünün dünyadaki varlığı iyi bir şey olmalıdır, zira buna Tanrı, sonsuz gücüyle izin verir. Ama kötü bir tür varlık olamaz, çünkü varlığın tek bir kaynağı vardır; bu yüzden kötü salt olumsuzlama –olması gereken şeyin yokluğu– olmak zorundadır: Hiçlik, boşluk, şeylerin düzeninin bozulması. Doğa kötü değildir, hâlâ iyidir; kötü onu yozlaştırabilir ve bozabilirdi. Madde de kötü değildir. Açıkçası, kötü bilinemezdir, çünkü hiçlik bilinemezdir. Ama kötü –diğer bir değişle, çürüme ve yozlaşma– var olabilir, çünkü Tanrı –ve dolayısıyla insan– hariç her şey hiçlikten yaratılmıştır ve bu yüzden değişime tabidir.

Tanrı mutlak iyi olduğu için, bundan bir tek Tanrı'nın – kendinde amaçlar olarak– tapınmaya, iman etmeye ve sevmeye değer olduğu sonucu çıkar; hemcinslerimiz dahil, Tanrı'nın yarattıklarını, sadece ona referansla sevebiliriz. Dünya Tanrı'nın izleriyle doludur; zaman zaman bize sevgi değil

fakat arzular –sadece kendini sevmek– yol gösterdiğinde ondan yüz çevirsek de, o daima yakınımızda, ruhlarımızdadır.

Tanrı'nın izlerini doğrudan doğruya ruhlarımızda görebiliriz, çünkü ruh hakikatin bulunduğu yerdedir. Bu hakikat, Platon'daki gibi, bir zaman –yani daha önceki bir varoluşta– öğrenilmiş ve sonra unutulmuş bir şeyin hatırlanması değildir; bu, onunla birlikte doğduğumuz, Tanrı'nın bizi yarattığı iyiliktir. Ve sonsuzu, yani değişmez hakikatleri kavrayabilme yeteneğimiz olduğundan, kendimizin de ölümsüz olduğunu kavrayabiliriz; çünkü ruh, ebedi hakikatlerin yuvası olduğundan, sonsuz düzene kendisinin de katıldığını anlar. Aklımız, sonsuz hakikatleri kavrama yeteneğinin aklımızın kendi yetileriyle yaratılmadığını, kendisi hakikat ve en yüce iyilik olan bu kaynaktan geldiğini anlar. Aziz Augustinus'un *Gerçek İnanç Üzerine* adlı eserinden sık alıntılanan bir diğer aforizması şöyle der: "Dünyanın dışına çıkma, kendi içine dön: Hakikat insanın içindedir." Aslında, eğer hakikat ruhlarımızdaysa, o zaman Tanrı da oradadır; ve eğer yanılgıya düşersek, bunun nedeni günah işlemiş, Tanrı'dan kendi irademizle yüz çevirmiş olmamızdır. (Sadece iyi olan şey gerçek varlığın içinde yer aldığı için varlığa ve hakikate eşdeğer olan) iyilik ve hakikat nasıl iç içeyse, kötülük ve sahtelik de aynı şekilde iç içedir.

Şüphecilerin bizi hakikatin olmadığına ikna etmek için kullandığı argümanlar zavallı, acınası şeylerdir. Eğer kuşku duyuyorsam, kuşku duyamayacağım bir şey vardır, yani kuşku duyuyor olmamdan kuşku duyamam; diğer bir deyişle, kendi varoluşumun hakikatinden kuşku duyamam. Burada Augustinus, Descartes'ı öngörür. Şüpheci'nin, tam da kendi içindeki hakikati kavradığından şüphe etmesi nedeniyle, kendi kendisini çürüttüğünü söyler. Bizler hakikatin

yuvaları olduğumuzdan, bizi ebedi şeyler yerine gelip geçici şeylere ikna eden beyhude meraktan kendimizi kurtarabiliriz, der.

Tanrı hakkındaki hakikati kendi yeteneklerimizle keşfedebileceğimiz gerçeği, zihinlerimizde Tanrı'nın varlığına dair salt düşünsel bir kanıt vardır anlamına gelmez. Augustinus'un yapıtının Yuhanna İncili yorumunda yazan bir başka ünlü cümlesi der ki: "İnanmak için anlamaya çalışmayın; anlamak için inanın." İnanç akıldan önce gelir. Ama akılsız inanç yoktur, çünkü sadece akıl inanabilir. Bu belki kafa karıştırıcı zihinsel bir kurgu gibi görülebilir, ama kafa karışıklığı kolayca giderilir. Ne de olsa, matematiksel önermeler bile şu şekilde çalışır: Önce onlara inanırız, daha sonra onları sadece ispatlamaya çalışırız; tanrı bize hakikati bilme yeteneği bağışladı; O bizi aydınlatır. Bu nedenle insan, Tanrı'dan feragat etmek istemiyorsa, bu hakikati akıl ile özümsemeden önce, hakikatin ne olduğunu bilir. Burada konuştuğumuz hakikatlerin tümü düşünsel hakikatlerdir; duyusal, yani deneyimlerimizden gelen hakikatlerden söz etmiyoruz: Bunlar ilahi aydınlanma yoluyla gelmez. Ama ne de duyusal algılarımız, fiziksel nesnelerin ruhlarımızda yol açtığı değişimlerden kaynaklanır; maddesel şeyler ruhu nedensel olarak etkileyemezler. İnsan bedeni ruhun enstrümanıdır ve beden yabancı bedenlerin etkisini deneyimlediğinde, ruh kendi bedeninde olup biten şeye yönelir ve maddesel dünyayı bu şekilde öğrenir. Dolayısıyla, bilişsel davranışlarımızda etkin olan daima ruhtur.

Ruh, Tanrı'nın tersine, zamanda var olur. Ölümsüzdür, ama –Tanrı'nın sonsuz olması biçiminde– sonsuz değildir. Tanrı, zamansız olması anlamında sonsuzdur; çünkü onun için gelecek ve geçmiş yoktur. Tüm gerçekliği, sonsuz devinimsizliği

içinde, aynı anda bilir; O her şeyi, geçmişte kalmış ve bizim için gelecek olan her şeyi, Kendi dışına çıkmaksızın, kusursuz tek bir bilgi edimiyle kuşatır. Bu bizim tam olarak anlayamadığımız bir şeydir. Bizler zamanın içinde yaşarken, geçmiş olanın artık var olmadığını ve gelecek olanın geleceğini biliriz; insan varoluşu şimdiye kilitlidir, gelecekten geçmişi bölümleyen bu son derece ince çizginin içine adeta kapatılmıştır. Ama yine de, geçmiş olan, gerçekten var olmasa da, insan ruhunun kendi içinde taşıdığı hafıza sayesinde korunur. Benzer şekilde, ruh gelecek olaylara da, onları bekleyerek bir tür varoluş kazandırır. Aziz Augustinus, her şeyin daimi varlığının bilincimize bağlı olduğunu açık bir şekilde söylemez, ama bunu ima eder. Zamanın psikolojik bir gerçeklik olduğundan bile kuşkulanabilirdik, hatta gerçeğin, ne olursa olsun, yalnızca algımızın bir sonucu olarak gerçek olduğundan. Ama durum böyle değil, çünkü Tanrı'nın dünyayı zamanla birlikte yarattığını biliyoruz, dolayısıyla Tanrı zamanı da yaratmıştır; bu nedenle zamanın kendi varoluşu olmalıdır, ama elbette, her şey gibi bu varoluş da Tanrı'ya bağımlıdır. Bu noktada, kavrayamadığımız bir gizemle karşı karşıya kalırız.

Bildiğimiz her şeyi ilahi aydınlanma sayesinde bildiğimize göre, Augustinus için felsefi ve teolojik bilgi arasında ayırım yapmanın gereği yoktur; bildiğimiz ve bileceğimiz her şey, öyle ya da böyle, bizi Tanrı'ya götürür. Bu elbette, ondan yüz çevirebileceğimiz, kötülüğün bizden kaynaklanmadığı anlamına gelmez. Kötülük sadece bizden kaynaklanmaz, o "ilk günah"tan beri içimizdedir ve ilahi İnayet onu bastırmadıkça her şeye gücü yetendir. İsteyerek yaptığımız her şey Tanrı karşısında kötüdür; iyi yaptığımız her şey İnayet'in bir sonucudur. İnayet, doğası gereği, hak edilemez; o

özgürce bağışlanmış ilahi bir armağandır. Ayrıca, o karşı konulamazdır: Onu reddedemeyiz. Bu, dünyanın korkunç görüntüsüdür: İlahi İnayet olmasaydı, hepimiz (hak ettiğimiz üzere) cehennemde olurduk; ama Tanrı birini, birkaç kişiyi seçer ve onlara (hak etmedikleri halde) sonsuz mutluluktan pay bağışlar. Onun seçimi kesinlikle bizim yapabildiğimiz hiçbir şeye bağlı değildir; bu onun, nedenleri kavranılamaz olan özgür kararıdır.

Yine de, Augustinus, özgür irademiz olduğu konusunda ısrar eder. Çünkü, Tanrı bize ilahi İnayet'in hak etmediğimiz armağanını bağışladığında, sadece iyilik yapmayız, aynı zamanda iyi de oluruz; isteyerek iyilik yaparız. İnayet olmazsa kötülük yaparız ve aynı zamanda kötü oluruz; isteyerek kötülük yaparız. Kendi halimize bırakıldığımızda, günah ve sahtelik dışında hiçbir şeyimiz olmaz. Kendi irademiz sayesinde kendi kendimize düşeriz, Tanrı olmadan kendimizi ayağa kaldıramayız.

Tanrı bazılarını kötülüğe ve yıkıma terk ederken bazılarını ayağa kaldırdığı ve onlara kurtuluş yolunu gösterdiği için, insanlık ikiye bölünmüştür: Yeryüzü Krallığı (ölüler ve henüz doğmamışlar da dahil, yaratıldığı günden dünyanın sonuna kadar, kendi düşkünlüklerinin ve arzularının esiri olarak yaşayan, gelip geçici şeyleri seven ve kaçınılmaz olarak Şeytan'ın pençelerine düşecek olan herkes) ve Cennetin Krallığı (zamanın başlangıcından beri, kurtuluş için Tanrı'yı hedefleyen, geçmiş ve gelecek herkes). Kıyamet Günü'ne kadar ikisi de dünyada bir arada yaşamaya devam edeceklerdir, kaynaşarak ve aynı dünyevi kaygıların ortağı olarak; ama dünyevi kaygılar ilk grup için kendi içlerinde bir amaçken, ikinci grup için cennetin krallığına giden yolda sadece bir araçtır. Kabil ilk gruba dahildir, Habil ise ikinci gruba.

Augustinus için sadece tek bir tarihsel süreç vardır; bazı Yunan filozofların öğretilerinin tersine, burada hiçbir döngü, yeniden doğma ya da geri dönme yoktur. Ve talihin sonucu olarak düşündüğümüz şeylerin hepsi, bilgece bir planın, bizden gizlenen Tanrı Kayrası planının parçalarıdır. Bazı erken dönem Kilise Babaları'nın, ama aynı zamanda bazı Ortaçağ teologlarının ve Reformasyon düşünürlerinin tersine, Augustinus tüm dikkatini sadece pagan felsefesine yöneltmedi, aynı zamanda bazı paganların, bilmeden de olsa, Hıristiyan hakikatine nasıl yakınlaştıklarını göstermeye de çaba harcadı. Hepsinden önemlisi, öğretisini, bazı abartmalarla da olsa, Hıristiyanlıkla uyumlu hale getireceği bir ruhla yorumladığı Plotinos'a hayrandı (bu uyum elbette, yalnızca kısmendi, çünkü Plotinos Kurtarıcı'yı bilmiyordu).

Aziz Augustinus'un akla getirdiği sorular saymakla bitmez. İşte onlardan sadece birkaçı:

İsteyerek yaptığımız her şeyin kötü olduğunu ve iyiliği yalnızca karşı konulamaz ilahi İnayet'in işleyişi sayesinde yaptığımızı kabul edersek, çelişkiye düşmeden hâlâ özgür iradeye sahip olabilir miyiz? Ve eğer Tanrı'nın tüm varoluşun mutlak hükümdarı olduğuna, kulları arasında cennetin krallığına girecekleri seçtiğine ve diğerlerini kendi yozlaşmalarıyla baş başa bıraktığına ve onun bu seçiminin her iki taraf için de hak ettiğini bulmakla bir ilgisinin olmadığına inanırsak –eğer buna inanırsak– ilahi adalete de çelişkiye düşmeden inanabilir miyiz?

Olan ve olması gereken şey var olur; olan ama olmaması gereken şey varoluşa sahip değildir. Salt bir olumsuzlama olarak kötülükten söz ederken Augustinus'un söylediğinin bu olduğu görülür. Yani hem iyi hem de iyi şeyler var olur, ve aynı zamanda yozlaşmış şeyler de var olur; ama yozlaşmanın kendisi var olmaz. Bu bize bir anlam ifade ediyor mu?

Tanrı'nın Gerekliliği:
Tanrı var olmayabilir miydi?

AZİZ ANSELMUS
1033-1109



Felsefeye kıyısından köşesinden azıcık bulaşmış herhangi birisi, felsefenin orta çağlarda ilgilendiği konularla yakın bir tanışıklığı olmasa bile, on birinci yüzyıldaki Canterbury'li (ya da doğduğu –Piemonte bölgesindeki– yerden ötürü Aostalı) Aziz Anselmus'un Tanrı'nın varlığıyla ilgili Ontolojik Kanıt olarak bilinen, alışılmadık biçimde ilginç bir dizi argüman oluşturduğunu bilecektir. Bu isim, yedi asır sonra Kant tarafından bulundu ve o zamandan beri Anselmus'un argümanı genellikle bu isimle bilindi. Avrupa'nın kültürel semasında en göz alıcı şekilde yer alan birçok yıldızın, bu kanıtı reddetmeye ya da çeşitli biçimlerde iyileştirerek sağlam olduğunu göstermeye çalışırken çektiği muazzam acıları düşündüğümüzde, bunun sorunlu bir kanıt olduğunu görebiliriz. Bunlar arasında çok çeşitli çevrelerden filozoflar bulunmaktaydı: Descartes ve Leibniz; Kant ve Hegel; Schopenhauer, Bertrand Russell ve G. E. Moore; ve Anselmus'un kanıtının mantıksal yapısını

çözümleyen, yirminci yüzyılın en seçkin matematikçilerinden Kurt Gödel.

Etrafını çok kalın bir yorum tabakası kaplamış olsa da, kanıtın kendisini anlamak zor değildir. Kısaca şöyle özetlenebilir. Çok büyük olmayan bir varlığın kavranabileceğini düşünelim. Bu tasviri duyan herhangi birisi, der Anselmus, onu anlayacaktır; onu kavraması için özellikle akıllı olması gerekmez. Böylece, artık kavranmış bir varlığın –ki onu hepimiz kavrayabiliriz– sadece kavranmış olmayacağını, ama aynı zamanda gerçekten var olması gerektiğini göstermek zor değildir. Çünkü eğer kavranılır ve böylece zihinlerimizde var olursa, onun gerçekten var olduğunu düşünebiliriz; ama gerçekten var olan bir varlık, sadece kavradığımız ve sadece zihinlerimizde var olan bir varlıktan daha büyüktür. Başka bir deyişle, kendisinden daha büyüğü kavranamaz olan bir varlık, eğer gerçekten var olmasaydı, kendisinden daha büyüğü *kavranılabilir* olan bir varlık (yani gerçekten var olan bir şey) olurdu; böylece kendisiyle çelişen, bir imkânsızlık olurdu. Bu öz-çelişkiden kurtulmak için, bu tür bir varlığın var olması, zorunlu olarak var olması gerektiğini kabul etmeye zorlanırız.

Tanrı tam olarak böyle bir varlıktır; daha doğrusu, Tanrı bir varlık değildir. Düşünebildiğimiz diğer her şeyin çelişki olmadan var olmadıkları düşünülebilir, ama Tanrı'nın değil. Onun varlığına akıl ermez. *Mezmurlar*'ı yazanın söylediği gibi, "Tanrı'nın olmadığını kalbiyle söyleyen" aptal kişi, kalbiyle söylediği şeyin gerçekten ne olduğunu anlayamaz; eğer onu anlayabilseydi, bunun kendi içinde çelişkili olduğunu görebilirdi. Bu yüzden, Tanrı'nın varlığının zihinsel kesinliğine ulaşmak için deneyim gerekli değildir; biz onu –tam da Tanrı düşüncesinden– *a priori* olarak biliriz.

Ancak bizim, Tanrı'nın varlığının kesin olabilmesi için Anselmus'un istediği bu kanıtı düşünmemiz gerekmez. Kanıtın içine yerleştirildiği bağlam zihinsel bir alıştırma değildir; yüce bir dua ve tefekkür halidir, zavallı ve sefil bir hayata mahkûm edilen Âdemoğullarının ilahi dünyaya ulaşmalarına izin verilmesi için yalvarınalarıdır. Anselmus güçlü bir inanca sahipti; Tanrı'nın varlığından kuşku duymuyordu, kesinliği sarsılmazdı. Ama inancı, içinde Ontolojik Kanıt'ın da yer aldığı eserinin orijinal başlığına uygun olarak, "Anlayış Arayışı İçinde [bir] İnanç"tı.

Anselmus, zamanının en güç algılanan ve en etkili Avrupalı zihinlerinden birisiydi. İnancının kaynağı akıl ve akıl yürütme değildi; onun için inancın –tam da inanç olduğu için– bu tür bir desteğe ihtiyacı yoktu. Hiçbir şey ona –daha sonra adlandırıldığı gibi– "akla yatkın din"den (yani kutsal vahiyden bağımsız olarak, yalnızca akla uygun bir şekilde kanıtlanabilecek bir dinsel mirastan teslim alınan, deizmin karakteristiği olan bir yaklaşımdan) daha yabancı değildi. Yine de, bir usçu olmamakla birlikte, aklın ve mantığın dinsel konularda önemli enstrümanlar olarak yerleşmesi için çok büyük çaba harcadı. Çünkü, akıl inanç üretemese de, inanç akıldan üstün olsa da, inancın kabul edilmiş içeriğini aydınlatmada, ona bütünlüğünü sağlamada ve böylece Tanrı'ya giden yolu açmada, esas olan akıldır. Skolastisizmin kurucusu olarak Anselmus, adaletle birlikte düşünüldü; o bu felsefenin itici gücüydü. Aynı zamanda, Kutsal Üçlü öğretisi ve bedeni yaratan Söz gibi Hıristiyan inancındaki en gizemli ve en derin olduğu düşünülen unsurları açıklamakla da yakından ilgilendi; bunları kuşatan gizem peçesini elinden geldiğince kaldırmaya ve bu unsurları gün ışığına çıkarmaya çalıştı. *Tanrı Neden İnsan Bedenine Büründü?*

isimli incelemesinde yeniden dirilme, feda etme, kefaret ve barışmayı içeren hikâyenin neden herhangi başka bir şekilde olamayacağını, Tanrı tarafından herhangi başka bir şekilde tasarlanamadığını ve kesinlikle olduğu gibi gerçekleştiğini; Tanrı'nın olası tek mantıklı yoldan gittiğini; ve Hıristiyanların kendi Tanrı'larını bir hikâyeyle, onun bir kadından doğmak için yeryüzüne indiği, bir kadının sütüyle beslendiği, açlık çektiği, bitkin düştüğü ve nihayet suçlular arasında çarmıha gerildiği hikâyesiyle kötülediklerini iddia eden –ki ilgimizi çekmeyi hak etmeyen saçma bir iddia– kâfirlerin alaylarına kulak asmamamız gerektiğini göstermeyi denedi.

Anselmus'un Ontolojik Kanıt'ı, çeşitli felsefi bakış açılarından birçok eleştiriye konu olmuştur. İşte bu eleştirilerin bazılarından bir özet:

Aquinolu Aziz Tommaso, Anselmus'un kanıtını geçersiz diye reddeder, çünkü bu kanıtın kendisinden daha büyüğü kavranamaz olan bir varlığın gerçekten var olduğu *ön-kabulüne dayandığını* ve Anselmus'un bu gizli öncülü kanıtlamadığını söyler. Ayrıca, Aquinolu, Anselmus'un aynı tür akıl yürütmeyi Tanrı için de uygulayabiliriz, özne yüklemi içerdiği için (örneğin, "insan bir hayvandır" cümlesinde) aşikâr olan bir gerçeğe başvurabiliriz varsayımına itiraz eder; bunu yapmak için yüklemde ifade edilen öznenin özünü zaten biliyor olmamız gerekir, ama Tanrı'ya ilişkin bilgimizde durum böyle değildir: Tanrı'nın özünü bilmiyoruz. Bu yüzden Tanrı'nın varlığını bu özden çıkaramayız; bu özü sadece bu özün etkilerinden çıkarabiliriz.

Ontolojik Kanıt'ı eleştirenler genellikle ilgilerini kanıtın Descartes yorumuna yöneltirler. Bu yoruma göre, Tanrı en kusursuz varlık olduğu için (yani, o her tür kusursuzluğa

sahiptir) ve varoluş bir tür kusursuzluk olduğu için, (tıpkı iç açılarının toplamı iki dik açının toplamına eşit bir üçgenin varlığının kendi özünün parçası olması gibi) Tanrı'nın varlığı da onun özünün parçasıdır. Öyleyse, Tanrı var olmalıdır. Ontolojik Kanıt'ın bu iki yorumunun –Anselmus'un ve Descartes'ın yorumlarının– gerçekten birbirinin aynısı olup olmadığı düşünmeye değer bir konudur.

Bazı on yedinci yüzyıl Descartes eleştirmenleri, varoluşun bir tür –sadece diğerleri arasında bir tür– kusursuzluk olduğu iddiasında açıkçası hiçbir doğrunun olmadığına işaret ettiler. Kant daha da ileri gitti: Ona göre, mutlak suretle doğru olan ifadeler varoluş hakkında olamazdı. Bir üçgenin üç kenarının olduğu ifadesi, eğer bir üçgen varsa, bu anlamda ister istemez doğrudur, üçgenin üç kenarı olacaktır; bununla birlikte üçgenin var olup olmadığı hakkında bize bir şey söylemez. Ama Ontolojik Kanıt'ı savunanlar, varoluşu en kusursuz varlık düşüncesine dahil ederler; sonuç olarak Kant, onların Tanrı vardır ifadesinin bir totolojiye dönüştüğünü ileri sürer. Herhangi bir şeyin varoluşuna ilişkin hiçbir ifade, Kant'a göre, her ne olursa olsun analitik bir ifade olamaz; yani, "her üçgenin üç açısı vardır" gibi bir ifade yalnızca sözcüklerinin anlamından dolayı doğrudur. Varoluş, herhangi bir düşüncenin özünde olan bir unsur olamaz; ya da, Kant'ın belirttiği gibi, varoluş doğru bir yüklem değildir. Dır/dir* sözcüğü, özne ile yüklem arasındaki bağlayıcı fiildir; ikisini birbirine bağlar. Başka bir yüklem değildir. Bir şey düşünürken o şeyin var olduğunu söylediğimde, düşünceme onunla ilgili hiçbir şey katmış olmam. Tanrı'yı en kusursuz ya da hiçbir şeyden yoksun olmayan bir varlık olarak tanımladığımda, Tanrı'nın varlığı sorusu açık kalır. Bir

* İngilizcedeki "is" yerine. (ç.n.)

şeye kavramsal olarak aşina olmak, bazı durumlarda, o şeyin *olası* olduğunu iddia edebilmek için bize yetebilir, ama gerçekte o şey asla var değildir.

Muhtemelen Kant'ın itirazlarından etkilenen bazı filozoflar, Ontolojik Kanıt'ın farklı, indirgenmiş bir yorumunu önerdiler. Bu yorum özetle, eğer Tanrı olasıysa, o zaman Tanrı gereklidir, demeye getiriyordu. Ama hiç şüphesiz, Anselmus'un aklındaki bu değildi. Üstelik Kant'a göre, Tanrı'nın varlığının olasılığı bile *a priori* kanıtlanamaz. Schopenhauer, Aristoteles'in –sanki Ontolojik Kanıt'a benzer bir şeyin gelecekte bir gün otaya çıkacağını bekliyormuş gibi– tanımla ilgili sorularla varoluşla ilgili soruları, ayrı tutulmaları gerekir diyerek birbirinden ayırmasına dikkat çeker.

Bertrand Russell'ın Ontolojik Kanıt'a ilişkin itirazları, her ne kadar farklı formüle edilmiş olsalar da, temelde Kant'ın itirazlarına benzer: Bir şeyin var olduğunu belirlemek, incelenmekte olan düşüncenin gerçek örneklerinin dünyada gerçekten var olduğunu göstermektir. Düşüncenin kendisinin hiç incelenmemiş olması, düşüncenin herhangi bir örneğinin gerçek varoluşunu kesinlikle belirleyebilir.

Anselmus'un teolojisi, üzerinde düşünmeye değer bir dizi soru akla getirir. Bunlardan bazıları Ontolojik Kanıt'la ilgilidir.

Ontolojik Kanıt'tan şöyle bir sonucun çıktığı görülür: Eğer Tanrı'nın varlığını, kullanmakta olduğumuz sözcüklerin anlamını, özellikle de "Tanrı" sözcüğünün anlamını bildiğimiz halde inkâr edersek, kendimizle çelişkiye düşeriz. Aquinolu Aziz Tommaso bunu reddeder; eleştirisinden çıkan sonuca göre, bu durum bir ateist için tutarlı olabilir. Kim haklıdır, Anselmus mu yoksa Aquinolu mu?

Anselmus'un kanıtının geçerliliğini reddettiğimizde, Tanrı'nın gerekli bir varlık olduğu düşüncesini sürdürebilir miyiz?

Bu durumda, Tanrı'nın varlığının "gerekli" olması ne anlam ifade edecektir?

Bazı cümlelerin anlamını kavradığımız anda sahip olduğumuz gereklilik duygusu, (sıklıkla alıntıladığım, "tüm bekâr erkekler evli değildir" örneğindeki durumda olduğu gibi) sadece dilbilimsel gelenekten mi kaynaklanır?

Düşüncemizdeki bir nesne, eğer varsa –var olmamasına kıyasla– daha iyi ya da daha kusursuzdur demek, ne anlama gelirdi?

Anselmus aynı zamanda, Tanrı'nın doğası hakkında, Ontolojik Kanıt'la ilgisi olmayan bazı sorular da akla getirir. Mantıksal bütünlükle ilgili oldukları için, bu soruları Tanrı'ya inanmadan da, mantıklı bir şekilde sorabiliriz.

Tanrı'nın yapamayacağı bazı şeyler vardır, der Anselmus. Geçmişi silemez. Doğruyu yanlış ya da yanlışı doğru yapamaz. Yalan söyleyemez. Yine de bu onun her şeye gücünün yettiği anlamına gelir mi?

Tanrı merhametlidir; günahkârlara merhamet eder. Ama aynı zamanda değişmezdir ve duygulara tabi değildir. Öyleyse onun merhameti nasıl anlaşılacaktır? Benzer şekilde, eğer Tanrı adilse, bazı günahkârları adaleti uyarınca mahkûm ederken, yaptıkları kötülük aynı olmasına rağmen bazılarını merhametiyle koruyabilir?

Son olarak sırada, Anselmus'un akla getirdiği en genel soru var. Aslında bu onun formüle etmediği, ama kaçınılmaz biçimde yapıtlarından ortaya çıkan bir sorudur. Soru onun ünlü sözüyle ilgilidir: "İnanmak için anlamak istemiyorum; anlamak için inanıyorum." Anselmus Hıristiyan inançlarının akılsallaştırılması için büyük çaba harcamış olsa da, kanıtlarının geçerliliği şartına bağlı olarak inanç oluşturmaya çalışmadı; tersine, inancın her şeyden üstün

olduğunda güçlü bir şekilde ısrar etti. Bu bağlamda ortaya çıkan soru şudur: Eğer Tanrı'nın mevcudiyetiyle ilgili güvenilir bir kanıtın –bilimsel incelemeye direnebilen türde bir kanıtın– olmadığını biliyorsak, Tanrı'ya inanmak akıl dışı mıdır? Ve eğer akıl dışıysa, buradaki "akıl dışı" ne demektir?

Mistisizm ve Erdem:
Neden günah olmasın?

ÜSTAT ECKART
1260-1327



Mistisizm ne teoloji, ne felsefe, ne de bir öğretidir, içinde Tanrı'yla mistik bütünleşmelerin olduğu bir deneyim biçimidir; yine de, deneyim ve felsefenin, deyim yerindeyse konuşmaya daldıkları bir alan vardır. Mistik, Tanrı hakkında filozofun bilmediği bir şey bilir ve bu bilgiyi ifade etmek ve deneyimini tanımlamak için sözcükler ararken, ister istemez bir filozof olur. Ama kendine özgü bir filozof; mantığın ve sağduyunun kuralları onun için sadece ayak bağıdır: Anlatılamaz bir şeyi anlatabilmek için onları reddetmesi gerektiğini hisseder.

Üstat Eckart, bu filozof-mistiklerin belki de en ünlüsüdür. Panteizmin çekici geldiği birçok mistik gibi, o da bir Dominiken rahibiydi. Fransiskenler onu sapkınlıkla suçladı. Bu suçlamaya vaazlarında ve Almanca yazılarında açıkladığı (zaman zaman şaşırtıcı biçimde cesur) görüşlerin ortodoksisini savunan bir çalışmayla yanıt vermeyi denediyse de, ölümünden kısa bir süre sonra, Papa XXII. Johannes

Eckart'ın yirmi sekiz önermesini mahkûm etti; bunların on yedisi heretikti*, diğer bir on yedisi cüretkâr, küstahça ve tam olarak sapkınlıktı.

İnsanın ve Tanrı'nın birliği düşüncesi Eckart'ta saplantı haline gelmişti. Bu birliği dua yoluyla ifade etmek yerine teorik dilde tanımlama çabası, kaçınılmaz olarak tuhaf paradokslar üretir. Bu iki varlık nasıl bir araya gelebilir – biri insan, dolayısıyla sınırlı, yaratılmış, zamanda ve uzayda var olan, günahkâr, iradesiz ve bilişsel yetenekleri zayıf; diğeri ilahi, dolayısıyla mutlak, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, zamanın ve uzayın ötesinde, kusursuz ve yaratılmamış? Bu tür bir birlik nasıl idrak edilebilir?

Eckart, kişi-olarak-Tanrı ile tanrısallığı birbirinden ayırır: Kişi-olarak-Tanrı, Kutsal Üçlü'nün Tanrı'sıdır ve tanrısallığın tezahürüdür; tanrısallık ise kavranamaz ve ifade edilemez varlığın en derin özüdür. Böyle bir ayırımın İncil'de dayanak bulması muhtemelen zor olacaktı. Ama bu ayırım, teolojik söylemin en zor ve en problemli yönünün doğrudan odağına iner. Yaşayan her insan bir kişidir; ve eğer Tanrı bir kişiyse, o da aynı şekilde, her birimiz gibi bir kişidir. Ama kişi olan birisinin zamanın ötesinde, geçmişsiz ve geleceksiz, hafızasız ve beklentisiz, hareketsiz bir şimdiki zamanda –içinde her şeyi gördüğü sonsuz bir "şimdi"de– nasıl var olabileceğini kavrayamayız. Ne de bu zamansız mutlağın zamanla birlikte tüm dünyayı hiç yoktan yarattığını söylemenin ne anlama geldiğini anlayabiliriz. Onun neden böyle yaptığı sorusu daha az kafa karıştırıcı değildir: Kendinde kapalı, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, kusursuz bir varlık olduğunu düşünürsek, bu dünyanın ona ne faydası vardı?

---

* Yunanca *hairesis*: Seçme edimi. (ç.n.)

Ama Eckart, dünyanın sonsuz olarak düşünülebileceğini söyler. Bunun İncil'deki yaratılış fikrine aykırı olduğu görülür. Öte yandan, onun zamanda belli bir anda dünyayı yaratmaya karar verdiğini söylemek, Tanrı zamansız olduğu için, Tanrı'ya küfretmek, yani Tanrı'ya karşı suç işlemek olacaktı: Bunu söylemek onun zamansızlığını inkâr etmek olacaktı. Tanrı yaratmak istediği her şeyi zamanın ötesinde yaratır ve dünya onun ruhunda ebediyen oradadır. Bu yüzden, tıpkı Tanrı'nın sonsuz olduğunu söylemek gibi, dünyanın sonsuz olduğunu söylemek de bir anlamda olasıdır. Eckart, zamanın iki türünü birbirinden ayırır, ama farkı kavramak zordur.

Dahası, Tanrı ve varlık aynı şeydir; çünkü Tanrı, Kendi dışında var olan ve Kendisi'nden bağımsız başka bir özden değil, Kendisi'nden yaratır. Öyleyse biz, o her ne olursa olsun Tanrı'dır, çünkü Kendisi'ndendir, diyebiliriz. Özellikle insan ruhu çözülmez bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır. Eckart heretik önermelerinden birinde, ruh yaratılmamış ve yaratılamaz bir şey içerir, der. Bu önemli önerme, bir anlamda, ruh Tanrı'*dır*, demeye getirir. Bu eski görüş, Eckart'ın yazılarında birçok yerde ve çeşitli biçimlerde ifade edilir. Burada, Tanrı'nın Oğlu ile ruh arasında hiçbir fark yoktur; bu sanki, beyaz olan bir şey ile beyazlığın kendisi arasında hiçbir fark olamaz demek gibiydi. Eckart, Aziz Augustinus'un da, Tanrı ruha ruhun kendisinden daha yakındır, dediğini belirtir. Tanrı'ya gelince, o isimlerin üstünde ve sıfatların ötesindedir; onu iyi, daha iyi ya da en iyi diye adlandıramayız. Tanrı iyidir demek, beyaz siyahtır demeye benzerdi.

Tanrı hakkındaki bu tür ifadeler şaşırtıcı, hatta şoke edici gelebilirdi. Ama bunlar, Hıristiyan düşüncesindeki radikal Yeni-Platoncu geleneğe ve özellikle Sahte Dionysios

Areopagites'in incelemelerine uygundur; Areopagites'e göre, dilimiz mutlak gerçekliği değil sınırlı gerçekliği tanımlamaya yaradığından Tanrı'ya atfettiğimiz herhangi bir sıfat uygun olmayacaktır. Tanrı iyidir demek bile, onu onun yarattıklarıyla bir tür ilişki içinde tanımlar; ama Kendinde O olarak Tanrı, Tanrı olmayan bir şeye referansla tanımlanamaz. Böyle bir tanımlama, Tanrı yarattıklarının var olmaları sayesinde iyidir, ardından da, Tanrı onlar olmadan iyi olamazdı, demek olabilirdi; ama Tanrı yarattıklarına bağlı olamaz.

Öte yandan, Eckart'ın (heretik olmakla suçlanan) önermelerinden bir diğeri, tüm yaratıkların tamamen hiçlik olduğunu belirtir: "Bunların önemsiz şeyler olduklarını söylemiyorum, aslında belki de öyleler, ama tamamen hiçlik olduklarını söylüyorum." Ruhun nasıl hem Tanrı hem hiçbir şey olabileceğini sormak bağışlanabilirdi. Ama mantıksal tuhaflığın bu bariz örneği de Yeni-Platoncu prensiplerce savunulabilir. Tanrı zaten bölünemezdir: O, nerede ve nasıl olursa olsun, tümüyle ve eksiksiz biçimde oradadır. Tanrı eğer ruhtaysa, o tüm yanlarıyla oradadır; yaratılan şey yok olur. Çünkü sonsuzluğun var olduğu yerde, ona ek hiçbir şey var olamaz. Tanrı ruhumun tapınağında olmak ister; o oradayken başka hiçbir şey için yer yoktur. Tanrı'yla birleşen ruhun gözü başka hiçbir şey göremez; Tanrı'dan başka bir şeyi düşünürsek, Tanrı gözden kaybolur. Başka bir yerde Eckart, Tanrı için onun oğlu olarak doğduğumda, onun sadece oğluyum, der: Aşai Rabbani Ayini'nde ekmeğin İsa'nın bedenine dönüşmesi gibi, ben de dönüştüm. Alçakgönüllü insan Tanrı'nın yaptığını yapar; Tanrı'nın onun üzerinde nasıl gücü varsa, aynı şekilde onun da Tanrı üzerinde gücü vardır.

Ama Eckart sadece olan, zorunlu olarak var olan şeyden söz etmez. Aynı zamanda ve sık sık, oluşacak, vücut bulacak şeyden de söz eder. Dolayısıyla, örneğin Tanrı'nın ruhtaki doğuşundan bahseder. Yani, zorunlu olmasa da meydana gelmesi olası bir süreçten söz ediyor gibidir.

Eckart'ın yazılarındaki tüm paradokslar belli bir Hıristiyan geleneği çerçevesinde açıklanabilir. Açıklanabilir ama çözümlenemez: Dilimizin kuşatamadığı kusursuzluktan ve sonsuzluktan söz ettikleri için, kaçınılmaz olarak paradoks olarak kalırlar. Ama bunlar ve basit insanlardan –her halükârda Yeni-Platoncu metafiziğin gizemine yabancı insanlardan– oluşan cemaatlere verdiği vaazlarında ifade bulan diğer paradokslar not etmeye değerdir. Kilise'nin bilinen öğretisine sık sık aykırı göründükleri için de insanları rahatsız etmiş olmalı. İnsanlar, kafa karışıklığı içinde şöyle düşünmüş olmalılar: "Yani Tanrı iyi değil mi? Ve ben hiçlik miyim? Bu, var olmadığım anlamına mı geliyor? Ama kendimi Tanrı'ya dönüştürebilirim, öyle mi? Öyleyse Tanrı olabilirim?" Bu soruların Engizisyon'un kuşkularını uyandırması hiç sürpriz değildir.

Ama Eckart'ın yazıları yalnızca felsefi spekülasyonlardan ibaret değildir. Doğu ve Batı mistisizmi hakkındaki yapıtında ünlü Alman ilahiyatçı Rudolf Otto, Eckart ile birkaç yüzyıl önce yaşamış Hint mistiği Acharya Sankara arasında çarpıcı benzerlikler keşfeder. Formülasyonlar farklıdır ama çekirdek sezgi aynıdır. Ve bu aynı sezgi, Doğulu ya da Batılı birçok mistik yazarın yapıtında görülür. Bu, karşılıklı etkinin ya da ödünç almanın bir sonucu değil, hepsinin paylaştığı temel deneyimin bir sonucudur. Ruha ilişkin belli bir bakış açısı vardır: İster Hıristiyan olsun, ister Hindu, Budist ya da Platoncu, kendini sanki varlığın özüne dokunmak için

büyük bir çabayla mücadele eden tüm bu insanların kazandığı benzer iç görülerle dışa vuran bir bakış açısı. Tanrı'yı anladıklarını düşünürlerse yanıldıklarını bilirler; o Tanrı değildir. Farklı kullanımlar için seçilmiş dilbilimsel araçlarla donanmış bir şekilde, ne zaman insan ruhu ile açıklanamaz mutlağın –hiçbir farklılığı içermeyen bir mutlağın– birliğini açıklamayı ve bu birlikte nihai kurtuluşa giden yolu keşfetmeyi deneseler, anlamsal ve mantıksal düğümlerde kendilerini açmaza sürüklenmiş olarak bulurlar. Tanrı'nın Krallığı çok yakındadır, demişti Eckart.

Eğer Tanrı sonsuz iyilikse, eğer varlık ve Tanrı birbirinin aynıysa ve eğer bizim görevimiz, yani insanın görevi Tanrı olmayan her şeyden –sadece zenginliklerden ve payelerden değil, aynı zamanda kutsallıktan ve göksel krallıktan– feragat etmekse, kötülük kendisine nerede yer bulacak? Ona yer yok gibi görünüyor. Özellikle; eğer kötü, Augustinus'un düşündüğü gibi "hiçbir şey" ise, sadece "iyinin yokluğu" ise. Ama panteizme meyilli çoğu mistik gibi, Eckart'ın da dünyadaki kötülüğün gücünü zor fark ettiği görülür, ve günah ve cehennemle ilgili bağlamı zayıf az sayıdaki sözü öyle belirsizdir ki, bu sözlerden sonsuz azabı gerçekten düşünmemizin gerekip gerekmediğini söylemek zordur. Örneğin, Eckart, sonsuz cehennem ateşinde günahın, yani hiçliğin yandığını; kötülüğün daima iyiliğe bağlı olması gerektiğini, aksi takdirde bu şekilde tanınamayacağını; günahın ve kötülüğün, yalnızca kusur –yani bir şeyin sonucu değil bir şeyin yokluğu– oldukları için var olamayacağını söyler. Ayrıca, daha büyük günahlar onları bağışlamaya daha hazır Tanrı demektir; öyle ki, bu günahlar kutsal cehennemde göz açıp kapayıncaya kadar kaybolurlar. Aslında iyi insan kendi iradesi ve isteklerinin tamamen

Tanrı'nın iradesi ve isteklerine bağlı olmasına özgürce karar verdiği için, bundan, eğer Tanrı benden günah işlememi isterse bu isteğe karşı duramam, sonucu çıkar. Tanrı'nın iradesi ve ihtişamı her eylemimizde ve her deneyimimizde, hem iyilikte hem kötülükte, ışıl ışıl parlar; hem yaptığımız hem de maruz kaldığımız kötülükte, göz alıcılığıyla parlar. Tanrı'ya küfrettiğimde, küfrümle onu yüceltirim; yalancı tanıklık yaptığımda da onu yüceltirim. Ve işlediğim günah ne kadar büyük olursa, Tanrı'yı o denli fazla yüceltirim. Ama Tanrı'ya bir şey için, özel bir iyilik için dua ettiğimde, ona Kendisi'yle çelişmesi için dua ediyorumdur; ondan iyiliğin ve Tanrı'nın inkârını istiyorumdur.

Elbette bu tür ifadeler inananların çoğunluğu tarafından kabul edilemez ve anlaşılamaz ifadelerdir ve kolaylıkla günaha izin vermek, hatta günahı teşvik etmek olarak yorumlanabilir. Ama Tanrı'nın her yerde ve insanın hiçbir yerde olduğu teolojisine –bize kendimizi Tanrı'ya direnen her şeyden arındırmamız ve ruhlarımızı tamamen doldurması, tamamen teslim alması için Tanrı'ya izin vermemiz gerektiğini emreden teolojiye– tümüyle uygundur. Ama bu gibi mistik taşkınlıklar, her ne kadar derin bir Tanrı sevgisiyle parlasalar da, sıradan kilise müdavimlerinin inançları için hiç de uygun emirler değildir.

Şimdi de, Eckart okumamızdan ortaya çıkabilecek birkaç soru. Bu sorular Hıristiyan bir bakış açısını varsayar, ama bu kaçınılmazdır: Aksi takdirde, büyük olasılıkla anlaşılamaz olurlardı.

Eğer Tanrı hem zamansızsa ve hem de her şeyin yaratıcısıysa, ve sonuç olarak eğer, zaman dahil olmak üzere, var olan her şey sonsuz ve Tanrı'nın zihninde ebediyen mevcutsa, dünyanın nasıl zamanda bir başlangıcı olabilir? Ve

bununla ilişkili ama daha genel bir soru: Tanrı'nın zihninde var olan şeyler, dünyamızda var olduğunu bildiğimiz şeylerden daha mı az gerçektir?

Eğer Tanrı'nın ihtişamı yaptığımız iyi ya da kötü, utanç verici ya da erdemli her şeyde ışıl ışıl parlıyorsa ve insan ruhuna yakışan görev Tanrı'nın ihtişamı için çalışmaksa, günahtan sakınmak ve iyilik yapmaya çalışmak yerine, neden kötülük yapmamak ya da günah işlememek zorunda olalım?

Bilgi, İnanç ve Ruh:
Dünya iyi midir?

AQUİNOLU AZİZ TOMMASO
1225-1274



Hiçbir büyük filozofun, modern zamanlarda, Aquinolu Aziz Tommaso kadar sadık takipçisi ve savunucusu olmamıştır. Kant'ın ya da Platon'un mükemmel ifade ettiği özel bir düşünceyi (örneğin, *a priori* yapay ifadeler vardır inancını ya da matematiksel nesnelerin düşüncemizden bağımsız olarak gerçek birer varlığı vardır inancını) benimsediği için bir insana Kantçı ya da Platoncu diyebiliriz; ama eminim, Platon'un ya da Kant'ın felsefesini *in toto** kucaklamış ve onu kendisininmiş gibi benimsemiş birisini bulmakta zorlanırdık. Bu durum Aquinolu için geçerli değildir; Aquinolunun felsefi yapıtlarından oluşan külliyatın tamamını benimseyen, bazıları gerçekten parıltılı bir zekâya sahip birçok insan olmuştur. Bunun nedeni büyük ölçüde kurumsaldı; çünkü Roma Katolik Kilisesi'nde Tommasoculuğun, bir öğreti olarak, Katolik kültürün entelektüel mirasını onaylayan ve güçlendiren herhangi başka bir hizmetten daha iyi

* Külliyen, bütünüyle. (ç.n.)

bir ünü vardı. Dominikenler, kurucularının ölümünden kısa bir süre sonra, Aquinolunun ilkelerini resmî öğretileri olarak ilan ettiler (Fransiskenler *Summa Theologiae*'nin* düzelti yapılmadan okunmasını yasaklasalar da) ve XIII. Leo, papalığa yükseldikten kısa bir süre sonra, Katolik piskoposlara gönderdiği genelgelerden birini, inancı destekleyen çabasından ötürü felsefenin iyi yönlerini övmeye ayırdı, özellikle filozofların prensi Aquinolu Aziz Tommaso'nun çalışmalarını bu çabanın temel enstrümanı olarak destekledi.

Elbette, Hıristiyan felsefesi inanca ilişkin dogmalar gerektirir, ama teolojinin tersine, bu dogmaları soruşturmasının başlangıç noktası yapmaz; bu onun entelektüel olarak bağımsız bir disiplin olduğu anlamına gelir. İnanç düzeni ile bilgi düzeni arasında genellikle bir ayırım yapılır, ama bu ayırım Ortaçağ'daki Hıristiyan düşünce tarihinde çeşitli yollarla yapılırdı. Kimi düşünürler bu iki etkinlik alanını, hiçbir ortaklıkları kalmayacak şekilde birbirinden ayırdılar, hatta bazen şöyle söylediler: Eğer insan aklı, kendi kurallarına göre düzgün işlediğinde, inanç dogmalarıyla çeliştiği sonucuna varırsa, insan bundan kaygı duymamalı ya da bu ikisini uzlaştırmayı denemeli ve fakat bunların aynı anda karşılıklı çelişen teoriler olduğu iddiasıyla, her ikisine de sahip olmayı sürdürmelidir. Kimi düşünürler de, Hıristiyanlığın bazı akımlarında kökleşmiş bir geleneğe uygun olarak, tüm felsefeyi ve seküler bilgiyi günahkâr oyalanmalar olarak mahkûm ettiler ve bunlarla ilgilenmenin hiçbir fayda getirmeyeceğinde, sadece inancı zedeleyeceğinde ısrar ettiler. Buna rağmen, başka bir grup düşünür ise, seküler akla direnebilsinler diye yalnızca inanç dogmalarının bu unsurlarının kabul edilmesinde ayak direttiler; ama

* İlahiyat Toplu Yapıtı. (ç.n.)

açıkçası bunlar Hıristiyan tinsel âleme değil, daha ziyade Aydınlanma tarihine aitlerdi.

Aquinolu bu üç yolun hiçbirini izlemedi. Bütün Hıristiyan düşünürlerin zihnini meşgul eden bir sorunla ilgilendi: İnsan geçici ve ebedi iki düzenin de içinde yer aldığına göre, bir bedeni olduğu halde başlıca kaygısının ruhu olduğunu farz ettiğine göre, duyusal bir deneyim dünyasında yaşadığı halde gerçek evi cennet olduğuna göre, doğal akıl melekesinden yararlandığı halde en önemli meselelerdeki aydınlanma kaynağı inanç olduğuna göre, çeşitli geçici kolektiflere ve cemaatlere mensup olduğu ve seküler tarihin bir katılımcısı olduğu halde Kilise'ye –İsa'nın mistik bedenine– bağlı olduğuna ve kutsal tarihin de bir katılımcısı olduğuna göre, insanın varoluşuyla ilgili bu iki düzen nasıl ilişkilendirilir ve nasıl uzlaştırılır?

Aquinolunun yapıtlarından oluşan külliyatın tamamının kapsayıcı tek bir amacı vardır: Daima ebedi düzene –yani Tanrı'nın planlarına– göre sıralansa da, doğal, geçici düzenin iyileştirilmesi. Aquinoluya göre insan, Augustinusçu geleneğin iddia ettiğinin tersine, duyusal deneyimden bağımsız hareket eden bir ruh olarak tanımlanamaz; insan, bedeni ve ruhu olan karmaşık bir varlıktır; her ikisi de olduğumuz şeyin doğasında var olan parçalardır. Ussal ruh insan bedeninin bir formudur (Katolik Kilisesi'nin resmî olarak benimsediği bir öğreti) ve beden ile ruhun bu karmaşık birliği tam insan varoluşu demektir. Bedensel varlıklar olduğumuz gerçeği ikincil ve olumsal* bir mesele değildir,

* *"Contingent"* yerine. Olabilirliği kapsayan. Zorunlunun karşıtı. Hiçbir şeyle belirlenmeksizin her türlü olabilirliği kapsayanı dile getirir. Olması kadar olmaması da göz önüne alınanı içerir. Olmayabilir ya da başka türlü var olabilir olanı kapsar. [Kaynak: Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar", Cilt 4, s. 329.] "Rastlantısal" sözcüğüyle karşılayan çeviriler var. (ç.n.)

şansın sonucu ya da bir utanç nedeni değildir; bu, varoluş tanımımızın bir parçasıdır. Bu yüzden, elbette öncelik her zaman tinsel şeylerde olsa da, maddesel varlığımızın ve dünyalıklarımızın bizim için önemli olması doğaldır; maddi eşyalar ruhun enstrümanlarıdır. Sahip olduğumuz her şeyi bize ruh verir: Bedenimizi, hayatımızı, zihinsel melekelerimizi.

Bu konumun dışavurumları, Aquinolunun entelektüel dünyası olan anıtsal binayı oluşturan tüm unsurlarda bulunabilir. Doğal olan her şey iyidir; doğal olan, en yüce iyiyle yan yana var olan araçsal iyidir ve kınanmaz ve küçümsenmez. Bu ikisi ayrılmaz, ne de birbirinden bağımsızdır; bir arada var olurlar ve –her ne kadar doğal olan daima alt sırada* olsa da– hayatımızı ve dünyanın hayatını birlikte tanımlarlar. Geçici amaçlarımız küçümsenmemelidir, ama bir hiyerarşi içinde ebedi amaçlarımıza göre sıralanmalıdır. Yaratılmış dünya iyidir, çünkü onu Tanrı yaratmıştır; ama onu Kendisi'ne eşit kılmamıştır. Tanrı bu yaratılmış dünyayı, iyiliğin artması için bir araç olarak kullanır. O hiçbir şeyin eksikliğini çekmediğine ya da herhangi başka bir şeye ihtiyaç duymadığına göre, ama Kendi bolluğu ve kusursuzluğu içinde Kendine yeterli olduğuna göre, Tanrı'nın neden her şeyden önce dünyayı yarattığı sorusuna Aquinolu güzel bir yanıt verir: İyinin doğasında genişleme ve daha çok iyilik yaratma eğilimi vardır.

Aynı prensip –altsıralılık ikiliği– Aquinolunun vahiy ile doğal dünyadan elde edilen bilgi arasındaki ilişkiye yaklaşımında da geçerlidir. Doğal bilgi övgüyü hak eder ve elde

* "*Subordinate*" yerine. Altsıralı, alt alta sıralanmış: Bir kavramın kapsamı daha geniş başka bir kavramın altında yer alması. Aristoteles bu üsttekine tabi olma, yani altsıralılık (*subordination*) durumunun sadece düşüncede değil nesnel gerçeklikte de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. (ç.n.)

etmeye değerdir, ama vahyin altında sıralanır. İnanç ve akıl, amaçlarına göre birbirinden tamamen ayrılamaz; bir örtüşme, ortak bir zemin vardır, çünkü inanç yoluyla bildiğimiz bazı hakikatler, doğal aklın araçlarıyla da, inançtan bağımsız olarak doğrulanabilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığına ve onun bazı sıfatlarına dair ussal kanıtlar da ileri sürebiliriz. Ama seküler aklın kavrama gücünün ötesinde, inanca dair birçok hakikat vardır: Örneğin, Kutsal Üçlü'yle ilgili hakikatler. Dünyanın zamanda bir başlangıcının olduğu iddiası da vahiy yoluyla kabul edilmek zorundadır; bu hakikat aklımızın doğal melekelerinin yardımıyla ispat edilemez. Öte yandan, vahyin ulaşabileceğimiz tüm bilgiyi içermediği de açıktır. Seküler bilgiye, vahiyden bağımsız bilgiye bu yüzden ihtiyacımız var ve seküler bilimi küçümseyemeyiz. Doğal bilginin altsıralılığı iki yönlüdür. İlkinde negatif kontrol vardır: Kendi kuralları doğrultusunda işleyen akıl vahiyle çelişen sonuçlara ulaştığında, bir yerde bir hata oluştu, akıl kendi kurallarına uygun olarak doğru işletilmedi demektir. Aklın fonksiyonları –vahiyden bağımsız olarak– doğru işlediğinde, vahiyle asla çelişmez. İkincisinde ise, amaçlar hiyerarşisi vardır: Seküler akıl, doğal bilginin kendinde bir amaç olmadığını hiç unutmamalıdır; o sadece, Tanrı'ya ve ebedi yazgımıza hizmet etmek için ihtiyaç duyduğumuz bir araçtır.

Seküler toplum ile sonsuz hakların koruyucusu Kilise arasındaki ilişki benzerdir. Altsıralılığın doğru sırası şu şekildedir: Seküler otorite olan devlet göreli bir özerklikten hoşlanır ve Kilise de bu özerkliğin yerine geçmeyi amaçlamaz; Kilise teokrasi talep etmez. Ama ahlakla, ibadetle ve kurtuluşla ilgili tüm konuların işleyişini denetlemelidir. Dolayısıyla, Tommasoculuk seküler yaşamın imha ya da

mahkûm edilmesini istemez, ama Hıristiyanlığın seküler yaşamı özümsemesini ve ona iyi gözle bakmasını ister, onu kutsamasını, onun içinde Tanrı'nın planını görmesini ister, onun içinde kutsal bir biçimde tesis edilmiş düzenin büyük ve göreli olarak özerk bir parçasını görmesini ister. Seküler ve kutsal tarih bütünüyle bağımsız değillerdir; çünkü, kutsal tarih –yaratmanın, kurtarılmanın ve insanın kurtuluşunun tarihi– temel noktalarda seküler tarihin ötesine geçse de, seküler tarih yine de kutsal tarihi destekleyebilir, ona siper olabilir. Kutsal tarihin hazinelerini, deyim yerindeyse omuzlarında taşıyabilir ve ondan aydınlanma ve en yüksek amaçla ilgili işaretler bekleyebilir. Modern Tommasoculukta da, toplumun bir parçası olan insan-birey düşüncesi ile kurtuluş planının bir katılımcısı olan insan-kişi düşüncesi arasında, ve onun biricikliği ve sınırların ötesine geçen sonsuz değeri ile kolektif yaşam ilişkileri arasında süregelen ilişkide benzer bir ayırım yapılır ve benzer bir hiyerarşi benimsenir.

Aquinolunun doğal düzeni iyileştirmesi aynı zamanda, doğal teolojinin –seküler aklın araçlarının inanç hakikatlerine uygulanmasının– doğadan, dünyaya ilişkin duyusal deneyimimizden başladığının da kanıtıdır. Aquinolunun Tanrı'ya giden beş yolundan her biri, yalnızca doğayı gözlemlemekle saptayabileceğimiz hakikatleri kendi başlangıç noktası olarak alır; bu hakikatler Tanrı'yı, kendi yeterliliğinde ve kendinden söz eden kusursuzluğunda değil, onun yaratımla ilişkisinde ele verir: Bir Yaratıcı olarak, hareketin kaynağı olarak, her şeyin ilk nedeni olarak, tüm varlıkların en kusursuzu olarak, evrenin amaca yönelik düzeninin mimarı olarak, ve nihayet, tek mutlak varlık olarak. Çünkü yaratımın tümü olumsaldır ve var olmayabilirdi. Bu

beş yol ya da kanıt, elbette birçok eleştiriye konu olmuştur. Ama Aquinolunun bu muazzam yapısına kısaca göz atmamızın amacı, bunların geçerliliğini analiz etmek değil, Aquinolunun Tanrı'nın doğasına giden bu yolun aklın soylu yolu olduğu konusundaki ısrarının üzerinde durmaktır: Tanrı hakkında bildiğimiz şey, onun dünyadaki varlığının etkileri hakkında bildiğimiz şeydir. Onun Tanrı'ya giden yollarından her biri, dünyadaki her şeyin nasıl ilahi düzene dahil olduğunu ve bizi tekrar doğal nedenselliğe yönelttiğini göstermeyi amaçlar. Aquinolu, bu beş kanıtı ayrıntılandırırken, Aristoteles'ten –ve bazen de İbn Sina'dan ve İbn Meymun'dan– aldığı argümanları kullanır. Örneğin: Kendisi Tanrı olmayan Tanrı'da hiçbir şey –zorunlu olarak var olmayan hiçbir şey– olmadığı için, sözcüklerimizin hiçbiri, hatta "-dır/dir"* sözcüğü bile, Tanrı'dan ve yaratıma ilişkin hiçbir şeyden söz edemez; doğal bilgimizin tamamı algılamadan gelir; dünyadaki çeşitli nesneleri bildiğimiz için, bilişsel yetenekleri de, onları öğrenmek yoluyla öğrenebiliriz, ve bu bilgiyle kendimizi öğrenebiliriz; kendimle ilgili doğrudan bir sezgiye sahip olamam, kendimi sadece dışsal dünya hakkındaki bilgimle bilebilirim; soyut bilgi de algılamadan gelir, çünkü soyut bilgiyi, maddesel olmayan görünümlerini –yani biçimlerini– keşfetmeye başlayabileceğimiz maddesel şeyleri algılamamakla ediniriz.

Bu arada Aquinolunun felsefesi, seküler bilgi ile inancı uzlaştırma çabasının anlamlı olduğunu reddeden bu entelektüel akımlara ve genel olarak seküler yaşama, insan aklına, geçici meraklardaki ahlaklılığa, sivil topluma ve sivil otoriteye dair çeşitli iddialara –inançtan, Kilise'den ve Tanrı'dan bağımsız iddialara– verilmiş bir yanıttır. Bunlarla

* İngilizcedeki "is" yerine. (ç.n.)

ilgili önemli bir teolojik bileşen, ilahi Tanrı Kayrası'nın ve hatta ilahi her şeyi bilmenin, şansa ya da insanın özgür iradesine bağlı olan gelecekteki olaylara uzanmadığı iddiasıydı. Ama Aquinolu için, ilahi Tanrı Kayrası, her şeyi bilme ve bilgelik, her şeyi kapsayıcıdır; Tanrı'nın rehberliği hiçbir şeyi gözden kaçırmaz. Bundan, seküler yaşamın hiçbir alanı tümüyle bağımsız değildir sonucu çıkar; seküler alanların bağımsızlığı yalnızca görelidir ve hakikat ve ahlaksal nitelikler konularında ilahi normlara bağlıdırlar.

Bu inançtan doğal olarak ortaya çıkan –ve daima çıkmış olan– bir soru, kötülük sorusudur: Kötülüğün dünyadaki varlığı sorunu. Aquinolu, Augustinus'un yanıtını tümüyle kabul eder: Bu tür bir varoluş iyidir ve kötü varlık değildir, daha büyük iyiliğe sebep olması için Tanrı'nın izin verdiği kötü ya yokluktur ya da eksikliktir. Kötü, olması gereken şeyin yokluğudur; kanatlarının olmaması insan için kötü değildir, ama bir elinin olmaması kötüdür. Bununla birlikte Aquinolu, Augustinus'un ahlaksal kötünün aynı anda her yerde bulunması inancını, varoluşumuzun her görünümüne ve her alanına işleyen –bu adı kötüye çıkmış inancı– paylaşmaz. Ne de Augustinus'un, ilk günahtan sonra insan iradesinin, Tanrı'nın gereksiz yere bağışladığı ve karşı konulamaz inayetinin rehberliği olmadıkça, sadece kötülük yapabileceği görüşünü paylaşır. Aquinolu, her birimizin varlık düzeyinde olması gerektiği yerde olduğuna inandı; hepimiz bize ayrılmış yerdeyiz. Onun, insan varoluşunun demonik yanıyla fazla ilgilenmediği görülür.

Hiç kuşku yok ki Aquinolu, Avrupa'ya özgü felsefe kültürünün en güçlü payandalarından birisiydi. Ama felsefe, diliyle ve ortaya attığı sorularla on üçüncü yüzyıldan beri o denli değişti ki, dünyada birçok Tommasocu olsa da, Tommasoculuk

artık –Tommasocu çevreler dışında– dikkate değer esinleyici ya da uyarıcı bir güç değildir.

İşte Aquinolu Tommaso'nun yapıtının akla getirdiği binlerce sorudan sadece üç tanesi:

Bu tür bir varoluşun iyi olduğu iddiasının, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı güvencesinden başka bir ya da ek bir anlamı olabilir mi?

Eğer iyinin doğasında genişleme eğilimi varsa (ki bu, Tanrı'nın dünyayı niye yarattığını da açıklar), aynı şey kötüye de uygulanabilir mi? Ve böyle bir öğretinin sonuçları neler olurdu?

Duyusal deneyimimizin nesneleri olumsaldır: Var olmayabilirlerdi. Dolayısıyla var olmadıkları bir zaman vardı. Öyleyse bunlar daima var olmuş olması gereken ve var olmaması mümkün olmayan bir varlık –bu yüzden zorunlu bir varlık ve dolayısıyla ilahi bir varlık– tarafından yaratıldılar. Bu mantıklı geliyor mu?

Olan Nedir:
İdealar var mıdır?

OCKHAMLI WILLIAM
1285-1347



Ockhamlı William ya da Occam (ya da sadece Ockham, zira doğduğu varsayılan İngiliz köyünü boş verirsek, onu genellikle bu şekilde adlandırırız), birbirine sıkı sıkıya bağlı başlıca iki şeyden ötürü ünlüdür. Ona popüler ününü kazandıran ilk sıfat, adcı öğretinin radikal ve çok yönlü bir savunucusu olmasıdır. İkincisi ise, Ockham'ın Usturası olarak bilinen savdır. Bu ikincisi, çoğunlukla tam doğru olmayan bir yorumunun dile getirildiği bir prensiptir, ama bu formülasyon Ockham'ın felsefesinin ruhuyla uyumludur: "Varlıklar gerekmedikçe çoğaltılmamalıdır." Tam formülasyon şu şekildedir: "Çokluk zorunluluk olmadıkça konumlandırılmamalıdır*" (*"Pluralitas non est ponenda sine necessitate"*). Ustura, modern felsefede çeşitli kılıklarda sunulan ve sonradan tasarruf ilkesi ya da tutumluluk ilkesi olarak adlandırılan ilkeler gibi, genel bir akıl yürütme ilkesidir. Bu, skolastik felsefenin ve teolojinin –gereksiz yapılarla dolu

* *"Posit"* yerine. (ç.n.)

dünyalarında yaşayan ve bazen çok verimli olmayan çeşitli teolojik ve aynı zamanda fiziksel kurallar üreten– bazı dallarına saldıran bir ilkedir. Ockham bu öğretinin ilk kurucusu değildir; öğreti Aquinolu tarafından Tanrı'nın var olmadığı argümanına –ki yanlışlığını kanıtlamaya devam etmiştir– bir örnek olarak başlatılmıştır: Dünya Tanrı olmadan açıklanabilirse, Tanrı gereksizdir.

Birçok şeyle ilgilenen Ockham on dördüncü yüzyılın muhtemelen en parlak ve en önemli düşünürüydü. Bu arada, usta ve son derece zeki bir mantıkçıydı. Ama biz burada sadece adcılıkla ve onun sonuçlarıyla ilgili sorularla ilgileniyoruz. Yoksullukla ilgili Fransisken tartışmalardaki rolünü bir kenara bıraktığımız gibi (çünkü o bir Fransisken rahibiydi), Ockham'ın Papa karşıtı yazılarını da bir kenara bırakacağız.

Adcılık, ya metafizik bir öğreti ya da bir akıl yürütme ilkesi olarak sunulan felsefi bir tutumdur. Yandaşları, tüm genel terimlerin yalnızca bu tür adlarla düşündüğümüz bireysel nesneleri tanımladığını ve bundan başka hiçbir şey ifade etmediğini iddia ederler. Bu nedenle, adıyla tanımlanan "insan" herhangi bir bireysel insandır ve "yaprak" adının nesnesi "bireysel bir yapraktır" ve "sarı" herhangi sarı bir nesneyi tanımlar. Elbette soyut terimler de kullanırız, ama dünyada onlara karşılık gelen şeyler, (ya bağımsız olarak ya da şeylere özgü bir biçimde var olan) genel ya da evrensel türde varlıklar değil, somut, özel şeylerdir. "Evrensel" –yani filozofların söylemlerinde yaşayan soyut varlıklar– olarak bu tür şeyler yoktur.

Evrensellerle ilgili anlaşmazlık antik Yunanlılardan yirminci yüzyıla kadar (örneğin, Leh filozof Tadeusz Kotarbinski radikal bir adcıyken, Bertrand Russell adcılığın

savunulamaz bir öğreti olduğunu düşündü) felsefe tarihi boyunca neredeyse kesintisiz bir şekilde sürmüştür. "Adcılık" teriminin ve onun (birçok anlamından birinde "gerçekçilik" denilen ve bazen "kavramsal gerçekçilik" olarak daha doğru bir şekilde tanımlanan) karşıtı olan terimin, adcı ve adcı-karşıtı tutumlar bağlamlarında ifade edilen anlamları gibi, hem felsefi hem ideolojik çok çeşitli anlamları vardı, ama biz burada klasik on dördüncü yüzyıl yorumuna yoğunlaşacağız. Adcılığa göre genelleme, şeylerin değil, dilin bir özelliğidir. Eğer şeyler bazı bakımlardan benzerse (örneğin bütün sarı şeyler), bu bizi, ayrı bir varlık olarak sarılığın var olduğu sonucuna götürmez; ya da sarılık, ortak doğal nitelikleri ya da özleri olarak sarı şeylerin bir parçasıdır diyemeyiz. Bu tür ifadeler sadece, bilgimizi hiçbir şekilde çoğaltmayan boş spekülasyonlara neden olur. Doğrudan deneyime bağlı olarak gerçekten bildiğimiz şeyler ve doğrudan deneyimlediğimiz şeyler iki yönlüdür: Görebildiğimiz ve dokunabildiğimiz şeyler, ve bizim kendi zihinsel etkinliğimiz – yani bir şey görmek ya da bir şey istemek. Ne var ki, elbette dünya hakkındaki bilgimizi (örneğin, "insan bir hayvandır" ya da "kavak meşe ağacından daha çabuk büyür" derken) çoğunlukla genel terimlerle ifade etme eğiliminde olsak da, deneyimde genel varlıklar yoktur. Zihnimiz geneli, şeylerin genel özelliklerini, aralarındaki benzerlikleri gözlemleyebilme ve akılda tutabilme anlamında kavrayabilir; ama bu benzerlikleri kavramamız bize bir şeyin var olmasıyla ya da var olmamasıyla ilgili hiçbir şey söylemez. Evrenseller inancı, hakkında bir şeyler bildiğimiz tek gerçekliğe –duyusal deneyimimiz için erişilebilir olan gerçekliğe– dair yanıltıcı bir çoğaltmadır. Varoluş ile öz arasındaki geleneksel fark da herhangi bir anlam ifade etmez:

Çünkü, var olmayan bir şeyin bulunması ve varoluşun sadece bu şeye iliştirilmesi, açıktır ki bu durum için geçerli değildir. Aynı şekilde, bu durum, genelin özelden önce geldiği inancı için de geçerli değildir: Çünkü, eğer genel özelden önce var olsaydı, kendisi kavram karmaşası yaratan özel bir varlık olurdu.

Doğrudan deneyimin dünyaya ilişkin bilgimizin tek güvenilir kaynağı olduğu inancının teolojik sonuçları vardır. Tanrı'yı, fiziksel dünyayı tanıdığımız doğrudan sezgi yoluyla tanımayız; basitçe söylemek gerekirse, fiziksel dünya bir olgudur ve diğer tüm olgular gibi olumsaldır. Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ne Anselmus'un Ontolojik Kanıt'ı ne de Aquinolunun kanıtları geçerli değildir. Aquinolunun kanıtlarının tamamının deneyime, dünyada olan şeylere dayandığı varsayılır. Ama doğrudan deneyimimizde kusursuzluğun dereceleri ya da amaçsal nedenler yoktur. Yani, görünen o ki, Ockham'a göre doğal teoloji –teolojik konularla ilgilenen felsefe alanı– tümüyle gözden düşmüştür.

Ockham kesinlikle, ilahi bir vahye dayanan hakikatler dizisi olarak Hıristiyan inancını savundu, ama bu hakikatlerin akılla ispatlanamayacağına inandı. Sonuç olarak, onun felsefesi, doğal bilgi ile inanç arasında uzlaşılamaz bir ayrılık, derin bir uçurum yaratır. Doğadaki düzenlilik gibi bir şeyin olduğuna haklı olarak inanabiliriz. Diğer bir deyişle, her olgu olumsal olsa da, bu gerçeklerin birbiri ardına gelmesi kendilerini belli düzenlilikler halinde düzenler; ama bu düzenlilikler ilkeler değildir ve mutlak kesin olamaz, çünkü Tanrı bunları seçtiği herhangi bir anda yarıda kesebilir ya da hükümsüz kılabilirdi. Tanrı'nın her şeye mutlak bir şekilde gücü yeter: Kendisi'yle çelişmeyen herhangi bir şeyi yapabilir. Özünde, dünyanın bu şekilde olmak gibi bir

zorunluluğu yoktur; nasılsa öyledir, çünkü Tanrı'nın özgür iradesi onu öyle yaratmıştır ve tamamen farklı da olabilirdi.

İnsanın da özgür iradesi vardır: Özgür iradeye sahip olmasının tek nedeni, eylemlerinin iyi ya da kötü olabilme olasılığıdır. Ama eğer öyleyse –eğer insan eylemleri nedensel olarak belirlenmediği halde özgür irademize bağlıysa– Tanrı onları nasıl önceden bilebilir? Ama eğer o her şeyi bilense, onları nasıl bilemez? Ayrı bir incelemesinin tamamını bu soruna ayıran Ockham'ın, konuyu içeren karmaşık bir argümanda şu sonuca vardığı görülür: İki tür hakikat –yani Tanrı'nın her şeyi bilmesi hakikati ile insanın özgür iradesinin olduğu hakikati– kabul edilmek zorunda olsa da, dünyadaki yaşantımız boyunca biz bunların nasıl uzlaştırıldığını asla anlayamayacağız. Vahiyle ilgili hakikatlere sadece inanmak gerekir; insanın kavrama gücü vahye dayalı hakikati apaçık kavrayamaz. Mutlak şekilde ilahi olan –ve yalnızca çelişmezlik ilkesiyle sınırlanan– bu her şeye gücü yetmeyi kabul etmek, rahatsız edici, hatta belki korkutucu görülebilecek sonuçlara yol açar. Tanrı bize ahlaksal emirler vermiştir, ama bunlar onun keyfi buyruklarıdır; Tanrı isteseydi, On Emir'den bildiğimiz ahlaksal kurallarla çelişen emirler verebilirdi. O zaman karşıt yasaları uygulamak görevimiz, On Emir'i yerine getirmekse günah olacaktı. Dolayısıyla, Ockham'ın argümanından (açıkça böyle demese de), Tanrı bir şeyi iyi ya da kötü olduğu için emretmez ya da yasaklamaz sonucunu çıkarabiliriz, ama tersi de doğrudur: Edimlerimiz sadece Tanrı'nın buyruğu nedeniyle iyi ya da kötüdür; emrederse iyi, yasaklarsa kötüdür.

Sorun elbette geleneksel bir sorundur ve Ockham Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi öncülünden ahlaki ilkelerin ilahi buyrukla tesis edildiği sonucuna kadar tüm bu konuları

tartışan ilk düşünür değildi. Ockham'ın Tanrı'sı aslında Aziz Augustinus'un Tanrı'sından başkası değildir. Tanrı'nın her şeye gücü yetmesinin bir diğer sonucu, onun insan kullarına karşı hiçbir ahlaksal yükümlülüğü olmamasıdır; Tanrı'nın emirlerini titizlikle yerine getiren birisinin Tanrı tarafından kaçınılmaz olarak korunacağını ya da ıslah olmaz bir günahkârın kaçınılmaz olarak lanetleneceğini bekleyemeyiz. Her şey Tanrı'nın keyfi ve değiştirilemez iradesine bağlıdır ve onun bu iradesi hiçbir şeye ve hiç kimseye itaat etmez, hiçbir kurala uymaz.

Tanrı'ya ve doğal bilgiye ilişkin aynı öncüllerin –doğal bilginin tek kaynağı olarak deneyimle ve mutlak özgür ve her şeye gücü yeten olarak Tanrı'yla ilgili ön-kabullerin– bazı adcıları çok daha radikal sonuçlar çıkarmaya yöneltiğinden söz etmeye değer. Ockham belki bunları açıkça sahiplenmez, ama bazen ima eder görünür. Ockham'ın çağdaşı Parisli adcı Autrecourt'lu Nicolas, bazıları benzer çeşitli felsefi düşüncelerinden ötürü heretik olarak mahkûm edildi: Elli sekiz "hata" heretik olarak ayıklandı. Bu hatalar arasında şu iddialar da vardı: Kendi ruhumuz dışında başka hiçbir tözün kesinliğinden emin olamayız; inanç hakikatleri dışında emin olabileceğimiz tek hakikat çelişmezlik ilkesidir; Tanrı her şeyin nedeni olabileceğinden, doğal nedenlere sahip herhangi bir etki olup olmadığını bilemeyiz; ve algıladığımız şeylerin gerçekliğini ispat etmenin hiçbir yolu yoktur. Heretik olduğundan kuşkulanılan Ockham da Avignon'daki Papalık mahkemesine çağrıldı ve burada durumu uzun uzadıya incelendi. Sonunda, felsefi hataları nedeniyle değil fakat Kilise'ye saldırdığı için kiliseden aforoz edilse de, heretik olarak mahkûm edilmedi ve Bavyeralı Ludwig'in koruma teklifinden yararlandığı Münih'e kaçtı.

Radikal adcılık ve daha sonra Ockham'ın en parlak yorumcusu olduğu deneycilik nihayet, doğrudan doğruya bildiğimiz şeyler –eğer bizi mantıksal sonuçlara götürüyorsa– sadece kendi algılarımızdır inancına kadar vardı; başka hiçbir şeyin gerçekten var olup olmadığını bilemeyiz, çünkü Tanrı bize onu hayal ettirmiş olabilir; Tanrı şeyleri öyle bir şekilde düzenlemiş olabilir ki, var olduğunu düşündüğümüz şeylerin hiçbiri gerçekten var olmayabilir. Ne de doğal nedenselliğe dair bir kanıta sahibiz; ve vahiye güvenmek zorunda olsak da, güvenilir hiçbir doğal teoloji yoktur.

On dördüncü yüzyıl adcılığını anlayabilmek için, adcı öğretinin on altıncı yüzyıldaki Reformasyon'un önemli bir kaynağı olarak kabul edildiğini unutmamalıyız. Luther adcıların öğrencisiydi. Bağlantı şudur: Adcılık dinle akıl arasında bir uçurum yarattı, bir yanda ilahi konular diğer yanda seküler yaşam ve bilgi vardı; dünyadaki tüm şeylerin ve olayların radikal bir şekilde olumsal oldukları ve Yaratıcı'nın keyfî iradesinin eseri oldukları için de kendilerinde bir şey olmadıkları anlayışını sürdürdü. Ahlaksal emirlerde de benzer bir durum geçerliydi: Onlar düpedüz Tanrı buyruklarıdır ve biz onlara, kendilerinde iyi oldukları için değil, Tanrı bize emrettiği için uymalıyız. Kutsal Kitap, ilahi konularla ilgili bilginin tek *summa*'sıdır*; teolojik ve felsefi spekülasyon tek kelimeyle değersiz ve aşağılıktır ve bu yerküredeki bilgimize hiçbir şey katmaz. Ve vahiye sahip olduğumuz için başka bir desteğe ihtiyacımız yoktur; özellikle de, bilginin ayrı bir parçası olarak Kilise geleneğine hiç ihtiyacımız yoktur. Tanrı'nın ve onun Söz'ünün önünde, kurtuluş umuduyla, kendi sözde faziletlerimiz için onay talep etmeksizin, tevazu ile eğilmeliyiz.

* Özet. (ç.n.)

Ama gerçekten varsa da, adcılık ile Reformasyon arasındaki ilişki doğrudan bir ilişki değildir. Örneğin, on dördüncü yüzyılın ikinci çeyreğinin Oxford'lu filozofu John Wycliffe'in yazıları Reformasyon düşüncelerine ilişkin diğer önemli bir kaynaktı ve Wycliffe ahlaksal nedenlerin yanı sıra (çünkü adcılık ortak bir insan doğasının varlığını reddeder ve böylece egoizmi teşvik eder) teolojik nedenlerden (çünkü adcılık Kutsal Üçlü dogmasıyla çelişir) ve felsefi nedenlerden (çünkü doğru ifadelerde şeyler hakkında bir şeyler söyleriz, bu yüzden yüklemi oluşturan ifadeler ya da genel adlar uygun gelen bir gerçeklikten söz etmelidir) ötürü adcılığa karşıydı. Teolojideki ve felsefedeki çeşitli öğretilerin birbirlerini nasıl etkilediklerinin tarihi son derece girift ve karmaşıktır.

İşte Ockham'ın akla getirdiği sorulardan bazıları:

Adcılığın ilkelerine göre, örneğin Chopin'in piyano konçertosu nedir (bu soruyu adcılığın eleştirmenleri sormuştur)? Müzik notalarıyla kaplı bir kâğıt parçası mı? Ya da belki, Chopin'in aklında meydana gelen bir olay mı? Ya da her çalındığında özel bir durum mu?

Tanrı'nın her şeye mutlak şekilde gücünün yetmesi, bize vahiy ettiği ahlaksal kuralların tümünün onun keyfi buyrukları olduğu sonucunu ve bu buyrukların –onun emirleri olmaktan bağımsız olarak– kendilerinde iyi olduklarını söylemenin bir anlamı olmadığı sonucunu, gerçekten gerektirir mi?

Her şeye gücü yeten Tanrı'nın bize deneyimlediğimiz ve gerçek olarak düşündüğümüz her şeyi hayal ettirdiğini ve algı dünyamızın bir yanılsama olduğunu varsayalım. Bu dünyayla onunla özdeş gerçek dünya arasında içerik olarak ne fark olurdu? Gerçeklik, onu yanılsamadan ayırt edecek şekilde, nasıl tanımlanabilirdi?

Mutlak ve Dünya:
Tanrı'nın yarattıklarına ihtiyacı var mıdır?

CUSALI NIKOLAUS
1401-1464



Cusalı Nikolaus ya da Cusanus, muhtemelen on beşinci yüzyılın en keskin zekâlı kişisiydi. Onu geç Ortaçağ düşünürü mü yoksa erken Rönesans düşünürü mü olarak kabul etmemiz gerektiği konusu, hiç durmadan tartışılabilir bir konudur, ama yanıtın onun felsefesini anlamamızda çok az etkisi olur. Bu; Plotinos, Proklos, Sahte Dionysios, Anselmus ve Eckart gibi, Yeni-Platoncu spekülatif mistisizmin –hem Hıristiyan hem de pagan– uzun geleneği tarafından desteklendi.

Cusanus, daha önce bahsi geçen ve sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi düşünürken ortaya çıkan tüm tuhaf paradokslarla ve çelişkilerle ilgilendi. Sonsuz ve sonlu, sırasıyla, Tanrı ve onun yarattıklarıdır, ama sadece bu değildir: Matematikte de sonlu ve sonsuz büyüklükler vardır. Dolayısıyla Cusanus, birbirlerini destekleyen matematiksel ve mistik düşüncelerin öğretilerinde bir tür ortak yaşam içinde var oldukları Pythagorasçıların Avrupa kültürüne tanıttıkları

bir temayı sürdürdü. Daha sonra bu yolu, antik Platoncular arasında en dikkate değer kişilik olan Proklos izledi. Cusanus'un yazıları spekülatif mistisizm alanına dahildir; spekülatiftir çünkü, kişisel bir Tanrı deneyimini tanımlamak yerine sonlu ve sonsuzun tuhaf birliğine kafa yorar. Ama Cusanus'un kendi mistik deneyimleri de vardır: En önemli ve en bilinen yapıtı olan *Öğrenilmiş Cahillik Üzerine*'nin (*De Docta Ignorantia*), Konstantinopolis'ten gemiyle dönerken Tanrı'dan aldığı aydınlanmanın sonucunda yazıldığını söyler.

"Öğrenilmiş cahillik" ifadesi, Sokrates'in "hiçbir şey bilmediğimi biliyorum" sözünün bir yankısı olarak düşünülmüştür, ama özel bir tinsel durum, yani Hıristiyan deneyimindeki ilahi konular üzerine tefekkür için de geçerli olabilir. Cusanus'un bir Hıristiyan ile bir pagan arasında geçen diyalog formunda şekillenen *Gizli Tanrı Üzerine* adlı yapıtında, Hıristiyan, bilmediği bir Tanrı'ya ibadet ettiğini söyler; kim Tanrı'yı biliyorsa, ya da aslında hiçbir şey bilmiyorsa, aldanmıştır, der. Tek bir hakikat vardır ve o da, tıpkı bir sayısının tüm sayılarda var olması gibi, her şeyde var olan birliktir. Bu birlik, ifade edilemez olan ve aşmanın imkânsız olduğu, Tanrı'nın Kendisi'dir.

Tanrı'nın adı yoktur; dolayısıyla o hiçbir şey değildir, çünkü hiçbir şeyin ("hiçbir şey" olarak adlandırılan) bir adı vardır. Ama o bir şey de değildir, çünkü bir şey her şey olamaz; ama her şey Tanrı'dan akar. Sonuç olarak, o, başka bir şey yerine bir şey olamaz. Tanrı bir şeyin ve hiçbir şeyin ötesindedir. Cusanus bazen, bir adı olan ya da olmayan, ya da hem olan hem olmayan Tanrı hakkında konuşamayız diyen Budist bilgelere benzer. Hatta olmamak bile ona atfedilemez, çünkü o tüm olmak ve olmamak ilkelerinin

kaynağıdır. Onun mutlak sadeliği, adlandırılabilen ya da adlandırılamayan her şeyden üstündür.

Mutlak Oluş* böylece insan ifadesinin tüm güçlerinden ve olasılıklarından sıyrılır. Yine de Cusanus, aynı eğilimin diğer filozofları gibi, tamamen olumsuz olan bu tutumla yetinmez, ki eğer tutarlı olsaydı, bu tutumun onu topyekûn bir sessizliğe sürüklemesi gerekirdi; Tanrı hakkında oldukça çok yazar, dairesel rotalarla büyük gizeme yaklaşmayı denerken, onu ortaya çıkarma iddiasında bulunmaz. Bizi engelleyen şeylerden biri, der Cusanus, çelişmezlik ilkesine güvenmemizdir; bu nedenle de, insan aklı Mutlak'ı özümsemekte güçsüzdür. Sonsuz hakkında konuşmaya çalışırken farklı bir ilkeye ihtiyaç duyarız: Karşıtların yakınlaşması. Tüm karşıtlar Tanrı'da toplanır. O var olabilen her şeyden daha büyüktür ve onun büyüklüğü asla azalamaz. Aynı zamanda o, var olan her şeyde, tüm bütünlüğüyle vardır. Bu yüzden o hem en büyük hem de en küçüktür. Onun farklı olabileceğinden ya da olabildiğinden hiçbir şekilde söz edemeyiz, o neyse odur; gizilgüçten gerçekliğe geçiş Tanrı için geçerli olamaz, çünkü onun Kendisi gerçekliğe dönüşmüş gerçekliktir. Her şey onun içinde olduğuna göre, o her şeyin "çelişkisi"dir; ve o her şeyin içinde olduğuna göre, aynı zamanda o her şeyin "genişlemesi" ya da gelişmesidir; ama onun mutlak birliği daima kusursuz olarak kalır. Evren de, her şeyin diğer her şeyin içinde olduğu bir birliktir – her parçasının birbirini etkilediği basit anlamda değil, her ne kadar algılayamasak ya da sadece akılla kavrayamasak da, bu evrensel karşılıklı bağıntılığın içindeki her şeyin evren olması anlamında. İnsan aklı sadece sonlu ve ayırt edilen şeyleri kuşatabilir ve sonludan sonsuza giden bir yol yoktur. Ama akıldan üstün bir

* *"Being"* yerine. (ç.n.)

zihinsel yetenek vardır, bu anlıktır*; ve karşıtların yakınlaşmasını kavrayabilen işte bu anlıktır.

Matematiksel nesneleri düşünürken, sonlunun ve sonsuzun kıyaslanamazlığı hakkında fikir sahibi olabiliriz. Bir çemberin içine bir çokgen çizdiğimizde, çokgenin kenar sayısı arttıkça çokgenin çembere gittikçe yaklaştığını görebiliriz, ama sonlu sayıda kaç kenar çizersek çizelim çokgen çembere dönüşemez; bu tür bir dönüşüm ancak sonsuzda meydana gelebilir. Benzer şekilde, çemberi zihnimizde büyütürsek, çember büyüdükçe, çemberin çevresi üzerindeki herhangi bir parçanın giderek düz bir çizgiye benzediğini görürüz; ama çemberin çevresi ancak sonsuz olduğunda çember düz bir çizgiye dönüşebilir. Benzer şeyi bir üçgenle de yapabiliriz: Eğer üçgenin kenarlarından biri sonsuz derecede uzunsa, diğer iki kenar da sonsuz derecede uzun olmalıdır; ama birçok sonsuz olamayacağı, sadece bir sonsuz olacağı için, sonsuz bir üçgen de düz bir çizgiye dönüşür. Bu tür benzetmeler üzerine kafa yormak, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olan bir analoji sağlar. Ama sadece bir analoji.

Bu daralma ve genişleme kategorileri varoluşun tüm görünümleri için geçerlidir: Hareket hareketsizliğin genişlemesiyken, hareketsizlik de hareketin daralmasıdır; zaman şimdinin genişlemesidir, vesaire. Ama burada, Cusanus'un öğretisindeki bir çelişki belirmeye başlar. Ruhumuz her şeydir: Ruh; daralmış, sıkıca sarılmış tüm bir evrendir. Ve bilgi, Platoncu görüşe uygun olarak, zaten içinde var olan şeylerin genişlemesi ya da açılmasıdır. Dolayısıyla bilgi, bir yanda birlikten çokluğa bir hareket, aşağıya doğru bir hareketken; öte yandan yukarıya doğru bir hareket, daha yüksek

* *"Intellect"* yerine: Akıl yürütme ve bilme gücü. (ç.n.)

bir şeye doğru bir harekettir, çünkü o aynı zamanda gizilgüçten gerçeğe doğru bir harekettir.

Bu belki de, Cusanus'un öğretisinin kaynaklarındaki uyum eksikliğinden kaynaklanır. Mutlak, belirleyici özellikleri olmayan birlik, Tanrı'nın kusursuzluğuyla aynıdır, öte yandan çokluğun bu kusursuzlukla çeliştiği görülür; ama bununla, sonlu, kusurlu şeylerden oluşan bir dünyayı yaratırken Tanrı'nın kendisiyle çeliştiğini söylemek istemeyiz. Bununla birlikte, tüm bilginin yöneldiği amacın bilinçli ya da öğrenilmiş cahillik olduğunu, ilahi varlığın kavramsal kavrayıştan sakındığını, Tanrı'nın karşıtların yakınlaşması olduğunu, bizi Tanrı'ya daha çok yaklaştırabilecek matematiksel analojilerin sadece analojiler olduğunu hiç unutmamalıyız. Ve Tanrı'nın yanına çekilmenin mistik yolu kavramsal değil dolaysızdır; dünya ile Mutlak arasında aracı olan İsa'ya şükran duyulabilir. Kimse Mutlak'a tek başına ulaşamaz; sadece Kilise cemaati bunu olası kılabilir. Kendisinden önce ya da sonra yaşamış bazı Hıristiyan mistiklerin tersine, Cusanus, Tanrı'yla bütünleşebildiğini ya da onda özümsenebildiğini ve (Kilise, Kilise hiyerarşisi ve dinî törenler* dahil) diğer her şeyi göz ardı edebildiğini hayal etmenin baştan çıkarıcılığına direnir.

Kutsalı –mümkün olduğu ölçüde– zihinsel kavrayışımız, inanç için ikincildir; Cusanus için inanç tüm anlığın** kaynağıdır. Bu Kilise Babaları geleneğiyle uyumludur, aynı zamanda kutsal kitap da bunu önerir. İnanç, kutsala olası tüm zihinsel yaklaşımlarla "çelişir"; buna karşılık kutsalı zihinsel kavrayışımız "inanç"ın genişlemesidir. Cusanus ayrıca, inanç ile sevginin birliğinden de söz eder, ama bundaki

* "*Sacraments*" yerine. (ç.n.)

** "*Understanding*" yerine. (ç.n.)

tutuculuk daha sonraki bakış açısından kuşkuludur. Tanrı'nın Oğlu'nun dirilmesi, onun iki doğası olan insan ve kutsal, onun bakireden doğması, onun biricikliği; tüm bunlar, varlığın mimarisi (yani Mutlak ile dünyanın ilişkisi) hakkındaki bu temel gerçeklerin sanki kaçınılmaz sonucuymuş gibi tanımlanır; insan, İsa Mesih figürünün mantıksal olarak bu "genişleme" ve "daralma" kategorilerinden anlaşılabildiği izlenimine kapılır.

Cusanus'a zaman zaman panteist diyenler oldu, ama çoğu Katolik tarihçi bu görüşü reddeder. Elbette bu panteizmin tanımına bağlıdır. Panteizm kesinlikle, Tanrı'nın dünyada her yerde bulunması inancı olamaz, çünkü bu bir Ortodoks Hıristiyan inancıdır. Ne de basitçe, dünya Tanrı'dır iddiası olabilir, çünkü bu, Hobbes'un işaret ettiği üzere, Tanrı'nın varlığının inkârı anlamına gelir. Panteizmi, Tanrı dünya*da*dır diye tanımlamak da yanlıştır, çünkü "-da eki" uzamsal bir ilişkiyi varsayar,* ama burada uzamsal bir ilişki yoktur: Tanrı, "süt şişede olabilir" ifadesiyle aynı anlamda dünyada olamaz. On sekizinci yüzyılın başında türetilen bir terim olan panteizmi, Tanrı ile dünya arasında zorunlu –iki taraf için de zorunlu– bir bağımlılık ilişkisi olarak tanımlamayı öneriyorum: Dünyanın Tanrı olmadan var olamayacağı ve Tanrı'nın da dünya olmadan var olamayacağı, ama buna rağmen Tanrı'nın ve dünyanın özdeş olmadığı inancı.

Cusanus, Tanrı'nın sonlu şeylerden oluşan dünya olmadan var olamayabileceğini elbette açıkça söylemez. Ama sanki, onu bir Yaratıcı değil de farklı bir şey olarak düşünmenin zor olacağını söylemek ister. En büyük Oluş'ta, yani Dünya'nın yaratımında, fail ve varlık aynıdır; böylece Cusanus yaratma eyleminin her şey olan Tanrı'yla aynı şey olduğu

* "God is *in* the world." (ç.n.)

sonucuna varır. Ve eğer biz Tanrı'yı bir Yaratıcı değil de farklı bir şey olarak düşünmekten acizsek, o zaman yukarıda tariflenen türde panteistik bir Tanrı anlayışının olası tek anlayış olduğu görülecektir.

Yaratıma ve Yaratıcı ile onun yaratıkları arasındaki ilişkiye değinen bölümler, Cusanus'un yapıtının en sorunlu bölümleri arasında yer alır. Yaratma nedenlerini tartışırken geleneksel açıklamaya saplanıp kalır: Tanrı dünyayı, iyiliğini bilinir kılmak için ve yarattıkları ondan korksun, ona itaat etsin, onun iradesine tabi olsun diye yarattı. Ama gizemli bir şekilde, "dindar insanlar"ın yakınlık duydukları açıklama budur diye ekler, sanki Cusanus'un kendisi onlardan biri değilmiş gibi, ki elbette öyleydi. Aynı zamanda, Tanrı'nın dünyayı yalnızca geçici bir hevesle yaratmış olmasının anlaşılamaz olduğunu belirtir: Ki hoşlanacağını hissetmemiş olsaydı böyle yapmayabilirdi. Bu nedenle yaratma eylemi, Tanrı'nın varlığının zorunlu bir parçası olarak görünür; Tanrı, yarattıkları olmadan var olmayabilirdi. Bu sapkınlık mıdır? Bırakalım bu tür şeylere uzmanlar karar versin.

Cusalı Nikolaus'un birçok argümanı şüpheciliğin entelektüel cephaneliğinden alınmıştır. Ama o aynı zamanda bir mistiktir. Bu yüzden o, şüpheci ve mistiğin bir olabileceğinin yaşayan kanıtıdır.

Doğrudan onun tarafından yöneltilmiş olmasa da, Cusanus'un yapıtından birkaç soru ortaya çıkar.

Tüm yaratıkları dahil, Tanrı'nın yaratımının onu zenginleştirdiğini söyleyebilir miyiz, eğer söyleyebilirsek, hangi anlamda söyleyebiliriz?

Bir Hıristiyan, Tanrı hakkında hiçbir şeyin bilinemez olduğunu savunurken, aynı zamanda da Tanrı'ya inanabilir mi?

Sonsuzluk düşüncesine sahip olduğumuz için, sadece sonlu varlık düşüncesini kavrayabileceğimiz doğru mudur?

Tanrı, Dünya ve Akıllarımız:
Kesinliği nasıl elde edebiliriz?

RENÉ DESCARTES
1596-1650



Kesinlikle bildiğimiz bir şey var mıdır? Kuşkunun gölgesine bile izin vermeyen bir kesinlikle? Descartes bu soruyu ele alan ilk filozof değil; ama yanıtının doğası onu Avrupa felsefesinin büyük ustalarından biri haline getirdi ve kültürel dönüşüm diyebileceğimiz bir sürece yol açtı. Henüz hayattayken bile ve öldükten sonra kesin bir şekilde, yani on yedinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefe yapan her akıl, ona karşı tutumu ister olumlayıcı ister eleştirel ya da düşmanca olsun, kendisini Descartes'a referansla tanımlamak zorundaydı. Kant'ın on dokuzuncu yüzyılda kaçınılmaz biçimde olacağı gibi, o da referansın temel noktası, odak noktası haline geldi. Descartes, birçok açıdan klasik Fransız Aydınlanması'ndan sapmış olsa da, Aydınlanmayı eleştirme sürecinin başlatıcısı olarak düşünülür, ki ilk bakışta bu iki aydınlanma arasında herhangi bir bağlantı görmek zordur.

Bu tür bir kesinliği neden arzularız? Descartes'ın ilk eseri, kesinliğe pratik nedenlerden ötürü ihtiyaç duyduğumuz

izlenimi uyandırır; kesinlik, doğa karşısında ustalaşmamızda ve böylece tıbbi ve teknik becerilerimizin gelişmesinde bize yardım edecektir. Bu amaca ulaşmak için matematik gibi daha önce nihai kesinlikle başarılmış bilimlere öykünmeliyiz. Ama çok geçmeden Descartes'ın ilgilendiği kesinliğin metafizik kesinlik olduğu belli olur: Tanrı ve evren, madde ve ruh gibi tüm gerçeklik bilgimizi başarısızlık riski olmaksızın kuşatacak bir kesinlik. Hedef, bilginin mutlak başlangıcını, hataya ve kuşkuya yer vermeyen başlangıç noktasını bulmaktı. Ve bazen yanılgıya düştüğümüz için, Descartes işe hatanın nedenlerini araştırmakla başlamamız gerektiğini düşündü.

Descartes, büyüleyici ünlü argümanında, rüya gördüğümüzde rüyalarımızın bize gerçekmiş gibi geldiğini gözlemler, o zaman uyanıkken algıladığımız şeyler de bir tür rüya, hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen bir resim olabilir miydi? Belki kötü niyetli bir demon bizi aldatıyor, duyularımızı hatalı izlenimlerle yanlış yönlendiriyor ve bizi en iyi bildiği nedenlerle baştan çıkarıyordur? İzlenimlerimizin gerçek olduğunu düşünürüz, ama tıpkı rüyalarımız gibi yanıltıcı olabilirler. Onun bu varsayımsal aldatıcısının pençesinden kaçmanın bir yolu var mıdır? Aslında var: Çünkü aldatanın beni aldatamayacağı bir şey vardır ve bu şey benim bir şey deneyimliyor –bir şey düşünüyor, bir şey algılıyor– olmam gerçeğidir. Öyleyse varım: Ben olduğum için, düşünüyor ve algılıyor olduğum için. Bu noktada yanılıyor olamam; burada beni ayartabilecek –yine de güçlü– bir demon yok.

"Düşünüyorum, öyleyse varım" biçiminde ifade edilen bu anlayış, modern felsefeyi nitelendiren temel düşüncelerden biri haline geldi. "Öyleyse" sonradan atıldı, çünkü Descartes bir çıkarım olarak düzenlenecek bir deyim, büyük öncülsüz

bir kıyas istemiyordu; bu bir tümdengelim olmamalıydı, tersine, bölünemez ve zorlayıcı bir sezgi edimi olmalıydı: "Düşünüyorum, varım." "Düşünmek" sözcüğü burada çok geniş bir anlamda kullanılır: Tüm zihinsel edimleri ve tüm deneyimi kuşatır; her iki etkinlik de iradenin ve tam anlamıyla düşüncenin etkinliğidir.

Bu keşifle ne yapabilir ve bundan ne sonuç çıkarabiliriz? Descartes'a göre, pek çok şey. Zihinsel edimlerimi düşünürken, birden onların –sadece onların– benim özümü oluşturduğunu fark ederim; başka hiçbir şey, özellikle de bedenim, özümün parçası değildir. Bundan, var olması için ruhun – yani düşünen bir şeyin– bedene bağlı olmadığı ve öyleyse onsuz var olabileceği sonucunu çıkarabilirim. Bu yolla ruhun, Hıristiyan inancına uygun olarak, cisimsizliğini* ve – argümanda birkaç adım daha ilerleyerek– ölümsüzlüğünü gösterebiliriz.

Ama hepsi bu değil. Kendi doğamı, bilincimi, yani düşünen benliğimi, ruhumu başka sözcüklerle düşündüğümde, bunun en kusursuz varlık ideasını –Tanrı ideasını– içerdiğini keşfederim. Ben kendim kusursuz olmadığım için (eğer kanıt gerekirse, tam da kuşku duyuyor olmam bunun kanıtıdır), aklıma bu tür bir fikir gelemezdi, bu yüzden bu, hayal gücümün bir uydurması olamaz. Ama bu fikir bir yerden gelmeli; öyleyse, bu fikrin tam da Tanrı ideasının mevcudiyetiyle aklıma sokulmuş olması gerektiği sonucuna varabilirim. Demek ki Tanrı vardır. (Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarının bir diğeri, Anselmus'un ontolojik kanıtına benziyordu: Varoluş bir tür kusursuzluktur, o yüzden en kusursuz varlık, doğası gereği var olmalıdır.)

* *"Immateriality"* yerine. (ç.n.)

Tanrı'nın varlığı bizi bilgiye, doğal bilginin olanaklılığına olan güvenimizi oluşturan sonuçlara götürür. Kötü niyetli demon beni en azından bilinçli deneyimlerim, yani var olduğum gerçeği konusunda aldatamaz. Ama mutlak şekilde kusursuz olan Tanrı beni hiçbir şekilde aldatamaz, çünkü aldatma kusursuzlukla bir arada olamaz. Öyleyse, Tanrı'nın varlığına bir kez ikna olunca, dünyamızın bir rüya ya da yanılsama değil fakat gerçek olduğuna, ve açık ve seçik bir biçimde algıladığımız her şeyin –bize aşikâr görünen her şeyin– gerçekten doğru olduğuna dair içgüdümüze korkmadan güvenebiliriz. Artık bilgimize güvenebilir ve kuşkumuzun üstesinden gelebiliriz; neyi doğru olarak kabul edebileceğimizi ve ne tür şeylerden kuşku duyabileceğimizi biliriz.

Ama (eleştirmenlere göre) çoğunlukla yanılıyoruzdur ve Tanrı buna izin verir; Tanrı bizi hatadan korumaz, bizi mutlak kesinlikle beslemez. Elbette Descartes çoğunlukla hatalı olduğumuzu kabul eder; ama bu, der Descartes, Tanrı'nın hatası değil, bizim hatamızdır; kesinliğin olmadığı sayısız şey vardır ve bu böyle olduğu sürece onlarla ilgili yargımızı askıya almalıyız. Yine de, eğer aklın inanmamızı yasakladığı bir şeye inanırsak, kendi kusurumuz –akla karşı çıkan bir irade edimi– yüzünden hatanın kurbanları oluruz. Böyle yapabiliriz çünkü Tanrı bize özgür irade bahşetmiştir: Değerli, olağanüstü, mucizevi bir armağan, ama bir şeye yeterli delil olmadan inandığımızda yaptığımız bir şey –yani aklımız için açık ve seçik olmayan bir şeye razı olmak– gibi, kötü kullanım için de faydalanabileceğimiz bir armağan.

Dolayısıyla, insan bilgisi için mutlak ve zorlayıcı bir başlangıç noktasında Descartes'ın ulaştığı, ya da ulaştığı düşünce, ona göre geçmişin felsefi geleneğinden son derece bağımsızdı. Descartes bu gelenekten, özellikle skolastisizmden

ve Aristotelesçiliğin mirasından pek hoşlanmıyordu. Aquinolunun tersine Descartes, Tanrı'ya dair bilgiye doğaya ilişkin bilgimizden ulaşamayacağımıza inandı; duyusal deneyimden geçerek Tanrı'ya giden bir yol yoktu. Tek yol, aklımızdaki Tanrı ideasından geçiyordu.

Onun argümanları elbette herkesi ikna etmez. Hem Katolik düşünürler hem de çeşitli nüanslara sahip usçular onun akıl yürütmesindeki yanlışlara işaret ettiler. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için açıklık duyunuzun yardımına başvuramazsınız, dediler, ve sonra da buradan yola çıkıp Tanrı'yı bu açıklık ölçütünün kefili yapamazsınız, çünkü o zaman kısır bir döngünün içine girersiniz. Dahası, düşünmek yerine herhangi bir şeyin, bilinçli edimlerimin zorunlu bir bileşeni nasıl olabildiğini anlayamadığım gerçeğinden, bu edimlerin bedenime bağımlı olamayacağı sonucu çıkmaz. Ayrıca, Tanrı'nın iyiliği, onun bizi aldatmayacağının garantisi değildir. Tıpkı yetişkinlerin zaman zaman bazı şeyleri onların iyiliği adına çocuklardan saklaması gibi, Tanrı da kendi iyiliği için bizi aldatmak isteyebilirdi. Ve gerçekten "Varım" ya da "Ben" ifadesinin ne anlama geldiğini kesin olarak bilebilir miyiz?

Descartes bu itirazları reddeder. Sadece akla güvenerek şaşmaz bir yön tabelası, aslında, bilginin gösterişli yapısının üzerinde yeniden inşa edilebileceği şaşmaz bir temel keşfettiği fikrinde ısrarlıydı. İster saçma hurafelerle dolu idealar tarihi olsun isterse doğal tarih, tarihe pek ilgi duymadı. Doğal tarih için şöyle dedi: Onu her zaman, dünyayı daha iyi anlayabilmek adına, zihinsel olarak kendimiz için yeni baştan kurabiliriz, ama bu yeniden kurma hakikati için kaygılanmamıza gerek yok. Elbette Descartes'a göre dünya, Tanrı'nın iradesi ile tesis edilmiş katı kurallarla yönetiliyordu. Bunlar Tanrı'nın buyurduğu kurallardı ve farklı olabilirdi;

doğanın yasalarına özgü bir zorunluluk yoktu. Matematiksel hakikatler bile Tanrı'nın hükmüyle yaratılmıştı; eğer isteseydi tümüyle farklı bir matematik yaratırdı, ama seçerek yarattığı matematiğin birçok kısmı aklımız için gerekli görülmüş olabilir.

Eleştirmenler çok fazla boşluk bulsalar da, Kartezyen düşüncenin bazıları birbirleriyle çelişen ama hepsi entelektüel kültür tarihimizde önemli çok çeşitli öğretileri esinlemesi şaşırtıcı değildir. Descartes'ı Hıristiyan gelenekle ilişkilendirmek için bazı girişimlerde bulunanlar oldu ve bu girişimlerin başarısız olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Genellikle Katolik filozoflar onun, modern felsefenin içine yuvarlandığı temel hataların kaynağı olduğunu ispatlamaya çalıştılar.

Descartes'ın, doğrudan bilebileceğimiz tek şeyin aklımızın içeriği –algılarımız ve zihinsel deneyimlerimiz– olduğunu ileri sürdüğü doğrudur. Ve (düşündüğü gibi) bu zihinsel deneyimlerin kendilerine benzer bir gerçekliği yansıttıklarını kanıtlayacak kadar ileri gitse de, bunu başarmak için Tanrı'nın doğruculuğuna başvurmak ve köprü problemi denilen kendisine ait problemi –algılarımızdan gerçekliğe nasıl varılır problemini– terk etmek zorunda kaldı. Dolayısıyla, dünyanın hayal gücümüzün ürünü olduğu yönünde ister istemez bir kuşku yarattı ve böylece Katolik düşünürlerin özellikle olumsuz yaklaştıkları idealist felsefenin yolunu açtı.

Üstelik Descartes dünyanın mekaniğin acımasız yasalarıyla yönetildiğine inandığı için, ilahi arabuluculuğun olanaklılığını inkâr ediyormuş gibi göründü. Bu durum, Tanrı'nın eli her yere uzanır ve onun niyeti her şeyde –cezalandırmada, ödüllendirmede, uyarıda, kınamada ve övgüde– görülür diyen geleneksel inançla tam bir tezat oluşturuyordu.

Descartes mucizeleri açıkça reddetmedi; ama eğer Kartezyen dünya kabul edilseydi, mucizelere gerçekten inanılamazdı. Onun dünyası, bağımsız vahiylerin art arda gelmesi değil, muhteşem bir makineydi. Beden de aynı mekanik yasalara göre işleyen bir makineydi. Descartes'ın belki de Tanrı'nın yasasına başkalarından daha fazla bağlanmış – ve bazı adcılar gibi onun da, matematiksel hakikatler dahil her şeyi Tanrı'nın hükmüne inanarak yapmış– olduğu görülse de, sonunda anlaşıldı ki, dünyayı Tanrı'ya referans vermeden de inceleyebiliriz; ve dünyayı incelerken Tanrı'yı nasıl unutabiliyorsak, bedeni incelerken de ruhun ölümsüzlüğünü unutabiliriz.

Bu yüzden Descartes sadece idealizmle değil, aynı zamanda tanrısız materyalizmle ve her şeyi kendi başına söyleyen kibirli akla aşırı güvenmekle de suçlandı. Hem ilahi Tanrı Kayrası'nı hem de inanç dogmalarını reddettiği söylendi; ve Kilise'ye bağlı sadık bir Hıristiyan olduğu konusunda ara sıra verdiği güvencelere inanılmadı ve bunlara içtenlikten çok ihtiyatlılık atfedildi.

İşte Descartes'ın yazılarının neredeyse her cümlesinin akla getirdiği kafa karıştırıcı birkaç soru:

Kötü niyetli bir demonun bizi gerçekten aldattığını ve gerçek olduğuna inandığımız her şeyin yalnızca bir yanılsama olduğunu hayal edelim; belki dünya hiç var olmadı ya da belki düşündüğümüzden çok farklı. Bu durum (algılarımızın değişmediğini varsayarsak) bir fark yaratır mı? Dahası, eğer dünyanın, anılarımızla ve geçmişten kanıt olarak aldığımız her şeyle birlikte, sadece bir dakika önce yaratıldığını farz edersek, bu durum yaşantılarımızda ya da düşünce tarzımızda herhangi bir fark yaratır mı (bu Descartes'ın sorusu değildir, ama onun felsefesini anlamamızda

yardımcı olabilir)? Ve bu tür bir varsayımı neden rahatsız edici buluruz?

Varoluşumun varoluş bilincimle aynı şey olduğunu söylemek doğru olur muydu?

Ve son olarak, eğer matematiğe ilişkin hakikatleri Tanrı keyfi olarak emrettiyse, onların doğru olduğunu söylemenin ne anlamı vardır?

Tanrı'nın Doğası:
Özgür irademiz var mı?

BENEDICT SPINOZA
1632-1677



Bazıları Spinoza'nın tanrısız ya da Tanrı düşmanı olduğunu söyledi; bazıları da –ki çoğunluktaydılar– onu bir panteist olarak gördü; bazılarıysa onu hâlâ koyu bir dindar, Tanrı'ya ait bir adam olarak düşünür. Her görüşü destekleyecek argümanlar bulabiliriz. Felsefesini açıklarken olası en büyük kesinliği amaçlaması, Spinoza'nın yorumlanmasında ortaya çıkan böylesi geniş bir farklılığın –paradoksal– nedenlerinden biridir. Bunu başarabilmek için temel yapıtı *Etika*'yı, Eukleides ve diğer matematikçilerin tarzında, "matematiksel [bir] düzen" içinde hazırladı: *Etika*, aksiyomlar ve tanımlar içerir, ve içindeki her ifadenin bu aksiyomlardan sonuç çıkarabilir olması gerekir. Ama çok geçmeden okur, sadece bu ifadelerin –örneğin insan psikolojisi hakkındaki gözlemlerin– bu aksiyomlara yapay bir şekilde iliştirildiklerini değil, ama hepsinden önemlisi –sezgisel bir şekilde anlaşılan basit geometrik düşüncelerin tersine– metafizik kavramların da tümdengelimli denilen akıl yürütme

yöntemi sayesinde daha açık hale gelmediklerini fark edecektir. Bu yüzden Spinoza'nın felsefesinin bir yönüne bu çok kısa bakışta biz, Spinoza'nın kendisi için –her ayrıntısı bütüne uygulanabilir varsayıldığından ve Spinoza için sadece düşünmenin ve felsefe yapmanın değil aynı zamanda yaşamanın da doğru yolu olduğundan– felsefi anlamı çok büyük olsa da, bu düzenlemeyi görmezden geleceğiz. Aslında Spinoza'nın etik kaygılar üzerine derin düşünceleri *Etika*'nın doruk noktasını oluşturur: Kusursuzluk ve mutluluk, iyilik, insanın özgürlüğü ve onun tutkularının kölesi olması. Ama daha sonraki felsefe için en etkileyici ve tartışmalı olan, Spinoza'nın Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi ve insan ruhu hakkında fikir beyan etmek zorunda olmasıydı. Bu aynı zamanda *Etika*'nın en kapsamlı ve garip bir şekilde en girift bölümüdür.

Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak onun özünün olmasını gerektirir; başka bir deyişle, Tanrı doğası gereği vardır. Burada Spinoza Aziz Anselmus'un ve Descartes'ın ayak izlerini takip eder: Tanrı yok olarak düşünülemez. O aynı zamanda Kendisi'nin nedenidir: Kendisi dışında bir nedeni olamaz. Tanrı, hiçbir şeyin onu sınırlayamayacağı ya da etkileyemeyeceği anlamda, sonsuzdur. Buraya kadar her şey Hıristiyan teolojisine uygundur. Ama Spinoza'nın Tanrı'sının diğer nitelikleri pek öyle değildir. Tanrı ve Doğa aynı şeydir. Tanrı töz olarak da adlandırılır; ve sadece tek bir töz olabilir. Tanrı'nın sonsuzluğunda başka bir anlam daha vardır: Ona sonsuz sayıda nitelik bahşedilmiştir; ama biz bu sonsuz nitelikten sadece iki tanesini biliriz ve onlar genişleme ile düşünmedir. Descartes'a göre iki tür töz vardır: Genişleyen ve düşünen. Ruh düşünen bir tözdür ve "düşünen" tüm zihinsel edimleri kuşatan genel bir addır. Spinoza

hem düşünmeyi hem de genişlemeyi Tanrı'nın sıfatları olarak düşünür: Tanrı genişleyendir ve Tanrı düşünendir. Ama insanın düşünmesi gibi, Tanrı'nın düşünmesi de psikolojik bir süreç değildir. O zaman nedir?

Spinoza'nın yanıtı büyük ve karmaşık bir resmin bir parçasıdır. İnsanlar da dahil Tanrı'nın yarattıklarından bağımsız olarak var olan özel şeyler sonlu değildirler, ne de Tanrı'nın parçalarıdırlar. Onlar, Spinoza'nın terimleriyle, tözün değişiklikleridir: Tanrı'yı dile getirirler. Tözün kendisinin – yani Tanrı'nın– parçası yoktur. Sonsuz genişleme bölünemezdir: Parçaları olamaz, çünkü parçaları olan kusursuz olamaz. Ve biz tözün genişlediğini biliriz, çünkü şeyler genişlerler ve şeyler Tanrı'yla ilişkili olmak dışında düşünülemezler, bu yüzden Tanrı da genişlemek zorundadır. Ve insan düşündüğüne göre, düşüncemiz de Tanrı'nın kusursuzluğunun bir ifadesi olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı düşünür, ama onun düşünmesi, bizimkiler gibi ayrı düşünmelerin toplamı değildir; Tanrı'nın düşünmesi sonsuzdur ve –kusurlu bir biçimde de olsa, düşünmekle bizim de katıldığımız– her şeyi kapsayan Akıl'dır. Zihinsel edimlerimiz zamanda gerçekleşir, ama Tanrı zamanın ötesindedir; eğer zamanda var olsaydı, Kendisi'yle olan ilişkisine geçmişte olanın hatırası ve olacak olanın beklentisi yoluyla aracılık etmek zorunda kalacağından, tamamen kusursuz olamazdı.

İlahi Mutlak ile sonlu şeyler arasında var olan ilişkiden ortaya nasıl bir resim çıkar? Sonlu şeyler Tanrı'nın parçaları değildir, ama ne de özerk varlıklardır; ve Tanrı onlara referansla düşünülemez, sadece onlar aracılığıyla ve Kendisi'nde düşünülebilir. Bu tuhaf bir yapıdır ve Spinoza'nın mektupları, onun Tanrı ile şeylerin varoluşu arasındaki ilişki sorununun –ki çok önemli bir sorudur– üstesinden tatmin

edici bir şekilde gelemediğinin farkında olduğunu açık bir şekilde gösterir. Deneyim yoluyla bildiğimiz evren Tanrı değildir; Tanrı'yı deneyimle değil, yalnızca kavramsal analizle öğrenebiliriz. Ama bazen, bundan çok söz etmese de, Spinoza için Tanrı aslında tek varlık gibidir.

Bizim için bilinir olan tözün niteliklerine sadece biz insanlar katılmayız, her şey bu niteliklere katılır. Bu nedenle her özel şey hem beden hem de düşüncedir. Onun bir düşünce olması, kendine ait bir zihinsel hayatının olmadığı anlamına gelmez; o Tanrı'nın düşündüğü anlamda bir düşüncedir, Tanrı'nın ilahi düşüncesinin bir parçasıdır. Düşünce ve beden gerçekte birdir; birinde olan şey diğerinde de olur. Ama beden ve onun düşüncesi birbirini herhangi bir şekilde gelişigüzel etkilemeyeceğinden, insan bedeniyle ruhu arasında da –her ne kadar onlar da birbirinin aynı olsa da– rastgele bir ilişki yoktur. Antik İbraniler bile, der Spinoza, Tanrı, ilahi akıl ve ilahi aklın düşündüğü şeyler birbirinin aynıdır dediklerinde, bunu hayal meyal algılamışlardır.

Tanrı'nın ruhu evreni kaplar ve Tanrı deneyim dünyamızda olan her şeyin nedenidir. Ama her olaya ayrı bir buyruğun neden olması anlamında değil; daha çok, sonsuz olaylar zincirindeki her olayın önceki olaylar tarafından amansızca belirlenmesi anlamında. Dünyadaki nedensellik mutlaktır: Hiçbir şey tesadüfen meydana gelmez. Bu yüzden özgür irade, sıradan insanların batıl inancından başka bir şey değildir. Ne Tanrı ne de insan çeşitli davranış biçimleri tasarlayabilmek ve onlardan birini seçebilmek anlamında özgür değildir. Bazen bu yolda özgür olduğumuzu düşünürüz ama kendimizi aldatırız: Bir taştan daha fazla özgür değiliz. Eğer taş düşünebilseydi, uçurumdan düştüğünde kendi özgür iradesiyle düştüğünü, düşmeyi özgürce

seçtiğini düşünebilirdi. Özgürlük yanılsamamız taşınkinden farklı değildir.

Ama o zaman birisi şöyle sorabilirdi: Eğer her şey tümüyle belirlenmişse ve hiç kimse yapacağı şeyi özgürce seçemiyor ve acımasız bir zorunlulukla yönetiliyorsa, insanları kötü davranışlarından ötürü cezalandırabilir miyiz? Spinoza der ki: Evet, cezalandırabiliriz. Nasıl ki zehirli yılanları özgür iradeleri olup olmadığını sormadan öldürürüz, öyleyse suçluları da kamu yararı adına cezalandırmalıyız.

Tanrı'nın davranışı zorunluluktandır ve bu zorunluluk onun doğasından süzülür; onun eylemleri –Kendisi gibi– mutlak şekilde kusursuzdur. Ve varlıkları özgür iradeyi gerektireceğinden, doğada amaçsal nedenler yoktur.

Birçokları Spinoza'nın metafiziğini kasvetli bulur: Yaptığımız her şey dahil her şeyin içinde olduğu dünya, kişisel olmayan ama Tanrı adını taşıyan karşı konulamaz bir güce mutlak bir şekilde bağlıdır ve bu gücün Hıristiyan inancının Tanrı'sıyla ya da aslında herhangi başka bir dinin Tanrı'sıyla, yani dua edebildiğimiz bir Tanrı'yla, çok az ortaklığı olduğu görülür. Ama Spinoza bu öğretinin sadece hakikati ortaya çıkarmadığını, aynı zamanda bize en iyi hayatı hazırladığını ve şaşmaz ahlaksal prensipler sağladığını düşünüyordu. Bu prensipler antik Stoacıların öğretisindeki ruha çok benzer: Tanrı'ya ve Tanrı'yla bağımızın doğasına ilişkin bilgiyi bir kez edindik mi, bunun bizi kaderin darbelerinden koruyacağı varsayılır; her şeyin Tanrı'nın sonsuz ve zorunlu buyruklarının sonucu olduğunu ve hiçbir şeyin bize bağlı olmadığını bir kez anladık mı, başımıza gelebilecek talihsizliklere aldırmayız. Nefretten ve öfkeden arınır, başkalarını kıskanmaktan ve küçümsemekten vazgeçeriz. Spinoza, hemcinslerimizle yetinmemiz ve

onlara yardım etmemiz konusunda ısrar eder. Amacı bizi özgürlüğe yönlendirmektir. Özgür iradedeki batıl bir inanç anlamında bir özgürlük değil, kötü duygulardan, tutkuların köleliğinden kurtulmak anlamında bir özgürlük. Spinoza, aklın kendi başına bize özgürlük ve mutluluk bahşedebileceğine gerçekten inandı. Ve iyi yaşam ödüller getirir, çünkü erdem –Stoacı prensibe göre– iyi yaşamın ödülüdür; iyi yaşam dışsal bir kaynaktan taşan ayrıcalıklarla ödüllendirilmez.

Tanrı bizi geçici heves ve arzularımızı yerine getirerek ödüllendirmez; yine de, eğer bize akıl rehberlik ediyorsa ve kendimizle ve dünyayla ilgili hakikati kavramışsak, içimizde birdenbire bir Tanrı sevgisi yeşerir. Ama bu sevgi bambaşkadır. Sıradan bir sevgi değildir, hiçbir şeyin zayıflatamayacağı ya da rahatsız edemeyeceği bir sevgidir: Entelektüel bir aşk. Ve o sonsuzdur, çünkü ruhlarımız da –Tanrı'da yer aldıkları için– sonsuzlukta yer alır. Bu sonsuzluk, dinsel inancın bize vaat ettiği ölümsüzlük olarak değil (çünkü onun içinde hafıza yoktur), değişmez bir Tanrı'ya değişmez bir katılım olarak anlaşılır. Entelektüel Tanrı aşkı, Tanrı'nın Kendisi'ni sevmesiyle aynıdır. Ve bu aşk, bir kez ulaştık mı, en büyük mutluluğumuz ve kurtuluşumuz olacaktır. Ama sıradan insanlar bu aşka ahlaksal kurallara uydukları ölçüde ulaşamazlar; genellikle, sadece sefil bir cehennem korkusuyla böyle davranırlar.

Bu ödüllerden, Spinoza'nın kendi zamanındaki dinî cemaatlere yönelik tutumu hakkında bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Alışılmışın dışındaki görüşlerinden ötürü Yahudi cemaatinden dışlandığında, haham eğitimi almış genç bir adamdı; bu olaydan sonra Kilise'ye ya da bir mezhebe katılmadı, resmî olarak dinî cemaatlere mensup olsalar da,

arkadaşları gibi dinsiz olarak kaldı. Yahudi inancının diğer inançlardan daha iyi olduğunu elbette biliyordu, ama ona saygı duymadı; Eski Ahit onun için önemli bir tarihî kaynaktı ama onun kutsal bir şekilde vahiy edildiğine inanmıyordu. Katolik inancını seçmiş eski bir öğrencisinden gelen mektuba yazdığı yanıttan anlaşılacağı üzere, Roma Kilisesi'ne yönelik tavrı –muhtemelen bu konuda bilmesi gerekenden daha az şey biliyor olsa da– tiksinti içeriyordu. Yine de Spinoza, dinsel hoşgörünün en tanınmış savunucularından birisiydi; barışçıl ve hoşgörülü Mennonit cemaatine mensup ev sahipleri ona dinlerinin iyi bir din olup olmadığını sorduklarında, onlara "Evet, iyi bir din ve ona sadık kalmalısınız," dedi. Çünkü yazılarında bizi Tanrı ile bir tür mistik birlik doğrultusunda, kaderin getireceği şeyle entelektüel aşk ve felsefi uzlaşma doğrultusunda çabalamamız için teşvik etse de, öğüdünün yalnızca birkaç seçilmiş kişi için anlamlı olduğunu ve geriye kalan, yaşamlarını akla tabi kılmaktan aciz sıradan insanların iyi bir hayatı sürdürmek konusunda hâlâ öğüde, dinin verebileceği bir tür öğüde ihtiyacı olacağını biliyordu. Bu, din barış ve birlik vaaz ettiği, fanatizm, nefret ya da despot bir yönetim üretmediği sürece, iyi bir şeydi.

Tüm felsefe tarihinde Spinoza kadar yalnız bir figür yoktur.

İşte onun akla getirdiği birkaç soru:

Eğer özgür irade olmadığını ve her şeyin doğal nedenselliğin amansız ve yolundan sapmaz gücü tarafından yönetildiğini iddia edersek, insan ilişkilerinin dünyasında ahlaksal iyinin ve kötünün var olduğunu da kendimizle çelişmeden iddia edebilir miyiz?

Eğer Tanrı'nın, Kendi doğasının zorunluluğuyla davranan kişisel olmayan bir güç olduğunu bilirsek, Tanrı'yı gerçekten

sever miyiz? Ve kişisel olmayan bir Tanrı'dan iyi diye söz etmenin ne anlamı vardır?

Eğer duygularımızın ve tutkularımızın nedenlerini bilirsek, bu duygular ve tutkular yok olup gider mi? Örneğin, Spinoza'nın iddia ettiği gibi, eğer kaynağını bilirsek, üzüntü yok olup gider mi?

Tanrı ve Dünya:
Neden hiçbir şey yok da bir şey var?

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ
1646-1716



Leibniz'in her şeyi bilen son Avrupalı olduğu söylenir sık sık. (Bunu ilk kimin söylediğini anımsamıyorum.) Çağının entelektüel kültürünün tamamını özümsedi ve çalıştığı her alanda önemli ve özgün katkılar yaptı: Matematik ve fizik, felsefe ve teoloji, mantık ve hukuk*, tarih ve jeoloji. Berrak zihniyle her şeyi kuşattı ve dokunduğu her şeyi zenginleştirdi. Sonradan, çeşitli disiplinler çok hızlı bir şekilde gelişti ve kısa sürede bir aklın özümseyebileceğinden çok çok fazla bilgi ortaya çıktı; bu tür bir her şeyi bilme artık olanaklı değildi.

Ama burada önemli olan Leibniz'in ilgilendiği konuların çeşitliliği değil, onun bilginin tüm kollarının ortak kökü üzerine yaptığı araştırmadır: Onun ortak bir yönlendirici güç keşfetme ve nihayet tüm bu kolları tek bir mimari tasarıma göre inşa edilmiş tek bir büyük yapının bölümleri olarak anlama hayali.

---

* *"Jurisprudence"* yerine. (ç.n.)

Leibniz'e göre, akıl yürütmenin en önemli iki ilkesini sürekli aklımızda tuttuğumuz ve bunlara uyduğumuz sürece, bu tür bir düşünceye ulaşmak ve dünyayı anlamak olasıydı. Bunlardan genellikle tartışmasız kabul edilen bir tanesi, çelişmezlik ilkesiydi: Bir çelişki içeren ya da bizi çelişkiye götüren herhangi bir şeyin yanlış olması gerektiği ilkesi. Diğeri ise –salt mantıksal bir ilkeden çok metafizik bir ilke gibi görülen– yeterli neden ilkesiydi. Bu ilkenin söylediği şudur: Gerçek olan her şeyin ne ise öyle olması için yeterli bir neden –yani, o şeyin başka türlü değil fakat sadece olduğu gibi olmasına neden olacak yeterli bir neden– olmalıdır. Aynı zamanda her doğru ifadenin de bu tür bir nedeni ya da haklı bir gerekçesi olmalıdır. Bu, bu tür nedenlerin bizim için daima ulaşılabilir olacağı anlamına gelmez; çoğu ulaşılabilir olmayacaktır. Ama bu tür nedenlerin her durumda olması gerektiğini bilmek yaşamsal önemdedir; aksi halde doğru bilgi olanaksızdır. İstediğimiz türde bir yeterli neden, mantık ve matematik aksiyomları gibi zorunlu olan ve zorunluluğunu kavrayabileceğimiz ebedi hakikatlerde keşfedilebilir. Bu hakikatler –akıl hakikatleri*– Tanrı'nın keyfî olarak buyurduğu hakikatler değildir; yoksa, eğer Tanrı karar vermiş olsaydı, farklı olamazlardı. Bunlar Tanrı'dan bağımsız olarak doğru olan hakikatlerdir. Tanrı, 3'ün kendisiyle çarpımının 9 değil fakat başka bir şey olmasına neden olamazdı. Ne de 2'nin karekköüne karşılık gelen bir tam sayı yaratabilirdi. Bu matematiksel hakikatler, sonsuz ve değişmez bir şekilde, sayılar dünyasına aittir ve onları Tanrı bile değiştiremez. Bu, onun dışsal bir sınırlayıcıyla sınırlandığı, farklı başka bir güce ya da yasaya tabi olduğu anlamına gelmez; bu hakikatler Tanrı'nın Kendisi'yle

* *"Truths of reason"* yerine. (ç.n.)

özdeştir. Bunlar, deyim yerindeyse, onun varlığının değişmez unsurlarıdır; bunlar Tanrı'nın geçici hevesleri değildir.

Ama aynı zamanda, sonsuz sayıda olumsal hakikat de vardır: Dünyaya ve dünyadaki özel olaylara ilişkin hakikatler. Bunlar olgu hakikatleridir*. Bunların aynı anlamda nedenlere sahip olmaları gerekmez; hakikatleri sadece içeriklerinden kaynaklanmaz. Şu kız sarı saçlı olabilir ama ben onu başka türlü hayal edebilirim; onun siyah saçlı olma varsayımı, bir çemberin tüm yarıçaplarının eşit olduğu önermesini inkâr etme çabasına benzer bir çelişkiye yol açmaz. Ama yeterli neden ilkesi, yeterli nedenin tüm hakikatler için, hatta olumsal hakikatler için bile var olması gerektiğini söyler. Bununla birlikte (ki bu, işin can alıcı noktasıdır), bir olay için ya da belirli bir iddiadan çıkarılan bir ifade için bir neden göstermek, yeterli neden göstermekle aynı şey değildir; çünkü yeterli neden nihai nedendir. Olumsal bir olay başka bir olumsal olayla açıklanmaz; bu bizi, peş peşe açıklamalar yapsak da, olumsal olmayan bir nedene götürmez. Aradığımız, açıklanacak daha başka bir nedene ihtiyacı olan etkili bir neden değildir, kendisi neden içermeyen bir nedendir: Nihai, amaçsal bir neden. Leibniz'in ünlü sorusunda olduğu gibi: Hiçbir şey bir şeyden daha kolay olduğu halde, neden hiçbir şey yok da bir şey var? Eğer bunu anlamlı bir soru olarak kabul edersek (ki bazı filozoflar anlamlı olduğunu reddeder), sadece tek bir yanıt vardır: Tanrı. Tanrı her şeyin nedenidir, çünkü dünyada yalıtılmış hiçbir olay yoktur: Her şey tek bir işleyişle birbirine bağlıdır ve yalnızca tek bir amaçsal neden gerektirir. Dünya bu amaca yönelik düzenlenmiştir; sonsuz olaylar zincirini kuşatmaktan ve mutlak bir akıl gerektiren bu amacı algılamaktan

* *"Truths of fact"* yerine. (ç.n.)

aciz olsak da, yine de bu tür amacın, bu tür bir amaçsal nedenin var olduğunu biliriz. Ve yeterli neden ilkesi Leibniz için mantıksal bir ilke olduğundan, Tanrı'nın varlığının bir mantık hakikati olduğu görülecektir.

Tanrı'nın tüm olayların tek amaçsal nedeni olduğu iddiasından çok önemli sonuçlar çıkar. Dünya sonsuz bir monad koleksiyonudur. Monad, genişlemeyen, bölümleri olmayan, mutlak ölçüde basit bir şeydir; doğal olarak doğmaz ya da ölmez. Karmaşık şeyler olduğu için, basit şeyler de olmalıdır. Ve basit bir şey diğer şeylerden etkilenemez. Monadlar, tek kelimeyle ele geçirilemezdirler, tüm dışsal etkilerden ve uyarıcılardan muaftırlar; Leibniz'in dediği gibi, monadların pencereleri yoktur. Bu, monadın içindeki bir şeyin hiç değişmeyeceği anlamına gelmez; dışsal nedenlerden değil fakat içsel nedenlerden ötürü, onlarda değişim sürekli olur. Her insan ruhu bir monaddır ve her insan bedeni ruhun biçimine uyum sağlamış bir monad koleksiyonudur. Hiçbir iki monad özdeş değildir; her monad diğer tüm monadlardan farklıdır. Bir monad hiyerarşisi vardır, en üstte de en yüksek monad olan Tanrı bulunur. Dolayısıyla, evren zihinsel birimler içerir. Ama uzamsal ilişkiler yalnızca bir yanılsama değildir. Bağımsız varlıkları yoktur; insan ruhunun var olması anlamında var olmazlar. Kestirimseldirler. Ama kaçınılmazdırlar, çünkü insan deneyimine ait ortak bir dünya onlar sayesinde vardır; onlar olmasaydı, algılarımızın diğer insanların algılarıyla aynı gerçekliğe karşılık geldiğini asla bilemezdik.

Ama bu monadların ve şeylerin birbirlerini etkileyememesi, buna rağmen dünyadaki her şeyin muazzam bir işleyiş içinde birbirine sıkıca bağlı olması nasıl mümkün olabilir? Bu, Leibniz'in "önceden tesis edilmiş uyum" dediği şey

sayesinde olanaklıdır. Bu uyum, tüm monadlara ait hareketlerden, eylemlerden ve algılarından oluşan, Tanrı'nın belirlediği bir uyumdur; her şey bu uyum sayesinde, nedensel yasaların ya da ilişkilerin –bu tür yasalar ya da ilişkiler var olmasa da, sanki varmış gibi– eksiksiz biçimde işleyişiyle meydana gelir. Her monad varlığını, doğasının bir parçası olan acımasız kaderi izleyerek, durmadan ve hata yapmadan sürdürür; ve her bir monadın kaderi, kusursuz ve uyumlu bir bütün oluşturacak şekilde Tanrı'nın iradesiyle düzenlenir. Bu yüzden –sanki dünyada tam da hayal ettiğimiz gibi doğal bir nedensellik işliyormuş gibi– tüm olup bitenler sadece bundan ibaret değildir, aynı zamanda monadların etkinliğini yöneten uyum o denli kusursuzdur ve öylesine hassas bir kesinlikle tasarlanmıştır ki, her bir monad diğer tüm monadların yazgısını yansıtır; her biri tüm evrenin –geçmişinin, şimdisinin ve sonsuzluğa giden geleceğinin– yanılmaz bir aynasıdır. Bu, gerçek hayatta sadece ruhlarımızı araştırmakla dünyadaki her şeyin her ayrıntısını öğrenebiliriz demek değildir. Bu bilgi bizde mevcuttur, ama algımız dünyada meydana gelen bütün olayları –geçmişi, şimdiyi ve geleceği– bilinçli bir şekilde algılamamıza izin verecek kadar kusursuz değildir. Nesneleri algılayışımız farklı açıklık derecelerinde ve farklı yakınlık ve bağlantı derecelerinde ortaya çıkar. Sadece zamansız ve kusursuz Tanrı her şeyin bilgisine toptan sahiptir. Her doğru ifade aslında bir özdeşlik ifadesi –Kant'ın tanımlamasından beri adlandırdığımız şekliyle analitik bir ifade– olduğu için, Tanrı her doğru ifadede bir nesneye bir sıfat ya da nitelik yüklendiğini ve aralarındaki ilişkinin gerekliliğini bilir. Her özne zaten yüklemini –onu doğru bir şekilde belirtebilecek her şeyi– içerir: Her şeyin kendi sonsuz kaderinin

tümünü içermesi kavramı. Beni belirten doğru ifade, yani az önce şarap kadehini devirmem ve şarabın dökülmesi ifadesi –her üçgenin üç açısının olmasının üçgen kavramının zorunlu bir öğesi olması hakikatiyle kıyaslandığında– ben kavramının daha az zorunlu bir öğesi değildir. Üçgenle ilgili ifade bir akıl hakikatidir, yani zorunlu olduğunu bildiğimiz hakikatlerden biridir; şarap kadehiyle ilgili ifadeyse, bir olgu hakikati, yani olumsal bir hakikattir. Ama o da –tıpkı bir akıl hakikatinin zorunlu olması gibi– zorunlu olup çıkar, yine de bunu tamamen kavramak Tanrı'nın kusursuz akıl yürütme ve bilme gücüne sahip olmayı gerektirir.

Bu noktada, doğal olarak bilindik bir soru ortaya çıkar: Eğer dünyanın ve onun her bir öğesinin kaderi, Tanrı'nın önceden tesis ettiği uyumda her ayrıntısıyla kararlaştırıldıysa, özgür irademiz olduğunu çelişkiye düşmeden hâlâ iddia edebilir miyiz?

Evet edebiliriz, diye yanıtlar Leibniz: Çünkü Tanrı'nın planında belirlenmiş olsa da, insan eylemleri zorunlu değildir. Tıpkı her üçgenin üç açısının olduğunu söyleyen önerme gibi, yalnızca yadsınması çelişkiye yol açan bu akıl hakikatleri zorunludur. Olumsal hakikatler, yani olgu hakikatleri, Tanrı tarafından öngörülür, ama bizim için onları çelişkiye düşmeden yadsımak hâlâ olasıdır; aslında şarap kadehini devirmedim demekte hiçbir çelişki olmayacaktır. Daima bize en uygun görünen şekilde davranırız ve bunu özgürce yaparız.

Elbette dünyada kötülük, günah ve acı çekmek vardır. Kötülük tam da Tanrı'nın kusurlu yaratıklarından kaynaklanır; Tanrı onları kusursuz yaratmamıştır, çünkü o zaman ona eşit olacaklardı ve bu, birden fazla Tanrı olacağı için mantıksal olarak imkânsızdır. Tanrı, der Leibniz (geleneksel Hıristiyan teolojisine uygun olarak), kötülük yapmaz,

sadece kötülüğe izin verir. Ama (ki bu can alıcı noktadır), Tanrı dünyada mümkün olan en az kötülüğe izin verir sadece. Tanrı sonsuz iyi olmalıdır, çünkü o kusursuzdur ve iyilik doğası gereği kusursuzluğu gerektirir. Aynı zamanda o sonsuz bilgedir, ve bu iki niteliğinden (iyiliği ve bilgeliğinden), onun olası tüm dünyaların en iyisini –yani olası en fazla iyiliğin ve olası en az kötülüğün olduğu bir dünya– yaratmış olması gerektiği sonucu çıkar. Tanrı olası tüm dünyaları gözden geçirdi ve dünyamızın çözüm diye ürettiği son derece karmaşık bir denklemi çözmek zorunda kaldı. İçinde kötülüğün olmadığı bir dünya mümkün olabilirdi, ama böyle bir dünyanın özgür iradesi olmayan otomatlarla dolu bir dünya olması gerekecekti; Tanrı dünyamızı, içindeki tüm kötülüklerle ve acılarla birlikte, kötülüğün ve özgürlüğün olmadığı olası bir başka dünyadan hâlâ çok daha fazla iyilik üreten bir dünya olarak hesapladı. Öyleyse, olası tüm dünyaların en iyisinde yaşıyoruz; Voltaire'i çok sinirlendiren bu sonuç, kaçınılmaz biçimde, tam da kusursuz bir varlık olarak Tanrı kavramından çıkar. O yalnızca her şeyin Yaratıcısı değildir, aynı zamanda insan kullarının sevgili babası ve hükümdarıdır. Bu argümanın açlıktan ya da işkence edildiği için ölmekte olan birisini ikna edip edemeyeceğini merak edebiliriz, ama bu soru Leibniz'in inancını hiçbir şekilde sarsamaz; o kötülüğün ve acı çekmenin varlığını inkâr etmez, sadece onların varlığının Tanrı'nın iyiliği karşısında iyi bir argüman olduğunu inkâr eder. İlahi adalet teorisi olan Tanrıbilim (ki bu terimi bulan oydu), sürekli derin düşüncenin öznesi Leibniz içindi. Olmak iyidir, zorunlu olarak iyidir.

Leibniz'in dünyası, aşağıdakilere benzer bir dizi soru akla getirir:

Leibniz, eğer karmaşık ve bölünebilen şeyler (tözler) varsa, basit ve bölünemeyen şeyler de olmalıdır, der. Bu size mantıklı geliyor mu?

Eğer Tanrı'nın mutlak iyi ve her şeye gücü yeten olduğunda hemfikirsek, Leibniz'in olası tüm dünyaların en iyisinde yaşıyor olduğumuz (çok sık dalga geçilen) iddiasını reddedebilir miyiz? Dünyada çok fazla kötülük ve acı olduğuna göre Tanrı ya kötü, ya güçsüz, ya da her ikisidir dediğimizde, aksine, Epikurosçuları takip etmememiz mi gerekiyor?

İnanç:
Neden inanmak zorundayız?

BLAISE PASCAL
1623-1662



Pascal filozof olmak istemedi. Kendisini filozof olarak düşünmüyordu ve belki uygun olan da, onun –en azından terimin onun zamanında kullanılan anlamıyla– filozof olmadığını söylemektir. Felsefeyi ve filozofları hor gördü ve onların tartışmalarından yararlı hiçbir şeyin çıkmayacağını düşündü. Aslında felsefenin bir dalı olan ve teolojik hakikatleri aklın yardımıyla göstermeyi amaçlayan doğal teolojiyle ilgilenmemesi anlamında, bir ilahiyatçı da değildi. Ama Avrupa felsefesine hiçbir genel –yine de kısa– bakış onu görmezden gelemez. Kırk yaşına gelmeden öldü. *Pensées** adıyla bilinen ve ölümünden sonra yayımlanan en önemli yapıtı, notlardan ve aforizmalardan oluşan kaotik bir koleksiyon olarak görülmüş olabilir; ama bunlar, Avrupalı okurun neredeyse üç buçuk asır boyunca arayıp bulduğu dâhice değerlendirmelerden çıkarılmış aforizmalardır.

Oldukça farklı iki alanla ilgileniyordu ve Pascal'a göre bunlar birbiriyle çelişmiyordu. Biri matematik ve kuramsal

* *Düşünceler.* (ç.n.)

fizik, diğeriyse inanç ve insanın kaderiydi; her ikisine de –inançsız bir bakışla– inanç üzerinden bakıyordu.

Birinci sınıf bir matematikçiydi ve bu zanaatı gerçekten sevdi, çünkü matematiğin zanaat olduğunu düşünüyordu: İnsan aklının yaratmış olduğu en muhteşem zanaat, ama sonuçta bir zanaattı ve sıra yaşamlarımızdaki en önemli şeylere geldiğinde işe yaramazdı. Bir matematikçi ve fizikçi olarak zanaatının modern ve kesin kurallarına saygı duydu; fizik problemlerini yarı aydın skolastik düşüncenin yardımıyla çözebilen Aristotelesçilerin felsefi spekülasyonlarına pek ihtiyaç duymadı. Aynı zamanda, akılla ya da gerçekle ilgili sorularda dine başvurmayı da kınadı ve Galileo'nun Katolik Kilisesi tarafından mahkûm edilmesini kendi yüzyılındaki bu tür suistimallerin en alçakça örneği olarak değerlendirdi; ne isterseniz yapın, dünya güneşin etrafında dönmeye devam edecektir ve siz de dünyayla birlikte dönmeye devam edeceksiniz, dedi.

Ama karşı manevranın da –gözlem yoluyla edinilen argümanlarla dinsel hakikatleri ispatlama çabasının– aynı ölçüde gayrimeşru ve boş olduğunu düşündü. Pascal sarsılmaz inancın adamıydı; onun için inanç insan hayatındaki en önemli şeydi. Ama Tanrı'nın varlığıyla ilgili doğal olaylardan türetildiği iddia edilen kanıtların değersiz olduğunu biliyordu; kuşlardan, yıldızlardan ve göklerden Yaratıcı Tanrı'ya giden güvenilir bir yol olmadığını biliyordu. Ne de matematiksel kanıtlar acı çekmemizde ve kötü talihimizde bize yardım edebilirdi; hepsinden önemlisi, bu kanıtlar yazgımız ve onun anlamı hakkında ya da ölüm hakkında bize bir şeyler öğretmekten acizdi. İnsanın yazgısı, diye yazdı, mahkûm arkadaşları birer birer idam edilirken onları zincirlenmiş halde seyretmek zorunda kalan ve sıranın

kendilerine geleceğini ve bunun çok yakında olacağını bilen bir çetenin yazgısına benzer; ve bunun bizim yazgımız olduğunu ve evrenin dipsiz, boş ve sessiz uçurumlarından bize ulaşan hiçbir sesin olmadığını anladığımızda, ne yapacağız? İnsanların kendilerini son derece yakından ilgilendiren –ölümleri, ölümsüzlük, kurtuluş gibi– şeyler üzerine hiç düşünmemeleri dikkat çekicidir, der Pascal. Bunları düşünmezler çünkü bunları düşünmek istemezler; onları bekleyen şeyi hatırlamamayı tercih ederler. Her şeyi unutmak için eğlencenin her türüne sığınırlarken, en yaşamsal şeyden kaçarlar; tüm yaşamları eğlence olup çıkar, bu bir tür kaçış yoludur. Temel sorunla yüzleşmekten kaçınmanın her türlü yolunu icat ederiz: Avlanma, tiyatro, partiler, ayak oyunları, hatta savaşlar. Tüm bunlar var olmanın acısını dindirmenin yollarıdır.

İnanç bizi tedavi eder. Ama onu nasıl elde ederiz? Sessiz evrenden değil, bilimden değil, doğayı gözlemekten değil. İnanç, Tanrı vardır önermesi de dahil, zihinsel olarak onayladığımız bir önermeler dizisi değildir. Bu tür bir önermeyi onaylamak, Hıristiyanlıktan en az bir ateist kadar uzak olan bir deist için kabul edilebilir ve yeterli olabilirdi. Ama inanç önermeleri onaylamak değildir, inanç farklı bir gerçekliğin içine dalmaktır. İnanç Tanrı sevgisidir, Tanrı'ya güvenmektir, Tanrı'nın çocuklarından biri olduğun kesinliğine inanmaktır, ilahi olanla kurduğun sarsılmaz bir bağ hissidir. Bunlar zihinsel onay gerektiren önermeler değil, kalbin nedenleridir. Ama bunlar, akıldan değil fakat kalpten taşsa da, yanıltıcı olabilen belirsiz duygular ya da algılar değildir. Bunlar, tam anlamıyla ispatlanamasalar da, kesinlik kazandıran sezgilerdir. Ama geometriyle ilgili aksiyomlar da ispatlanamaz; onlar da tıpkı, uyanıkken rüya

görmediğimizden (Descartes'ın kuşkularına rağmen) kesinlikle emin olmamız gibi, "kalbin nedenleri" ile kabul edilir.

Ama inancı nasıl elde ederiz sorusu açık kalır. Pascal da, din kardeşi Jansenciler gibi (Kilise onları Jansenci olarak mahkûm etse de onlar bu adlandırmayı kullanmadılar, kendilerine Aziz Augustinus'un takipçileri demeyi tercih ettiler), inancın Tanrı'nın bahşettiği bir armağan olduğuna, doğal yollarla, kendi çabamızla ya da derin bilgiyle elde edilemeyeceğine inandı. Ama Tanrı, inancı bir faziletin –iyi işlerimizin, iyi davranışlarımızın *ortodoks* inançlarımızın– ödülü olarak bahşetmez. Tanrı, inancı –bir ödül olarak değil fakat anlayamadığımız nedenlerle– kimi seçerse ona verir, sebepsiz bir şekilde, gelişigüzel, Kendi keyfine göre. İnanç Tanrı İnayeti'nin sonucudur ve İnayet, doğası gereği, fazilete göre değil, keyfi olarak bahşedilir. Üstelik İnayet kurtuluş için sadece gerekli değil, aynı zamanda yeterlidir, çünkü Tanrı onu bize verdiğinde buna karşı koyulamaz: İnayet'i reddedemeyiz. Hıristiyan hümanistler, kurtuluşu öngörülemez hevesiyle seçtiği birkaç kişiye bahşeden bu Tanrı imgesini zor kabul edilir buldular, ama bu bir Jansenci öğretiydi ve Pascal bunu paylaştı. Jansenciler, Tanrı adaletin ölçüsü olduğundan, onu adaletsizlikle suçlamanın küfür olduğunu söylediler: Tanrı'nın istediğini yapması sadece doğası gereğidir. Benzer şekilde, günah da, Tanrı'nın iradesine aykırı olduğu için günahtır ve günahın başka bir nedeni yoktur. İyi ve kötü, kendilerinde iyi ve kötü değildir, Tanrı'nın hükmü gereği iyi ve kötüdür. Bu, Tanrı'nın mutlak hükümranlığı gerçeğinin zorunlu sonucu olarak taşar: Hiç kimse, hatta en erdemli insan bile, kendisini kurtarması için Tanrı'yı zorlayamaz. Tanrı bir şey yapmaya zorlanamaz ve faziletlerimizin ilahi adalet önünde hiçbir ağırlığı yoktur.

İlahi hükümranlık ve insanın ahlaksal güçsüzlüğüyle ilgili bu Augustinusçu korkunç anlayışın, durumumuzu kökten değiştiren ilk günahla ilgili teolojinin bir sonucu olduğu varsayılır. Doğanın insanoğlunun cennetten kovulmasından sonra gerçekleşen yozlaşması ve Âdem'in günahının hepimizin sırtına yüklenen sonsuz yükü, deyim yerindeyse, bizi ahlaksal olarak soydu: Eylemlerimizi ahlaksal güçten yoksun bıraktı; öyle ki, yaptığımız hiçbir şey, kendi özgür irademizin hiçbir eylemi, bizi kurtuluşa götüremez. Ama sakınamadığımız bir şeyden ötürü Tanrı'nın bizi sonsuz azaba mahkûm ettiğine inanmak akla aykırı değil midir? Vaftiz edilmeden önce öldükleri takdirde yeni doğan bebekleri bile cehennem ateşine gönderecek olması? Pascal ilk günah öğretisinin bizim için kavranılamaz olduğunu, aklımıza ve (acınası, yetersiz) adalet düşüncemize ters düştüğünü kabul eder, ama yine de onsuz yaşamlarımızın ve yazgımızın daha anlaşılamaz göründüğüne inanır.

Kilise'nin Jansenciliği sapkın olarak mahkûm etmesi, Aziz Augustinus'un adından söz edilmese de, aslında Augustinus teolojisinin mahkûm edilmesiydi. Belki korkutucu görülebilecek bir teolojidir ve aslında on yedinci yüzyılda, aralarında Cizvitlerin de olduğu birçokları için öyledir. Pascal'ın *Pensées*'inde –Pascal'ın ilahi İnayet tarafından kutsanmışların ve Tanrı'yı keşfetmişlerin mutluluğu hakkında ara sıra verdiği güvenceye rağmen– bir çaresizlik unsurunun bazı pasajlar boyunca sürünerek ilerlediği görülür. Çünkü eğer inanç sebepsiz bir armağansa, inanç bahşedilen kişilerin diğer insanları din değiştirmeye teşvik etmeleri düpedüz anlamsız olacaktır. Yine de Pascal, Pascal'ın Bahsi olarak bilinen ünlü argümanında bu tür bir girişimde bulunur.

Argüman basit görünse de, yanlış anlaşılmalara, hatta öfkeye neden olmuştur. Bahis Tanrı'nın varlığıyla ilgilidir. Akıl soruyu belirleyemediği için bahse girmemiz ve tıpkı bir şans oyununda olduğu gibi, olası kayıpları ve kazançları hesaplayarak hangi taraf için bahse gireceğimize karar vermemiz gerekir. Varsayım, ya bu taraf ya da diğer taraf için bahse girmemiz gerektiğidir; bahis oynamayacağımızı söyleyemeyiz. Çünkü eğer Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girmezsek, açıkça söylemesek de, Tanrı'nın var olmadığına dair bahse girmiş olmamız gerektiği varsayılabilir, zira bu dünyevi hayatımızda daha kolay bir seçimdir. Şimdi artık riski ve olası kazançları hesaplamalıyız. Risk, eğer Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girersem, Hıristiyan tininde dönüştürmem gereken dünyadaki hayatımdır: Küçük, zavallı, değersiz bir şey. Ama kazanç, Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girer ve kazanırsam, ebedi mutluluğun hayatıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girmek akla uygun olacaktır, çünkü kazanırsam sonsuzluğu kazanırım ve risk küçüktür; sonsuzluk bir yana, üç hayat kazanmak için bir hayatı riski atmaya değer. Bu koşullarda insanın başka türlü bir bahse girmesi için deli olması gerekirdi.

Ve eğer bir insan inanmadığı için itiraz edecekse, inanç karşısındaki direncinin zihinsel nedenlerden değil tutkularının esiri olduğu gerçeğinden kaynaklandığına ikna edilmelidir; eğer tutkularını bastırabilirse, inanç yolundaki en büyük engeli kaldırmış olacaktır. Denemek zorundadır ve buradaki denemek bir Hıristiyan gibi davranmak anlamına gelir: Kilise'ye gitmek ve Tanrı İnayeti'nin armağanını umutla beklemek. Elbette Pascal, Kilise'ye gitmekle kurtuluşun satın alınabileceğini değil, sadece bir engelin kaldırılacağını söyler. Açıkça böyle demese de, hiç kuşkusuz bununla, inançsız

bile olsak Kilise'nin taleplerini yerine getirmekle sonunda ruhumuzu dönüştüreceğimizi söylemek ister, çünkü doğasını bilemediğimiz ama ruhu bedene bağlayan gizemli bir bağ vardır. Ayrıca, eğer bir kişi günahkâr hayatını terk edip inanç yolunu seçerse, hiçbir şey kaybetmediğini, tersine çok şey kazandığını, çok geçmeden görecektir. Hiç kuşkusuz, bahse meraklı her kişinin ruhunda, zayıf da olsa, inanmak için bir irade, bir umut kalıntısı olması gerekir. Ne olursa olsun, nasıl ki kurtuluşu sadece Tanrı bahşederse, inancı da sadece o bahşeder; bu yüzden, yorulmadan ve içtenlikle didinip dursa da, kişinin kendi çabalarıyla inancı nasıl elde edeceği açık değildir. Tanrı, eğer isterse, en katılaşmış günahkârın kalbini bile bir anda dönüştürebilir: Havari Pavlus buna bir örnektir.

Tanrı'nın varlığını akılla kanıtlamak imkânsızdır. Tanrı sonsuzdur ve onun yöntemlerine akıl sır ermez; aklımız onun gizemi karşısında mütevazı olmalıdır. Tanrı'nın varlığının güçlü işaretleri olsalar da, mucizeler ve kehanetler bile inanmayanları ikna edemeyecektir; hiçbir kanıt onları ikna edemeyecektir, çünkü inançsızlıkları akıldan değil, kontrol edilemeyen tutkularından kaynaklanır. Tanrı bize ihtiyacımız olan tüm aydınlığı verdi: İnanmayanlar Kıyamet Günü'nde cehaleti savunamayacaklardır. Dinsel konularda kavrayamayacağımız her tür hakikat vardır: İlk Günah, bedenle ruhun ilişkisi, dünyanın yaratılışı ve Tanrı'nın varlığı. Çaresizliğimizi kabul etmeliyiz, yoksa kibir günahının suçlusu oluruz; ama insanın kendi çaresizliğini Tanrı olmadan kabul etmesi umutsuzluğa neden olur. Hem kendi çaresizliğimiz hem de Tanrı hakkında bildiğimiz her şeyi İsa sayesinde biliriz; o bizim Tanrı'mızdır ve o olmadan tüm insani hakikatler güçsüzdür. Bizi kurtaracak olan ne akıl ne de

insanlık tarihidir. Pascal'ın belki de en ünlü aforizması der ki: "Kleopatra'nın burnu eğer daha kısa olmuş olsaydı, dünyanın tüm çehresi farklı olurdu." Tanrısız bir dünya anlamsız bir kaostur. Ama inançla beslendiğimizde apaçık olan saçmalıklar yok olur ve her şey anlaşılır hale gelir.

Eğer Hıristiyanlık doğru olmasaydı, der Pascal, insanlar onu tercih ederdi, çünkü o zaman tutkularına teslim olmaya mutlu bir şekilde devam edebilirlerdi, oysa Hıristiyan inancı onlara bedeni ve dünyevi zevkleri hor görmeyi emreder. Ateizm uygundur. Şüphecilik uygundur. Şüphecilik yerinde nedenler öne sürdüğü ve kibrini dizginlediği sürece haklıdır, ama inançla desteklenmez ve tek başına kalırsa tehlikelidir. Ama aklımızı aşan birçok şey olduğunu kabul etmek tamamen akla uygundur. Hıristiyanlık bir felsefe değildir, metafizik bir öğreti değildir. Hıristiyanlık inançlı yaşamaktır.

Pascal her şey hakkında sorular akla getirir. Ama biz daha özel birkaç soruyu seçebiliriz:

Kurtuluşta doğal erdemlerin bir önemi yoktur; bir ateist iyi bir insan olabilir, ama Kıyamet Günü'nde bu ona yardım etmeyecektir. Bundan, gerçekten önemli olan tek şey kurtuluş olduğuna göre nasıl yaşadığımızın bir önemi yoktur, sonucu çıkar mı?

Eğer inanç Tanrı İnayeti'nin armağanına bağlıysa, bir yanılsama olabilir mi? İnançlı olduğumuza ama yanıldığımıza inanmak, bizim için olası mıdır?

Pascal'ın Bahsi, İnayet'ten kendi çabalarımızla elde edebileceğimiz heretik umudu teşvik etmez mi? Ve Pascal, insanların günümüzde kendilerini Hıristiyan olarak düşündükleri anlamda bir Hıristiyan mıydı?

Akıl, Özgürlük ve Eşitlik:
Tanrı bize ne bahşetti?

JOHN LOCKE
1632-1704



Bıktırıcı tekrarlarıyla son derece uzun ve en can alıcı bazı noktalarda sinir bozucu bir şekilde belirsiz olsa da, Locke'un en ünlü yapıtı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin, haklı olarak, Aydınlanma düşüncesinin yaslandığı payandalardan biri olduğu düşünülür; filozofun *Hoşgörü Üzerine Mektup*'u ve *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'si de (özellikle ikinci inceleme) Aydınlanma geleneğinin hayati parçalarıdır. Onun düşüncelerinden bazıları bugün bize yavan geliyorsa, bunun en önemli nedeni bu düşüncelerin kendileridir; üzerine çalıştığı dönemde bu düşünceler yavan değildi. Locke, bildiğimiz her şeyin eninde sonunda duyusal deneyimden kaynaklandığını savunan ilk filozof değildi; Fransızlar zaman zaman, deneyimin üstünlüğü konusunda Pierre Gassendi'ye öncelik verirler ve muhtemelen haklıdırlar. Ama bu, dünyanın neden Gassendi'nin değil de Locke'un yapıtlarını okuduğunu açıklayamaz.

Locke geleneksel bir soru sorar: Kavrayışımızın sınırları nedir? Neyi kesin olarak bilebiliriz, ne sadece olasılık

derecesinde bilinebilir ve hiç bilinemeyen nedir? Ona göre bu sınırlar dardı; filozofları yüzyıllardır uğraştıran metafizik soruların çoğunun ya kısır ya da çözümsüz sorular olduğunu düşünüyordu. Spinoza'nın çağdaşıydı ama felsefeleri bu denli farklı başka iki filozof bulmak zordur. Oxford'da öğrenciyken skolastik kavramları ve öğretileri öğrenmek zorunda kaldı, ama çok geçmeden bu çalışmaların çok az fayda sağladığı ve sadece kafa karışıklığı yarattığı sonucuna vardı.

Onun, bilgimizin darboğazlar içinde yelken açmak zorunda kaldığı bu görüşleri dikkate alındığında, Locke'un bir şüpheci olduğunu düşünebiliriz, ama değildi: O bir münzeviydi. Diğer filozofların önemli ve çözülebilir diye düşündükleri metafizik sorularla karşılaştığında insan aklının güçsüzlüğüne üzülüp hayıflanmadı. Tanrı'nın bize tüm pratik görevlerimiz için yeterli zihinsel yetenekler dışında bir şey bahşetmemiş olduğunu düşünüyordu, ama bunda hayıflanacak bir şey yoktu; hayat için gerçekten ihtiyacımız olan tek bilgi bizim için ulaşılabilir olduğundan, beyinlerimizi tözel biçimler ve özlerle ilgili birtakım teolojik gizemlerle ya da bulmacalarla doldurup karıştırmakla elde edilecek şeylerin hiçbir yararı yoktur.

İçimizde doğuştan gelen bir bilgi olduğu inancı, der Locke, birçok hurafenin ve şüpheli dogmanın kaynağı olmuştur; insan, doğuştan gelen ve ruhuna yazılmış bir tür bilgelik olduğunu iddia ederek, kendisini memnun eden hayal ürünü bir şey tasarlayabilir ve onu savunabilir. Locke'un temel yapıtının ilk bölümleri, doğuştan gelen idealar olmadığını ispatlamaya ayrılmıştır. "İdea" terimi çok geniş bir terimdir; düşüncemizin nesnesi olabilecek her şeyi kuşatır: Hem görmekle ve dokunmakla doğrudan algılanan

niteliklerle birlikte onların çeşitli kombinasyonlarını ve onlar hakkındaki düşüncelerimizi, hem de aklımızın işleyişi üzerine derin düşünmekle keşfedebileceğimiz şeyleri. Ama bildiğimiz her şey deneyimden gelir; doğduğumuzda zihnimiz temiz bir yazı tahtası, boş bir kâğıt, bir "tabula rasa" gibidir. Locke'un bu ünlü iddiasından bazı takipçileri, hiç kimsenin daha iyi ya da daha kötü olmadığı, tüm insanların doğuştan eşit olduğu sonucunu çıkardı.

Doğuştan gelen idealara sahip olmadığımız gerçeği, Locke'a göre, bilgimizin algılarımızın içeriğiyle sınırlı olduğu ve (niteliklerinin aksine) şeyleri kapsamadığı anlamına gelmez. Duyusal deneyim bize yalnızca kendi algıladığımız dünyayı gösterir, ama aynı zamanda, özlerini bilemesek de – ama bu tür bir bilgiye ihtiyacımız yoktur– bu şeylerin var olduğuna dair sağlam bir sezgiye sahibizdir. Algıladığımız bu dünya hepimiz için ortaktır; o bir bireysel dünyalar koleksiyonu değildir. Tanrı bize aklı, algıladığımız nesneler hakkında düşünebilelim diye bahşetmiştir, ama akıl da hepimiz için aynıdır. Bize çeşitli kombinasyonlarda görünen duyusal niteliklerin hepsinin var olduğunu düşünmemiz için hiçbir neden yok; onların ötesinde, deneyimimiz için ulaşılmaz olan ve duyusal nitelikleri dışa vuran bir dayanak* olduğunu kabul etmemiz gerekir. Descartes gibi Locke da, şeylerin içimizde yarattığı tasarımlar olan (renkler ve sesler gibi) ikincil nitelikleri, şeylerin özellikleri olan (şekil, boyut ve hareket gibi) birincil ya da geometrik niteliklerden ayırdı; ama birincil nitelikleri yaptığımız işlerde algılamamızı sağlayan işleyiş bizim için bilinmezdir. Ne de maddesel tözün ne olduğunu biliyoruz, ama, deneyimimizde olmasa da, var olduğu yönündeki tahminimiz sağlam bir temele

* "*Substratum*" yerine. (ç.n.)

dayanır. Descartes'ın tersine, Locke, ruhun ya da ruhun tözünün bilgisini zihinsel etkinliğimizi gözlemekle elde edemeyeceğimize inandı.

Aynı zamanda, Locke'a göre, doğuştan gelen ahlaksal idealara da sahip değiliz; toplumlar olarak bizim için ister hoş ya da nahoş isterse yararlı ya da yararsız olsun, iyiyi ya da kötüyü bize öğreten akıldır. Locke, bu tür basit açıklamaların ahlaksal kurallar için yeterli bir temel olamayacağını çok iyi biliyordu, ama aklımızın diğer alanlarda olduğu gibi bu etkinlik alanında da çok daha gelişeceğini umuyordu.

Son olarak, Descartes'ın tersine, Locke, doğuştan gelen bir Tanrı ideası olmadığına inandı; eğer olsaydı hepimizde olurdu, ama hepimizde olmadığı çok açık olduğuna göre Tanrı ideası olamaz. Ama Tanrı'nın var olduğundan emin olabiliriz: Çünkü onun özünü bilmiyor olsak da, kendi varoluşumuzun nedeni olan bir varlığın var olması gerektiğinden kuşku duyulamaz, zira olumsal olan bizler, kendi nedenimiz olamayız. Bu varlık, deneyim yoluyla bildiğimiz tüm olayların da nedeni olabilir. Aynı zamanda Tanrı'yı, Kutsal Kitap formundaki ilahi vahiyden de biliriz. Bazı şeyler vardır ki, deneyimlenemedikleri için, onları sadece vahiy yoluyla bilebiliriz: Örneğin, İsa'nın dirilmesi, ya da meleklerin isyanı ve yeryüzüne inmeleri. Ama temel dinsel hakikatleri vahiyden bağımsız olarak akılla doğrulayabiliriz. Hıristiyanlık akılla çelişmez ve Yeni Ahit'in hakikatleri basit ve kavranması kolay hakikatlerdir. Bununla birlikte, dinsel gelenekte akla aykırı iddialar bulursak bunları kabul etmemeliyiz. Vahiy edilmiş hakikate Tanrı'ya güvendiğimiz için inanırız, ama gerçekten vahiy edilmiş hakikat olduğundan emin olabilmek için bu tür her iddiayı dikkatlice araştırmak aklımızın görevidir. Ne var ki, doğal bilginin yanıtı

verebildiği, açık ve seçik bir biçimde belli olan konularda elde edebildiğimiz kusursuz kesinliği, burada elde edemeyiz. Bu yüzden, saçmalıkları kavranması aklımızın kapasitesini aşan hakikatler varsayan ve bunları ilan eden mezheplere karşı temkinli olmalıyız.

Dolayısıyla, genel olarak Locke, bazen vahyin başka hiçbir kaynaktan elde edilemez yanıtları sağlayabildiğini kabul etse de, doğal akılla çelişmesi durumunda vahiyle ilgili hiçbir hakikatin kabul edilemeyeceğinde ısrar etmiştir. Seküler aklın kararlarına uyması için dinsel geleneğin budanması gerektiği ilkesi deist bir ilkedir ve bu anlamda Locke bir usçuydu: Aklın evrensel olarak bağlayıcı kurallarına, hakikatin ve sahteliğin yüce yargıçlığına inandı. Anımsamaya değer genel bir kuralın benimsenmesini savundu: Kanıtla desteklenmeyen hiçbir şeye sarsılmaz bir inançla inanmamalıyız. Evrensel olarak uygulanabilir olmasa da, bu iyi ve çok yararlı bir ilkedir: Üzerinde son derece büyük bir belirsizlik olan çok sayıda pratik girişim hayal edebiliriz, ama buradaki başarı ya da başarısızlık kısmen, soğukkanlı ve nesnel hesaplamanın sonuçlarıyla çelişebilecek olsa da, bu işlerin başarısına dair sarsılmaz inancımıza bağlı olacaktır. Ve hiç kuşkusuz, kanıtları yetersiz olmasına rağmen sarsılmaz bir inançla sürdürmeyi becereceğimiz başka örnekler de olmalıdır. Kendini gerçekleştiren ve kendini yok eden kehanetleri de bu açıdan değerlendirebiliriz.

Bilgiye dayalı iddialarımızda (ve aynı zamanda, Tanrı'nın var olduğu inancı hariç, dinsel inançlarımızda) belirsizlik öğesini sürekli vurgulamak, Locke'a göre, hoşgörü ideasının kuramsal temelidir. Kilise özgürce katılabildiğimiz bir topluluk olduğu için ve devletin hiçbir kurumunun dinsel konularda yetkisi olmadığı için, bu tür konularda

bizden farklı düşünen insanlara zulmedemeyiz. Başkalarına İsa'nın adına zulmedenler aslında İsa'ya ihanet edenlerdir; bu kişiler hakikatin hizmetkârları olamazlar. Dolayısıyla, dinsel fanatizme ve zulme direnen, tam da bilgimizin doğasıdır. Ama Locke, hoşgörüyü ezeli ateistleri savunacak kadar genişletmez, çünkü ona göre bu kişilerin sözlerini tutmamak ya da sözleşmelerine sadık kalmamak için bir nedenleri yoktur.

Politik düzenlemeleri ve iyi bir siyasal sistemin koşullarını düşündüğümüzde, Locke'un bilgi analizinin yararlı olduğu da ortaya çıkar. Locke'u devlet hakkındaki teorilerine yönelten İngiliz monarşisi içindeki anlaşmazlıkların inceleneceği yer burası değildir. Onun siyaset felsefesi bu anlaşmazlıklara tam anlamıyla taraf olmamış insanları esinledi, hem Fransız Ansiklopedicileri hem de Amerikan demokrasisinin kurucuları için esin kaynağı oldu. Locke, aklımızın adil olanı kurmaya yeterli olduğuna ve Tanrı'nın özgürlüğü ve eşitliği bize doğal durumda verdiğine inandı. Doğal durumun Locke için akıl yürütmede işe yarayan teorik bir kurgu mu, yoksa geçmişte bir zamanda gerçekten var olan koşullar mı olduğu tam olarak açık değildir.* Ama buna rağmen, Locke'un, doğal durumdaki özgürlük doğuştan kazandığımız bir haktır, dediğini biliyoruz: Doğuştan gelmez ama biz onu Tanrı'nın bir armağanı olarak keşfederiz. Yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı da doğal durumda sayılır, ama barış çoğu zaman başkalarının haklarını çiğneyenler tarafından bozulur; dolayısıyla, bu doğal hakları koruyacak, hükümete ve mahkemelere başkalarının haklarını

* John Locke'un "Doğal Durum, Savaş Durumu" adlı makalesi için bkz. Michael Rosen, Jonathan Wolff (der.), *Siyasal Düşünce*, çev.: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Haziran 2006), s. 34-39. (ç.n.)

çiğneme isteğimizi sınırlandırma ve bu hakları çiğnediğimiz takdirde bizi cezalandırma yetkisi verecek toplumsal bir sözleşmeye ihtiyaç duyarız. Benimki ile seninki arasındaki farkın dünyada ilk kez ortaya çıkmasıyla birlikte, tartışma konusu olan mülkiyet hakkını belirleyecek yöntemlere ihtiyaç duyuldu.* Mülkiyet hakkına uyulmadığı ve bu hakkın yasalarla düzenlenmediği yerde özgürlük olamaz. Toplumsal sözleşme yasama organlarını yaratır ve bu sözleşmenin bir tarafını temsil eden ve buna uygun olarak bazı yükümlülükler üstlenen bir yönetici belirler. Tanrı'nın dünyanın mutlak yöneticisi olarak Âdem'i yarattığı ve günümüzdeki hükümdarların onun soyundan geldikleri ve Âdem'in imtiyazlarının onlara miras kaldığı doğru değildir ve doğruluğunun kanıtlanabilmesi belki olası da değildir. Hükümdar insanların iradelerinin uygulayıcısıdır ve mutlak monarşiler toplumsal sözleşmeye aykırıdır. Hükümdarın kendileriyle yaptığı sözleşmeye sadık kalıp kalmadığına sadece insanlar karar verebilir ve bir kral tiranlaştığında yurttaşların artık ona itaat etme zorunlulukları ortadan kalkar; ayaklanabilir ve onu tahtan indirebilirler. Locke'un siyaset felsefesi bu yolla, siyasal devrimin meşruluğunu kabul ettirmiş olur.

Özgürlük, mülkiyet, siyasal eşitlik, dinsel hoşgörü ve icra yetkisine sahip insanlar olarak hâkimler; toplumsal

* John Locke'un "Mülkün Temeli Olarak Emek" adlı makalesi ile buna yanıt olarak Herbert Spencer'ın "Dünyadan Yararlanma Hakkı" isimli makalesi ufuk açıcı çok ilginç bir okuma olabilir. Aydınlanmacı düşünürlerin haklı olarak baş tacı ettikleri, hem çağdaş liberalizme hem de emek değer kuramına öncülük eden Locke'un mülkiyet hakkını belirleyen kriter olarak emeği temel almasına Spencer, "toprak mülkiyetinin hakça bir yaşamda yeri yoktur" diyerek itiraz eder. Spencer'a göre toprak yeryüzünde yaşayan, ölmüş ve hatta henüz doğmamış herkese aittir ve mülk edinilemez. Makaleler için bkz. *Siyasal Düşünce*, s. 261-66 ve 268-76. (ç.n.)

sözleşmenin tüm bu unsurları birbiriyle bağlantılıdır ve bu bağlantı nedeniyledir ki Locke modern demokrasinin klasiğine dönüşmüştür. Tekrar etmek gerekirse; eğer bu ilkelerin belirsiz olduğunu düşünüyorsak, unutmayalım ki, bu ilkeler büyük ölçüde onun sayesinde açık hale gelmiştir.

Locke'un yazıları hem onun bilgi kuramı hem de siyaset felsefesi hakkında akla birçok soru getirir.

İlk soru şudur: Doğuştan gelen idealar olmadığı, doğduğumuzda zihinlerimizin boş bir kâğıt gibi olduğu fikri, çeşitli Aydınlanma düşünürleri için hepimizin eşit olduğunun kanıtıdır ki bunun elbette önemli siyasi sonuçları olmuştur. Ama doğuştan gelen ideaların Locke'un reddettiği anlamda var olup olmadığına bakmaksızın, boş bir kâğıt gibi doğmadığımızı biliriz, çünkü bizi karakter ve yetenekler anlamında farklılaştıran özellikleri kalıtımla kazanmışızdır. Bu bilginin ışığında, eşitlik fikrinin temelden yoksun olduğu sonucuna mı varmalıyız?

İkinci soru şudur: Algılarımızın içeriği bilgimizin tek kaynağı olduğuna göre, nesnelerin bizden bağımsız olarak var olduklarını ve onları algılarımızın içeriğinin temsil ettiğini neye dayanarak iddia eder ve kesin olarak kabul ederiz?

Son olarak üçüncü soru: Descartes, sonsuzluk kavramı zihinsel olarak öncelikli olduğu için, sonlunun sonsuzun sınırı olarak anlaşılması gerektiğini düşündü. Buna karşın Locke, sonsuzluğun, belli bir gerçekliğin –örneğin, bir dizi sayının ya da uzayın– sonunu hesaplayamadığımızda ya da hayal edemediğimizde ortaya çıkan negatif bir kavram olduğunu iddia etti. Hangisi haklıdır ve bu sorunun bizim için bir önemi var mıdır?

Korku ve Din:
En iyi devlet şekli nedir?

THOMAS HOBBES
1588-1679



Hobbes'un dünyası insana kötücül ve bunaltıcı gelebilir. Ama onun amacı okurlarının kalplerini korku ve kasvetle doldurmak değildi; o sadece dünyayı gerçekten olduğunu düşündüğü gibi tanımladı. Onun siyasal öğretisi en iyi devlet şeklinin (insanlar böyle oldukları sürece) diktatörlük olduğunu iddia etti. Mutlak diktatörlüğün dezavantajları olduğunu kabul ediyordu, ama diğer bütün sistemler ve özellikle demokrasinin çeşitli biçimleri çok daha kötüydü.

Hobbes'un evrenin yapısı üzerine görüşleri basittir ve antik materyalistlerin (Demokritos, Epikuros ve Lucretius) felsefesine dayanır. Hobbes, evrenin atomlardan oluştuğuna inandı. Ama boşluk düşüncesini reddetti (ki burada antik materyalistlerle yollarını ayırır); boşluk dediğimiz şey Hobbes'a göre hemen göze çarpmayan kütlelerden oluşur. Madde dünyayı tamamen doldurur; sonsuzdur ve tükenmez, ve ne yok edilebilir ne de yoktan var edilebilir. Evrende çeşitli dünyalar doğabilir, bozulur ve ölebilir, ama onları oluşturan töz

asla ölmez. Atomlar, Galileo'nun tanımladığı mekanik yasalara uygun olarak hareket eder; hareketleri hiçbir amaca yönelik değildir ve insanın ihtiyaçlarına, korkularına, arzularına kayıtsızdırlar. Dünya, mekanik yasalarca yönlendirilse de, amaçsız bir kaostur. Astrologların ve kâhinlerin spekülasyonları düpedüz hurafedir. Kütlelerin*, hepsi evrende gerçekleşen hareketi mekanik yasalarca yönlendirilir; bu bağlamda Hobbes Epikuros'un kendiliğinden olan sapmalar –Epikurosçulara göre özgür iradenin olanaklılığını açıklayan sapmalar– atomların hareketiyle meydana gelir görüşünü reddederken, Demokritos'un evrensel nedensellik inancını paylaşıyordu. Ama Hobbes özgür iradenin gerçek anlamda bir sorun olduğunu düşünmüyordu: "Özgürlük" sözcüğünün elbette bir anlamı vardır, ama bu sadece, hareketi engelleyebilecek ya da olanaksızlaştıracak dışsal sınırlayıcıların yokluğu demektir. Eğer yolda koşuyorsam ve koşmamı aksatacak engeller yoksa hareketimde özgürüm demektir. Ama bir kanaldan akan su da, hiçbir engelle karşılaşmadığı takdirde, aynı anlamda özgürdür. Öyleyse "özgür" sözcüğünün psikolojik yaşantımıza ilişkin özel bir göndermesi yoktur ve özellikle insanlardan söz etmez; tamamen mekanik birtakım olayları tanımlar.

Hobbes mekanik materyalizmin –dünyanın tamamen mekanik yasalara göre hareket eden kütlelerden oluştuğu görüşünün– ilk savunucularından birisiydi. "Cisimsiz töz" fikri, ona göre çelişkili bir ifadedir. "Zaman" ya da "uzay" gibi şeyler de yoktur; bunlar kütlelerden bağımsız olarak var olmazlar. Bazı hareketler diğer bazı hareketlere göre daha sonra ya da daha önce meydana geldiği için, insanlar

* *"Bodies"* yerine. Makalenin devamında "bedenler" olarak da çevrildi. (ç.n.)

bu önceliği ya da sonralığı imgelemlerinde soyutladılar ve onu özerk bir varlığa dönüştürdüler, ama bu tür varlıklar yoktur. (Dilin bu kötüye kullanımı ve bu kötüye kullanımdan kaynaklanan birtakım hayali varlıklar Hobbes'un saldırılarının sürekli hedefidir. Teoloji ve skolastik felsefe jargonu bu varlıklarla doludur. Konuşmalarımız "ağaç" ya da "beyaz" gibi birçok genel terim içerir, ama bunlar sadece o genel şeylerin isimleridir, der Hobbes; Platoncu spekülasyona alışkın filozofların görüşlerinin tersine, bu terimlere karşılık gelen genel varlıklar –evrenseller– yoktur.) Mekaniğin her yerde bulunan acımasız ve açıklayıcı yasaları geometride bile geçerlidir, çünkü geometrik şekiller de hareketin sonucudur. En dikkate değer olansa, zihinsel yaşantımızda –düşüncelerimizde, rüyalarımızda, arzularımızda ve izlenimlerimizde– bulunmalarıdır. Bunlar bedenlerimizdeki –sinirlerimizdeki ya da kalplerimizdeki– atomların hareketinden başka bir şey değildir. Çağdaşı diğer filozoflar gibi Hobbes da, bedensel özellikler olmayan fakat sadece diğer bedenlerin baskılarına tepki gösterme yöntemimiz olan duyusal nitelikleri, ona göre bedenin gerçek özellikleri *olan* geometrik niteliklerden ayırır. Dolayısıyla, dünyadaki nesneler duyu melekelerimiz üzerine çeşitli mekanik baskılar uygular ve biz bu baskıları renkler ve sesler olarak algılarız. Hobbes bu ayırıma sık yapılan itirazları tartışmaz, yani artık şekilsiz bir beden hayal edememekten çok, renksiz bir beden hayal edemeyiz.

Dünyadaki tüm olayların ve düzenlemelerin mekanik açıklaması siyasete ve toplumsal hayata da uzanır. Hiçbir devlet ya da hükümet otoritesinin olmadığı doğal durumda, insan bir şeyi hoşuna gittiği için yapabilir; hiçbir ahlaksal kurala ya da norma bağlı değildir. Ahlaksal anlamda iyi ya

da kötü yoktur, ne de bir şey adaletli ya da adaletsiz, haklı ya da haksız, soylu ya da aşağılık olabilir, çünkü bütün bu nitelikler egemen otoritenin buyruklarına bağlıdır. İnsanı sadece, hiçbir sınırlamanın olmadığı insani doğal tutkular yönetir: Ölüm korkusu, güvenlik ihtiyacı ve –hem diğer insanlar üzerinde hem de çevresi üzerinde– güç ve kontrol arzusu. İnsanlar doğduklarında sadece kendi ihtiyaçları ve çıkarlarıyla ilgili olduklarından, doğal durumda dostlarına karşı düşmanlıklarını büyük ölçüde ertelemek zorunda kalmaları boşuna değildir.

Bu yüzden, doğal durumdaki hayat hayatların en mutlusu değildir; böyle bir hayat yalnız, yoksul, çirkin, kaba ve kısadır, diye yazmıştır Hobbes. Dolayısıyla, doğanın saptadığı yasaların baskınlığını sona erdirecek ve sivil bir toplum ya da devlet yaratacak toplumsal bir sözleşmeye ihtiyaç vardır. Bu sözleşmenin genişletilmiş biçimine, insanların kendi güvenlikleri için yarattıkları yapay bir varlık olan "Leviathan" adı verilir.

Locke gibi, toplumsal sözleşmenin çoğu teorisyeni bu sözleşmenin bir tarafını, üstüne düşeni yapmazsa halk onu azledebileceği için halkına bağlı kalacak yöneticinin (ya da iktidar aygıtlarının) temsil ettiğini var sayar. Ama Hobbes'un sözleşmesi farklıdır. Barış ve güvenlik adına doğal haklarının dikkate değer bir bölümünden feragat etmek ve bunları hükümdara devretmek için aralarında anlaşmış yurttaşlar arasında yapılmış bir sözleşmedir. Hükümdar sözleşmenin imzacı tarafı değildir, kontratı kaleme alanların ona tanıdığı haklar aracılığıyla yönetir ve kolektif hayatın en yüce iki yararlanma hakkı olan barışı ve güvenliği güvence altına almak koşuluyla yönetimi mutlak olmak zorundadır. Yetkisi sınırsız bir diktatör olmalıdır. Hobbes İngiltere'yi

yetki paylaşımının acınacak sonuçlarının bir örneği olarak gördü; ona göre, eğer İngiltere yetkiyi ve ayrıcalıkları monarşi, parlamento ve lortlar arasında paylaştırmamış olsaydı iç savaşın dehşetinden kaçınabilirdi. Adalet ideası ancak bir diktatörün, yani kendisine ait yetki alanlarını kendisi sınırlayan (çünkü her şeyi mutlak bir şekilde kontrol etmeye gerek duymayan) bir hükümdarın yönetimi altında yükselebilir. Bu basit bir ideadır: Hükümdarın hükmettiği her şey adildir. Onun emirleri ülkenin kanunlarıdır ve bu emirler doğası gereği adildir. İnsanlar onun korkusuyla yetiştirilir ve tarafı oldukları tüm sözleşmelere uymak zorundadırlar. Herkesin karşı olduğu ve doğal durumun kaçınılmaz sonucu olan bir savaş ancak bu yolla önlenebilir. Yönetici önleyici bir sansür de uygulayabilir; çünkü eğer yurttaşlara ifade özgürlüğü tanınırsa ve onlar da istedikleri her şeyi fütursuzca yazar ve yayımlayabilirse, hükümdara saldıran düşünceleri yayabilir ya da barışın bozulmasına yol açabilirler.

Demokrasinin tehlikelerine Hobbes'tan önce işaret eden başkaları da olmuştu: İki isim saymak gerekirse, antik çağda Thukydides ve modern çağın başında Machiavelli. Ama demokrasi eleştirisini mantıksal bir sonuca varabilmek için ele alan ve bu mutlak ve toplumun tümünü kapsayan despotizmin en kusursuz devlet şekli olduğunu uyumlu ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir teoride tartışan ilk kişi, Hobbes'tu.

Din konusu ve dinin kolektif hayattaki rolü, doğal olarak Hobbes'un yazılarında belirgin bir rol oynar. Hem yaşadığı dönemde hem de öldükten sonra, kimi kez ateist olmakla suçlandı; bu suçlamaları destekleyecek iyi argümanlar olsa da, bunlar tam olarak ikna edici değildir. Tanrı, İncil'in *Vahiy* bölümü ve İznik Amentüsü hakkında çok şey yazdı. Eğer varsa (başka türlü olamayacağı için) Tanrı'nın

bedensel bir varlık olması gerektiğini ve (doğanın yasalarına aykırı olacağı için) dünyayı hiçlikten yaratmış olamayacağını düşünse de, Tanrı'nın varlığını asla inkâr etmedi, ne de dinsel inancı aldatıcı olduğu gerekçesiyle topyekûn reddetti. Bununla birlikte, düşüncelerindeki ironi gözden kaçacak gibi değildir ve her ne kadar yorumcular farklı yorumlasalar da, dinle sadece, teolojik bir öğreti olarak değil, devlete özgü olduğu ölçüde ilgilendi.

Ama Hobbes'un içimizdeki dinsel inancın doğal şekilde ortaya çıktığını ve dinin temel bir insani ihtiyaç olduğunu düşündüğü görülür. Düşüncelerindeki asıl sorun şuydu: Öyleyse dinin bizi savaşa sürüklemediğinden, tersine barışa hizmet ettiğinden nasıl emin olacağız? Lucretius, "Tanrılar korkudan doğar," demişti. Hobbes ise, "Görünmeyen güçlere ilişkin korku, eğer devlet tarafından tanınırsa din, tanınmazsa hurafe olarak adlandırılır," der. Ama Locke'un tersine, Hobbes dinsel hoşgörü taraftarı değildi; tam tersine, dinsel hoşgörünün sadece çatışmaya yol açacağını düşünüyordu. Ona göre –ki Fransız libertenleri ve özgür düşüncecileri de böyle düşünüyordu– iyi işleyen bir devletin tek bir dini olmalıydı ve tek bir dinin olması kesinlikle en büyük avantaj olacaktı. Dinsel yaşam hükümdar tarafından kontrol edilecek, dinsel hakikat devletin dediği gibi olacak ve bunun dışındaki her şey hurafe ya da sapkınlık sayılacaktı. Devletin yasalarına aykırı inanca sahip herkes heretiktir. Hobbes, sapkınlığın ancak Constantinus döneminden sonra Kilise tarafından tanımlandığını fark eder; o zamana kadar Hıristiyanlar heretik sayılmıştı.

Devlet dininin içeriği ne olmalıdır? Hobbes, zor algılanan teolojik ayrımların anlamsız kelime oyunları olduğunu ve dinsel dogmalara doktorların yazdığı acı reçeteler gibi

davranılması gerektiğini düşündü: Bu dogmalar çiğnemeden yutulmalıydı. Aynı zamanda Hıristiyanlığın tek bir hakikate indirgenebilir olduğunu da söyledi: Mesih, İsa peygamberdir. Ama bu hakikati ne ölçüde ciddiye aldığını söylemek zordur. Hobbes'a göre kesin olan tek bir şey vardır: Tanrı söz konusu olduğunda önemli olan ona ibadet etmektir ve hakikat sorunuyla ilgilenmek devlete bırakılmalıdır.

Hobbes, Tanrı'nın krallığında seküler ve dinsel otorite arasındaki farkın feshedildiğini fark eder. Ama aynı zamanda Hobbes'çu Devlet de feshedilir. Hobbes kilise nüfuzuna, özellikle de güce susamış Roma Kilisesi'ne ve onun yanılmazlık iddialarına düşmandı. Doğrunun ne olduğu konusunda yalnızca hükümdarın fikir açıklaması gerektiğini düşündü. Tarih boyunca, diye yazar, devletlerin kurucuları vahiyden ya da ilahi emirden yardım istemiştir. Ruhban sınıfı bağımsız olamaz.

İşte Hobbes'un yazılarının akla getirdiği birkaç soru:

Hobbes, tüm sözleşmelere ve vaatlere saygı göstermemiz gerektiğini söyler. Ama eğer yasanın ulaşamadığı bir yerdeysek, cezası olmayan bilgiyle güvendeysek ve bu tür sözleşmelere saygı göstermediğimiz için bizi bekleyen bir mahkeme ya da infaz yoksa, saygı duymamayı daha uygun bulduğumuz halde saygılı davranmanın bir anlamı var mıdır?

Bazı anarşistler, eğer hiç devlet ya da hükümet olmasaydı hepimizin birbirimize yardım ederek barış ve kardeşlik içinde yaşayacağımızı iddia ettiler. Buna karşılık Hobbes, bunun, herkesin her türlüsüne karşı olduğu savaşa yol açacağını söyler. Hakikate kim daha yakındır?

Bir despot bir dini zorla kabul ettirmek için korkuyu kullanabilir. Aynı zamanda, kelimenin en basit anlamıyla, halkını bunun hakikatine başka hangi araçları kullanarak ikna edebilir? Modern tarih bunu başarabilecek araçlar önerir mi?

Algı ve Nedensellik:
Neyi bilebiliriz?

DAVID HUME
1711-1776



Kültürel Aydınlanma olgusu ya da Aydınlanma felsefesi hakkında konuştuğumuzda, bu sözcükler söz konusu dönemin başlıca sloganlarından birini hatırlatır hemen: Akıl. "Akıl", Aydınlanma'nın program niteliğindeki çağrısı, meşruiyetinin temeli ve çağına meydan okumasıdır. Onun kesin tanımını sadece birkaç kişi dert edindi; önemsenen ve çok açık olan şey sözcüğün olumsuz ve tartışmalı yönüydü. Akıl otoritenin ve geleneğin, zihinsel uyuşukluğun karşıtıydı, zihnin zapt edilmesiydi; her şeyin eleştirel bir gözle incelenmesi için, kabul gören bilgeliğin, dogmaların ve hurafelerin korkusuzca sorgulanması için bize emreden güçtü. Kant'ın alıntıladığı ünlü Latince bir deyiş, çağın ruhunu özetleyen bir eylem çağrısıydı: "Bilge olmaya cüret et", ya da "Aklını kullanmaya cüret et".

David Hume, Aydınlanma düşüncesinin –tam olarak felsefi ifadesi içinde– belki de en parlak ve en zarif savunucusuydu. Geçmiş felsefi gelenekten miras kalan bilindik soruları

sordu: Kesin olarak ne bilebiliriz ve bildiğimizi düşündüğümüz nedir? İnsan bilgisinin sınırları nedir? Hurafeler nereden gelir? Dinin bize söylediklerine güvenebilir miyiz, eğer güvenebilirsek, hangi anlamda güvenebiliriz?

David Hume bilgimizin güvenirliği üzerine kafa yormaya, Locke'unkine benzer ama daha radikal öncüllerle başlar. Bilgimizin kaynağı duyusal algılar ya da izlenimlerdir, ama aynı zamanda duygular ve tutkulardır: Bir şey görür ya da duyarız, bir şeyi sever ya da arzularız. İzlenimler tekil ve dolaysızdır, ama aralarındaki bazı benzerlikleri ifade etmek istediğimizde genel yargılarda bulunuruz. Sadece sözcükler genel olabilir; şeyler, idealar ya da izlenimler genel olamaz, onlar her zaman özeldir. İzlenimlerden başka idealarımız vardır; idealar, en basit biçimlerinde, izlenimlerin soluk kopyalarıdır ama onları çeşitli şekillerde birleştirir ve ilişkilendirirler; onları karşılaştırabilir ve aralarındaki ilişkiyi keşfedebiliriz. Zihnimizde var olan bu ilişkiler üçe indirgenebilir: Benzerlik, uzayda ve zamanda süreklilik ve nedensel bağlılık.

İzlenimler ve idealar bize olguları anlatır. Ama olgulara ilişkin bu yolla elde edilen bilgiden başka, matematikten türetilen idealar arasındaki kesin ilişkileri de biliriz. Matematikte olgular yoktur; bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olması hakikati, hiç üçgen olmasa da, hâlâ bir hakikat olacaktır. Deneyimden bildiğimiz hakikat değildir; öyleyse deneyim bize dünyanın gerçekten nasıl olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. Kant'ın kısaca adlandırdığı gibi, bu bir analitik ifadedir: Onun hakikiliği sadece koşullarının anlamı sayesinde tanımlanabilir.

Ama şeylerin gerçekten nasıl oldukları hakkında bize bir şey söylemeyen bu hakikatler dışında, deneyimden dünyaya ilişkin ne öğrenebiliriz? Görünen o ki, fazla şey değil. Evet,

deneyimimizin ayrılmaz parçası olan izlenimlerimiz var; örnek vermek gerekirse, ateş ve sıcaklık gibi. Ama akıl bize bu birleşmenin sürekli ve düzenli olduğunu ve daima var olduğunu gösteremez. Bunu söyleyebilmek için doğanın istikrarlı olduğundan ve her zaman değişmez kurallara göre işlediğinden emin olmamız gerekirdi. Ama bundan nasıl emin olabiliriz? Deneyimlediğimiz şeylerin –ateş ve sıcaklık gibi– yalnızca bazıları daima birlikte ortaya çıkar, ama bundan doğa değişmez ve istikrarlıdır sonucunu çıkarmak ve buradan da bu iki deneyim –ya da herhangi başka deneyimler– arasında kalıcı ve değişmez bir ilişki vardır sonucuna ulaşmak, kısır bir döngü içinde tartışmak olacaktır.

Ne zaman doğal olaylar arasındaki zorunlu nedensel bir ilişkiden söz etsek, bir çemberin içinde aynı şekilde kapana kısılırız. Elbette, bir şeyi sürekli başka bir şeyin takip ettiği bir sürü deneyim yaşarız: Örneğin, bir taşın bıraktığımızda yere düşeceğini, gökyüzüne uçup gitmeyeceğini biliriz. Ama burada tam olarak bildiğimiz nedir? Bu yalnızca deneyimimizde bu şekilde olmuştur. Onu *a priori* olarak bilemeyiz; onun daima bu şekilde olması gerektiğini bilmeyiz. Sadece ayrı ayrı olayları biliriz ve aralarında zorunlu ilişkiler olduğuna dair inancımız akıldan değil alışkanlıktan ve doğal içgüdüden kaynaklanır. Bu tür ilişkilerin var olduğuna yönelik inanç pratik çıkarlarımız için değil, olağan hayat için gereklidir: Gökyüzüne uçup gitmek yerine taşların yere düşeceğini ya da ateşe tuttuğumuzda elimizin yanacağını tahmin etmeseydik, hayat bizim için çok zor olurdu. Ama geleceğin geçmişin aynısı olacağını kesin olarak bilemeyiz; yarın güneşin doğacağının garantisi yoktur.

Yaşantılarımız nedensel ilişkiler hakkındaki bilgimize bağlıdır, ama bu sahip olmadığımız ve olamayacağımız bir

bilgidir. Bildiğimiz her şey umutsuzca ve kaçınılmaz şekilde özel, kişisel izlenimlerdir. Doğanın yasalarını bilmeyiz, sadece kendi alışkanlıklarımızı biliriz ve alışkanlıklarla hakikati anlayamayız. Ne de, izlenimlerimizin şeylerin gerçekten nasıl olduğunu yansıtacağının garantisi vardır. Şeylerin birincil ve ikincil özelliklerini –Descartes'ın ve Locke'un yaptığı gibi– deneyimle ayırt etmenin hiçbir temeli yoktur; gördüğümüz ve duyduğumuz nitelikler şeylerin kendi özellikleri değil fakat şeylere ilişkin izlenimlerimizin öğeleri olduğuna göre, şekil ve kapsam gibi niteliklerde neden herhangi bir fark olsun ki?

Aklın içinde manevra yapabileceği sınırların son derece dar olduğunu görebiliriz; hurafeleri ve otoritenin dayattığı inançları tasfiye etmek gibi tamamen negatif görevleri dışında, aklın ne için olduğu bile kesin değildir. Yalnızca kişisel izlenimlerin bize söylediklerini bildiğimizi ve doğanın yasalarına ilişkin bilgi olarak düşündüğümüz şeyin sadece içgüdünün ya da alışkanlığın sonucu olduğunu düşününce, akıl ne yazık ki etkisiz, zavallı bir araç gibi görünür. Ve aslında Hume da onu böyle görür ve zaman zaman içler acısı yetersizliğine hayıflanır.

Eğer bilişsel durumumuz buysa, din ve dinsel hakikatler konusunda Hume'un ne söyleyeceğini ve hurafe olarak onları nasıl toptan reddedeceğini hayal edebiliriz. Ama aslında Hume'un dinsel konulardaki yargısı bu denli basit değildir, ya da en azından öyle görünür. Zaman zaman ateist olmakla suçlandı ve bu suçlama için geçerli nedenler vardı. Sağgörülü bir şekilde davrandı ve *Doğal Din Üzerine Diyaloglar** adlı eserini hayattayken yayımlatmadı, bu yüzden

* Türkçede "Din Üstüne"nin içinde bir bölüm olarak (İmge Kitabevi tarafından, Mete Tunçay çevirisiyle) yayımlanmıştır. (ç.n.)

eseri tozlu bir çekmecede uzun yıllar bekledi. Yapıt belirsiz, dolaylı ve imalı referanslarla dolu olduğundan, zaman zaman kafa karıştırıcı okumalara neden olur. Bu, açıklık ve kesinlik konusunda normalde çok titiz davranan bir yazar için hiç kuşkusuz bilinçli bir seçimdir. *Diyaloglar*'ın üç muhatabı vardır ve yazarın düşüncelerini hangisinin ifade etiği ya da bu düşüncelerin hangi pasajlarda açıklandığı her zaman açık değildir. Başka yapıtlarının bazılarında olduğu gibi bunda da dinsel inancın lehinde argümanlar olsa da, Hume'un yazıları dinsel inanç karşıtı pek çok argümanla doludur.

Tanrı'nın var olduğunu söylemek bir gerçeği ifade etmektir; öyleyse, açıkça kimin hakikatinin *a priori* kabul edilebileceğine dair bir ifade değildir. Ama bunu, o gerçekten elde edilen kanıtlara dayanarak savunmak olasıdır ya da en azından olası görünür. Bu argümanlardan bir tanesi dünyadaki şeylerin düzenli planından başlar ve bunu akıllı tasarımın kanıtı olarak ele alır: Böyle bir dünya akıllı bir varlık tarafından yaratılmış olmalıdır. Ama etkilerin varsayılan nedenlerin göstergesi olamayacağını biliriz; bu tür argümanlar asla geçerli olamaz, çünkü asla nedensel bir ilişkiyi kanıtlayamayız. Aynı zamanda, doğanın değişmez yasalarca yönetildiğini –örneğin, dünyanın bazı kurallara uygun olarak düzenlendiğini– kanıtlamaya çalışırsak kısır bir döngüye gireceğimizi de biliriz. Ayrıca bir filozof, dünyamızın ve onun düzeninin nasıl kusurlu olduğunu fark etmekten kaçınamaz; Tanrı gerçekten böylesine beceriksiz bir yaratıcı olabilir miydi? Ne de dünyadaki bu nitelikleri gözlemleyerek Tanrı'nın iyiliği ya da adaleti hakkında çıkarımlar yapabiliriz, çünkü dünyayı mutlak ve evrensel bir şekilde iyi ve adil olarak tanımlamak zor olacaktır. Ve

eğer insan aklının bazı özelliklerini alarak ve bu özelliklerin gücünü sonsuza kadar çoğaltarak Tanrı ideasına ulaşmak doğru olsaydı, bu yöntemin sonucu bize Tanrı'nın varlığıyla ilgili hiçbir şey söylemezdi, sadece Tanrı ideamızın doğru kaynağı hakkında bir şey söylerdi.

Hume "kutsal dinimiz" der zaman zaman; ayrıca, dinin inanca bağlı olduğunu ve onu akla dayandırma girişimlerinin yıkıcı olduğunu da söyler. Ama okur inancın nereden kaynaklandığı ya da neye dayandığı konusunda ne yapacağını bilemez: Tanrı İnayeti'nin armağanına mı dayanır? Eğer öyleyle, İnayet nasıl dağıtılır? Bazen Kutsal Kitap'tan saygıyla bahseder, ama biz hem Eski hem de Yeni Ahit'in mucize betimlemeleriyle ve ilahi müdahalelerin çeşitli türleriyle dolu olduğunu biliriz ve Hume mucizelerin kesinlikle olamayacağını iddia eder. Eğer mucizelerin sahteliği insanların anlattıkları olaydan daha büyük bir mucize sayılabilseydi, insanların anlattığı mucizeler inandırıcı olabilirdi, der. Ama konu bu değildir. Olduğu varsayılan tek bir mucize bile inandırıcı bir şekilde ispatlanamamıştır. Ayrıca (diye ekler), anlatılan mucizelerin çoğunun barbar ve aydınlanmamış insanlardan kaynaklanması anlamlıdır.

Ruhun ölümsüzlüğüne gelirsek; Hume bu konuyla ilgili, insanı korkutabilecek ayrı bir deneme yazdı. Deneme, ruhun ölümsüzlüğüne karşı argümanlar içerir: Eğer bir şey yok edilemezse ve o şeyin sonu yoksa, kesinlikle bir başlangıcı da olamaz; öyleyse ruh sonsuz mudur? Ve hayvanlar da hissediyor ve düşünüyor olduklarına göre, onların da mı ölümsüz ruhları vardır? Beden ve ruh arasındaki ilişki Hume için açıktır: Ruhun organları bedene aittir ve tıpkı beden gibi ölümden sonra çürürler. Ölüm korkumuz aslında ruhun ölümsüzlüğüne değil, ölümlülüğüne iyi bir kanıttır.

Hume şöyle der: Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmayacağına ve dolayısıyla yok olmak gerçekten kaderimiz olmayacağına göre, neden bize yok olma korkusu telkin etmiş olsun ki? Eğer bu hayattan sonra bizi bekleyen başka bir hayat varsa, Doğa yalnızca yeryüzündeki yaşamlarımızla ilgilendiği için, şaşılacak derecede adaletsiz olacak demektir. Ve yeryüzündeki sınırlı ve kısa hayatlarımızda işlediğimiz suçlar için Tanrı bizi sonsuz cezaya çarptıracağına göre, Tanrı'nın çok zalim ve adaletsiz olacağına gerçekten inanabilir miyiz? Ruhun ölümsüzlüğüne karşı çıkan bu uzun argüman serisinin sonunda birden, Hume'un –bu büyük ölümsüzlük hakikatiyle ilgili kesinliği bize sadece ilahi vahiy verebileceği için– ilahi vahiye borçlu olduğumuz uçsuz bucaksız bir minnettarlıktan söz ettiği çok şaşırtıcı bir cümle yer alır. Önceki argümanların arasında güçlükle ilerleyen okur sadece, ya Hume'un fazlasıyla ironik olduğu ya da bunun aynı derecede açık ve beceriksiz bir son dakika sakınımı olduğu sonucuna varabilir.

Hume'un yapıtının Akıl'ı ve Hakikat'i yücelteceği beklenmişti; oysa ortaya çıkan şey, insan aklının yetersizliğinin ve bilgi yoksulluğumuzun resmidir. Hakikate ulaşamayız; sadece bize gerçeklik hakkında hiçbir şey söylemeyen kişisel izlenimler ediniriz; bu izlenimlerden pratik nedenler için anlamlar çıkarır ve bu izlenimlerin ötesine geçeriz, ama böyle yaptığımızda şeylerin gerçekten nasıl olduklarına dair hiçbir şey öğrenmeyiz. Sonunda aklın tam olarak faydasız olduğu ortaya çıkar; ve Hume'un dünyanın doğal düzeni, doğanın amaçları, Tanrı ve vahiy hakkında ara sıra söyledikleri de, felsefesinin temellerine tamamen aykırıdır. Böylece, zar zor doğan zavallı akıl intihar eder. Bu, çok genç birinde üzücü bir durumdur.

İşte Hume'un akla getirdiği sorulardan bazıları:

Tüm hayatımız zorunlu nedensel ilişkiler inancına bağlıdır, ama bu tür bir inancın hiçbir dayanağı yoktur. Öte yandan, kişisel izlenimler bize dünya hakkında bir şey söylemez. Hume'a göre, tam da hakikat ideasının anlamsız bir kurgu olduğu ortaya çıkacaktır. Eğer buna gerçekten inanırsak, rahatça yaşamaya devam edebilir miyiz?

Sadece kişisel izlenimlerimizi biliriz. Ama kelimenin en basit anlamında bile, onların ötesine geçeriz. Örneğin, "Bir ağaç görüyorum" cümlesinde sorulabilecek –aslında sorulmuş olan– "ben" sözcüğü vardır; "görmek" fiili vardır, ama mantıklı mıdır? Kendi görme eylemimi göremediğime göre, görüyor olduğumu nasıl bilirim? Vesaire. Kişisel izlenimlerimizi –hiçbir şey eklemeden– betimlemekle yetinen bir dil hayal edebilir miyiz? Bu dil neye benzerdi?

Hume'un (o zamana kadar çoğu diğer kaynaklardan bilinen) din karşıtı argümanları, doğanın genel özelliklerinin bir türünün, dünyanın ve aklın (onun felsefi sistemi içinde mantıken başvurmayacak olsa da) yardımına başvurur mu?

Akıl, Zorunluluk ve Ahlak:
Bilgi nasıl mümkündür?

IMMANUEL KANT
1724-1804



Kant'ın zihnini meşgul eden genel soru tanıdık gelecektir, çünkü aklın sınırlarına ilişkin geleneksel sorudur: İnsan aklı neyi yapmaya yeterlidir ve mantıken neyi bildiğini iddia edebilir? Sadece bu tür sorular sorarak Kant'ın kendisini kısır bir döngüye hapsetmesine bazen itiraz edilmiştir, çünkü bu tür sorular üzerine düşünürken aklımızı kullanmamız gerekir ve dolayısıyla işe aklın güvenilir bir araç olduğu varsayımından başlarız. Bu doğrudur, ama aynı itiraz bilgimizin sınırları ve kapasitesi hakkında sorular soran tüm filozoflar için geçerlidir. Bunun başka bir yolu yoktur: Düşünce, hiçbir ön-kabul olmadan, sıfırdan başlayamaz. Düşündüğümüzde, gitmek istediğimiz yolun başından değil, daima yarısından başlıyoruz demektir; bunu tam da dilin kullanımı kaçınılmaz kılar.

Kant, bu soruyla uğraşmak için ifadeleri "analitik" ve "sentetik" olarak adlandırdığı iki türe ayırır. Analitik

ifadelerde*, özne yüklemi içerir: Örneğin, "Bütün üçgenlerin üç kenarı vardır", ya da, "Eğer John Mary'nin erkek kardeşiyse, o zaman Mary de John'un kız kardeşidir". Burada, eğer özne olan sözcüğün anlamını bilirsek, –ek bir bilgi olmaksızın– yüklemin de anlamını biliriz. Daha sonraki filozoflar bu tür ifadeleri kısmen farklı bir şekilde tanımladılar: Doğrulukları sadece anlamları sayesinde saptanan önermelerden söz ettiler. Buna karşın sentetik ifadeler ek bilgi sağlar ve sözcüklerinin anlamlarından daha fazlası sayesinde doğru ya da yanlıştırlar; bu tür ifadelerde özne yüklemi içermez. Hume'a ve ardıllarına göre (her ne kadar Hume farklı bir terminoloji kullansa da), tüm sentetik ifadeler deneyime dayanır ve tüm bilgimiz sadece şu iki tür ifadeyi içerir: Bir yanda analitik ya da *a priori* ifadeler, diğer yanda deneysel ya da deneyimden elde edilen ifadeler. Sonuç olarak, bildiğimiz her şey ya içerikten yoksundur ya da kaçınılmaz olarak belirsizdir, çünkü kişisel izlenimlerimizi tanımlayan cümleler, doğa kanunları ya da zorunlu nedensel ilişkiler hakkında herhangi bir sonuca varmamıza izin vermez.

Bununla birlikte, Kant, "sentetik *a priori*" adını verdiği üçüncü bir ifade kategorisi önerir, ki bu onun felsefesinin temel prensiplerinden biridir. Bunlar dünya hakkında bir şey söyleyen ama aynı zamanda zorunlu ve evrensel olarak da doğru ifadelerdir. Bu tür hakikatler doğaları gereği deneyimden elde edilemezler: Deneyimden zorunlu hiçbir sonuç çıkaramayız. Ama Kant'a göre, eğer metafizik olasıysa, eğer şeyler hakkında –Tanrı, evren, özgür irade, insan ruhu ve onun ölümsüzlüğü hakkında– deneyimin ötesine geçen bir

* "*Statement*" yerine. Bazı kitaplarda ve makalelerle *önerme* ya da *yargı* olarak karşımıza çıkıyor. (ç.n.)

şey bilebiliyorsak, o zaman bu şeylere ilişkin bilgimiz sentetik *a priori* ifadeler içermek zorundadır.

Ama bu sonucun ussal bir metafiziğin olanaklılığını inkâr ettiği belli oldu, çünkü görünen o ki, sentetik *a priori* ifadeler yalnızca olası deneyimin nesneleri hakkında olabilir. Deneyimimiz edilgen ve olumsal, ama aynı zamanda zorunlu unsurlar içerir: Uzay ve zaman. Uzay ve zaman özerk varlıklar değildir, onlar zihnimizin yapılarıdır. Boş uzay düşüncesini kavrayabiliriz, ama uzayın dışında –uzamsal özellikleri olmadan– fiziksel varlıklar olduğunu düşünemeyiz; boş zaman düşüncesini de kavrayabiliriz, ama zamanın dışında meydana gelen olaylar olduğunu düşünemeyiz. Zaman ve uzay deneyimimizin zorunlu biçimleri ya da kategorileridir. Soyutlama değildir, insan zihninin inşa ettiği, aklın vazgeçilmez araçlarıdır. Ve bu arada, sentetik *a priori* ifadeler başka şeyler hakkında da olabilir. Örneğin, geometri ve aritmetik sentetik *a priori* ifadeler içerirler: Bize dünya hakkında bir şey söylerler, ama aynı zamanda zorunlu ve evrenseldirler. En basit aritmetik önerme olan "7+5=12", analitik değildir; çünkü önermenin öznesi, "12" yüklemini içermez: 7+5, 12 ideasını içermez. Benzer şekilde, bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu kanıtlayabiliriz, ama üçgen ideası bu hakikati içermez. Kant'ın sentetik *a priori* ifadelerle ilgili analizi, bilgimizin –zorunlu ve evrensel olan bilgimizin– yalnızca algımızın nesneleri hakkında olabileceğini ortaya koyar.

Uzaya ve zamana ek olarak, deneyimi biçimlendirmek için insan zihninin yapılandırdığı iki kategori daha vardır: Neden ve töz. (Kant, geometri ve aritmetiğin yanı sıra modern doğa bilimleri ile Galileo'nun ve Newton'ın fiziklerinin, bu kategorilerden ötürü ister istemez aynı şekilde doğru

olduklarını düşünüyordu. Galileo, fiziğin deneyimi tanımlamadığını biliyordu; Newton yasaları algımızın içeriğinden elde edilemez. Fizikle ilgili hakikatler *a priori* hakikatlerdir.) Fiziksel nesneler onları nasıl biliyorsak öyledirler, çünkü bu biçimlerin ya da kategorilerin içine girmeye onları biz zorlarız. Bu, duyularla algılanabilen* dünyanın her bir insan öznesinin bir yanılsaması ya da zihinsel kurgusu olduğu anlamına gelmez. Algılanabilen şeylerin** biçimleri (zaman, uzay, nedensellik ve töz kategorileri) algılayan zihnin yaratımı olsa da, ortak, kolektif yaratımlardır; içinde yaşadığımız dünya bu yüzden hepimiz için ortaktır. Yine de, nesnelerin biz, yani algılayan özneler olmadan var olamayacakları doğrudur. Ama tam da (ne zaman algılamadan söz etsek, görünümler algıladığımız şeyler olduğu için ortaya çıkan) bir görünümün ideası, görünümün ötesinde ortaya çıkan bir şey –görünümden başka bir şey– olduğunu varsayar, ama bu şeyin ne olduğunu bilemeyiz. Kendimizi deneyimin öznel koşullarından ayrı tutamayız; görünümleriyle aynı oldukları ya da aynı olmadıkları dışında, şeylerin "kendilerinde" ne oldukları hakkında hiçbir şey bilemeyiz.

Bazı eleştirmenler, kavramı çıkarıp atsak da hiçbir şey değişmeyeceği için, "kendinde şey" kavramının tümüyle gereksiz olduğunu düşünmüş ve kavrama karşı çıkmışlardır. Ama kendinde şeyler hakkında Kant için önemli olan yalnızca şu değildi: İdealar tam da görünüm kavramına özgüdür (çünkü eğer bir şey bir görünümse, o görünüm mutlaka bir şeyin görünümüdür) ve bu yüzden altında bir şey

* "*Phenomenal*" yerine. Kant'a göre insan, nesnelerin ya da olayların duyularla algılanabilir olan görünümünü (*phenomenon: fenomen*), yani nesnel gerçekliğini bilebilir, ama nesnenin özünü/kendisini (*numen*) bilemez, onu sadece düşünebilir. (ç.n.)

** "*Phenomena*" yerine. (ç.n.)

–kendinde bir şey– olmalıdır; aksi takdirde, dünyanın aslında sadece kendi hayal gücümüzün bir ürünü olduğuna inanmak zorunda kalırdık. Kant için özellikle önemli olan şey, insan varoluşunun değerini arttıran ve ona anlam katan –Tanrı, özerk bir töz olarak ruh, evren ve onun her şeyi kapsayan düzeni gibi– ideaları kavramak için zihinlerimizin sürekli olarak çabalıyor olmasıdır. Hayatta hiçbir şeyin nedeni bu tür derin düşünceler olmasa bile, zihinlerimiz bu şeyler üzerine kafa yormanın daimi baştan çıkarıcılığına yenik düşmemize engel olamaz, çünkü deneyimimizden Tanrı'ya, ruha ya da evrene çıkan hiçbir yol yoktur. Kant, Tanrı'nın ona bilindik gelen varlığına ilişkin kanıtların her birini değerlendirir ve tek tek hepsini çürütür. Aynı zamanda, düşündüğümüz olgunun, düşünülen konunun bağımsız varoluşunu gerektirmeyeceğine de işaret eder. Ne de, nedensel zorunluluk ilkesi çerçevesinde evrensel olarak uygulanabilir olan varoluşumuz, özgür iradeye ya da ruhun ölümsüzlüğüne inanmamamız için bize herhangi bir neden sağlar. Bu, Tanrı'nın ya da ruhun var olmadığı anlamına gelmez, sadece bunların varlığını olgularla ya da teorik aklın araçları yardımıyla kanıtlamayız demektir.

Ama aklımız yalnızca deneyimimizi yorumlamaktan daha fazlasını yapar. Teorik aklın yanında, kendine ait standart *a priori* ilkeleri olan bir de pratik akıl vardır. Bu ilkeler ya da ahlaksal kurallar, matematiğe ilişkin *a priori* hakikatler kadar geçerli ve mutlaktır. Bunlar ahlaksal görevlerimizle ilgilidir – ve Kant görevin, asla istediğimiz, hoşlandığımız ya da tam o anda olacak gibi hissettiğimiz şeyle bağdaştığı için değil, sırf görev olduğu için yerine getirilmesi gereken bir şey olduğunu varsayar ve bu ona göre çok açıktır. Kant'ın Kategorik Zorunluluk dediği en üstün ve en genel

ahlaksal kural, bizden daima, herkesten davranmasını isteyebileceğimiz gibi davranmamızı ve yalnızca –herkesten uymasını isteyebileceğimiz– bu tür kurallara uymamızı talep eder. Bu mutlak ve evrensel talebi akıl emreder; ahlaksal kuralların her ussal varlık için aynı olduğunu ve kişisel arzularımızın ahlaksal konularda hiçbir öneminin olmadığını gösterir.

Görünen o ki, pratik akıl teorik akıldan önceliklidir ve teorik aklın ulaşamayacağı metafizik hakikatlere ulaşabilir. Pratik akıl özgür iradeyi şart koşar; çünkü özgür irade deneyim dünyasında ortaya çıkamayacak olsa da, ahlaksal kurallar sadece özgür iradeye sahip olunması durumunda bir anlam taşır. Öyleyse biz de, bir parçası olduğumuz duyularla algılanabilen dünyadaki diğer her şey gibi evrensel nedensel zorunluluğa tabi olsak da, kendinde şeyler gibi özgür olduğumuza inanmak zorundayız. Benzer şekilde, pratik akıl ruhun ölümsüzlüğünü şart koşar: Bu da, ahlaksal kuralların olanaklılığının bir koşuludur, çünkü ahlaki bir emir en yüksek iyinin olası olduğunu ve ahlaksal kusursuzluğun insanın özgür iradesinin amacı olduğunu varsayar; ama ahlaksal kusursuzluk yalnızca, sonsuz gelişimin olası olması durumunda ve –sonsuz gelişimin olası olması da– dolayısıyla varoluşumuzun sonsuz olması durumunda mümkündür. Son olarak, pratik akıl Tanrı'nın varlığını şart koşar, çünkü (olanaklılığının ahlaksal kurallara bağlı olduğunu kabul ettiğimiz) en yüksek iyi, karşılık olarak, deneyim dünyamızda bir araya gelmeyen iki şeyin, ahlaksal kusursuzluğun ve mutluluğun kusursuz uyumunu gerektirir; bunlarsa yalnızca Tanrı sayesinde, tek bir dünyanın iki görünümü olarak bir arada ve kusursuz bir uyum içinde var olabilir.

Böylece, (Tanrı'yla, ölümsüzlükle ve özgür iradeyle ilgili) temel metafizik sorular teorik olarak çözümlenemese de, görünen o ki, bu sorulara pratik aklın ön-kabulleri* olarak çözümler bulunur: Çünkü akıl ahlaksal kuralların geçerli olduğunu kanıtlar –zira ahlaksal kurallar keyfi kararlar değildir, akla dayanır ve sadece akıldan süzülürler– ve bu kuralların geçerliliği de, karşılık olarak bazı metafizik hakikatleri, bu hakikatlerin geçerliliğinin ispatlanır olduğunu varsayar.

Kant bu düşüncelerin bazılarını ifade edebilmek için kendine özgü bir felsefi kelime dağarcığı keşfetmiştir ve bu zaman zaman onun okunmasını zorlaştırır, ama bu duruma alıştığımızda, Kant oldukça anlaşılırdır. İşte onun yapıtlarını okurken akla gelen sorulardan bazıları:

Çeşitli filozoflar matematikle ilgili hakikatlerin analitik olduğunu iddia etmiştir. Görünüşte mantık dışı şu ifadeyi, pozitif sayı kadar çift sayı vardır ifadesini ele alalım: Bu ifade gerçekten sadece terimlerinin anlamları nedeniyle mi doğrudur? Ya da, asal sayılar dizisi sonsuzdur ifadesini ele alalım: Bu ifade bir asal sayı kavramını içermek zorunda mıdır? Ya da Fermat'ın, anlaması çok kolay olan ama birisinin bir kanıtla çıkagelmesi için üç yüz sene beklenen ünlü teoremini** ele alalım: Bir sayının üssünü alma kavramının tam da bu ispatın ardından ortaya çıktığı söylenebilir mi? Ve eğer bunlar Kant'ın söylediği gibi, sentetik *a priori* hakikatlerse, ne hakkındadırlar? Zaman mı? Uzay mı?

---

* "*Postulates*" yerine. İspatına gerek duyulmadan doğru varsayılan önerme. Kanıtsız önerme. (ç.n.)

** Fermat'ın Son Teoremi: Fransız matematikçi Pierre de Fermat tarafından 17. yüzyılda öne sürülen, fakat ancak 1994 yılında İngiliz matematikçi Andrew Wiles tarafından kanıtlanabilen teorem. (ç.n.)

İkinci soru kategorik zorunlulukla ilgili. Bu zorunluluğu, örneğin benden başka herkes gerçeği söyleyebilsin ve sözlerini tutabilsin ama ben ne zaman canım isterse yalan söyleyebileyim ve sözümden dönebileyim diye, göz ardı ettiğimi varsayalım. Eğer bu şekilde davranırsam akla karşı günah işlemiş ve kendimle çelişkiye düşmüş olur muyum?

Üçüncü soru pratik akılla ilgili. Doğrudan Tanrı'yla ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olmayan bazı ahlaksal kuralları, eğer bir anlam ifade edecekse, yine de Tanrı'yla ve ölümsüzlükle ilgili hakikatler olarak varsaymak olası mıdır?

Son soru da şu: Deneyimimizin ne olursa olsun daima kavramsal bir öğe içermesi doğru mudur?

Tarih ve Mutlak:
İyi ve kötü olmadan gelişme olur mu?

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
1770-1831



Tarih felsefesi dediğimiz şeyi, yani insanlık tarihinin anlamı ve yönü üzerine kafa yorma etkinliğini Hegel'in icat ettiğini söylemek doğru olmasa da, modern zamanlarda bu tür derin düşüncelerin ardındaki itici gücün Hegel olduğu düşünülür. Bu işlere ondan önce Aziz Augustinus kalkıştı ve modern zamanlarda da Bossuet. Ama Hegel'in amacı onlarınkinden farklıydı. Augustinus ve Bossuet, ulusların ve krallıkların kavimlerin ve liderlerin kaderini nasıl yönlendirdiğini; bizi aydınlatmak, uyarmak ya da cezalandırmak isteyip istemediğini; dünya için olan planını gerçekleştirebilmemiz için bizden takip etmemizi istediği yolları bize nasıl bildirdiğini gösterebilmek amacıyla, Tanrı'nın tarihsel olayların ardındaki elini açığa çıkarmak istediler. Ama onlara göre, Tanrı tarihsel değişime tabi olamaz; sonsuz derecede kusursuz ve değişmez olduğu için, olduğundan daha tamamlanmış ya da bütünlenmiş olamaz, ve dolayısıyla Tanrı, bütünlenmesi ya da tamamlanması da dahil, herhangi bir amaçla yönlendirilmiş olamaz.

Ama Tanrı'nın tarihinin kesinlikle, –bu karşılaştırmalı bağlamda incelenen– Hegel'in yapıtı olduğu söylenir. Daha doğrusu, Hegel'in yapıtı, mutlak ruhun tarihidir. Buradaki mutlak, ("tarihsel mutlak" kendisiyle çelişen bir kavram olmadığı ölçüde), dünyanın ve insanlık kültürü tarihini kendi bütünlüğüne ulaşmak için araç olarak kullanan ve böylece yavaş yavaş tamamlanan tarihsel bir gerçekliktir. Elbette hiçbir ortodoks Hıristiyanlık bakış açısı bu tür bir düşünceyi kabul edemez, çünkü Tanrı'nın Kendi kusursuzluğunu gerçekleştirmek ve Kendisini geliştirmeye çalışmak zorunda olması hayal edilemez.

Aslında çelişki bu denli keskin ve açık değildir; yumuşatılabilir. Her ne kadar yapıtlarında bu ifadeyi kullanmasalar da, panteizme meyilli bazı Hıristiyan filozoflar için tarihsel Tanrı fikri hiç de saçma bir fikir değildi. Örneğin, dokuzuncu yüzyılın büyük ilahiyatçısı ve metafizikçisi Johannes Scotus Eriugena, Tanrı'nın tarihi hakkında yazmıştı: Kusurlu bir dünya yaratırken olumsallıkla ve kötülükle lekelenen bir Tanrı, dünyanın Kendisi'yle birliğine rehberlik eder ve ancak bu birlik sayesinde Kendisi'ni bütünlemiş olur. Ama bu kozmik piyesin sonunda yaratımın çeşitliliği ortadan kalkmaz, tüm zenginliği içinde devam eder. Tanrı yaratma eylemine ihtiyaç duyar: Bu yalnızca kendine yabancılaşma ve bir tür kendini inkâr, yani Tanrı'nın tüm sonsuzluğunu inkâr etmesi yoluyla ve nihayet tüm yaratımını yeniden fakat farklı bir şekilde özümsemesiyle olur, ve böylece Tanrı Kendi bütünlüğüne ulaşır. Yirminci yüzyıla kadar, panteizmin baştan çıkarıcılığıyla temas eden ya da ona teslim olan Hıristiyan düşünürlerin yazılarında bu düşünce ya da onun farklı bir biçimi bulunabilir: Bu düşünürler Tanrı'nın ve dünyanın geleneksel tasarımıyla tatmin olmadıkları için, Tanrı eğer

kendisine yeten bir mutlaksa neden dünyayı yaratmak zorunda kalmıştır sorusuna yanıt aradılar.

Bu, farklı bir şekilde ifade etse de, Hegel'in de sorusudur. Amacı ruhun tarihinin tüm anlamını keşfetmektir. Ruh, son noktaya kadar gelişimi boyunca, insanlık kültürü tarihini temel bir araç olarak kullanır; dolayısıyla insanlık tarihi, kusursuz birliğin elde edilmesiyle, varlığın evriminin hem başlangıcı hem de bitimi olan ruhun tarihinin bir parçasıdır – bu, Hegel için tartışma kabul etmeyen çünkü ışıl ışıl parlayan açık bir hakikattir. Böylesi bir birliği elde edebilmek için ruhun kendisiyle bilgisinin nesnesi arasındaki engeli yıkması, bu nesneyi tümüyle özümseyerek onları birbirinden ayıran mesafeyi ortadan kaldırması gerekir. Çünkü eğer bu nesne ruha yabancıysa, o da olumsaldır ve dolayısıyla her şeyi kuşatması gereken ruhu sınırlar. Ruh her şey olmalı*dır*. Bu da Hıristiyan teolojisinden miras kalan bir sorundur: Tanrı her şeyi Kendisi içinde ve Kendisi aracılığıyla kavrar; onun dışında, ondan ayrı bir şey, onun sonsuzluğunun sınırlandırılması olacaktır. Ruh –tarihin sancıları arasında– varlığı bütünlüğü içinde özümsediğinde ve onunla bir olduğunda, ve böylece onun olumsallığını da (ama çeşitliliğini yok etmeden) ortadan kaldırdığında, ancak o zaman, emredilmiş bütünlüğüne doğru gerçekleşen amansız gelişimi, nihai amacına ulaşmış olarak sona erer. Bu gelişim, Kant'ın felsefesinde olduğu gibi, sonsuza kadar sürmez: Eğer sürerse, kapatılmak için bırakılan mesafe daima aynı –yani sonsuz derecede uzun olarak– kalacak ve dolayısıyla gerçek anlamda bir gelişim olmayacaktır. Bu yüzden ruhun evrimi sona ermek zorundadır.

Bu evrim, ulaşılan bir önceki safhanın sürekli olumsuzlanmasıyla gerçekleşir. Birbirini izleyen olumsuzlamalar

önceki biçimleri hükümsüz kılar; elde edilen her biçim er ya da geç yıkılacaktır. Ama bu yıkım, zenginliği bir sonraki safhada korunduğu için, onu tamamen ortadan kaldırmaz.

Bu süreci anlayabiliriz, çünkü varlığın evrimini sadece algılamayan, aynı zamanda kendisi bu evrimin bir öğesi olan aklı paylaşırız. Buradan, ruhun bir aracı olan aklın değişebilir ve göreli olduğu sonucu çıkar. Diğer bir deyişle, dünyaya ve onun içindeki şeylere ve olaylara ilişkin algımız daima bu dünyanın bir parçasıdır, ondan bağımsız değildir. Bu, karşılığında bizi, varlık kusursuz, nihai biçimini kazanana kadar, dünyanın alışılmış anlamda hakiki olduğunu iddia edememek gibi bir kuşkuya sürükler; en fazla tarihsel meşruiyet iddiasında bulunabiliriz. Bu, bilişsel tutumdaki bir değişimdir: Bizden beklenen, düşüncemizin harici bir gözlemcinin ya da yasa koyucunun değil, kendi düşündüğü şeyin bir öğesi olduğu gerçeğinin farkında olmamızdır; hiç değilse varlık olumsallıktan tümüyle kurtulana, bilinç nesnesiyle birleşene ve ruhun sonsuzluğu tam olarak anlaşılana kadar.

Dolayısıyla aklı, aklın sonsuza dek geçerli olduğu iddia edilen soyut kurallarının herhangi bir tanesiyle tanımlayamayız. Ama dünyanın evrimsel olarak gelişirken gittikçe daha ussal hale de geldiğinden emin olabiliriz. Dünyanın kaderi, aklının artmasıyla gerçekleşiyor. Hegel en ünlü ve en çok alıntılanan sözünde, gerçek olan ussaldır ve ussal olan da gerçektir, der. Bazıları bu cüretkâr görüşü, gerçekten var olan her toplumsal ve siyasi modelin ussallığının kabul edilmesi yönünde iç karartıcı, ama sıradan ölçütlerimizle değerlendirildiğinde kabul edilemez bir emir olarak yorumlamıştır, çünkü biçimlerin en korkuncu bile, sadece varoluşu nedeniyle onayımızı hak eder. Bu, evrensel

duygusuzluğa bir çağrı olacaktı. Ama bu tür bir yorum çok kesin olamazdı, çünkü Hegel, her şeyden önce, akıbetinin gerçekleşmesi eli kulağında olabileceğinden, evrimin herhangi bir safhasında gözlediğimizi düşündüğümüz şeyin gerçekten gerçek olduğundan emin olmamız gerektiğini söyler: Sadece gerçekmiş gibi davranıyor olabilir, ama aslında herhangi bir anda gelişimin amansız gücü tarafından yok edilecektir. Ama Hegel bundan nasıl emin olacağımızı bize söylemeyi ihmal eder. Var olan her safhanın yok olması gerektiğini biliriz, ama gördüğümüz şey tarihsel olarak hâlâ sağlam temeller üzerinde mi duruyor, yoksa bir akşam yemeğinin anısı gibi çoktan kaybolup gitmiş midir, bunu belirleyebilmemizin bir yolu yoktur. Bunu özellikle soyut ahlaksal prensipler temelinde, geçerli olması gereken ama olmayan ideal dünya düşüncemizin yardımına başvurarak iddia edemeyiz. Hegel dünyaya boş ütopya inşası olarak yaklaşan bu tür ahlakçı yaklaşımları reddeder: Olayların amansız gidişatını değiştirmeye gücümüz yetmez ve denemeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Böylece, nihayet var olanı, sadece var olduğu için alkışlamanın en iyi, tek ussal davranış biçimi olduğu görülür.

Eğer bu, Hegel'in bu konu hakkındaki son sözü, onun tarih felsefesinden günümüze kalan tek şey olsaydı, zavallı bir sonuç olurdu. Ama onun başka bazı yapıtları, gelişme ölçütünün daha iyi bir açıklamasını içerir. Özgürlüğünü insanlık tarihi sayesinde elde etmeye çalışan ruhun özü özgürdür. Sonuç olarak insanlık tarihi, özgürlük bilincinin gelişimidir. Bu gelişim ifadesini –Doğulu tiranlıklardan ve Avrupa antik çağlarından sonra– Germen Hıristiyan kültüründe, özellikle Reformasyon döneminde bulur ki Hegel'e göre de insan –her insan– aslında özgürdür.

İnsanlık tarihindeki bu gelişim, tarihin olmasına aracı olan insan faillerin planladığı bir amaç değildir; bu gelişimin onların hedefleriyle bir ilgisi yoktur. Özel çıkarları için savaşan insanları kendi tutkuları ve kaygıları yönlendirir, ama yine de, herhangi bir kişinin değil fakat her şeyin ardında kurnazca çalışan ruhun onlara haber vermeden planlandığı bir şeyin gerçekleşmesine katkıda bulunurlar. Tarih bir amaca doğru gelişir, ama tarihin bu amaca yönelmişliği zihinlerimizde ikamet etmez. Bizler içinde yer aldığımız oyunun anlamını ya da bizi nereye götürdüğünü gerçekten bilmeyen aktörleriz; güç, zenginlik ya da başka dünyevi zevkler isteriz, ama bunlara ulaşmak için çabalarken farkında olmadan ruhun büyük planlarını ilerletir ve ruha bütünlenmesinde yol gösteririz. Bunun farkına vardığımızda, bu planlara dair onayımız ayrı bir zihinsel onaylama edimine gerek duymaz, ama anlamayı gerektirir, ya da içinde anlamayı barındırır; bunu anladığımızda da, insani acıların ve zorlukların kokusunu alırız. Ahlaksal idealar adına tarihe bireysel olarak başkaldırmak boşunadır; hiçbir şeyi değiştiremez.

Ruhun planlarını gerçekleştirmede kolektif yaşamın en yüksek biçimi devlettir. Tarihsel kaderin şekillendiği yer devlettir; bireysel olanla kolektif olanın uzlaştığı yer de devlettir. Bu uzlaşma zorla kabul ettirilmeyecektir: Her birey yerini ve ödevlerini anlayacak ve özgürce kabul edeceği için, gönüllü gerçekleşecektir. Çünkü birey varoluşunun gerçekliğini ve değerini devlete borçludur. Ve devlet çoğunluğun iradesine dayanarak karar alamaz, çünkü devlet işleri bilgi ve eğitim gerektirir (bu, "genel irade" ile "herkesin iradesi"ni birbirinden ayıran Rousseau'yu anımsatır). Geri getirilemez ve değiştirilemez geçmiş siyasi yapıları kavrayabilsek

de, felsefenin geleceği öngöremeyeceğini ya da gelecek hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğini de unutmamalıyız.

Hegel totaliter eğilimlerle suçlanmış ve her şeye gücü yeten devletin destekçisi olarak gösterilmiştir. Bulanık bir anlatım biçimiyle sarmalanmış yazılarının tümü, bazen kendisiyle çelişen, çoğu zaman tamamen anlaşılmaz olan muğlak saçmalıklar ve tuhaf sayıklamalar toplamı olarak görüldü. Yine de, bu değerlendirmenin gerçekliğini dikkate almadan söylersek, onun Avrupa kültürü üzerindeki etkisi çok büyüktü; bu kısmen –tek neden olmasa da– felsefesinin çeşitli özgün kısımlarını benimseyen –ama aynı zamanda dönüştüren– Marx sayesindedir.

Hegel'in ortaya attığı sorular çok genel türdedir ve bu soruları –eğer mümkünse– tam olarak yanıtlamak, çok uzun ve zor bir çalışma gerektirecektir. Ama onlar çok sık karşılaştığımız sorulardır. Aşağıdakiler bunlardan bazılarıdır:

Eğer iyi ve kötü ideasına başvurmayı reddedersek, tarihteki gelişimi ölçmek için hangi kriteri kullanabiliriz? (Gelişim fikrini teknoloji ve tıp alanlarında da tartışmak için güvenilir nedenler olup olmadığını sormak aynı derecede ilginç olsa da, bu alanlardaki gelişim sorusunu bir kenara bırakalım.) Ve eğer böyle bir kriter varsa, insanlık tarihinin aslında bir gelişim tarihi olduğunu söylememiz için bir neden var mı?

Bildiğimiz gibi, geçmişte bir ulusun ya da bir halkın çoğunluğunun vahşi, yıkıcı ve kanlı eylemleri –insanlığa karşı işlenen suçları– coşkulu bir şekilde desteklediği zamanlar oldu. Bunu göz önüne aldığımızda, çoğunluğun iradesine başvurma fikrini terk etmenin daha güvenli olduğu sonucuna varmalı mıyız? Ve eğer öyleyse, önemli kararlar hangi esasa dayanarak alınmalıdır ve bu kararların vahşi, yıkıcı ve kanlı olmayacağından nasıl emin olabiliriz?

Hegel'e göre felsefe –mantıken– gelecek hakkında iddia ortaya atmaz; sadece toplumsal ve siyasi hayatın geçmiş modelleri hakkında konuşabilir. Ama birisinin çıkıp, Nazizm ve Stalincilik gibi yakın geçmişin en aşırı modelleri bile sonuçta gelişime hizmet etmiştir, ve benzer şekilde, tarihsel olarak ilkel, gelişmemiş ve yoksul topraklara daha ileri Avrupalı modeller götürdüğü için, daha önceki birçok saldırgan akın ve istila da gelişime hizmet etmiştir iddiasını destekleyen ussal argümanlar ileri sürdüğünü varsayalım. Kriter olarak iyi ve kötü idealarına başvurmaya izin verilmediğini düşünürsek, bu tür ussal argümanlar olası mıdır? Eğer olasıysa, bu şeylere ilişkin düşünce tarzımızı değiştirebilirler mi? Ve eğer değiştirebilirse, bunu nasıl yaparlar?

Dünya, İrade ve Cinsellik:
İntihar mı etmeliyiz?

ARTHUR SCHOPENHAUER
1788-1860



Schopenhauer adını duyduğumuzda, aklımıza hemen umutsuz ve amansız bir karamsar imgesi gelir. Bazı başka filozofların sevilen imgelerinin tersine, Schopenhauer imgesi kesinlikle doğru bir imgedir: Umutsuz ve amansız bir karamsar, tam olarak Schopenhauer'ı tanımlar. Ama bu onun karakterinin sadece bir yönüdür ve Schopenhauer'ın karamsarlığı karakterinin ötesine geçer: O bir düşünür olarak da karamsardı. Ve karamsarlığında, kendisiyle birlikte modern felsefeyi yaratan diğer filozoflardan daha karamsardı. *İrade ve Tasarım Olarak Dünya** isimli aşırı derecede uzun bir yapıtın yazarıydı. Bu, sıra dışı ve rahatsız edici bir başlıktır. Rahatsız edicidir çünkü dünyanın insan hayal gücünün ürünü ya da bir şeyin tasarımı olduğu düşüncesine daha önceki pek çok büyük filozofun yapıtlarından aşina olduğumuz halde, "irade olarak dünya" deyimi

* Kitap Türkçede, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adıyla, Biblos yayınevi tarafından 2005 yılında (Levent Özşar çevirisiyle) yayımlandı. (ç.n.)

ilk bakışta (hatta ikinci ve üçüncü bakışta bile) tuhaf görünür. Dünyanın irademizin nesnesi olduğunu söylerken ne demek istiyor olabileceğini net bir şekilde anlayamayız, zira ilahi iradenin yapıtı olarak dünya fikri bize çok daha tanıdıktır: Bu, özellikle korkutucu bir yanı olmayan geleneksel bir düşüncedir. Ama "irade olarak dünya" nedir? Ne demek istiyor olabilir? "İrade" sözcüğü, alışkanlıkla kullandığımız üzere, herhangi bağımsız bir varlıktan söz etmez; bu sözcükten bir varlığın, insan ya da ilahi bir öznenin bir niteliğini ya da eylemini anlarız. Ayrıca, "Bu benim irademdir", ya da "O Tanrı'nın iradesidir" gibi cümleler kurduğumuzda, bunların bir niyet, bir amaç içerdiklerini varsayarız.

Ama Schopenhauer için "irade olarak dünya" metaforik bir deyim ya da abartılı bir dil kullanma çabası değildir. O bizden, dünyanın gerçekten irade *olduğuna* inanmamızı istiyordu. Ama ilahi irade ya da insan iradesi değil; dünya herhangi birinin ya da herhangi bir şeyin iradesi olamaz. Ne de bir niyeti, bir yönü, bir amacı, ya da bir planı olan bir şeydir. O sadece, her şeyin bağlı olduğu kör, amaçsız, kişisel olmayan, her şeye gücü yeten bir güçtür, ama kendisi hiçbir şeye ya da hiç kimseye bağlı değildir; neyse odur. Schopenhauer için –öz bilinçle keşfedilebilir olan– bu hakikat son derece açıktır ve bunun daha önce kimsenin aklına gelmemiş olması çok tuhaftır.

Schopenhauer, duyularla algılanabilen dünya ile kendinde bilinemez şey arasındaki Kantçı ayrımı benimsedi ve aynı zamanda dönüştürdü. Kant'ın felsefesinde –kendi *a priori* kurallarıyla Tanrı, ölümsüz ruh ve özgür irade hakkındaki hakikatleri keşfetmemizi sağlayan– pratik aklın eşdeğeri yoktur. Burada Tanrı yoktur, ruh ve özgür irade yoktur: Dünyadaki –ve dolayısıyla hayata ve insan davranışına

ait– her şey acımasız zorunluluk tarafından yönetilir. Kantçı öğretiye göre, insan öznesi tarafından birlikte yaratılan algılanabilen şeyler dünyası ile zaman, uzay ve nedensellik, insan zihninin yaratılarıdır. Ama kendinde şey, yani gerçek gerçeklik, yani zihnimizden bağımsız olan dünya, iradedir: Bilinemez, amaçsız ve kişisizdir. İşte gerçek metafizik dehşet. Bu iradeyi kontrolümüz altına alamayız ve onun hakkında hiçbir şey bilemeyiz, yine de onun irade olduğuna, başka bir şey olmadığına inanmak zorundayız. Ona ne ahlaksal, hatta ne de matematiksel kategoriler uygulanabilir; o kötü ya da iyi değildir; ne sayı ne de insan zihninin diğer herhangi bir ürününü içerir. Aynı zamanda, irade kendisini hem canlı hem ölü doğada dışa vurur. Ama onun işleyişinin farkındayızdır, o yüzden onu bilebiliyor olmamızın bir anlamı vardır: İradeyi bilinçli içsel deneyim yoluyla doğrudan bilebiliriz, çünkü bu tür bir deneyimde bilincin nesnesi ile nesneyi bilmek aynı şeydir.

İradeyle ilgili önemli deneyimlerimizin çoğu hayatta kalma, yaşama iradesidir. Ne pahasına olursa olsun hayatta kalma iradesi dünyadaki her elementte vardır ve her elementin iradesi kaçınılmaz olarak diğer tüm iradelerle ters düşer. Dolayısıyla algılanabilen şeyler dünyası, her iradenin dünyanın geri kalanı pahasına savaşması gibi, her şeyin her şeye karşı verdiği sürekli ve sonsuz bir mücadeledir. Tüm evren gibi, bu savaşın da açıkça görünen bir anlamı yoktur. Her şey iradenin –yani kişisel olmayan amaçsız bir gücün– işleyişi sonucunda meydana gelir; dünyanın hiçbir anlamı yoktur ve bulacağımızı düşündüğümüz anlam bir yanılsamadır. Her insan kendi küçük dünyasının içindeki evrenin bir imgesidir ve yaşamı da dünyanın yaşamı kadar anlamsızdır.

Schopenhauer'a göre, bildiğimiz her şey deneyimden gelir. Schopenhauer'ın özellikle nefret ettiği Hegel de dahil, pek çok filozofun *a priori* bilgiye dair ileri sürdüğü metafizik iddialar saçmadır.

Yine de hakikate ulaşacağımızı iddia edebilir miyiz? Schopenhauer kesinlikle *ulaşacağını* düşünür: Onun kendinde şey ve duyularla algılanabilen dünyayla ilişkisi olarak irade hakkında, ve zihnimizin yapıları olarak Kantçı nesneler ideası üzerine yaptığı sıra dışı yarı-metafizik açıklamaları, müthiş bir özgüvenin yansımalarıdır. Dünya hakkında –tuhaf bir şekilde ondan önce hiç kimsenin fark etmediği– büyük ve çürütülemez bir hakikat keşfettiğine inanıyor gibidir. Ama aynı zamanda, anlığımızın tamamen irademize hizmet ettiği ve onu yönlendiremeyeceği konusunda ısrar eder. Ayrıca, irademizin –kendimizi kısmen iyimser hissedebilmemiz için son çare olarak başvurduğumuz– hile ve tuzaklarını ilan etmeyi de kendisi üstlenir, ve gerçek güdülerimiz ve duygularımız hakkında bildiklerimizi kendimizden bile gizleyemediğimiz –herkesin bildiği– bir tür kendini aldatmanın ortaya çıktığını belirtir (Freud burada Schopenhauer'ın psikanalizi öngördüğünü söyler). Ama yine de, –elbette Schopenhauer'ın kendisi hariç– hakikati bilmekten aciz olabiliriz. Belki de bilincimiz sadece yüzeydeki köpüktür ve bizi gerçekten kontrol eden karanlık güçler hakkında hiçbir şey bilmiyoruzdur.

Tüm bunlardan ortaya çıkan dünya resmi aslında kötücül ve kasvetli bir resimdir: Hayat acıdan ve talihsizlikten başka bir şey değildir. Her şeye rağmen, Schopenhauer intiharı bir çözüm olarak savunmaz. Ama ona göre, hayal edebileceğimiz herhangi bir nedenden ötürü değil fakat tam da intihar nedeniyle hedefimizi ıskalar ve sorunu çözemeyiz:

İntihar, güya yaşama iradesini öldürmek ister; ama insan intihar etmekle yaşamı öldürür; yaşama iradesi yok edilemez. Dolayısıyla intihar amacına ulaşamaz. Bunun yerine, iradeyi herhangi bir engel olmadan çalıştırabilmeyi istemeliyiz. Kim anlamayı küçümseyen bu argümanlardan bir anlam çıkarabilir?

İntihar dışında, bu kötülük ve acı dolu cehennemden kaçmanın başka bir yolu var mıdır? Soluk aldığımız anları, ama sadece bu kısacık anları, estetik derin düşünmeyle, sanat yapıtları üzerine tarafsız bir derin düşünmeyle yakalayabiliriz. Schopenhauer'a göre, derin düşünmenin en yüksek biçimi müzikle olasıdır: Çünkü müzik, resim ve heykel gibi öykünmeci sanatların tersine, şeylerin nesnel temsilini hedeflemez, iradeye ve varlığın doğasına ulaşabilmek için iradenin üzerindeki örtüyü kaldırmak ister; böyle yaparak bizi, algılanabilen şeyler dünyasından bir an için özgürleştirir. Bununla birlikte, Schopenhauer için varlığın doğası bu denli iğrenç ve korkunç olduğuna göre, aslında bundan neden teselli bulmamız gerektiği açık değildir.

Elbette hayattan zevk aldığımız anlar da vardır, ama Schopenhauer zevkin tamamen olumsuz bir olgu olduğunu vurgular: Zevk sadece acının yokluğudur. Cinsel zevk, kaçınılmaz olarak hayal kırıklığıyla biter. Hatta Schopenhauer –kendisi çok fazla deneyimli görünmese de– bekâretin erdemini yüceltir: Görünürdeki arzularımızın tatmini, yeni, doyurulmamış arzulara neden olur, der. Hayatta neyin iyi olduğunu, sadece geçmişi anımsayarak ve –şimdiyi değil– geleceği hayal ederek, bir an için görebiliriz. Dünya bir iflastır ve onun varlığına sevinmek için bir neden yoktur; hatta var olmasaydı, daha iyi olurdu. En yüksek ahlaksal buyruk, diğer insanları kendimizi gördüğümüz gibi

görebilmek, onlarla özdeşleşebilmek, diğer bir deyişle, empati yeteneğimizi kullanmaktır.

Yani, ne geçici ne de sonsuz, hiçbir kurtuluş yoktur. Öyleyse hayatın anlamı nedir? Bu soru Schopenhauer'a elbette saçma görünecektir. Kendini koruma içgüdüsü, yani yaşama iradesi, doğamızın bir parçasıdır; öyleyse iradenin bir buyruğudur, yani zorunludur ve yok edilmesi imkânsızdır. İrade istediğini istediği için ister ve neden irade vardır diye sormak anlamsızdır.

Schopenhauer klasik Budist ve Hindu metinlerine çok önem verdi, kendi dünya tasavvurunun Budist dünya tasavvuruna benzediğini düşündü (yine de bu dünya görüşünü bu metinleri okumanın etkisiyle yarattığına inanmak çok zordur). Ama Budizm, Schopenhauer'ın felsefesinin tersine, bir tür kurtuluş yolu önerir. Bununla birlikte, Budist gelenekten bir ilkeyi benimsedi: Arzularımızı tatmin etmek yerine, kendimizi onlardan özgürleştirmeye çalışmalıyız.

Schopenhauer okumak onun felsefesinin temel anlamı hakkında tuhaf sorular akla getirir. Her şeye gücü yeten ve her şeyi kontrol eden amaçsız, kişisel olmayan, aklın yönlendirmediği bir irade fikrini gerçekten anlayabilir miyiz? Ne tür bir deneyim bizi buna inandırabilirdi? Ve bununla ilgili hakikati, gündelik deneyimlerde bile aşikâr olduğuna göre, daha önce kimsenin görmemiş olması nasıl mümkün olabilir? Ve bu iradeyi –sözcüklerin sıradan anlamlarına ters düşerek– ne diye varlığın kaynağı ve itici gücü olarak adlandıralım ki?

İkinci soru şudur: Hayatta yaşayabileceğimiz zevkin ve iyi şeylerin tamamen olumsuz olgular olduğu, tersi değil de, acının yokluğu olduğu iddiasını desteklemek için ne tür deneyimlerden medet umabiliriz?

Son olarak, mükemmel bir metafizik soru: Dünya var olmamış olsaydı daha iyi olurdu demenin bir anlamı var mıdır? Ya da bunu söylemek tamamen anlamsız bir şey midir? (Kime göre daha iyi? Orada olmayacağımız için, bize göre değil? Kozmik iradeye göre de değil, çünkü onun için hiçbir şey daha iyi ya da daha kötü olamaz. Öyleyse, sadece genel olarak mı daha iyi? Bunun ne anlamı olabilir?) Ve eğer bu iddia saçmaysa, onun olumsuzlanması da –yani, dünyanın var olmasının iyi bir şey olduğu iddiası da– aynı derecede saçma değil midir?

Tanrı ve İnanç:
Kilise'ye ihtiyacımız var mı?

SÖREN AABYE KIERKEGAARD
1813-1855



Kierkegaard'ın yazılarının içeriğini özetlemek mümkün değil. Büyük filozof olarak ünlenen ama kendilerini filozof olarak görmeyenler arasında en çok Kierkegaard kendi yapıtını tanımlama çabasını küçümser: Bu, tam anlamıyla lirik bir şairin yapıtını tanımlamaya çalışması olacaktır. Başka hiçbir filozofun yazıları özgeçmişine bu denli sıkı sıkıya bağlı değildir. Bu yazıların bazıları özel hayatındaki hikâyeleri hiç gizlemeden aktarır ki bu halleriyle felsefi değerleri olduğu varsayılmıştır: Örneğin, gönül ilişkisinin ve hat safhada psikolojik analiz içeren bir pasajda açıklanan nedenlerden ötürü aniden bozulan nişanının üçüncü tekil şahıs anlatımı gibi. Kabataslak bile olsa, onun felsefi resminin tamamını görmek isteyen herhangi biri, bu yıkıcı aşk ilişkisini resmetmek zorundadır. Aynı zamanda Kierkegaard'ın babasıyla olan ilişkisini de resmetmesi gerekir: İflah olmaz bir günahkâr olduğunu ve –yoksulluğun ve kötü talihin ezdiği genç bir çobanken Tanrı'ya küfrettiği için– sonsuza kadar

lanetlendiğini düşünen ve oğlunu dinsel teröre varan aşırı dindar bir atmosferde yetiştiren bir baba.

Her ne kadar ne Kierkegaard ne de –Sartre hariç– herhangi başka tanınmış bir filozof kendisini tanımlamak için "varoluşçu" terimini kullanmamış olsa da (ama varoluş felsefesi hakkında konuşmuşlardır), Kierkegaard'la ilgili yaygın kanı, onun yirminci yüzyıl varoluşçuluğun ya da varoluşçu felsefenin on dokuzuncu yüzyıldaki habercisi olduğudur. Filozof sayılsa bile isminin herhangi bir "izm" ile anılması Kierkegaard'ı korku ve tiksintiyle irkiltecektir. Ama vârisinin kim olacağını biliyordu: Onun için tüm figürlerin en iticisi olan bir üniversite profesörü. Yapıtının donukluğu, çoğu kez anlaşılmazlığı, tekdüze bir biçimde dolambaçlı ve şiirsel tekrarlarla dolu olması, açıkça planlanmış bir taktikti; Kierkegaard yapıtının özetlenmesini, hor gördüğü bir tür olan akademik filozoflar için imkânsız hale getirmek istedi. Onun yazıları derslerinden daha imalı ve gizemli göndermelerle doluydu.

Kierkegaard'ın felsefeyi küçümsemesi ne bir kaprisin ne de önemsiz, küçük bir çıkarın sonucuydu, bu onun düşüncesinin derinine nüfuz etmişti – tıpkı (veciz, duru, az ve öz yazı tarzı olmasa da) felsefesi birçok bakımdan Kierkegaard'ın felsefesine benzeyen Pascal'ın düşüncesi gibi. Her ne kadar biz onları –eksiltili ya da dolaylı da olsa– tanımlamak zorunda kalsak da, yaşamlarımızı her şeyden çok tanımlayan iki temel gerçeklik (yani "Ben" ve Tanrı) ifade edilemez ve tanımsız olduğundan, felsefenin değersiz olduğunu düşünüyordu. Bir şeyi ifade edilemez olarak tanımladığımızda, o şeyin nitelikleri hakkında değil fakat hangi koşullar altında bilinebilir olduğu hakkında konuştuğumuzun ve bunun felsefeyi ilgilendirdiğinin farkında olmak önemlidir.

Kierkegaard söylemek istediğini ifade etmekte çok zorlanır. Her kişinin biricik bir gerçeklik olduğunu, insanlar hakkında konuşurken bilimin –ve Hegel'in– başvurduğu soyutlamalara indirgenemeyeceğini birçok kez tekrar eder. Ama bu her birimizin biricik ve tekrar edilemez bir şey olduğunu söylemek için yeterli değildir, çünkü iki taş ya da bir ağaçtaki iki yaprak da birbirinin aynı değildir. Önemli olan, her taşın ya da yaprağın soyut terimlerin yardımıyla enine boyuna tanımlanabilmesidir, ama kişi böyle –yüzeysel bir şekilde– tanımlanamaz; kişinin biricikliğini yakalayacak soyut kategoriler yoktur. Ve dilimiz çeşitli nesneleri tanımlamak için tasarlanmış soyut ifadeler içerdiğinden, sıra benliğin, yani "Ben"in, biricik ve tekrar edilemez gerçekliğini tanımlamaya geldiğinde çaresiz kalır. İnsan bireylerle toplama işlemi yapılamaz; iki ya da daha fazla birey vardır demenin bir anlamı yoktur. Birey, türünün bir örneği değildir. Hegel bunu kavrayamadı, ya da kavramak istemedi. İnsanlar dahil her şeyi evrensellere –genel planlara ve kategorilere– indirgedi. İnsan biricikliğinin onun sisteminde yeri yoktur.

Benim biricikliğim –başka herhangi bir şeye indirgenebilir olmadığından, dünyanın bir parçası olmadığından, hiçbir türe ait olmadığından ve hiçbir kavram grubu altında sınıflandırılabilir olmadığından– usçu düşüncenin tüm iddialarını reddetmek zorundadır. Çünkü usçuluk sadece evrensel ve herkes için kabul edilebilir hakikatleri araştırır; bilimsel metotları ve evrensel olarak uyulması gereken düşünce kurallarını bulmaya çalışır. Bu yüzden her tür pratik görev için yararlıdır, ama en büyük ve eşsiz derecede önemli iki gerçekliği yakalayamaz ya da tanımlayamaz: Kişi ve Tanrı.

Çünkü insan birey sadece kendisinin karşısında durmaz. Dünyanın parçası değildir, ama boşlukta sürüklenen yalıtılmış

bir atom da değildir; Tanrı'nın ve sonsuzluğun karşısında durur. Tanrı her insan varoluşu hakkındaki her şeyi bilir, ama sadece her birimizin olduğu biricik kişiyle konuşur. İsa bir kalabalıkla değil, dinleyenlerinin her birisiyle ayrı ayrı konuştu. Bireysel varoluş, Tanrı'nın önünde pişmanlık, huşu ve korku içinde duran bir gerçekliktir.

Hayatın üç biçimi ya da aşaması vardır. Birinci, yani estetik aşamada, birey kendisine yoğunlaşır ve özel memnuniyetlerinin ya da zevklerinin peşinde koşar. Bunu kendi özgür seçiminin eylemleriyle yapmaz; tersine, bu aşama seçimin reddidir. Ama estetik zevkin altında, pusuda bekleyen gizli bir umutsuzluk vardır. İkinci, yani etik aşamada, birey evrensel ahlak kurallarına göre yaşar ve evrensele, evrensel anlamda önemli olana ve evrensel olarak anlaşılana özgürce boyun eğer. Eğer etik aşamadan başka bir aşama daha olmasaydı, Hegel haklı olurdu. Ama üçüncü ve son bir aşama vardır: Dinsel aşama. Dinsel aşamaya ulaşan birey, artık ahlaksal kurallardan medet ummaz, sadece Tanrı'dan yardım umar. Ve yüzümüzü Tanrı'ya, yalnızca günahkâr olduğumuzun bilinciyle, korku içinde ve onun karşısında asla haklı olmadığımızı kabul ederek dönebiliriz.

Kierkegaard etik aşamadan dinsel aşamaya dönüşümü, İbrahim ve İshak'ın* korkunç hikâyesini örnek göstererek, dakikası dakikasına ve olası her açıdan değerlendirir. Tanrı'nın sadece oğlunu öldürmesi buyruğunu kabul eden ve böylece inancın şövalyesine dönüşen İbrahim, insanların kendisini anlamasını imkânsızlaştırır.

Kierkegaard'a göre inanç, onayladığımız ya da onaylamak zorunda kaldığımız bir grup dogma ya da dinsel hakikat değildir. Bir bilme biçimi değildir. Havari Pavlus'un ve

* İncil'de, İbrahim'in Sara'dan doğan oğlu, İshak'tır. (ç.n.)

Luther'in dediği gibi, Tanrı'ya koşulsuz güvenmek ve teslim olmaktır. Aynı nedenden ötürü, inanç, paradoksun ve hatta saçmalığın bile kabulüdür. Tanrı'nın insan formuna bürünebilmiş olması bir paradokstur; ama Tanrı öğretisini bize aktarabilmek için bunu yapmak zorundaydı. İlk Günah öğretisi bir paradokstur: Parçası olmadığımız bir şeyin sorumluluğunu taşımak zorunda olmamız paradoksaldır. Sara'nın o yaştayken* bir oğlan doğurmak zorunda olması saçmadır ve İbrahim'e bu oğlanı öldürmesinin emredilmesi saçmadır. İbrahim ya inancın şövalyesidir, ya da kendi oğlunun katili. Sıradan insan kategorilerinde, o bir katildir. Ama bu olayda biz evrensel etik kuralları askıya almak zorundayız. Onun durumu bize, Tanrı'ya adanmış insan bireyin etiğin üzerinde, evrensel ahlak yasasının üzerinde olduğunu öğretir – ve aslında Aziz Pavlus da inancın yasayı ortadan kaldırdığını söyler. İnancın şövalyesi romantik ya da antik tragedya kahramanından oldukça farklıdır, benzerlik sadece yüzeyseldir. İphigeneia da babası Agamemnon tarafından kurban edilir, ama bu kurban etmenin nedenleri farklıdır: İphigeneia toplumsal ya da kabilesel çıkarlar adına kurban edilir. Böylece Agamemnon kesin evrensel kurallara uyar. İbrahim'in durumu çok farklıdır; o trajik bir kahraman değildir. Ve inancı sayesinde oğlu ona geri gönderilir.

İnanç tutkudur, bireysel türlere indirgenemez bir tutku. Paradoks akılla karşılaştığında inanç doğar. Ama ilk ve son kez verilmez; her birimizde ayrı ayrı ve sürekli yenilenir. Tarihsel bilgiden gelemez. Hıristiyanlık tarihsel bir olgudur, ama –*pace* Hegel**– ruhun evriminde basitçe bir safha

* Sara'nın, İshak'ı doksan yaşındayken doğurduğuna inanılır. (ç.n.)

** (*Lat.*) Hegel'e saygısızlık etmek istemem ama. (ç.n.)

değildir. Tarihin bize Hıristiyanlığı öğretemeyecek olmasının nedeni budur; bizler İsa'nın çağdaşı olmalıyız. "Hıristiyanlık kurumu aracılığıyla 'nesnel' bir Hıristiyan olmak, pagan olmaktır," der Kierkegaard. Kierkegaard'ın bildiği şekliyle Kilise kurumu, ona göre inanç değil, inancın parodisidir. Ona göre Luther'ci Kilise, bir inanç mekânı ya da Tanrı Kelamı'nın muhafaza edildiği yer değildir. Kierkegaard, papazları devlet görevlileri, kariyerlerinin gelişimiyle meşgul olan bürokratlar olarak gördü. Ferisileri mahkûm edip tüccarları ve sarrafları* tapınaktan kovarken İsa'nın kastettikleri onlardı. Eğer İsa bugün yeryüzüne geri dönecek olsa, onu öldürürlerdi. Kierkegaard'ın Kilise karşıtı tartışmaları bazen genç Luther'i anımsatır; ve Luther'i sonunda kendi kilisesini kurduğu için suçlaması da, Tanrı'nın gerçek hizmetkârlarının Kilise'ye ihtiyacının olmadığına inanan on altıncı yüzyılın radikal reformistlerini anımsatır.

İnancın hiçbir akılcı dayanağı yoktur, ne de bu tür dayanaklar bulunabilir. Tanrı'nın varlığı akılcı kanıtla ispatlanamaz, çünkü bu tür bir kanıtın başlangıcı yoktur; bir başlangıç inşa etmeye kalksak bile, sonucu kaçılmaz olarak öncüllerimizin varlığına dayandırmak zorunda kalırız. Kierkegaard bir kez daha tekrar eder: İnanç teolojik iddiaların ya da kanıtların konusu değildir. Kanıtla doğrulanamaz ve bu tür bir doğrulamaya kalkışmamalıyız. Tutku olsa da (ama Kierkegaard tutkunun ne olduğunu asla açıklamaz), romantiklerin iddia ettikleri gibi, salt duygu da değildir. Tanrı mutlak farklı ve adı olmayandır; bizi ondan ayıran sonsuz mesafeyi fark ederiz. Akıl tamamen farklı bir şey üzerine derin düşüncelere daldığı zaman, kendisiyle çelişkiye düşer. Sanki Kierkegaard, inancın akıl dünyasına

* *"Moneychangers"* yerine. (ç.n.)

ve dünyevi hayata tümüyle yabancı bir şey olduğunu söylemeye çalışır. İnanç, Kilise'nin değil, Tanrı'nın bir armağanıdır; yine de Kierkegaard, Luther'ci Kilise'ye saldırılarında Kilise'nin tamamen gereksiz ve yararsız olduğunu açıkça söylemez.

Kierkegaard bir mistik değildi, çünkü o kişi ile Tanrı arasındaki sonsuz mesafenin aşılabileceğini düşünmez; ama inancın akılla savunulması girişimlerini reddetmesinde ve Tanrı'nın isimsiz –Yeşaya'nın dediği gibi, onun gizli bir Tanrı– olduğu inancında mistiklerle ortak yanları vardır.

Kierkegaard'ın dünya ve sonsuzluk arasındaki ilişkiye dair görüşü, *Vahiy*'in* işareti hakkındaki sözlerinde ortaya çıkar. Bir tiyatroda yangın çıkar, şu işe bakın ki, olayı izleyicilere palyaço Pietro duyurmak zorundadır. Elbette ona kimse inanmaz; alevler herkesi yutana kadar bunun bir şaka olduğunu düşünür ve gülmeye devam ederler. İşte bu, der Kierkegaard, dünyanın sonunun nasıl geleceğini gösterir: Halka açık bir eğlencenin ortasında.

Kierkegaard filozof olmak ya da filozof olarak tanınmak istemedi, ama kendisine rağmen, ifade edilemezi ifade etmek isteği nedeniyle bir filozoftu. Buna uygun olarak, bunları çok yerde ifade etmese de, yazdıkları bazı sorular akla getirir.

Eğer inanç, Kierkegaard'ın iddia ettiği üzere, insanlığın ya da tarihin değil de Tanrı'nın bir bağışıysa, ve hepimize eşsiz bir şekilde ve ayrı ayrı bahşedilmişse, bundan dinin Kilise'den vazgeçebileceği sonucunu çıkarmalı mıyız?

Bazı filozoflar, kullanmamız mantıklı olsa da "Ben" sözcüğünün hiçbir şey ifade etmediğini düşünür. Kierkegaard'a göre, biricik ve tekrar edilemez kişi sözcüklerle betimlenemez. Bu iki iddia eşdeğer midir?

* *Apocalypse*: İncil'in son bölümü olan *Vahiy*. (ç.n.)

Anlamlı bir şekilde ve çelişkiye düşmeden, bir şeyin yalnızca benim için doğru olduğunu söyleyebilir miyim? Ya da, isimsiz ve bilinemez olsa da Tanrı'ya tapınılması gerektiğini?

Güç İstenci:
İyi ve kötü var mıdır?

FRIEDRICH NIETZSCHE
1844-1900



Nietzsche'ye zaman zaman nihilist dediler, çünkü onun felsefesi ne Tanrı'yı ne de dünyadaki herhangi bir anlamı, ne de iyi ve kötü arasındaki herhangi bir Hıristiyan (ya da aslında herhangi başka bir) ayırımın onaylanmasını kabul ediyordu. Ama Nietzsche kendi felsefesini nihilist olarak tanımlamaktan uzaktı ve bu sıfatı, ona göre hayata ve bizi yüceltebilecek bu içgüdülere düşman Hıristiyan ahlakının emirlerini mahkûm etmek için saklıyordu. Kelimenin en basit anlamıyla söylersek, bu etiketi hak eden Nietzsche değil, onun Hıristiyan düşmanlarıdır. Ama bu yalnızca dilbilimsel ve önemsiz bir sorundur.

Elbette bir filozofun yapıtı da, tıpkı bir şairin ya da bir ressamın yapıtı gibi, özgeçmişinin bir parçası sayılabilir ve Nietzsche'nin özgeçmişini çok sayıda tarihçi, psikolog ve psikiyatr, felsefesinin kaynaklarını bulabilmek umuduyla incelemiştir. Ama filozofların özgeçmişlerinin incelenmesi, hayatlarına dair bilginin sadece zenginleştirici değil aynı zamanda

yapıtlarını anlamamızda vazgeçilmez olan şairlerin ya da ressamların özgeçmişlerinin incelenmesinden biraz farklıdır; bir filozof genellikle, hayatındaki olaylara, geçirdiği hastalıklara ya da karakter özelliklerine yapılan göndermelerle açıklanmaları gerekmeyen, kendi kendilerine açık ve anlaşılır metinler üretmeyi arzular. Eğer bir filozofun yapıtı bu tür göndermeler olmadan anlaşılamıyorsa, kesinlikle incelenmeye değer değildir; aynı şey bir şairin ya da bir ressamın yapıtı için söylenemez. O halde Nietzsche'nin yazıları metinler olarak incelenebilir; onun rahatsızlıklarını ve son yıllarını bir akıl hastanesinde, zihinsel bir hastalığın pençesinde geçirmesi gerçeğini göz ardı edebiliriz. Zaten özgeçmişinin de, söyleminin büyüsünden kaçamayan bu çok sayıdaki yazar ve düşünür üzerinde bir etkisi olmamıştır; zira yirminci yüzyılın tinsel hayatında oynadığı büyük rolün yararlı mı yoksa zararlı mı olduğu tartışılabilir olsa da, Nietzsche'nin Alman nesrinin bir ustası olduğu tartışılmazdır.

Her konuda olağanüstü bir özgüvenle karar vermiş olsa da, eleştirmenler Nietzsche'nin yazılarının, –hakikat, zaman ve sanatla ilgili– birbiriyle çelişen çok sayıda düşünce içerdiğini belirtir. Ama Nietzsche'nin saldırılarının hedefi bellidir: Avrupa uygarlığı. Locke'un ya da Kant'ın ortaya attığı sorularla mücadele etmemesi anlamında, Nietzsche bir filozof değildi; amansızca ve hiç durmadan peşinden koştuğu amacı, kendi zamanındaki Avrupa uygarlığının nasıl zayıf, adi ve yozlaşmış olduğunu göstermek, bu uygarlığın yanılsamalarını, sahteliğini, kendini kandırmasını ve dünyayı olduğu gibi görmekteki aczini gözler önüne sermekti. Öyleyse dünya nasıl görülmelidir? Nietzsche'nin yanıtı açıktır: Ne bir bütün olarak dünyanın ne de insanlık tarihinin bir anlamı, ussal bir düzeni ya da amacı vardır. Ortada yalnızca,

hiçbir amacı olmayan, kontrolsüz, Tanrı Kayrası'nın koruyup kollamadığı sersemce bir kaos mevcuttur. Başka bir dünya yoktur, sadece bu dünya vardır ve her şey bir yanılsamadır.

Nietzsche'nin zamanına kadar, ateizm Avrupa kültüründe elbette yeni bir şey değildi; şok edici ya da benzeri görülmemiş bir meydan okuma hareketi de değildi. Ama Nietzsche'nin en ünlü cümlesinin, Zerdüşt'ün "Tanrı öldü" sözünün olağanüstü bir etkisi oldu. Çünkü bu cümle sadece Tanrı'nın yokluğu anlamına gelmiyordu. Avrupa ve Alman burjuva kültürünün kalbine indirilmiş bir darbeydi ve amacı, Hıristiyan gelenekçe biçimlendirilen ve uyumunu ve kimliğini Hıristiyan gelenekten alan bu kültür dünyasının varlığının sona erdiğini göstermekti ve başka türlü düşünseydi kendisini kandırmış olurdu.

Bu tanrısız, amaçsız ve düzensiz dünya bilimle anlaşıldı mı? Hayır. Nietzsche bazı yazılarında bilimi yüceltti ve onun zamanında hâlâ kültürel bir yenilik olan Darwincilik'e hayrandı. Darwincilik ona gelişim fikrini –yaşayan organizmaların evrim süreciyle sürekli gelişimi inancını– aşılamasa da, doğal seçicilik ve en uygun olanın hayatta kalması düşüncesini onayladı. Daha zayıf ve değersiz örneklerin eleneceği ve sadece en soylunun ve türünün en iyisi olanın hayatta kalacağı fikri ona çekici geldi ve bu tür bir yasanın insan türü üzerinde de işleyebileceğini düşündü: Daha güçlü bireyler hayatta kalırken ve değersizlerin ölmesine katkıda bulunurken, daha zayıf olanlar ölmeliydi. Hıristiyanlığı küçümsedi çünkü Hıristiyanlık karşıt bir ilkeyi benimsemişti: Hıristiyanlık bizden, doğa kanunlarını ve hayatın kurallarını hiçe sayarak, zavallı, uysal ve zayıf olanları koruyup kollamamızı istiyordu. Tek kelimeyle, Hıristiyanlığın hayata düşman olduğunu düşünüyordu. Aynı zamanda

Nietzsche, insanın bir hayvan olduğunu söyleyen Darwinci anlayışı benimsedi. Bu elbette herkesin hep bildiği bir şeydi, ama onun felsefesinde bu, insan yalnızca bir hayvandır ve başka hiçbir şey değildir, demekti.

Ayrıca, ebedi geri dönüş teorisine –yani evrenin sonlu sayıda parçası olduğunu ve bu yüzden de sonlu sayıda düzenlenebileceğini ve böylece, zamanın muazzam boşluğu her yinelenmeyi ayırabilecek olsa da, her bir parçanın yinelenmesi gerektiğini ve sonsuz kere yineleneceğini söyleyen stoacı öğretiye– de inandı. Dolayısıyla her şey, hayatlarımızın her ayrıntısı, tam olarak gerçekleştiği şekliyle yinelenecektir, ama elbette önceki yaşamlarımıza dair belleğimiz olmayacaktır. Bu, Doğu dinlerindeki tekrar dünyaya gelme* inancından farklıdır, çünkü gelişim ya da değer yitimiyle ilgili hiçbir düşünce içermez, sadece aynı şeyin monoton bir şekilde tekrarıdır. Nietzsche bu fanteziyi fazla ciddiye aldı; aslında bunu bilimsel hipotezi olarak gördü.

Ama bir bütün olarak, zaman zaman bilimden övgüyle söz etse de (ki Nietzsche uzmanları bile ondaki "pozitivist" süreçten bahseder), Nietzsche bilimle tam, saygın anlamda bir Hakikat üretileceğini düşünmedi. Bilginin tümü gibi, bilim de kendisini önyargılı bakış açısından kurtaramaz. Bilim olgulara dayanmalıdır, ama "olgular" yoktur, sadece yorumlar vardır, der Nietzsche. Ve bize cennetin boş ve Tanrı'nın orada olmadığını söyleyecek bir bilime ihtiyacımız yoktur.

Nietzsche'ci kaosun içinde varoluşumuza bir anlam, hayatın yaşamaya değer olduğu inancıyla yaşamak için herhangi bir yol bulabilir miyiz? Önceden verilmiş, keşfedilmeyi

* "*Reincarnation*" yerine: Ruh göçü; ruhun başka bedenle yeniden dünyaya gelmesi. (ç.n.)

bekleyen bir anlam yoktur; bize hayatımızı bahşeden dışsal bir anlam yoktur. Ama biz bir anlam yaratabiliriz. Bunu yapabilmek için yaygın hurafeleri reddetmeli ve Hıristiyan ahlakının merhameti, güçsüzlüğü ve alçak gönüllüğü yücelten ve hayata düşman öğretilerini terk etmeliyiz. Bu, kızgınlıktan ve intikam arzusundan doğan, soylu efendilerinden intikam almayı hayal eden çaresiz sürülerin köle ahlakıdır. *İncil*'lerin ahlakını hayatın güçlü bir şekilde onaylanmasıyla değiştirmeli ve kendimizi güç istenciyle, soylunun ve güçlünün, yani efendilerin ahlakıyla donatmalıyız. Bu ahlakın iyi ve kötü arasındaki ayırıma, yani kölelerin yarattığı ayırıma ihtiyacı yoktur. "Kötü" kelimesi gereksizdir, sadece "çürük"* kelimesi anlamlıdır ve "çürük" hayata düşman –güçlü, utkulu hayatın gelişmesine düşman– demektir.

Ama Nietzsche ile özdeşleştirilen bir deyim olan "güç istenci" dar ve geniş anlamlarda anlaşılabilir. Dar anlamda, çevresindeki zayıf ve aşağılık yaratıkların üstesinden gelmeyi arzulayan soylu ve cesur savaşçıya özgü ruhu tanımlar, yalnız bırakılmaktan korkmaz ve kalabalıktan nefret eder; o, insan varlığın daha yüksek bir biçimde yeniden vücut bulmuş halidir. Eğer insanlığın ulaşmaya çabaladığı herhangi bir hedef ya da doğal olarak yöneldiği bir amaç varsa, o burada, bunlarda, insanlığın en iyi oğullarında gerçekleştirilir. Ama bu bağlamda hangi "hedef"in ya da "amaç"ın kastedildiği gizemli kalır. Ama deyimin –Nietzsche'nin daha sonraki yazılarında ortaya çıkan– geniş anlamında, güç istenci evrende işleyen bir süreçtir; bu felsefe için bu tür bir sıfat uygunsuz olmasaydı, onu metafizik bir ilke olarak adlandırabilirdik. Gerçeklik, güç istencinin –her biri güç alanını diğerleri pahasına genişletmek için mücadele eden– sonsuz

* "*Bad*" yerine. (ç.n.)

sayıdaki merkezlerinin toplamıdır. Her birimiz böyle bir merkeziz. Ama bu mücadelenin yönü, amacı ve anlamı yoktur.

İnsanın, güç istencinin rehberlik ettiği daha yüksek biçimi, kendi özel çıkarıyla ilgilenmez; ama aynı zamanda merhametten, vicdandan ve günahtan da habersizdir. Bu onun, türlerin değersiz örneklerine acı çektirmek isteyen bir sadist olduğu anlamına gelmez; o sadece onlara karşı kayıtsızdır.

Büyük entelektüel ya da sanatsal tutkuları olmayan sıradan insanların vahşice aşağılanması, yüceliğe ulaşmak için çabalayan efendilerin ahlakı ile kölelerin, yok olmaya mahkûm zavallı ve aşağılık yaratıkların –Nietzsche'nin adlandırmasıyla ayaktakımının– ahlakı arasındaki bu karşıtlıktan doğar. Bu durumda Nietzsche'nin, sokağın köşesindeki fırına ya da diğer köşesindeki ayakkabıcıya gidemeseydi hayatı çok zor algılayacak birisi olarak tanınması gerekirdi. Ama fırıncılar ve ayakkabıcılar onun ilgisini çekmiyordu. Nefreti ve aşağılaması özellikle eğitimli "ayaktakımının" liberal ya da sosyalist örneklerine yönelmişti: Gazetecilere, yazarlara, politikacılara ve moda fikirleri satan, çoğunluk hakları ve insan eşitliği düşüncesinin propagandacısı filozoflara. Avrupa uygarlığının çürümesinden, yozlaşmasından ve gerçeklikle yüzleşmedeki aczinden ötürü onları suçladı.

Bertrand Russell, Nietzsche'nin felsefesinin Kral Lear'ın sözlerinde özetlenebileceğini belirtmişti:

Öyle şeyler yapacağım ki –
Daha bilmiyorum ne yapacağımı ama
Dehşetten sarsılacak bütün dünya! (II.4.277)*

* Özdemir Nutku çevirisi (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009). (ç.n.)

Nietzsche'nin abartılı bazı övünmelerini, örneğin kendisinin gelecek yüzyılın peygamberi olduğunu düşündüğümüzde, bu alayın hiç de temelsiz olmadığı görülür. Ama bunda Nietzsche önemli ölçüde haklıdır: Yirminci yüzyıldan bazen post-Nietzsche'ci dönem olarak söz ederiz. Üstelik geleceğe yönelik mesajında, hem dünyamızın merhametini, kardeşçe sevgisini ve diğer geleneksel Hıristiyan erdemlerini terk etmesini, hem de nihilistliğini, kinizmini ve ateizmini ifade ederken büyük oranda başarılıdır. Elbette imgesi, onu hareketin müjdecisi olarak örnek gösteren Alman Nasyonal Sosyalizmi tarafından lekelendi. Ama bunu yapabilmek için onu çarpıtmak ve yazılarından titiz bir seçim yapmak zorundaydılar, çünkü Nietzsche ne bir Nazi'ydi ne de bir antisemitistti ve bunu kanıtlamak hiç zor değildir. İkinci Dünya Savaşı'nı görecek kadar yaşamış olsaydı, muhtemelen Üçüncü Reich'ın imparatorluk planlarını –her ne kadar bu planlar diğer ulusların doğa yasalarına uygun olarak (büyük balık küçük balığı yutar) yok edilmelerini içerse de ve doğa yasaları için yas tutup gözyaşı dökmek saçma olsa da– onaylardı. Ama o Nazi ayaktakımını aşağılamakla yetinecekti, çünkü onlar (merhametsiz olsalar da) kendi felsefesinin yalnız ve soylu savaşçıları değil, nefret ettiği sürü içgüdülerinin ve duygularının somut örnekleriydi. Bu yüzden Nazilerin "Nietzsche'ciliği" –kısmen de olsa– sahteydi.

Nietzsche'nin hayatı rahatsız edici bir şekilde yüceltmesinin, kibirli, güçlü, soylu ve mükemmel olan her şeyi ilahlaştırmasının ardında, umutsuzluğun çaresiz çırpınışlarını hissedebiliriz: Varoluşun anlamsızlığını keşfetmekle yaralanmış bir aklın şifa bulmaz umutsuzluğu.

Kendimize hangi grubun daha kalabalık olduğunu sorabiliriz (istatistik bilimi veremese de, yanıtı sağduyu verebilir):

Nietzsche'nin etkileyici yazma biçiminden esinlenen ve insanın uğraş verdiği alanların birinde bir tür kusursuzluğa ulaşanlar mı, yoksa bu tür bir kusursuzluk bulamayıp onun felsefesine uyarak intihar edenler mi?

İşte Nietzsche'nin akla getirdiği sorulardan bazıları:

Ebedi geri dönüş düşüncesine, yani hayatlarımızı en küçük ayrıntısına kadar ve sonsuz kere tekrarlayacağımız görüşüne inandırıldığımızı varsayalım. Bu, memnuniyet verici bir beklenti mi yoksa dehşet verici bir beklenti mi olurdu? Yoksa sıradan bir beklenti mi?

Nietzsche Hıristiyanlığın, hayata ve güce düşman bir zayıflık ve korku dini olduğunu iddia eder. Hıristiyanlığın dünyanın büyük bölümünde zafer kazandığı ve egemenlik kurduğu gerçeği, bu iddianın çürütülmesi olarak düşünülebilir mi?

Nietzsche bize, geleneksel ahlak kurallarına ve miras olarak aldığımız iyi ve kötü idealarına aldırmaksızın, güç istencini kendimiz için kullanmamızı ve hayatın anlamını kendimiz için yaratmamızı söyler. Bu görüşe göre, büyük bir sanatçı kendi büyüklüğünü büyük bir suçludan nasıl ayırt eder? Her ikisi de hayatlarındaki anlamı yaratmış olduğuna göre, bizler ikisine de eşit ölçüde mi hayranlık duyacağız?

Bilinç ve Evrim:
İnsan ruhu nedir?

HENRI BERGSON
1859-1941



Yaratıcılık, başlangıçtaki ruh, yeni, kutsallığın doğası, sezgi: Bunlar Bergson metafiziğinin aklımıza getirdiği düşüncelerden bazılarıdır. Pozitivistlerin aksine, Bergson metafiziğin yaşamlarımız için olası ve gerekli olduğuna inandı; ama Kantçıların tersine, metafiziğin deneyim temelinde inşa edilebileceğini –aslında böyle bir inşa olmazsa değersiz olduğunu– iddia etti.

Teorisinin başlangıç noktası, zaman ve devinim deneyimidir. Zaman en dolaysız şekilde deneyimlediğimiz bir gerçekliktir, ama bu, zamanı zihinsel olarak yakalayabileceğimiz anlamına gelmez. Ne de olsa, geçmiş artık mevcut değildir ve gelecek henüz gelmemiştir; tek gerçeklik şimdiki zamandır ve şimdiki zaman, deneyimimiz sayesinde gerçektir: Şimdiki zaman zihinsel bir gerçekliktir. Ama hem geçmiş hem de gelecek farklı şekilde gerçek değildir. Radikal anlamda, gelecek yoktur: Öngörmek hem bilimde hem gündelik yaşamda gerekli olsa da, bir şeyi doğru ya da yanlış

öngördüğümüzde, geleceğin bir gerçeklik olarak deneyimlenmesine neden olmayız; öngörü bir gerçekliğe yol açmaz. Gelecek yoktur; sadece deneyimin bazı düzenlemeleri vardır. Öte yandan, geçmiş gerçektir: Ama şimdiki zamanın gerçekliğinden anladığımız anlamda değil, hafızamızda korunmuş olması anlamında gerçektir ve bu onun gerçekliğin bir parçası olmasını sağlar. Şimdiki zamanın hem hafızası hem de deneyimi zihinsel olgulardır ve zaman zihinsel bir gerçekliktir. Peki ya fizik denklemlerinden bildiğimiz zaman nedir? O tür bir zaman gerçek bir zaman değildir; uzay modeli üzerinde inşa edilmiş bir kurgudur. Ama bu yapay olarak inşa edilen zaman bize gereklidir; onsuz ne fizik ne de diğer bilimsel bilgiler olabilirdi.

Bilim dünyayı kullanılabilecek parçalara ayırır. Ama (bir adcı olan) Bergson, şeylerin özelliklerinin soyut olduğunu iddia eder; gerçek olan, daima dünyada biricik olandır.

O halde dünyaya ilişkin hakikate, pratik kaygılarla bozulmamış bir hakikate ulaşmamızın yolu yok mudur? Bu tür bir hakikate sezgiyle ulaşırız. Sezgi kendinde şey ile birleşir ve onu kendi biricikliği içinde, içeriden kavrar. Ne tür şeylerin bu sezginin nesneleri olabileceği açık değildir, ama ben kesinlikle bu nesnelerden biriyim: Sezgiyle kendimin, yani ruhumun ve varoluşumun doğasını kavrama yeteneği kazanırım. Bir başka örnek, diğer insanlarla yaşadığımız deneyimdir; diğer insanların içyüzünü de bu tür bir deneyimle kavrayabiliriz. En mükemmel örnekse, Tanrı'yla kurulan mistik ilişkidir; bu, çok nadir olsa da, kültür tarihinde son derece önemli, belki yaşamsal bir şeydir.

Anlığımız, içgüdüsel olarak, dünyanın durağan olduğunu varsayar: Şeyler vardır ve devinim, deyim yerindeyse, onlara eklenir. Devinimi durağanlıktan başlayarak yeniden

inşa etmeye çalışırız; tıpkı bir film bobininde fotoğraftan fotoğrafa ilerlediğimizde bir hareket yanılsaması üretmemiz gibi. Ama gerçekte, önemli olan şeyler değil devinimdir; şeyler devinimin eklendiği varlıklar değil, devinimin zihinsel kristalleşmeleridir.

Bundan, dünyanın temelde zihinsel, daha doğrusu zihinsel olarak devinime yönlendirilmiş olduğu sonucu çıkabilir. Aslında bu doğrudur, der Bergson. Her birimiz, diğer fiziksel kütleler arasında hareket eden fiziksel bir kütleyiz ve fiziksel evrenin tüm yasalarına tabiyiz. Beyinlerimiz de bedenlerimizin organlarıdır ve bedenlerimizin ihtiyaçlarını karşılar. Ama bundan, zihinsel yaşamlarımızın –ya da belleğimizin– tümünün beyinlerimizin ürünü olduğu sonucu çıkmaz. Çeşitli beyin hasarlarının belleği etkilediğini elbette biliriz ve bu birçok insanın, diğer tüm zihinsel olgular gibi belleğin de sinir dokusunun bir fonksiyonu olduğu sonucuna varmasına yol açmıştır. Bergson yıllarca sinir sistemi fizyolojisi üzerine çalıştı ve bu konu hakkında yazdığı ayrı bir kitaptan ve çeşitli makalelerden ortaya çıkan resim şöyledir.

Beynimiz, algıladığımız ve anımsadığımız şeyleri seçen, gereksiz olanları eleyen bir organdır. Saf bellek her şeyi, geçmiş deneyimimizin her ayrıntısını saklar, ama beynin hafızası sansürlenir: Sadece pratik yararı olanları unutmaz. Belleğimiz fiziksel olarak sinir dokumuza kazınmaz, sinir dokumuz onu yalnızca kullanır. Sinir sistemimiz bilincin bedenle karşılaştığı yerdedir, ama ikisi ayrı varlıklardır. Bilinç bedenin ne bir parçası ne de bir fonksiyonudur, ne de uzamsal bir özelliğe sahiptir. Sürekli, bölünemez ve sabit şekilde artan bir gerçekliktir; zamandır, zamanda bir nesne değildir. İçeriği her bireyin deneyimiyle değişse de, kesintisiz

bir kişisel varlık, daima aynı benliktir. Bilinç evrimin bir ürünü, hayatta kalan bireyler ve türler için bir araç olarak evrimleşen bir şey olamaz. Bu tür bir araç diğer hayatta kalma süreçlerimiz için kesinlikle gereksiz bir ek olurdu.

Bilinç –yani, bellek– ne bedene fiziksel olarak eklenmiş ne de onun tarafından yaratılmış olduğundan, onun tarafından sınırlansa da, biz bilincin –yani, belleğin– ölümden ve bedenin çürümesinden sonra da yaşadığı sonucuna varmalıyız. Onun ölümsüzlüğü, doğası gereği, deneysel herhangi bir veriden anlaşılamaz; bu bir dinsel vahiy meselesidir. Felsefi derin düşüncenin temelinde ölümden sonraki yaşam sorusu vardır; felsefe eğer insan varoluşunun anlamını keşfedemez ve nereden gelip nereye gidiyoruz sorusuna yanıt bulamazsa değersizleşecektir.

Öyleyse insan bilinci, yani insan zihni ve ruhu, her ne kadar maddeyle bir araya geldiği ve ortaklaşa işlediği bir yer olsa da, maddeden bağımsız var olur; maddenin tahmin etmediği ya da öngörmediği yeni şeyler yaratabilir ve özgür olduğu için, yaratmadan önce onları kendisi de bilmez. Aynı şey, kozmik evrim sürecini ve evrendeki hayatın evrimini yönlendiren bilinç ya da ruh ya da zihin için de söylenebilir.

Tam da Bergson'ın en çok okunan yapıtının ismi –*Yaratıcı Evrim*– onun niyetini ve iyi yönlü saldırısının hedefini daha en baştan hissettirir. Onun argümanı hem popüler Darwincilik imgesine hem de akıllı tasarım inancına –bilgeliği ve yanılmazlığıyla dünyayı tasarlayan Tanrı Kayrası'na– karşıydı. Organik maddenin ve türlerin evrimi, bilinçli büyük bir enerjinin –ilahi bir enerjinin– harekete geçirdiği yaratıcı bir süreçtir; bununla birlikte önceden planlanmış ve ayrıntıları önceden belirlenmiş değildir, ama iradenin kaosla mücadelesi sonucunda –zihnin ve ruhun çok daha

mükemmel yapıtlarını üreterek– gerçekleşir. Tüm evrimi rastlantısal mutasyona ve ardından türlerin en kötü ve en önemsiz örneklerinin mekanik olarak elenmesine indirgeyen görüş, yalnızca yaratıcılığın temel doğasına değil, aynı zamanda evrim düşüncesinin kendisine de aykırıdır; bu tür süreçler evrimin yalnızca göreli olarak küçük alanlarında ya da bölümlerinde işler. Öte yandan, evrimin her aşamasının büyük bir Mimar tarafından en küçük ayrıntısına kadar planlanmış olduğunu söyleyen açıkça karşı öğreti de yaratıcılığı ve dolayısıyla, ilk öğreti gibi (önceden hazırlanan ve fırına verilmeye hazır bir plan üreten süreci sona erdirecek basit bir kurma koluna indirgenmiş) gerçek zamanı yok eder. Evrensel ve her şeyi kuşatan nedensellik inancı tümüyle temelsiz bir dogma, filozofların bir hurafesidir. Ama onu yadsımak da –evrim sürecindeki açıklanamaz çatlaklar ya da açıklıklar, yasadaki gizemli boşluklar inancı da– aynı ölçüde anlamsız ve verimsizdir. Evrim, ne yaratacağını önceden bilmeyen ama ruhun sonsuza dek kusursuz olarak ifade edilmesinde maddenin ham halini kullanacak sabit ve yapısal bir iradeye sahip yaşayan bir ruh, bir yaşam atılımı tarafından yönlendirilir. Bu ilahi atılım asla yanılmaz değildir; deneme yanılma yöntemiyle işler ve kendini olgunlaştıran zorluklara farklı bir çözüm bulabilmek için başlatmış, hatta tamamlamış olduğu yaratılardan bile sık sık vazgeçer. Durağan madde, yaratma görevi için ona gereklidir, ama aynı zamanda da sürekli aşacağı bir engeldir. Evrimin en yüksek, belki nihai ürünü, sadece içgüdüyle ve zekâyla –yani zaman zaman birbiriyle çatışan organlarla– değil, aynı zamanda yaratma yeteneğiyle ve özgür seçim yapabilme becerisiyle donanmış, nitelik bakımından diğer tüm türlerden farklı olan insan türüdür.

Bergson'ın yapıtındaki Tanrı imgesi ayrıntılı bir imge değildir. Tanrı yaratıcılık, çaba ve sevgidir ve biz bunu soyut metafizik yorumdan değil, deneyimden biliriz. O değişmez bir varlık değildir. Varoluşu yarattığı şeylere ayrılmaz bir şekilde bağlıdır; yoktan yaratmak imkânsızdır. Tanrı Kendi içinde, Kendi ilahi varlığı içinde, tek başına var olmaz; O, deyim yerindeyse, evrenin üretken ruhudur. Madde ve yaratım birbirleriyle negatif bir ilişki içindedir: Tanrı hayatın devinim içindeki sürecini madde kullanmadan olgunlaştıramazdı, ama maddeden yaratılan organizmalar ve türler hayatta kalabilmek ve varoluşlarını sürekli hale getirebilmek için mücadele verirken kaçınılmaz olarak çatışmaya neden olurlar. Doğa, bildiğimiz gibi bir savaş meydanıdır; ve görünen o ki bizler, içinde canlı yaratıkların yaşamlarını diğerlerinin hayatı pahasına sürdürebilmek için savaşmadıkları bir dünyayı Tanrı'nın bile yaratamayacağı sonucuna varmalıyız. Hıristiyan ilahiyatçılar, özellikle de Tommasocular, Bergson'ı bu nedenle panteizm günahıyla suçladılar.

Pratik kaygıların hükmettiği hayatımız kaçınılmaz olarak algımızı ve düşüncemizi çarpıtır; bazen dünyanın objektif bir görüntüsünü yakalarız. Sanatın yaptığı işte budur. Sanatsal ifade, benzerlikleri ve ortak özellikleri aramak yerine, şeylerin biricikliğinin örtüsünü kaldırma çabasıdır. Doğrudan anlığa yönelik sanat türü istisnadır ve davranışlarını koşullara uydurabilen insan varlıklarla mekanik ya da otomatik şeyler arasındaki karşıtlığı açığa çıkarır; bu tür sanatın amacı –hayatta bir otomat gibi davranan birisine gülmemiz gibi– kahkahayı çağrıştırmaktır. Bergson'ın tüm felsefesi içinde kahkaha üzerine incelemesi, tüm göz alıcılığıyla öne çıkar. Ama aynı zamanda bu inceleme, tüm yapıtlarının hemen her sayfasında ışıl ışıl parlar: Tıpkı maddeyi

kontrol altına almaya çalışan yaşam enerjisi gibi, sezginin dilin direncini kırıp geçmeye çalıştığı hemen her sayfasında.

Bergson, insanların ve dinlerin kolektif tarihinde özdeş olmasa da iki benzer yaşam biçimini diğerlerinden ayırır. Doğa insan topluluklarına, bireylerin uymak zorunda oldukları ve toplumun kimliğini ve birliğini koruyan ahlak kuralları, âdetler ve ritüeller bağışladı. Bunlar kabileye özgü kurallardır: Toplumu korumayı amaçlarlar ve koşullara göre değişirler. Kabileyi korurlar ama tüm insanlığı kuşatmazlar; diğer kabilelere düşmanlık yoluyla birlik ve beraberliği sağlarlar. Ama kabilesel olmayan, evrensel bir başka ahlak vardır; tüm insanlığı kuşatan, peygamberlerin ve din bilginlerinin, ama aynı zamanda büyük filozofların çabalarıyla kendine bir yol açan bu ahlakın ortaya çıkması için antik çağlardan beri mücadele edilmiştir. Bize insanların ahlaksal anlamda eşit olduğunu, tek tek her insanın saygınlığını tanıyıp kabul etmemizde kabilesel ya da ulusal farklılıkların önemli olmadığını söyleyen, işte bu evrensel ahlaktır. Bu ahlak, kabile toplumlarının ahlakından yavaş yavaş evrimleşmez, tersine, açık topluma doğru büyük bir dinsel sıçramanın sonucunda ortaya çıkar. Bergson ilerlemeye inanmıştır.

Bunun gibi, bir de din tarihi vardır. Kabile dinleri aynı zamanda doğanın ürünleridir. Mitolojileri, kabilenin ahlak kurallarını korumayı ve –kolektif çıkara tecavüz ederek ve kişisel ihtiyaçları toplumun ihtiyaçları üzerinden karşılamayı teşvik ederek– kolayca bencilliğe ve kişisel çıkara yönelebilen zekânın kullanılmasını engellemeyi amaçlar. Mitolojiler ve büyücülük yöntemleri doğanın keşfedilmesinde yararlıdır; onlar sayesinde yaşantılarımız talihin gelişigüzel işleyişinin merhametine kalmaz, çünkü dünya tasarlayarak iş yapan zihinlerle doludur.

Kabileye ait mitolojilerin yanı sıra, insanın tinsel kusursuzluğunun aktif bir aracı ve varlığın ilahi kaynaklarına erişmemizi sağlayan bir güç olan, nitelik olarak farklı dinamik din ortaya çıktı. Dinamik din, yani insanlığın dini, büyük peygamberler ve mistikler aracılığıyla işler, ama büyük başarılarına rağmen Yunan, Hindu ve Budist mistikler, İsa taklitçisi büyük Hıristiyan mistiklerin gücüne asla erişememişlerdir. Hıristiyan mistiklerin insanlık sevgileri, Tanrı'ya duydukları sevgidir. Dünyanın tinsel hayatının topyekûn ve ani dönüşümünde etkileri olamaz, ama izlerini bırakırlar ve bu sayede dinsel hayatta da yavaş bir ilerleme olur. Bir kez daha söylersek, Bergson ilerlemeye inanmıştır.

Bergson'ın felsefesi çeşitli sorular akla getirir. Bunları açıkça sormaz, ve yanıtları olmasa da, bunlar yine de ilginç sorulardır. İşte onlardan birkaçı:

Eğer zeki ama bedensiz varlıklar yaratmak Tanrı'nın elindeyse (ki ölümden sonra ruhumuz bedenden ayrılacak), bize bedenler vermek ve bizi fiziksel acıya maruz bırakmak yerine, Tanrı bizi neden en başında bedensiz yaratmadı?

Eğer etkili ve yararlı olabilmek için analitik aklın ve bilimin gerçekliği çarpıtması gerekiyorsa ve sezginin dilin direncini kırarak içine işlemek gibi zor bir işi varsa, mistik de ondan anlamlı bir şekilde söz edebilmek için Tanrı'yı çarpıtmalı mıdır?

Hem tanımlanabilir hem de mutlak surette kesin deneyimler var mıdır? Eğer varsa, deneysel bilgimiz gerçekten bu tür deneyimler üzerine mi inşa edilir?

Kesinliğin Temelleri:
Ne bilebiliriz ve onu nasıl bilebiliriz?

EDMUND HUSSERL
1859-1938



Yazıları türetilmiş yeni sözcüklerle dolu olduğundan Husserl'in kendi terminolojisine başvurmadan onun hakkında konuşmak çok zordur. Ne de bu iş –olağanüstü uyumlu bir çabanın ve sadece tek bir amaca odaklanan– uzun yaşamı boyunca meydana gelen radikal dönüşümlerden söz etmeden yapılabilir.

Bu, Kartezyen bir amaçtır: Kesinlikle, kuşkudan tümüyle bağışık bir kesinlikle bilebileceğimiz şeyi kurmak ve onu yalnızca bildiğimizi düşündüğümüz şeyden ayırmak. Ve bunu kurmakla, tamamen gerçek olanı, tamamen (ve zorunlu olarak) var olanı, hayal gücümüzün resmettiği ve sağduyu bize inanmamızı söylediği için gerçek ve var kabul ettiğimiz şeylerden ayırt etmek.

En basit deneyimi ele alalım: Gece yarısıdır ve bulutların arasından çıkan bir ay görürüm. Ama gördüğüm bu şey gerçekten var mıdır? Ve gece yarısı tam olarak nedir?

Bilim bize ayın gökyüzünde tam olarak ne zaman ve nerede ortaya çıkacağını söyleyebilir; aynı zamanda, zamanın

akışını da büyük bir kesinlikle ölçebilir. Ama Husserl'e göre, dünyayı doğru anlamamızı sağlayamaz, çünkü tahmin ettiği ve ölçtüğü şeylerin gerçekten ne olduklarını düşünmez ve gerçekten ne olduklarıyla ilgilenmez. Bilim birçok şeyi araştırır, ama bilişsel eylemin kendisini araştırmaz. Sadece kişisel izlenimler yaşadığımızı ve bu deneyimlerde göreli olarak sürekliymiş gibi görünen bazı özellikleri ve bazı ardışık olaylar silsilesini fark ettiğimizi ileri süren Hume'cu prensipte başarılı olabilir. Bu temelde bilimsel yasalar oluşturabilir ve şeyleri kategorilerine göre sınıflandırabiliriz. Bunu pratik amaçlar için yaparız: Eğer yerçekimi yasasını bilirsek, bir merminin yolunu hesaplayabilir ya da bir köprü inşa edebiliriz. Ama bu yasalar, sözcüklerin geleneksel anlamlarıyla, gerçek ve doğru mudur? Zorunlu olarak öyle olduklarını ve dünyanın ister istemez olduğu gibi inşa edildiğini öne sürebilir miyiz? Şeylerin gerçekten onları tanımladığımız gibi olduklarını iddia edebilir miyiz? Örneğin, şu an bakıyor olduğum ay, bir dakika önce gördüğüm ayla aynı mıdır? Husserl'e göre bilim, bilimin işleyişinde faydası olmayan bu tür sorularla ilgilenmez.

Üstelik mantık yasalarına göre akıl yürütürüz, ya da yürütmek zorundayız. Ama bu yasalar ne tür şeylerdir? Birbiriyle çelişen iki ifadenin ikisinin birden doğru olamayacağını söyleyen çelişmezlik ilkesi ne tür bir şeydir? Sonsuz ve değişmez bir yasa mıdır? Bazıları bunun sadece beynimizin bir kurgusu, ya da psikolojimizin veya sinir sistemimizin işleyişine bağlı olduğunu ve başka türlü düşünemeyeceğimizi söyledi. Çelişmezlik ilkesinin *gerçekten* doğru olup olmadığı konusunda endişelenmememiz gerektiğini de söylediler; bu yanıtlanamaz bir sorudur. Ve muhtemelen onu defetmek de anlamsızdır. Polonyalı büyük mantıkçı Jan Lukasiewicz'in

belirttiği gibi, çelişmezlik ilkesinin bir ahlak ilkesi olduğunu söylemek de (çünkü onsuz iletişim kuramazdık ve kolektif hayat imkânsız olurdu) bu sorunu aydınlatmaz.

Husserl, mantıksal kuralların geçerliliğinin dünyanın varoluşuna bağlı olmadığını düşünür. Ve bu kuralların gerçekten, mutlak suretle doğru olup olmadığını bilmek ister. Bu amaçla felsefede, fenomenoloji adını verdiği tümüyle yeni bir alan oluşturmuştur. Terim zaten vardı, ama Husserl ona kendinden yeni bir anlam kattı. Fenomenlerle* ilgili bu yeni bilgi alanı, ön-kabulleri olmayan bir bilimdir: Deyim yerindeyse, ta en baştan, sıfırdan başlar. Var olan bilimsel –ne deneyle ulaşılmış gözlemsel, ne de tümdengelimli– hiçbir hakikati kabul etmez; tersine, fenomenolojinin amacı bütün bilimlere, bilginin tüm alanlarına, araştırdıkları konuların gerçekten ne hakkında olduğunu, inceledikleri şeylerin gerçekten neler olduklarını göstererek anlam bahşetmektir. Felsefenin görevi geleneksel, Platoncu hakikat ideasına –uygulamalarıyla ya da pratik yararlarıyla ölçülemeyen türde bir hakikat ideasına– geri dönmektir. Dünyanın sadece nasıl olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini de bilmek isteriz.

Dolayısıyla, felsefe tümüyle özerk, var olan her tür bilgiden bağımsız olacaktır. Araştırma alanını berraklaştırabilmek için, dünya hakkında bildiğimizi düşündüğümüz her şeyi, kesin olduğu ileri sürülen tüm doğal hakikatleri, özellikle de dünyanın var olduğu ya da var olmadığı inancını

* Kitap boyunca "olay", "doğal olay" ve "olgu", ama çoğunlukla (somut, duyularla algılanabilir ve denenebilir şeylerin/olayların *–görünümleriyle* ilişkili– nesnel gerçekliğini vurgulamak anlamında) "algılanabilen şey" olarak Türkçeleştirilen "*phenomenon*" sözcüğü bu makalede "fenomen" olarak karşılandı. (ç.n.)

bir kenara bırakmalıdır. Bu soruyu çözümleyemeyeceğiz, ama onu bir an için erteleyeceğiz, bir bakıma onu paranteze (ünlü Husserl'ci paranteze) alacağız. Fenomenolojik indirgeme adı verilen bu yöntemin önümüze, fenomenleri varoluşlarına ilişkin herhangi bir varsayımda bulunmadan, kaçınılmaz ilişkileri içinde inceleyebileceğimiz sonsuz bir alan açacağı varsayılır. Ama bu tür bir incelemenin uygun nesneleri özel, rastlantısal fenomenler değil, şeylerin gerçek özleridir. Bu yüzden *eidetik* denen başka bir indirgemeye ihtiyacımız vardır: Bu indirgeme, doğalarını inceleyebilmemiz için, dikkatimizi evrensellere, genel varlıklara yöneltmemizi sağlar. Evrenseller özel varlıklar değildir; Platoncu idea statüleri yoktur. Ama aralarındaki benzerliklerin genelleştirilmesiyle şeylerden türeyen soyutlamalar da değildirler; soyutlamalarla doğrudan, aracısız bilinebilirler.

Evrensellerin alanı ayrı bir varlık alanıdır. Bu alanda ikamet eden şeylerin özleri insan bilinciyle ilişkilidir ama salt psikolojik yapılar değildirler; ve bu bilinç psikolojik araştırmanın nesnesi olan sıradan bilinç değil, deneyüstü* bilinç ya da –psikolojik benliğin tüm izlerinin silinmesiyle bilginin saf öznesi olan– deneyüstü "Ben"dir. Descartes, kuşkulanmadığı varlığının "Ben"i ile başlayarak kesinliğin nihai kaynağına ulaşmayı denedi, ama bu sıradan, psikolojik "Ben", yani benlikti, dolayısıyla dünyanın bir parçasıydı. Ama Husserl, psikolojik "Ben"in de dahil olduğu dünyanın fenomenolojik araştırma alanından tamamen (ama sadece geçici olarak) çıkarılması gerektiğinde ısrar etti. O zaman geride sadece bilginin saf öznesini, deneyüstü "Ben"i bırakırız. Fenomenolojik araştırma psikolojik özneden ve sıradan

* *"Transcendental"* yerine. Deneyin/insan bilincinin sınırını aşan, aşkın. Transandantal. (ç.n.)

deneyimden bağımsız olduğundan "deneyüstü" olarak adlandırılır ve aşkın olan her şeyi –yani, psikolojik şeylerin genel görüşe göre öznenin ötesine geçmesi gibi, öznenin ötesine geçen her şeyi– bir kenara bırakır.

Fenomenolojik araştırma herhangi bir alanı kuşatabilir: Örneğin, bir sanat yapıtının gerçek özünü soruşturabiliriz. Sözcüğün sıradan anlamıyla bir sanat yapıtının ne olduğunu biliriz (ya da en azından, bu zamana dek bildiğimizi düşünürdük), ama bizi ilgilendiren bu değildir; soyut bir tanım, bir sanat tarihçisinin araştırmasında ihtiyacı olan türde bir bilgi aramıyoruz, biz sanat yapıtının gerçek özünü arıyoruz. Benzer şekilde, sayının gerçek özünü soruşturabiliriz – ya da devletin, dinin, nedenselliğin, zamanın ya da Tanrı'nın. Bu şeylerin varoluşlarına dair hiçbir şey varsaymayız; Tanrı'nın gerekli niteliklerine –doğasına– ilişkin fenomenolojik bir araştırma yürütebilmek için Tanrı'ya inanmamamız gerekir.

Bu iki tür fenomenolojik indirgeme, şeylerin özüne ulaşmada bize dört dörtlük bir yöntem sağlar mı? Husserl'in sağladığını düşündüğü görülür. Ama bilincin bu saflaştırılmış alanı yeterli olmayacaktır; aynı zamanda, bizim için bu özleri ortaya çıkaracak özel bir tür fenomenolojik sezgiye ya da "kavrama yeteneği"ne ihtiyacımız var. Ama bu kavrama yeteneğinin özgünlüğünden ve ona sahip her mutlu kişinin aynı sonuca ulaşacağından nasıl emin olabiliriz? Bu tür bir kesinliği sağlamanın hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla, bizi gitmek istediğimiz yere götürecek fenomenolojik bir yöntem de yoktur. Öyleyse, tüm bu fenomenoloji ve deneyüstü bilinç çabası ne içindir? Tamamen yararsız olduğu görülür. Husserl okurken, zaman zaman, onun bize hiçbir zaman uygulanmayacak, kaderi sonsuza kadar bir plan olarak kalmak

olan bir şeyin düşüncesini verdiği hissine kapılırız. Tüm bilgiyi yeniden inşa etme çabası eninde sonunda başarısızlıkla sonuçlanır.

Deneyüstü bilinç teorisinin, Husserl'in daha önceki yazılarında asla açığa kavuşturmadığı bir diğer önemli sonucu daha vardır ve Husserl'in bu sonucu o zaman (ya da eğer fikir daha sonra ortaya çıktıysa daha sonra) mantıksal ya da bağımsız olarak gerekli görüp görmediği belirsizdir. Bu sonuç şudur: Bu saflaştırılmış alanda dikkatle incelememiz için kendilerini bize sunan nesneler sadece bilincimizle ilişki içinde değil, aynı zamanda ona bir şekilde bağlıdırlar; bilincimiz tarafından yapılandırılırlar ya da yapıları bilincimizden türer. Bununla ne demek istediği tümüyle açık değildir; bir ilahi yaratı eylemiyle *ex nihilo** yaratıldıklarını söylemeye çalışmaz, ama çoktan ve tamamen biçimlenmiş bir şeye yönelik bir niyeti de ima etmez. Bilinç faalken, bilinçli davranış ile bilincin nesnesi arasındaki ayırım asla ortadan kalkmaz; dolayısıyla nesne sadece bilincimizin bir parçası değildir. Ama eğer bilince açık ve kesin bir şekilde bağlıysa, başka bir deyişle, eğer deneyüstü sezgi gerçekleşebilirse, bu sadece –özdeş olmasalar da, birbirlerine ayrılmaz bir şekilde bağlı olsalar da– bilinçle nesnesi arasındaki temasta aracı hiçbir şeyin olmamasındandır. Bundan fazlası vardır: Fenomenolojik olarak indirgenmiş bilincin bu bilinçli davranışlarında, tüm nesneler, bütün dünya, özne tarafından yapılandırılır. Bunun nedeni şudur: Eğer bir şeyi bilincin nesnesi yapmazsak hiçbir şey bilincin nesnesi olamaz, bu yüzden bilincin nesnesi olmayan bir şeyin bilincinde olabiliriz –yani, düşüncenin nesnesi olmayan bir şey hakkında düşünebiliriz– düşüncesi, saçma ve kendisiyle

* (*Lat.*) Durduk yerde, hiçlikten. (ç.n.)

çelişen bir düşüncedir. Totoloji içerdiği ve inandırıcı olmadığı görünen bu argüman, idealizmin farklı bir türü için çok daha önce bir argüman olarak kullanılmıştı.

Böylece Husserl radikal bir idealizme, bilinçle varoluşsal olarak ilişkilendirilmeyen dünyanın tutarsız olduğu düşüncesine ulaştı. Eğer bilinci ortadan kaldırırsak dünyayı da ortadan kaldırırız. Husserl şöyle der, ama bildiğim kadarıyla bunu tek bir kez söyler: "Eğer dünya yok edilseydi, 'Ben' var olmaya devam ederdi." Dolayısıyla "Ben"e metafizik bir mutlaklık statüsü bahşeder. Yalnızca bilinç kendisine yeterli ve özerktir.

Yanılmaz olduğu açıklanan metodunun başarısız olduğunu ve onu bir esin kaynağı ya da bir öğretmen olarak gören seçkin filozoflardan hiçbirisinin onun idealizmini ya da fenomenolojik indirgeme metodunu desteklemediğini düşünürsek, ortaya şu soru çıkar: O halde neden Husserl'in fenomenolojisi yirminci yüzyıl felsefesinde bu denli etkili olmuştur? Bunun nedenlerinin şunlar olduğu görülür. Husserl felsefenin özerkliğini savundu; ona göre, eğer felsefenin görevi bilimsel araştırmanın sonuçlarını yorumlamakla sınırlandırılsaydı, felsefe çekiciliğini yitirir, kısırlaşır ve kendi ayakları üzerinde duramaz bir hale gelirdi. İkincisi, Hume'un ya da Ernst Mach'ın deneyciliği kabul edildiği takdirde savunulamaz olan, geleneksel, Platoncu hakikat ideasını savundu. Deneyciliğe göre, doğru bilgi bize dünyanın gerçekten nasıl olduğunu anlatır, pratik nedenlerden ötürü geçici olarak doğru kabul etmek zorunda olduğumuz dünyayı değil. Deneycilik, izlenimlerimizin şeyleri gerçekten oldukları gibi yansıttığından nasıl emin olabiliriz sorusunu yanıtlayamaz. Ayrıca, duyusal deneyimin bilginin olası tek temeli olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Üçüncüsü,

Husserl'in evrensellerin varlığını reddeden adcılığa yöneltiği eleştiri önemliydi, çünkü adcılık deneyciliğin doğal bir sonucu gibi görülüyordu. Dördüncüsü, tarafsız bir fenomenolojik konumdan bakılınca, deneyciliğe göre hakikat ideasının uygulanamaz olduğu ahlak değerlerinin dünyası, fenomenolojik araştırmanın nesneleri olan bilim ve kültür ürünlerinden daha az geçerli bir fenomen haline gelmedi; eşit bir statü ve meşruiyet elde etti. Alman filozofların inşa etmeye çalıştığı birçok büyük spekülatif sistem çöktükten sonra, deneycilik ve bilimcilik öğretileri geleneksel felsefenin ilgilendiği konuları çöpe attı; bu birçok insan için kültürel bir yıkımdı. Fenomenolojinin büyük geleneği iyileştireceği, şüpheciliğe ve göreciliğe karşı bir savunma olacağı sanıldı.

Dolayısıyla, Husserl bir dünya görüşü olarak felsefe imgesini kendisinden uzak tutmak ve kendi felsefesinin tek olduğunu reddetmek için çok büyük bir çaba harcasa da, yine de onun felsefesi deneyci-eleştiricilik ya da yeni-Kantçılık gibi o günün egemen felsefi akımlarına karşı bir savunma aracı arayanlara destek olacak değerli bir kaynaktı.

Husserl bizi rahatsız edici bir alternatifle yüzleşmeye zorladı: Ya deneyciliğin sınırlamalarını kabul ederek büyük felsefi gelenekten –hakikati, varlığın doğasını ve anlamını aramaktan– yüz çevirir ve Avrupa kültürünü yoksullaştırırız, ya da deneyüstücülüğün* bir biçimini –ille de Husserl'in indirgeme metodunu ve idealizmini değil ama insan zihninin varlığın ve hakikatin içyüzünü kavrama yeteneğine sahip olduğu inancını– kabul etmek zorunda kalırız.

İşte Husserl okumasının akla getirdiği bazı sorular:

Felsefe ya da herhangi başka bir araştırma alanı, hiçbir

* *"Transcendentalism"* yerine. Transandantalizm, aşkıncılık. (ç.n.)

şey hakkında hiçbir varsayımda bulunmadan, en baştan, yani sıfırdan başlayabilir mi? Dünya hakkındaki bazı şeyleri baştan kabullenen dilin kendisi değil midir?

Husserl'in reddettiği şeyin şu olduğunu varsayalım: Çelişmezlik ilkesi sadece dilimizin rastlantısal bir özelliğidir, ya da zihinsel yapımızın rastlantısal bir farklılığıdır, ya da gelişigüzel bir ahlak normudur. Kimsenin bilmediği ya da ilgilenmediği, akıl bahşedilmiş bir yaratıklar dünyası hayal edebilir miyiz?

Düşündüğümüz her şey bilincimizin bir nesnesi olduğuna göre, dünyanın bilincimizden bağımsız bir şekilde var olabildiği düşüncesi saçma değil midir? Bu akıl yürütme geçerli midir?

Hakikat, Varlık ve Hiçlik:
İnsan varoluşu nedir?

MARTIN HEIDEGGER
1889-1976



Analitik filozoflar ve onların usçuluğa en yatkın olanları, Heidegger'in yapıtını, içine girilemez, girilse de ilerlemek için uğraşmaya değmez bir saçmalık olarak görüp reddetme eğilimindedir. Genellikle şunu da eklerler: Eğer anlaşılır herhangi bir şey sözel çalılığından çekilip alınabilirse, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan, o şeyin kendini süslü bir jargona kaptırmış bir yavanlıkta olduğudur. Ama eğer haklılarsa, bu saçmalığın etkisi nasıl böyle çok güçlü ve geniş kapsamlı olabildi? Bu kadar çok kişinin ilgisini nasıl çekti ve onları nasıl esinledi, ve nasıl Avrupa kültüründe böylesine önemli bir yer elde etti?

Aslında Heidegger okumak zor ve genellikle rahatsız edicidir. Ama bu çaba meyvesini verir; onun deforme edilmiş, neredeyse tercüme edilemez Almanca düzyazısı geçici bir hevesin sonucu değil fakat önemli bir şeyi ifade etme, toprağı kazıp –Heidegger'e göre– gizli ve unutulmuş olanı ortaya çıkarma çabasıdır.

Heidegger antik, orta ve modern çağ felsefeleri hakkında çok derin ve kapsamlı bir bilgiye sahipti. Ama Descartes'tan ve Kant'tan miras kalan sorulardan ve bu filozofların felsefi terminolojilerinden kaçınır; başka bir yerden başlamak, unutulmuş olduğunu düşündüğü yaşamsal bir şeye geri dönmek ister. Aslında, Avrupa metafizik tarihinin tamamını yavaş bir unutulma süreci olarak görür. Heidegger'e göre, unutulan şey Sokrates öncesi filozofların temel kaygısıdır: Oluş ya da Varlık. Bu unutulmanın hayata artan bir şekilde teknolojik yaklaşımımızla ilgili olduğunu düşünür; teknoloji Varlık'la ilişki kurma ihtiyacımızı giderek azaltmıştır.

Heidegger'in en ünlü yapıtı *Varlık ve Zaman*, Varlık'ın anlamı üzerine bir araştırmadır. Ne yazık ki bize bu anlamı söylemez ve bir ciltten öteye gitmez. Ama Heidegger'in daha sonraki yazılarının bazılarıyla birlikte, bize Varlık ve insan varoluşu arasındaki ilişkiye dair bir şeyler söyler. "Sadece insan varoluşu ve onu anlamamız sayesinde Varlık'ı anlayabiliriz," der Heidegger. Daha sonra, insanın "Varlık'ın çobanı" olduğunu belirtir; bununla muhtemelen, insanın bir anlamda Varlık'ın gardiyanı ya da koruyucusu olduğunu söylemek ister. Yoksa, bazı idealist öğretilerin dediği gibi, Varlık'ı insan algısının yarattığını söylemeye çalışmaz, ama Varlık'ın insan anlığı için ulaşılabilir ve bu açıklığın Varlık'ın var olmasının devrolunamaz bir parçası olduğunu varsayar. Buradan, insan varoluşunun da –tarihin bir rastlantısı değil– Varlık'ın temel bir parçası, zorunlu bir özelliği olduğu sonucu çıkar.

Bunun ne anlama geldiğini belki bize Varlık söyleyebilirdi, ama yanıtı gerçekten bilmiyoruz. Varlık Tanrı değildir; eğer Tanrı varsa, Tanrı Varlık değil, özel bir var olma durumudur.

İnsan varoluşu biyolojik ya da psikolojik olarak da tanımlanamaz. İnsan olmak, daha genel bir kategorinin özel bir örneği değildir; herhangi başka bir şeye indirgenemez. Ne de insan varoluşu bilinçle tanımlanabilir. Heidegger, her bireysel varoluş, her insan varlık, sadece bu özelliğine bağlı olarak tanımlanabilir, der. Benzersiz bir şekilde* benim varoluşum olan bir varoluş olarak. Bundan, her varoluşun – bilinçle tanımlanmamış olsa da– öz bilince bağlı olduğu sonucu çıkar. Aynı zamanda bu, tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi, insan varlıkların bir yekûn elde etmek için toplanabilen öğeler olmadıkları anlamına gelir: Her biri biriciktir, kendisinden kaynaklanır, türünün bir örneği değildir. Kişinin, oluşu benzersiz bir şekilde kendi oluşuna yoğunlaşan ya da kendi oluşundan kaynaklanan bir oluş olduğu söylenebilir.

Bu, insan varoluşunun toplumdan ayrı tanımlanabilir ya da anlaşılabilir olduğu anlamına gelmez. Tersine, dünyada-var-olmak, onun tanımının kalıcı ve temel bir parçasıdır. Bu yüzden dünyanın var olup olmadığını sormanın, ya da –Kant gibi– varoluşunun yadsınamaz bir kanıtının olmamasının içler acısı bir durum olduğunu düşünmenin, bir anlamı yoktur. Gerçekten içler acısı olan, bu tür sorular sormaya ve bu yokluğa ağlayıp sızlanmaya devam etmemizdir. Dünya, der Heidegger, bize kendimizle birlikte verilmiştir; varoluşumuza bağlanmıştır ve dünyayla olan bağımız gerekli bir bağdır. Bizler dünyaya "fırlatıldık" ve bu durum neden anlaşılmaz olmak zorunda olsun ki?

Heidegger dünyanın kendini bize, her şeyden önce, (kimi zaman pragmatistler arasında bulduğu desteği açıklamaya yarayan) "bir şey için" kullanılacak bir aletler koleksiyonu olarak sunduğunu söyler: Şeyleri, pratik bir amaçla donatılmış şeyler olarak, düşünmeden algılarız.

* "*Uniquely*" yerine. Biricikliğiyle, kendi biricikliği içinde. (ç.n.)

Ama dünyada evimizdeymişiz gibi hissetmeyiz. Hissetmeyi isteriz, ama tam da bu istek, genellikle aldığı biçimden ötürü, Heidegger'in düşüşümüz olarak gördüğü şeyin belirtisidir. Bu düşüş, Heidegger'in insan olmanın ayırt edici özelliği olarak düşündüğü, her bireysel varoluşun başlıca niteliği olan sahiciliğin yokluğudur. Bu inancı ahlaki bir görev biçiminde ifade etmez, sahici olmak "zorundayız" demez, ama açıkça, eğer en yüksek nitelikte bir erdem varsa o sahiciliktir, eğer önemsememiz gereken bir buyruk varsa, sahici ol buyruğudur, diye düşünür. Sahicilik tamamen biçimsel bir erdemdir: Eğer onu bir görev olarak kabul edersek, hayatlarımızı nasıl yönlendirmemiz gerektiği konusunda bize hiçbir şekilde yol göstermez.

Bu sahicilik kapsayıcı bir amaçtır, yüce bir erdemdir, yokluğu belki de bu yüzden düşüş olarak görülür. Heidegger bu düşüşü tanımlarken –Alman diline yaptığı en ünlü katkı olan– bir deyim türetir: Almancadaki kişisiz (İngilizcedeki karşılığı kabaca, "kimse böyle bir şey yapmaz" cümlesindeki "kimse" olan) *man* zamirini alır ve onunla bir isim oluşturur: *Das Man*. *Das Man*, kolektif hayattaki –özel bir kişiye bağlı olmayan, anonim– tüm düşünce ve davranış çeşitliliğini ifade eder. Bu "kimse"ye katılma, kalabalığın içinde erime ve bireyliğimizin anonimlik içinde çözülmesi isteğiyle baştan çıkarılmamız, sahiciliğin yokluğuna duyulan özlemdir; kendimiz olmaktan duyduğumuz korkuyu açığa vurur. Ve bu "kimse", sıradan insan yaşamının aldığı biçimdir.

Hem Varlık'ı hem de dünyayı anlayabilmek için, insan varoluşunu bütünlüğü içinde kavramak zorundayız. Bu onu kaçınılmaz sonla, yani ölümle birlikte anlamak demektir. İnsan olmak, ölüme-doğru-var-olmaktır. Ama Heidegger olağan deneyimden elde edilen bu sıradan ifadeyle, tüm insanların

ölümlü olduğunu söylemeye çalışmaz. Bu deneysel bir önermedir ve –her durumda doğru çıksa da– çok da gerekli değildir. Ama ölüme-doğru-var-olmak, benzersiz bir şekilde insanidir: İnsan varoluşunu oluşturan bir parçadır. Bu deyim sadece insanın ölümünü ifade edebilir; diğer yaratıklar ontolojik olarak değil, olağan biyolojik anlamda ölümlüdür. Benim ölümüm, tıpkı varoluşum gibi, benzersiz bir şekilde benimdir; genel olarak ölümün bir örneği değildir. Ama çoğumuz –sadece kendi varoluşumuzdan kaynaklanan kendi paylaşılmaz yazgımız gibi– benzersiz bir şekilde bizim olan ölüme doğru ilerleyişimizle yüzleşmekten kaçınırız. İçinde çözülmek istediğimiz o "kimse", ölüm korkusunun üstüne cesaretle gitmemizi engeller. Ama bu, der Heidegger, kötü talihin sorumlu olduğu gerçeklikten bir kaçıştır. Bu ölüme doğru giden "insan" ya da "insanlık" değildir, bu sizsinizdir, demeye getirir.

İnsan yaşamının bir diğer temel özelliği kaygı ya da endişedir. Ama Heidegger sözcüğü bilindik anlamıyla kullanmaz; burada da anlam ontolojiktir. Bu kaygı bir duygu değildir, herhangi türde psikolojik bir olgu değildir, fakat insan hayatının –bu hayat neye benzerse benzesin, içinde hangi olaylar olursa olsun– kalıcı bir unsurudur. Bu, hayatın bize fırlattığı çeşitli problemlerle ilgili bir kaygı değildir; bu tür endişelerde varoluşsal bir gereklilik yoktur. Tersine, içinde var olduğumuz kalıcı bir kaygı durumudur, çünkü yazgımız dünyada-var-olur ve biz kaçınılmaz olarak bu dünya ve onun problemleri tarafından özümseniriz. Benzer şekilde, korku da var oluşumuzun bir başka temel özelliğidir. Özel bir tehlikeye ilişkin bir korku değil fakat bizi Varlık'ın ve Hiçlik'in karşısında kendi gücü içinde kavrayan bir güç olarak korku. Bu korku, Varlık'ı ve Hiçlik'i anlamak isteyen

doğamızın bir parçasıdır; "olmak" ne anlama gelir sorusuyla ilgilenmemiz rastlantısal değildir. Bu, insan varlıklar olarak hepimizi tedirgin eden bir sorudur, ne kadar ederse etsin ondan kaçmaya çalışırız.

Heidegger "hiçlik" sorusuna en çok *Metafizik Nedir?* adlı yapıtında ve daha sonraki hiçlik üzerine yorumlarında değinir. Hiçlik bilim için bir problem değildir ve onun ilgisini çekemez; bilim için hiçlik, sadece olmayan şey anlamına gelen bir sözcüktür: Salt olumsuzlamadır. Ama Heidegger hiçliği anlamamız gerektiğinde ısrar eder, çünkü hiçlik olumsuzlamadan öncedir: Tersini söylemek yerine, "Hiçlik, olmayan Varlık'tır" diyebilirdik. Elbette, hiçlik bir nesne ya da tanımlanabilir bir şey değildir. Ama Varlık'ı bütünlüğü içinde keşfedebileceğimiz bir arka plandır. Varlık bizden ve kavrayışımızdan kaçıp kurtulduğunda ve biz onun yokluğunu yaşadığımızda, deneyimlediğimiz şey korkuyla birlikte hiçliktir. Ve sadece hiçlik deneyimi –Leibniz'den Heidegger'e miras kalan ve onun biraz değiştirdiği– temel soruyu sormamızı sağlar: "Neden Hiçlik yok da Varlık var?" Heidegger yanıtı bildiğini, hatta bir yanıtın mümkün olabileceğini bile iddia etmez. Ama bu soruyu sormanın ve üzerinde düşünmenin önemini vurgular.

Bu soruyu neden düşünmeliyiz? Heidegger'in tüm felsefesi, Hiçlik'in bizi ilgilenmeye mecbur bıraktığı bu soruda özetlenebilir. Bu sorunun ardında, Heidegger'in metafizik deneyimin önemine duyduğu inanç vardır. Metafizik deneyim bilimsel bir hipotez ya da önerme gibi ifade edilemez ve onun her örneği onunla demek istediğimiz şeyi çarpıtır ve yoksullaştırır. Ama bu tür deneyimleri ifade etmek için bir gereksinim, bazen çok güçlü bir gereksinim duyarız. Heidegger metafizik olanı ifade etmek için şiirin yardımına giderek

daha çok başvurdu; şiirin felsefeden çok daha iyi ifade ettiği bazı şeyler olduğuna inandı. Sık sık Hölderlin'den, Rilke'den, Trakl'dan ve Stefan George'den alıntılar yaptı. Sonunda, onun tüm çabasının, girift düzyazısının ve kışkırtıcı sözel zekâsının* tek bir amaca yönelmiş olduğu izlenimine kapılırız: Bizi metafizik deneyime yönlendirmek ve bizde – her ne kadar bu tür bir derin düşünceyi ifade etmek rahatsız edici ve güç olsa da– Varlık ve Hiçlik üzerine kafa yorma ihtiyacı uyandırmak. Bu gerçekten onun yapıtının tüm anlamını özetler mi?

Zamanla Heidegger, büyük Alman şairlerin ifade ettiği sezgilere giderek daha çok güvenmeye başlarken, aynı zamanda da dilin doğası ve dünyayla ilişkisi üzerine çok daha fazla düşünmeye başladı (*Dil Yolunda* adlı yapıtı bu ilgileri yansıtır). Ona göre dil sadece bir iletişim aracı değildir. Dil konuşur; dil söyler; dil varlığın evidir. Heidegger, dil ile dünya arasında –çeşitli mitolojilerden aşina olduğumuz– sihirli bir varoluş bağı olduğuna inanıyor gibidir. Aynı zamanda, sözcüğün "gerçek" anlamı gibi bir şey olduğuna ve bu anlamın, kökeninde metafizik olduğu düşünülen bu dillerin –yani Almancanın ve antik Yunancanın– etimolojileri üzerine araştırmalar yapmakla keşfedilebileceğine de inanıyor gibidir. Heidegger en ünlü etimolojik analizini, etimolojik olarak "üstünü açma" ya da "açığa çıkarma" anlamında yorumladığı Yunanca *aletheia*** (hakikat) sözcüğüne uyguladı: Gizli olmayan hakikat. Aristoteles zamanından

* *"Verbal pyrotechnics"* yerine. (ç.n.)

** A-*lethe*-ia: Sözcüğün kökeninde ya da yapısında, unutuşun simgesi olan *lethe* ırmağı vardır. "A" öneki sözcüğün anlamını tersine çevirir: Unutulmuş ve böylece gizlenmiş olan anımsanır ve açığa çıkar. Eski Yunancada *aletheia*, örtük/gizli olmama demektir ve hakikat anlamında kullanılır. (ç.n.)

beri Avrupa felsefesi, hakikatin mekânının önerme olduğunu (sözcükler, şeyler ya da idealar değil, sadece önermeler doğru olabilir) ve hakikatin bir ifade ile dünya arasındaki karşılıklı uygunluk sorunu olduğunu düşündü. Ama Heidegger, bu uygunluğun ne içerdiğini ya da bir nesne için nesne ideamıza uygun olmanın ne demek olduğunu bilemeyiz, oysa bir nesnenin saklandığı yerden çıkmasının ve gerçek doğasını gizleyen örtüyü kaldırarak kendini bize göstermesinin ne demek olduğunu anlayabiliriz görüşüne itiraz eder. Bu hakikati keşfedecek ve bu örtüyü kaldıracak olan biziz. Ve buradan, onu algılayacak bir insan varlık olmadan hakikat yoktur sonucu çıkar.

Geride şu genel izlenim kalır: Aristoteles'ten Heidegger'e kadar Avrupa felsefesi çok değersizdi; hakikati anlamadı ve bunun sonucu olarak bilgiyi anlamakta başarısız oldu ve hatta Varlık'ı anlamak için bile uğraşmadı. Sonuç olarak, gerçek felsefi düşüncenin temelleri Avrupa felsefesi için sadece ulaşılmaz değildi, ilgi çekici olmadığı için bu temelleri bir kenara atan da yine Avrupa felsefesiydi.

Nihayet Heidegger'in felsefesinin birçok kişi için neden bu denli etkili ve çekici olduğunu anlamak çok zor değildir. Bu büyük manyetik gücün altında yatan, hiç şüphesiz geleneği ve modern Avrupa felsefesinin söz dağarcığını –Descartes, Kant ve Hegel'in mirasını– reddetmesi, zihnimizin unutulmuş ya da boş duran köşelerini uyarabilen kaygılarla bağlantı kurması ve içimizdeki bir şeyleri titretebilmesidir: Kaygı ve korku, ölüm ve ölmek, hakikat, varlık ve hiçlik, hayat, sıradanlığımız, günlük varoluşumuz ve insanın dünyadaki yeri gibi şeyleri. Heidegger'in dili çoğu kez acımasızca çarpıtılmış olsa da, okurdan medet uman bu dilin kaynağı sıradan konuşmanın içindedir; Heidegger bu

konuşma dilini olağanüstü bir kıvraklıkla eğip büker, ama bu tam olarak, insanın durumunu tanımlayabildiğini ya da tanımlamaya çalıştığını düşündüğünü gösterir. Bu durumla ilgili, yanıtları olmayan çok sayıda soru ortaya atılabilir. İşte onlardan birkaçı:

Leibniz'in "Neden hiçbir şey yok da bir şey var?" sorusu anlamlı bir soru mudur? Hatta bir soru mudur? Bergson, ne hakkında olduğunu bilmediğimiz için, bunun bir soru olmadığını düşünür. Ya biz?

Heidegger bizi sahici –kendimize karşı dürüst– olmamız konusunda yüreklendirir. Bu ahlaki bir görev olarak görülmez; örneğin bir ırz düşmanının, bir katilin ya da bir diktatörlükteki bir işkencecinin bir aziz kadar ya da bizimle sevecenlikle ilgilenen birisi kadar sahici olduğunu hayal edebiliriz. Öyleyse, örneğin insanlara yardım etmek yerine, neden sahicilik en yüksek ilke olmak zorundadır?

Eğer Heidegger'in "kimse" teorisinin –açıkça görüldüğü üzere– kuralcı bir anlamı varsa, teori, (örneğin, bazı elbiseleri giymek, saçlarımızı kestirmek gibi) sırf başka insanlar yapıyor diye yapmamamız gereken bir şey gibi görülecektir. Eğer bu ahlak kuralına uysaydık, sıradan etkinliklerimizin çoğu bize yasaklanmış olurdu. Çocuklar konuşmayı ebeveynlerini taklit ederek öğrenir; Heidegger'in "kimse"sinden kaçınmak adına, onlara anadillerini öğrenmeyi yasaklamalı mıyız? Ya dinsel ve kültürel geleneklerin aktarılması hakkında ne söyleyeceğiz? Onlar da "kimse"nin eşit örnekleri değiller mi?

Varoluş ve Aşkınlık:
Acı çekmek bizi zenginleştirir mi?

KARL JASPERS
1883-1969



Jaspers'ın felsefesi diye adlandırmaya alıştığımız şey, aslında, insanın –iki gizemli ve tanımlanamaz gerçekliği içeren– aşırı ve onulmaz bir şekilde acıklı durumunun tanımıdır. Bu gerçeklikler varoluş ve aşkınlıktır ve karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır.

Jaspers'a göre, bilim, deneyim ve deneysel gözlem sayesinde bildiğimiz dünya ne kendine yeterli ne de açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır; açıklama gerektirir. Eğer bu böyleyse, Tanrı ya da kutsal bir Yaratıcı ideası, ister istemez kendini zihinlerimize dayatır mı? Hayır; dinsel inanca dayanan bir Tanrı, (iyilik, her şeye gücü yetmek ve her şeyi bilmek gibi) nitelikleri Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından tanımlanmış kişi olarak bir Tanrı yoktur. Ama Jaspers, vahiy edilmiş dinin ve teolojinin Tanrı'sına inanmasa da, tam da dünya açıklama gerektirmeyecek kadar açık olmadığından, sözcüğün bilindik anlamıyla bir ateist değildir. Onun felsefesinde Tanrı, aşkınlıkla yer değiştirmiştir.

Aşkınlık dünyadaki bir şey, ya da dünyaya ait bir şey değildir, ne de tüm şeylerin toplamıdır. Varlığı bilimsel olarak kanıtlanamaz ya da metafizik spekülasyonla anlaşılamaz. Yine de vardır ve, deneyimimizin nesnelerini bildiğimiz gibi bilinemese de, bilinebilir. İnsanın sezgisi bilginin sınırlarını her aştığında, aşkınlıkla karşılaşır. Aşkınlık sözcüklerle ifade edilemez; dil onu kuşatamaz. Yine de onu ifade etmeye çalışmaktan vazgeçmeyiz, çünkü bu çaba önemlidir, belki de hayatlarımızdaki en önemli şeydir. Bu çabayı üstlenen felsefi inanç, vahye dayanan dinin dogmalarındaki inanca benzemez. Bir kez daha vurgulamamız gerekirse, aşkınlık Tanrı değildir, Yaratan değildir, dua ettiğimiz bir varlık değildir. Bizimle, Yehova'nın Musa'yla yanan çalılıklar arasından konuştuğu gibi konuşmaz. "Tanrı'nın sesini duyabilseydik, buna can dayanmazdı," der Jaspers.

Ama aşkınlık yine de bizimle konuşur: Bir şifreyle, bir işaretler dizgesiyle. Bu şifre, bizi aşkınlığa doğru yönelten herhangi bir şey hakkında olabilir. Sanat bu tür bir şifredir, dinsel mitler de öyle. Mitler ayrı bir kültürel gerçekliktir, başka bir dile çevrilemezler. Dinsel inancı olanlar bu mitlere kelimesi kelimesine, deneyim dünyasında gerçekten olmuş gibi inanırlar (melek Tobias'a yol gösterir; İsa Lazar'ı diriltir). Ama felsefi inanç bu tür mitleri şifre olarak algılar: Aşkınlığın ifade edilemez çehresi bize bu şifreler aracılığıyla bildirilir. Ama şifreler aşkınlığı bizim için ulaşılabilir kılsa da, onu gerçekten varmış gibi tanımlamaz, varlığının gizli doğasını adlandırmaz.

Bazı deneyimler de aşkınlığa ulaşmamızı sağlar. Jaspers bu tür deneyimlere sonsuz zamanın anlıkları der. Kutsallıkla bütünleşmeyi içermeseler de, onları uzaktan mitolojik deneyimlere benzetebiliriz; fiziksel şeyler dünyasının ötesine

geçmemize, ya da tarihin veya zamanın dışına çıkmamıza izin vermezler. Ama geçici bir boyutun olmadığı anları, sonsuz bir şimdiki zamana nakledilmişiz gibi, onlar sayesinde deneyimleriz. Aşkınlığa, Jaspers'ın "sınırdaki" durumlar dediği acı çekme, ölüm ve başarısız bir hayat aracılığıyla da yakınlaşabiliriz. Bu olumsuzluklar, en azından aşkınlık ile sıradan, gündelik dünya arasındaki karşıtlığı bir an için görmemizi sağlar.

Bu, aşkınlığa varan bu yollardan herhangi birinin (şifrelerin, sanatın, mitlerin, sonsuzluğun ya da sınırdaki durumlara dahil anlıkların), onları izlediğimiz takdirde bize aşkınlığın kendisine dair bilgi vereceği anlamına gelmez; bu yollar aşkınlığın gerçekten ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. Üstelik bizi aşkınlığa ulaştıracak bu tinsel fırsatların herkes farkında değildir. Herkes için ulaşılabilir olsa da, bir tür genişlikten ya da ruhun hassaslığından yoksunluk nedeniyle, bu fırsatları herkes değerlendiremez.

Aşkınlık bizi kuşatan gerçekliğin yalnızca bir yanını temsil eder; diğeri varoluştur. İçinde deneyimlediğimiz dünyanın –bilimsel çalışmanın nesnesi olan ve sınırlarına ulaşan dünyanın– yer aldığı bu gerçekliği ikisi birlikte, sadece ikisi birlikte oluşturur. Bu iki nihai ve ifade edilemez gerçeklik şeyler dünyasını sıkıca kavrar ve kuşatır; bu hedefler bu dünyayı anlamamız için olmazsa olmazdır ama bize onun bilimsel anlamda bir açıklamasını sunmazlar. Bize adeta, onun üzerinde bir meşruiyet sağlarlar.

Varoluş şudur: Ben neyim, sen nesin? Ama diğer şeyler arasında bir şey olarak değil; Jaspers'ın anladığı varoluş fiziksel, biyolojik ya da toplumsal bir varoluş değildir. Ne de benim kendi psikolojik dünyamdır. Varoluşun ne olmadığını uzun uzadıya anlatarak, Jaspers'ın felsefesinin merkezinde

yer alan bilgiyle varoluşun ne olduğu hakkında herhangi bir şey söyleyebilir miyiz? Zihnim onu bir nesneyi kavradığı gibi kavrayamasa da, varoluşum –benliğim– ele geçirilemez bir monad değildir, kendi içinde kapalıdır; eğer çabalarsam, onu diğerleri için ulaşılır kılabilirim. Ve onu özgürlüğüm olarak deneyimlediğimde, varoluşumu da kavrayabilirim. Özgürlük de, varlığı bilimsel olarak kanıtlanabilen bir olgu değildir, ama dışarıdan kavranamaz olsa bile, gerçektir.

Deneysel bir varlık olarak dünya tarafından elbette çeşitli biçimlerde tanımlanır ve sınırlandırılırım, ama ben aynı zamanda özgürüm; ve özgürlüğümle nedenselliğe tabi olan dünya arasındaki gerilim ortadan kaldırılamaz. Özgürüm ama aynı zamanda seçimlerimden sorumluyum; ve seçim daima belirsiz olduğundan, daima suçluyum. Suçum olumsal değildir, yapmak zorunda kalabileceğim özel şeylerin sonucu değildir; varoluşumun zorunlu bir bileşenidir.

Zamanda var olduğuma, varoluşum asla kendisiyle özdeş olamayacağına göre, sürekli oluş halinde, sürekli kritik bir anda demektir. Başkalarıyla iletişim –hayatın sıradan meseleleri hakkında bilgi alışverişi anlamında değil fakat varoluşsal anlamda bir iletişim– kurmak varoluşun bir koşuluysa da, varoluşum bir insan bütünlüğüyle de tamamen özdeşleşemez. Bu tür bir iletişimde koşullardan, gerilimlerden ve isteklerden söz edilemez. Bu durum dünyanın kendine yetmezliğini anlamayı da gerektirir. Dolayısıyla varoluş, özgür iradesinin farkında olan her insan varlığa kendini gösteren aşkınlıkla ilişkili ve ona bağlıdır.

Aşkınlık ve varoluş, bu her şeyi kuşatan en temel iki gerçeklik, birbirleriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindedir. Ama aşkınlık, bu karşılıklı bağa rağmen önceden var olan ve keşfedilmeyi bekleyen bir gerçeklik değildir. Yaratılmıştır,

deyim yerindeyse, eylemin içinde yaratılmıştır. Sanki Jaspers aşkınlığın, tam da varoluşa kendini gösterdiği anda yaratıldığını söylemeye çalışır. Bu, bazı mistiklerin yazılarından aşina olduğumuz bir imgeyi –mistiklerin kendilerini Tanrı'yla bütünleştirme çabalarıyla eşzamanlı olarak adeta Tanrı'nın belirdiği ve ortaya çıktığı yerdeki bir imgeyi– akla getirir. Ama bu, aşkınlığı biz yaratmışız gibi anlaşılmamalıdır; bu bizim ürettiğimiz bir imge ya da bir yanılsama değildir. Jaspers'ın özgün bir düşünce önerdiği görülür: Aşkınlık, kendini varoluşa kendini anlayabilen eylemlerde gösterdiğinde ve gösterirse var olur. Aşkınlık hakkında, onun şifreli metafizik dilini ihlal etmeden daha kesin bir şey söylenemez. Onun şifreli dili hiçbir şeyi tam olarak açıklayamaz (aslında Jaspers hiçbir şeyin tam olarak ifade edilemeyeceğini vurgular). Aşkınlık gizli kalmalı, bizim için sadece belirsiz, dile getirilmemiş yanılsamalarla fark edilir olmalıdır.

Ama bu durumda, bilgi onun kesinlikle ne olmadığı olduğuna göre, bu bilginin bize ne faydası vardır (diye sorabiliriz)? Sanki Jaspers, içimizde, asla bulamayacağımızı bildiğimiz bir şeyi umutsuzca aramakla bizi insanlığımızı onaylamaya yönelten tuhaf bir zorunluluk hissinin iş başında olduğu izlenimi uyandırır.

Varoluş asla tamamlanamayacağı, olgunlaşıp kemale eremeyeceği için ve insanlar arasındaki varoluşsal iletişim de hiçbir zaman istenilen ideal açık seçikliğe ulaşamayacağı için; aşkınlığın şifreleri gizemli ve tercüme edilemez olduğu ve aşkınlığın kendisi sağır ve dilsiz olduğu için; suçun ağırlığı ne yapsak sırtımızda sürekli bir yük olduğu ve hayatımız ölümle yarıda kesildiği için; bulunamaz hatta araştırılamaz hangi nedenlerle olursa olsun, hayatımız kaçınılmaz olarak bir başarısızlıktır. Ama bu başarısızlığın farkında

olmak umutsuzluğun ve teslimiyetin nedeni değildir ya da olmamalıdır; başarısızlığı etkin bir şekilde kabullenmek kendini tanımakla birleştiğinde bize aşkınlığın yolunu gösterecektir. Ama yine de bize aşkınlık hakkında hiç bir şey anlatmayacak ve felaket karşısında bizi teselli etmeyecektir.

Jaspers'ın felsefesi hem Hıristiyan köklerden hem de Hıristiyanlık karşıtı Aydınlanma geleneğinden evrimleşti, ama her ikisinin de radikal bir dönüşümüydü. Jaspers İncil'i kültürümüzün olmazsa olmaz temeli olarak gördü, ama onun için İncil, sözcüğün sıradan anlamıyla ne bir hakikatler ne de bir gerçek öyküler dizisiydi. Ama İncil'in bir Hıristiyan ya da bir Yahudi için bir tür gizemli şifre değil fakat Tanrı'dan gelen gerçek bir vahiy olduğunu bildiğinden, insanları –bunu hiçbir zaman açıkça kabul etmese de– iki kategoriye ayırmak zorunda kaldı: İfade edilemez bir aşkınlığın var olduğunu kabul eden aydınlanmış elit (başka bir deyişle, anlamadığını anlayan bir elit) ve "prensipte" ulaşılabilir olsa da hakikatin aslında hiç de ulaşılabilir olmadığını düşünen sahte dindar halk yığını. Öte yandan, Aydınlanma'nın kurumsal dine, Kilise'ye ve onun dogmalarına, hoşgörüsüzlüğüne ve yanılmazlık iddialarına yönelik antipatisini açıkça paylaştı. Roma Kilisesi'nin modernist eğilime karşı tüm saflarıyla topyekûn mücadele verdiği, elinin altındaki her aracı kurumsal olarak taşlaşmış, ayrıcalıklı hakikatini savunmak ve zorla kabul ettirmek için kullandığı ve bu hakikatin birçok temel noktada akılla meşruiyet kazanabilir olduğunu kabullenecek bir güruha ihtiyaç duyduğu bir dönemde, Jaspers'ın entelektüel olgunluğa ulaşmakta olduğunu belirtmek konuyla hiç de bağlantısız değildir.

Ama Jaspers Aydınlanma mirasını yalnızca kısmen özümsedi. Onun vahye dayanan dine ve bir kurum olarak Kilise'ye

olan düşmanlığını paylaştı, ama apaçık ve iyimser usçuluğunu paylaşmadı. Aklın kendi meşruiyetini kısırdöngüye girmeden sağlayamayacağını, bilimin kurallarının ruhun son sözü olmadığını biliyordu; ve –sezgimizi kuşatıcı ve anlaşılamaz olana yönelttiklerini düşünse de– hem fiziksel dünyanın hem de insan varoluşunun açıklama gerektirmeyecek kadar açık olmadığını da biliyordu.

Jaspers için "sahici" felsefe, hakikatinin tartışılabildiği bir önermeler dizisi değildir; varoluşu açıklama çabasıdır. Tam olarak deneyimlendiğinde sahici olan varoluşu, felsefi derin düşüncenin uygun amacı olarak anlamayı ve aydınlığa kavuşturmayı düşünür. Kierkegaard ve Nietzsche, felsefeleri varoluştan kaynaklanan filozofların iki tanınmış örneğidir. Hakikate gelince; hakikatin felsefi derin düşüncenin tinsel kaynağına bağlı olduğunu düşündüğü görülür; dolayısıyla, birbiriyle çelişen (örneğin, Kierkegaard ve Nietzsche'ninki gibi) felsefi düşüncelerin aynı anda doğru olması mümkündür.

Jaspers Almanca nesrin harikulade bir yazarı ve idealar tarihi konusunda olağanüstü bilgi sahibi bir uzmandı. Aynı zamanda özgürlüğün sesi olmak istedi ve oldu da: Psikolojik bir olgu ya da bireysel varoluşun temel bir özelliği olarak özgürlüğün değil, insanlar arasındaki iletişimle yaratılan özgürlüğün sesi. Onun için özgürlük en yüksek değer, gerçek ve iyi bir toplumun temeliydi. Ama bu büyük filozof, engin bilgisine ve yetenekli bir nesir yazarı olmasına rağmen, okurlarını iç karartıcı bir boşluk duygusuyla baş başa bıraktı. Okurlar onun felsefesinin –adları olan ama aslında tanımlanamaz– bu temel kristalleşmeleriyle ne yapacaktı? Onun öğütlerini nasıl yerine getireceklerdi? Varoluş ve aşkınlık varlığın çekirdeği olabilirdi, ama bu çekirdek kavranamazdı.

İşte Jaspers'ın yapıtından çıkabilecek, ya da belki *bizim ona* sormak isteyebileceğimiz birkaç soru:

"Napoléon Saint Helena adasında öldü" cümlesinin ancak ve ancak Napoléon Saint Helena adasında öldüyse doğru olduğu göz önüne alınırsa, sıradan hakikat kavramımızın Jaspers'ın felsefi hakikat ideasıyla (filozofun felsefesinin kaynağınca tanımlanmış) ortak bir yanı var mıdır? "Hakikat" sözcüğü her iki durum için de kullanılmalı mıdır?

Eğer İncil Jaspers'ın anladığı anlamda tercüme edilemez bir şifre olsaydı, ortak bir inancın temeli olma görevini yerine getirebilir miydi?

Sınırdaki durumlar (ölüm, acı çekmek, hayatta başarısız olmak) Jaspers'ın ifade edilemez aşkınlığını gerçekten deneyimlememizi –hiç değilse ona hafifçe sürtünmemizi– sağlar mı? Yoksa bizi kişisel bir Tanrı'ya mı yöneltir?

Eğer insanlar hayatlarının kaçınılmaz olarak başarısızlıkla son bulacağına ve ne huzur ne de kurtuluş olmadığına inanırsa, daha iyi bir insana dönüşmeleri ve insanlıklarına değer katmaları olası mıdır?

Bir ve Yaratım:
Madde kötü müdür?

PLOTİNOS
204-269



Bu son makaleye bir açıklamayla başlıyorum. Filozoflar sergisindeki son yeri yirminci yüzyılın büyük düşünürlerinden hangisi doldurmalı diye düşünüyordum; seçimim belli gibiydi: Sergiye, bu çağın felsefesini olağanüstü düzeyde etkileyen ve hâlâ önemli bir kişilik olan Ludwig Wittgenstein'ı dahil etmeliydim. Ama daha sonra, hem Wittgenstein'ın kitaplarını hem de onun hakkında yazılmış gerçekten iyi birkaç kitabı okumuş olsam da, iletmek istediği şeyin ne olduğunu hâlâ bilmediğimi fark ettim (ki bu Wittgenstein'ın değil benim kendi kusurumdur). Bir süre, onun yerine sergiye yirminci yüzyılın büyük zihinlerinden bir diğerini eklemeyi düşündüm, belki Bertrand Russell'ı ya da Karl Popper'ı. Ama hemen sonra aklıma başka bir fikir geldi: Neden Avrupa felsefe kültürünün en sağlam payandalarından Plotinos'u değil de, Popper'ı ekleyeyim? Fikir kabul edilemezdi, utanç vericiydi. Nihayet, gecikerek de olsa, kronolojiyi tamamen göz ardı ederek üçüncü yüzyıla geri dönmeye ve bu

koleksiyonu Yeni-Platonculuğun kurucusuyla bitirmeye karar verdim.

Ama Plotinos'un şimdiye kadarki yokluğunun başka bir nedeni var. Onun metafizik düşünceleri çeşitli biçimlerde yerini buldu; bu düşüncelerin çok sayıda farklı biçimine genellikle –onlar hakkındaki soruların kaynağı da olan– Hıristiyan felsefesinde ve teolojisinde rastlarız. Oysa Plotinos'un –girift, karmaşık, belirsizlikler ve çelişkilerle dolu, Hıristiyan düşüncesiyle bozulmamış ve kendi zamanının çok özgül konularıyla ilgili– kendi yazdıklarından yalnızca birkaç soru günümüzü ilgilendirir; onun ilgilendiği konuların birçoğu bizi heyecanlandırmaz.

Çevremizdeki her şeyin, hem fiziksel dünyadaki hem de zihinsel hayatımızdaki tüm gerçekliğin kaynağının, her şeyin bağlı olduğu ve kendisinin hiçbir şeye bağlı olmadığı tek ve biricik bir varlık olduğunu (eğer "varlık" doğru sözcükse) nasıl bilebilir ve neye dayanarak iddia edebiliriz?

Plotinos'un son derece karmaşık metinlerinin sık çalılığını karıştırdığımızda, bu temel soruya verilmiş tamamen iki farklı yanıtla karşılaşırız.

Yanıtlardan biri metafizik spekülasyona dayanır. Plotinos, dünyadaki şeylerin çokluğu ve çeşitliliği göz önüne alındığında, dünyanın kaynağının açıkça çokluk içermeyen bir şey olması gerektiğini iddia eder: Bir ya da Birlik. Başka bir yanıt olamaz, der: Hemen hemen mantıksal bir gerektirmede, akıl bizi varlığın kökünün ve çekirdeğinin bir olduğu sonucuna varmamız konusunda zorlar.

Bu çekirdeğe ya da kaynağa çeşitli isimler veririz: "Bir", "Tanrı", "Varlık", ya da "İyi". Ama hiçbiri uymaz, hiçbiri bu çekirdeğin gerçek doğasını tanımlamaz. "Bir"den söz etmenin

anlamlı bir yolu yoktur; sözel olarak ifade edilemez. Nitelikleri yoktur; ne olmadığını söyleyebilir ama ne olduğunu söyleyemeyiz, çünkü o bir şey değildir. Hatta "o ...-dır" ya da "o vardır" bile diyemeyiz, çünkü bu sözel biçimler şimdiyi ima eden zamansal bir boyut gerektirir, ama "Bir" zamanın dışındadır. Aslında "Bir" doğru sözcük bile değildir, çünkü onu başka bir şeye atıfta bulunarak –çokluğun karşıtlığı olarak– anlarız; ama "Bir" hiçbir şeye atıfta bulunmaz ve herhangi bir şeye atıfta bulunarak anlaşılamaz. Tanrı'nın yüzüne bakamayız. Ama yine de, yetersizliğimize rağmen onun hakkında konuşmak zorunda kalırız, çünkü eğer konuşmasaydık, "Bir"den kaynaklanan herhangi başka bir şey hakkında da anlamlı bir şekilde konuşamazdık, dolayısıyla hiçbir şey hakkında konuşamazdık.

Ama Tanrı hakkındaki bilginin başka bir kaynağı daha vardır: Onunla bir olma, onun ölçülemez derinliğine girme deneyimi. Daha sonra adlandırılacağı üzere, bu mistik deneyimdir. Plotinos bu deneyimi birkaç kez yaşadığını iddia eder ve ondan daha iyi ya da daha mükemmel hiçbir şeyin olmadığını söyler. Tanrı'yla bu tür bir karşılaşma basit bir şekilde meydana gelmez, tinsel bir hazırlık ve çaba gerektirir. Kişi tüm bedensel şeylerle ilgisini kesmeli ve Tanrı'yla birliği –"Bir" ile birlikte olmayı, hatta "Bir" olmayı– gerçekten ve derinden istemelidir. Plotinos'un metinlerini düzenleyen öğrencisi Porphyrios, öğretmeninin yaşamöyküsünü yazmaya, Plotinos'un bedeni olmasından utanır göründüğü ünlü açıklamasıyla başlar: Bedenli olmak kendinde kötü olmayabilir, ama beden ve bedenin tutkuları tüm güçlerini ruhun üzerinde kullanır ve onu yozlaştırır; dolayısıyla, ondan kurtulmak için yapabileceğimiz her şeyi yapmalı ve tüm bedensel kaygılardan uzaklaşmalıyız. Bu çaba başarılı

olduğunda zamandan da vazgeçmeliyiz; artık belleğe ve beklentiye ihtiyacımız yoktur.

Tanrı'yla bir olmayı başarmak, bilinmez bir ülkeye doğru yolculuğa çıkmaya hiç mi hiç benzemez; tersine, Bir sonsuzluk olduğu için, ruhun eve dönmesine benzer. Bu, Bir sonsuza kadar var olur demekten çok, onun sürekliliği hakkında bile konuşulamaz demektir: O, zamanın yokluğudur. Ne geçmiş ne de gelecektir; o bir sonsuzluktur, hareketsiz "şimdi"dir. Zaman sonsuzluğun çürümesidir, kusurlu ya da hastalıklı bir sonsuzluktur. Ama zaman, yaratı sürecinde, ruhlar doğduğunda ortaya çıkmış olmalıydı. Zamanı biz, kendimiz yarattık.

Bir'in bizden sonsuzca uzakta olduğu görülür. Ama gerçekte o, Bir ve görünmez olsa da, her yerde olandır. Ona yakınlaşabilmemizin, hatta –eğer çabalarsak– onunla birliği deneyimleyebilmemizin nedeni budur. Bu birlik ifade edilemez, ama bunu deneyimleyenler, diğer deneyimleyenlerin ne demek istediklerini ve Plotinos'un ne demek istediğini bilirler.

Bir İyi'dir ve tüm iyiliğin kaynağıdır; aynı zamanda o her şeyin yaratıcısıdır. Onun yaratıcı varlığı, yarattığı şeye ihtiyaç duyduğu ya da yarattığı şeyi arzuladığı anlamına gelmez; bu tür bir ihtiyaç bir yoksunluk ima ederdi, ama Bir hiçbir şeyden yoksun olamaz, hiçbir şeye ihtiyaç duyamaz ve hiçbir şey hissedemez. O düpedüz "taşmıştır" ya da fazlalıklarını atmıştır (ama biz asla bunun ne demek olduğunu anlayamayız, ya da bu fazlalığı nasıl anlayacağımızı öğrenemeyiz); kendi bünyesinden başka dünyaların ortaya çıkmalarına izin verdiğinde, hiçbir şekilde azalmış olmaz.

"Bir" hakkında hiçbir şey söyleyemesek de, bildiğimiz birkaç şey olduğu ortaya çıkar: Onun sonsuzluk olduğunu,

yani İyi olduğunu biliriz, her yerde olduğunu ve var olan her şeyin kaynağı olduğunu biliriz.

Yine de, Bir sadece –özellikle Hıristiyan gelenekte anlaşılan Tanrı gibi– dinin Tanrı'sının bir diğer adı değildir. Bir kendinin bilincinde olmak değildir; eğer öyle olsaydı, kendini iki kendiye, özneye ve nesneye bölmek zorunda kalırdı. Bu nedenle, Bir, her şeyin yaratıcısı olsa da, hiçbir şeyin bilgisine sahip değildir. Kendisi İyi olsa da, iradesi ve amacı yoktur; sonuç olarak, kendisini dışındaki yabancı bir şeye yöneltmez. Yaratılmasını bir yaratma iradesi esinlememiştir; bir güdüsü ve bir planı yoktur. Plotinos'un Zihin dediği şeyi kendisinden meydana getirir, ama bu ortaya çıkma süreci gerekli bir süreçtir; kendisi için doğal bir anlamı olan bu süreci herhangi bir amaç ya da gereksinim yönlendirmemiştir. Bunu, bir kişi olarak Hıristiyan Tanrı imgesinden ne denli uzaklaştırdığımızı görebiliriz. Bir, hiçbir anlamda bir kişi değildir; İncil'in Tanrı'sıyla özdeşleştirilemez.

Zihin –idealar dünyası– Bir'den ilk meydana çıkandır. Zihin çokluk içerir, ama zamanda var olmaz. Bir'i bilir, ama aynı zamanda kendisini ve kendi yarattıklarını da –yani ruhları da– bilir. Ve ruhlar Zihin'den ortaya çıktıkları için, (harekete ve zamana tabi olan bedenlerle birleşseler de ve Zihin'in tersine dünyanın parçası olsalar da) Bir'in sonsuzluğuna onlar da bir ölçüde katılırlar, ya da ona bir şekilde bağlanırlar. Zihin tarafından yaratılan Dünya da ebediyen süreklilik anlamında sonsuzdur: Zamanda bir başlangıcı ve sonu yoktur. Bu meydana çıkma* sürecinin tamamı, alt biçimlerin daha yüksek biçimlerden ortaya çıkması, zamanın

* *"Emanation"* yerine. Işığın ateşten –ateşi eksiltmeksizin– çıkıp yayılması gibi, tüm var olanların da Tanrı'dan –onda hiçbir şey eskitmeksizin– meydana çıkması. Türüm. (ç.n.)

dışında meydana gelir. Gerçekliklerin birbirini takip etmesi, zamanda bir ardışıklık değil, mantıksal bir ardışıklıktır.

Mantıksal bir başlangıcı olan yaratım sürecinin mantıksal bir sonu olmalıdır. Bu sürecin ardışık aşamaları iyiliğin azalan dereceleridir; bu nedenle, içinde iyiliğin olmadığı bir en son aşama olmak zorundadır. Bu en son aşama, kötülüğün kaynağı olan maddenin yaratımıdır (yine de, bedende hem iyilik hem de kötülük birlikte bulunur). Madde, insan ya da hayvan ruhlarıyla birleşen, biçim verilmiş formlarla aynı şey değildir, ne de bu formların toplamıdır. Saf bir dinginliktir, yaratımın ve iyiliğin yokluğudur; açıkçası, var olduğunu söylemenin bile olası olmadığı bir şeydir. Hiçlik'e benzer. Ve en yüksek derecedeki iyilik gibi, kavrayışımızın ulaşamayacağı bir şeydir.

Plotinos maddeyi kötülüğün kaynağı olarak düşünse de, kötülüğün tamamen olumsuz bir kavram olduğu konusunda bizde kuşku bırakmaz: Kötülük bir gerçeklik değil, bir yokluk, varlığın yokluğudur. Plotinos, kendi bütünlüğü içindeki fiziksel dünyanın iyi tanrıyla sürekli savaşan kötücül bir tanrının yaratımı olduğunu söyleyen Agnostiklerin öğretisine acımasızca düşmandır. Agnostikler, tüm maddesel dünya kötülüğün ürünü olduğu için, gerçek görevimizin, tek görevimizin, kendimizi bu fiziksel dünyadan kurtarmak olduğuna inanır. Ama Plotinos aynı fikirde değildir. Maddenin çekimine direnmemizi ve kendimizi bedensel tutkulardan kurtarmamızı ister, ama dünyayı mahkûm etmez. Bazı düşüncelerinin zaman zaman Agnostik mitolojilere benzediği görülür, ama kötülüğün maddesel dünyanın kaynağı olduğunu ya da kötücül bir tanrının var olduğunu asla söylemez. Meydana çıkma sürecinde yozlaşan bir dünyada yaşadığımızı kabul eder; süreç önüne geçilemez bir süreç ve

madde de bu sürecin kaçınılmaz sonucu, toptan yozlaşması olduğundan, başka türlü olamazdı. Ama bu dünyanın kaynağı İyi'dir, içinde kötülüğün karışımları (başka bir deyişle, yoksunluk) olmayan saf iyilik: Yenilmez iyilik. "Tanrı insanın davetidir," der Plotinos.

Plotinos Hıristiyanlık ve onun –kişisel bir Tanrı, kefaret, Mesih tarafından kurtarılma, Kutsal Üçlü– inançları hakkında hiçbir şey bilmese de ve kendisini sadece Platon'un tercümanı ve yorumlayıcısı olarak görse de, bazı düşünceleri Hıristiyanlığın çeşitli akımlarında ortaya çıkar: Negatif teoloji düşüncesi (yalnızca hangi Tanrı'nın olmadığını, Tanrı'nın ne olmadığını biliriz); kendisi İyi olan Yaratıcı inancı; sonsuz zaman ideasıyla çelişen sonsuzluk kavramı. Bütün bunlar Avrupa metafizik tarihindeki kalıcı temalardır. Tıpkı, bilişsel bir eylemde, özne ile zihnin nesnesi arasında, birbirine tanımlanması zor bir bağla bağlanmış bir ilişki olması gerektiğini ileri süren Platoncu inanç gibi; ya da bize tümüyle yabancı bir şeyi tanımlamanın olanaksız olduğu inancı gibi.

Ama Plotinos'un açıklamaya dönük yorulmak bilmez çabalarına rağmen, "-dır/dir" fiili ne Bir'e (çünkü zaman dışıdır) ne de dünyadaki şeylere (çünkü sürekli değişime ve bozulmaya mahkûm oldukları için kendileriyle özdeş olamazlar) uygulanabilir olduğundan, biz hâlâ "olmak"ın ne demek olduğunu bilmiyoruz. "Olmak ne demektir?" sorusunun bir anlamı var mıdır? Bu soruyu, yanıtının var olduğu inancıyla sormak bir anlam ifade eder mi?

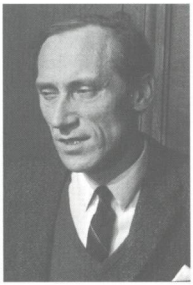
Plotinos'un yazılarından ortaya çıkabilecek bir diğer soru da şudur: Bir'in var olan her şeyin kaynağı olduğuna inanmak için gerçekten zorlayıcı nedenler olduğunu varsayarsak, bu kendinde inancın Bir'in İyi olduğu ek iddiasını doğrulamak için yeterli dayanakları var mıdır?

Ama bu yeterli dayanakları bulduğumuzu ve Bir'in İyi olduğuna karar verdiğimizi varsaydığımızda bile, Plotinos'a göre, İyi'nin ne olduğunu hâlâ bilmiyoruz demektir; Tanrı bir kişi –ya da aslında geleneksel dinî anlamda bir Tanrı– olmadığına göre, yarattıklarına sevgiyle yol gösterebilir düşüncesini terk etmemiz gerekir. Öyleyse bizi ona çeken nedir?

Bunlar, Plotinos okuduktan sonra sorabileceğimiz sorulardan bazılarıdır. Bu sorularda, Avrupa metafiziğinin çekirdeğini buluruz.



“Mutlu azınlığa!”



Leszek Kołakowski

Son yüzyılın son filozoflarından Kołakowski ile, soruların yörüngesinde ilginç bir felsefe yolculuğu: *Neden Hiçbir Şey Yok da Bir Şey Var?*

Leibniz'in meşhur sorusunu kitabına başlık olarak seçen Leszek Kołakowski, felsefe tarihinin otuz büyük ismini mercek altına yatırmaktan daha çok, onlara âdeta bir çiçek dürbününden bakıyor: Her filozofu, felsefe tarihine kazandırdığı sorusu ışığında inceliyor. Sıkı metinler sunuyor, ama okurunu sıkmıyor. Hatta, her filozofun kusursuzmuş gibi görünen felsefi sistemini anlattığı yazılarını sorularla bitiriyor ve böylece okurlarını da felsefi bir sürece davet ediyor.

Kołakowski, özellikle Avrupa'da son zamanların en sevilen felsefe kitaplarından biri haline gelen denemeler toplamına bir uyarıyla başlıyor bu nedenle:

Amacım size hap şeklinde bir felsefe tarihi sunmak değil. Bu küçük kitap, çok yoğun bir ders kitabı, ansiklopedi veya sözlük olsun düşüncesiyle hazırlanmadı. Eğer bir öğrenci bu denemeler ışığında bir sınava girmeye kalkarsa hayal kırıklığına uğrayacak ve sınavdan kalacaktır. Felsefeyle ilgili bir sürü iyi ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük var ve benim niyetim Platon'u, Descartes'ı ya da Husserl'i "özetlemek" değil, ki bu saçma bir heves olurdu. Bunun yerine, bu büyük filozoflara, her birinin felsefesindeki bir düşünceye -önemli bir düşünceye, felsefi yorumlarının temeli olan ama aynı zamanda bugün hâlâ anlayabildiğimiz bir düşünceye, sadece bir düşünce parçası olmayan fakat içimizi titreten bir düşünceye- yoğunlaşarak yaklaşmak istiyorum. Her denemeyi okura yöneltilen sorularla bitirmeye çalışacağım: O filozofun felsefesinden kaynaklanan, hâlâ önemli olan ve hâlâ çözümlenmemiş sorularla.

Kapak Tasarım David Drummond

"Mutlu azınlığa!"

/jaguaryayinlari /jaguarkitap /jaguarkitap

9 786056 587894