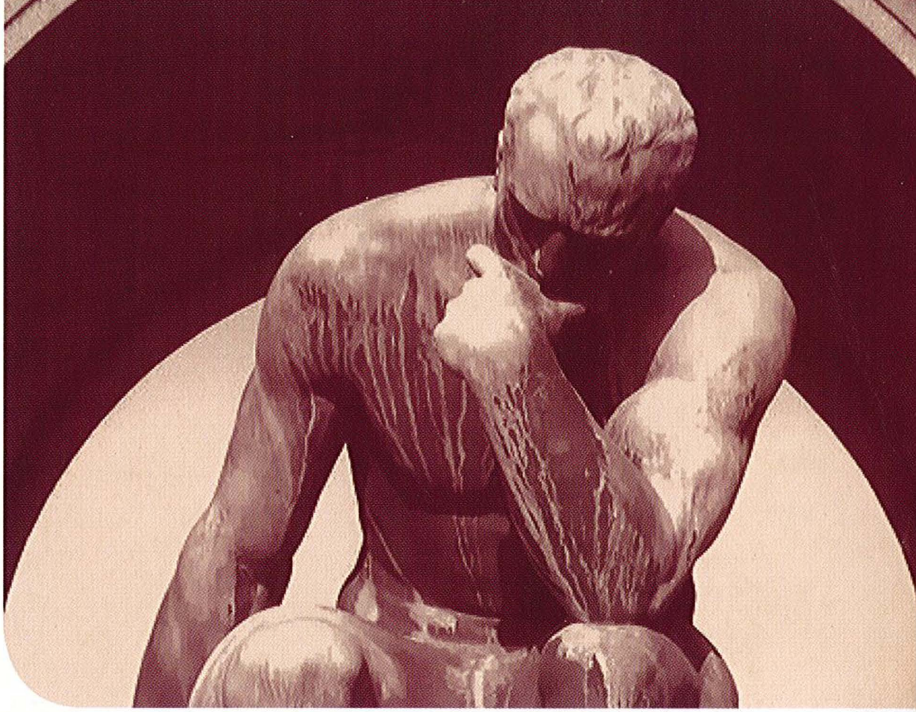


R. C. SOLOMON - K. M. HIGGINS

Felsefenin Kısa Tarihi

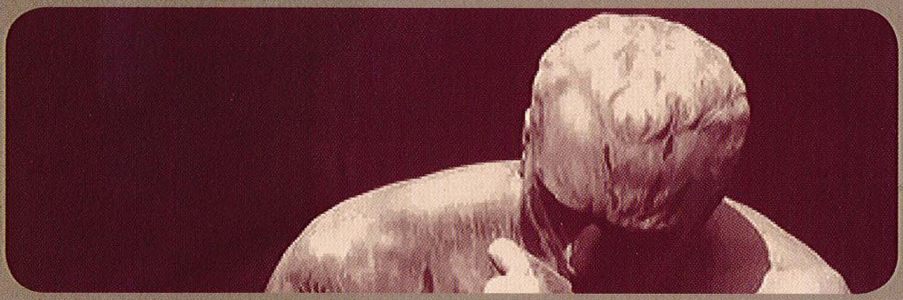
ÇEVİREN: MUSTAFA TOPAL

iletişim

Yaşamın günlük ayrıntılarında yer alan gizemlere, sahnenin gerisindeki güçlerin varlığına ilk ne zaman inanıldı? Dünyanın yaratılması hakkında akıl yürütmeye ilk ne zaman başlandı ve bunlar hangi terimlerle dile getirildi? Doğa "olguları"nın ötesine, spekülasyona, ruhsallığa, "merak etmeye" ne zaman geçildi? Bu inançlar ve akıl yürütmeler ne zaman Yunanların "felsefe" adını verdikleri disiplin içinde kökleşmeye başladı? Antik dünyanın sayısız tanrı ve tanrıçası nasıl tek bir Tanrı haline geldi? "Ötemizde" olanla ilgilenme ve bütünlüğe yönelik bu talebi kabul etme çabasının ne kadarı felsefedir? Neyi, ne kadar bilebiliriz?...

Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins felsefi düşüncenin köklerini ve gelişimini kolay anlaşılır bir dille, kapsamlı şekilde ele alıyorlar. Üstelik çoklukla yapıldığı gibi sadece Batı merkezli bir odaktan hareket etmiyor, Doğu'yu da aynı şekilde inceliyorlar: Hinduizm, Budizm, Taoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm gibi büyük dinsel felsefelerin yanı sıra erken Yunan, Hint ve Çin filozofları ile onlardan önceki mitolojik gelenekleri işliyor; felsefe tarihini geniş tarihsel ve kültürel bağlamları içinde değerlendiriyorlar.

Bilim, sömürgecilik, devrimler, dünya savaşları, varoluşçuluk, postmodernizm, feminizm gibi birçok konuyu da atlamayarak günümüz dünyasıyla felsefenin bağlantısını inceleyen *Felsefenin Kısa Tarihi*, sunduğu geniş bakış açısıyla felsefeye ilgi duyan herkes için önemli bir çalışma.



THG
647659
BHG

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1145-5

9 789750 511455

ROBERT C. SOLOMON - KATHLEEN M. HIGGINS

Felsefenin Kısa Tarihi

ROBERT C. SOLOMON 1942'de doğan Solomon, Austin-Teksas Üniversitesi'nde felsefe profesörüydü. Eserlerindeki sade, rahat anlaşılır, herkesin kavrayabileceği düzeydeki üslubuyla dikkat çekti. Kırktan fazla felsefi kitaba imza atan yazar 2007 yılında hayatını kaybetti. Türkçedeki diğer kitapları: *Adalet Tutkusu* (Ayrıntı Yayınları, 2004), *Ölüm ve Felsefe* (Jeff Malpas'la birlikte, İthaki Yayınları, 2006).

KATHLEEN M. HIGGINS 1954'te doğdu. Özellikle kıta Avrupası felsefesi, Nietzsche, müzik felsefesi ve estetik üzerine çalışıyor. Austin-Teksas Üniversitesi'nde profesör olan Higgins'in, eşi Robert C. Solomon'la birlikte kaleme aldığı birçok kitabı var.

A Short History of Philosophy
© 1996 Robert C. Solomon - Kathleen M. Higgins
Bu kitabın yayın hakları Oxford Publishing Limited'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 1844 • Başvuru Dizisi 71
ISBN-13: 978-975-05-1145-5
© 2013 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2013, İstanbul
2. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Kıvanç Koçak - Cansen Mavituna
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Nurgül Şimşek
DÜZELTİ Oben Üçke
DİZİN Koray Löker
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ROBERT C. SOLOMON
KATHLEEN M. HIGGINS

Felsefenin Kısa Tarihi

A Short History of Philosophy

ÇEVİREN *Mustafa Topal*

iletişim

İçindekiler

Biyografik kronoloji ... 9

Önsöz ... 13

BİRİNCİ BÖLÜM

Dünya Düzeninin Araştırılması: Antik Felsefe ... 15

"Eksen dönem" ve felsefenin kökeni ... 15

Yunanistan "mucizesi" ... 22

Felsefe mit, din ve bilim ... 27

Anlam ve yaratılış: Kozmogoninin ve felsefenin kökenleri ... 35

Vedalar ve Vedanta: Hindistan'da ilk felsefe ... 41

İlk (Yunan) filozof(u) ... 45

Sokrates öncesi filozoflar (I): Dünyanın yapıtaşı ... 50

Sokrates öncesi filozoflar (II): Temelde yatan düzen ... 54

Sokrates öncesi filozoflar (III): Çoğulcular ... 59

Sofistler sahneye girer ... 63

Sokrates ... 68

Platon: Metafizikçi mi yoksa en büyük mizahçı mı? ... 76

Filozofların filozofu: Aristoteles ... 84

Platon'a (ve Aristoteles'e) dipnot ... 99

Zor zamanlar: Stoacılık, kuşkuculuk ve Epikürcülük ... 100

Mistisizm ve eski Hindistan'da mantık:
Nagarjuna ve Nyaya ... 107

İKİNCİ BÖLÜM

Tanrı ve Filozoflar: Din ve Ortaçağ Felsefesi ... *113*
Din ve ruhanilik: Üç felsefi tema ... *115*
Doğu bilgeliği (I): Hinduculuk, Jaincilik, Budacılık ... *120*
Doğu bilgeliği (II): Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük ... *128*
Doğu bilgeliği (III): Lao-Tzu, Chuang-Tzu ve Taoculuk ... *133*
İran'ın kalbinde: Zerdüştlük ... *137*
Atina'dan Kudüs'e: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet ... *138*
İbrani halkı ve Yahudiliğin kökenleri ... *144*
Yunan Yahudi: İskenderiyeli Philon ... *153*
Hıristiyanlığın doğuşu ... *155*
Hıristiyanlıkta açılım: Aziz Pavlus ... *161*
Yeniplatonculuk ve Hıristiyanlık ... *164*
Aziz Augustinus ve içsel tinsel yaşam ... *166*
Hıristiyanlıktaki ilk büyük bölünme ... *171*
İslâmiyetin doğuşu ... *174*
Mistisizm ... *179*
İran ve peripatetik gelenek ... *180*
Diyaspora, diyalektik ve Yahudi mistisizmi ... *185*
Düşünen Tanrı: Anselmus, Abelardus, Aquinolu Thomas ve Skolastik felsefe ... *190*
Geç Skolastik düşünce: Duns Scotus ve Ockhamlı William ... *196*
Özlerin peşinde: Simyacılar ... *199*
Batı dışında felsefi sentez ... *202*
Reform: Luther ve soyu ... *205*
Karşı Reform, Erasmus ve More ... *212*
Aristoteles sonrası: Bacon, Hobbes, Machiavelli ve Rönesans ... *216*
"Keşif" öncesi: Afrika ve Amerika kıtası ... *220*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bilim ve Din Arasında: Modern Felsefe ve Aydınlanma ... *231*
Bilim, din ve modernizmin anlamı ... *231*
Montaigne: İlk modern filozof mu? ... *234*
Descartes ve Yeni Bilim ... *237*
Spinoza, Leibniz, Pascal ve Newton ... *244*
Aydınlanma, sömürgecilik ve Doğu'nun gölgede kalması ... *252*
Locke, Hume ve Deneycilik (Ampirizm) ... *255*
Adam Smith, ahlâki duygular ve Protestan etiği ... *261*
Voltaire, Rousseau ve devrim ... *264*
Immanuel Kant: Bilimin kurtarılması ... *268*
Kant'ın ahlâk felsefesi ve üçüncü eleştiri ... *274*
Tarihin keşfi: Hegel ... *278*
Felsefe ve şiir: Akılcılık ve romantizm ... *286*

Romantik Batı, Doğu ile buluşuyor: Schopenhauer 290
Hegel sonrası: Kierkegaard, Feuerbach ve Marx 293
Mill, Darwin ve Nietzsche: Tüketim artışı, enerji ve evrim 297
Amerika'da erken felsefe 303

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Modernizmden Postmodernizme: 20. Yüzyıl 311
İdealizmin reddedilmesi: Dehşet yüzyılı 311
Frege, Russell ve Husserl: Aritmetik, atomculuk, fenomenoloji 313
Siperlerdeki Zerdüşt: Akılcılığın sınırları 322
Felsefede Amerikan deneyimi: Pragmatizm 329
Gerçekliğin değişmesi: Süreç felsefeleri 336
Unamuno, Croce ve Heidegger: Trajik yaşam anlayışı 339
Hitler, Soykırım, pozitivizm ve varoluşçuluk 347
Çıkış yok: Camus'nün varoluşçuluğu, Sartre ve Beauvoir 354
İdealden olağan dile: Cambridge'den Oxford'a 358
Kadınlar ve cinsiyet: Felsefenin feministleşmesi 362
Ezilenlerin dönüşü: Afrika, Asya ve Amerika 370
Postmodernizmden Yeni Çağ'a 379
Dünya felsefesi: Vaat ya da numara 385

Kaynakça 387
Dizin 395

Biyografik kronoloji

Hz. İbrahim	(M.Ö. 2. binyılın başları)
Hz. Musa	(M.Ö. 14.-13. yüzyıl)
Hz. Davud	(M.Ö. yaklaşık 1000-962)
Zerdüşt	(M.Ö. yak. 628-yak. 551)
Thales	(M.Ö. 625?-547?)
Anaksimandros	(M.Ö. yak. 610-545)
Pisagor	(M.Ö. yak. 581-yak. 507)
Siddhartha Gautama (Buda)	(M.Ö. yak. 563-yak. 483)
Ksenofanes	(M.Ö. yak. 560-yak. 478)
Konfüçyüs	(M.Ö. 551- 479)
Anaksimenes	(M.Ö. yak. 545)
Herakleitos	(M.Ö. yak. 540-yak. 480)
Lao-Tzu	(M.Ö. 6. yüzyıl)
Parmenides	(M.Ö. yak. 515- 450)
Anaksagoras	(M.Ö. yak. 500- 428)
Empedokles	(M.Ö. yak. 490- 430)
Protagoras	(M.Ö. yak. 490- 420)
Elealı Zenon	(M.Ö. yak. 490-yak. 430)
Gorgias	(M.Ö. yak. 483-yak. 376)
Mo-Tzu	(M.Ö. yak. 470- 391)
Sokrates	(M.Ö. yak. 470- 399)
Demokritos	(M.Ö. yak. 460-yak. 370)
Hipokrat	(M.Ö. yak. 460-yak. 377)
Platon	(M.Ö. yak. 428-348 veya 347)
Chuang-Tzu	(M.Ö. 4. yüzyıl)
Aristoteles	(M.Ö. 384-322)
Theophrastus	(M.Ö. yak. 372-yak. 287)
Mencius	(M.Ö. yak. 372-yak. 289)
Pyrrhon	(M.Ö. 360- 272)
Epikür	(M.Ö. yak. 341- 270)
Stoacı Zenon	(M.Ö. yak. 335-263)
Diyojen	(M.Ö. ölümü yak. 320)
Hrisippos	(M.Ö. 280-206)
Hsün-Tzu	(M.Ö. yak. 298-yak. 230)

Cicero	(M.Ö.106-43)
Lucretius	(M.Ö. yak.100/90 - yak. 55/53)
Hz. İsa	(M.Ö. yak. 6-30)
Philo	(M.Ö. 1.-2. yüzyıllar)
Aziz Pavlus	(öl. 62/68)
Epiktetos	(yak. 55-yak. 135)
Marcus Aurelius	(121-180)
Galen	(129-yak.199)
Plotinus	(204-270)
Aziz Augustinus	(354-430)
Hypathia	(370-415)
Hz. Muhammed	(yak.570-632)
Kindi	(yak.800-866)
Razi	(865-yak.925)
Farabi	(yak.878-yak.950)
Sei Shonagon	(966 veya 967-1013)
İbni Sina	(980-1037)
Aziz Anselmus	(1033-1109)
Abelardus	(1079-1144?)
İbni Rüşd	(1126-1198)
Zhu Xi	(1130-1200)
Moses Maimonides (İbni Meymun)	(1135-1204)
Dogen	(1200-1253)
Aquinolu Thomas	(1225-1274)
Meister Eckhart	(yak. 1260-1327?)
Duns Scotus	(1266?-1308)
Ockhamlı William	(yak. 1285-1349?)
Marsilio Ficino	(1433-1499)
Erasmus	(1466?-1536)
Niccolo Machiavelli	(1469-1527)
Wang Yang-ming	(1472-1529)
Thomas More	(1478-1535)
Johann Faust	(yak.1483-yak.1540)
Martin Luther	(1483-1546)
Paracelsus	(1493-1541)
John Calvin	(1509-1564)
Avilalı Teresa	(1515-1582)
Michel de Montaigne	(1533-1592)
Francisco Suarez	(1548-1617)
Francis Bacon	(1561-1626)
Molla Sadra	(yak. 1571-1640)
Thomas Hobbes	(1588-1679)

Rene Descartes	(1596-1650)
Blaise Pascal	(1623-1662)
Baruch Spinoza	(1632-1677)
John Locke	(1632-1704)
Isaac Newton	(1643-1727)
Gottfried Wilhelm von Leibniz	(1646-1716)
Giabbattista Vico	(1668-1744)
George Berkeley	(1685-1753)
Montesquieu	(1689-1755)
Voltaire	(1694-1778)
Israel ben Aliezer	(yak.1700-1760)
Jonathan Edwards	(1703-1758)
Benjamin Franklin	(1706-1790)
David Hume	(1711-1776)
Jean-Jacques Rousseau	(1712-1778)
Adam Smith	(1723-1790)
Immanuel Kant	(1724-1804)
Moses Mendelssohn	(1729-1786)
Thomas Jefferson	(1743-1826)
Johann Herder	(1744-1803)
Jeremy Bentham	(1748-1832)
Johann Wolfgang von Goethe	(1749-1832)
Mary Wollstonecraft	(1759-1797)
Friedrich Schiller	(1759-1805)
Johann Gottlieb Fichte	(1762-1814)
Georg Wilhelm Friedrich Hegel	(1770-1831)
James Mill	(1773-1836)
Friedrich Schelling	(1775-1854)
Arthur Schopenhauer	(1788-1860)
Auguste Comte	(1798-1857)
Ralph Waldo Emerson	(1803-1882)
John Stuart Mill	(1806-1873)
Harriet Taylor	(1807-1858)
Charles Darwin	(1809-1882)
Soren Kierkegaard	(1813-1855)
Frederick Douglass	(1817-1895)
Henry David Thoreau	(1817-1862)
Karl Marks	(1818-1883)
Friedrich Engels	(1820-1895)
Fyodor Dostoyevski	(1821-1881)
Leo Tolstoy	(1828-1910)
Charles Sanders Peirce	(1839-1914)
William James	(1842-1910)

Friedrich Nietzsche	(1844-1900)
Gottlob Frege	(1848-1925)
Josiah Royce	(1855-1916)
Sigmund Freud	(1856-1939)
Edmund Husserl	(1859-1938)
John Dewey	(1859-1952)
Henri Bergson	(1859-1941)
Alfred North Whitehead	(1861-1947)
George Santayana	(1863-1952)
Miguel de Unamuno	(1864-1936)
Max Weber	(1864-1920)
Benedetto Creco	(1866-1952)
W.E.B. Du Bois	(1868-1963)
Mahatma Gandhi	(1869-1948)
Nishida Kitaro	(1870-1945)
Bertrand Russell	(1872-1970)
Ghose Aurobindo	(1872-1950)
Max Scheler	(1874-1928)
Nikolay Berdyayev	(1874-1948)
Albert Einstein	(1879-1955)
Teilhard de Chardin	(1881-1955)
Karl Jaspers	(1883-1969)
Mao Zedong	(1893-1976)
Ludwig Wittgenstein	(1889-1951)
Martin Heidegger	(1889-1976)
Gilbert Ryle	(1900-1976)
Nishitani Keiji	(1900-1990)
Jean-Paul Sartre	(1905-1980)
Leopold Sedar Senghor	(1906-2001)
Maurice Merleau-Ponty	(1908-1961)
Simone de Beauvoir	(1908-1986)
A.J. Ayer	(1910-1989)
J.L. Austin	(1911-1960)
Albert Camus	(1913-1960)
Frantz Fanon	(1925-1961)
Malcolm X	(1925-1965)
Michel Foucault	(1926-1984)
Martin Luther King, Jr.	(1929-1968)

ÖNSÖZ

Felsefenin merkezinde yer alan görüşler, binlerce yıllık tarihsel geçmişe dayanıyor. Şu ya da bu biçimde ölümsüzlük anlayışı, muhtemelen en azından on binlerce yıl önceki Neandertal döneme kadar uzanıyor. Ölülerini gömdükleri yerler ve sembolizmlerinden açıkça anlaşıldığı gibi Neandertaller yaşamdan sonrasıyla ilgili belli bir anlayış geliştirmiş gibiydiler. Tarih öncesinde büyü, kesin felsefi dayanaklar da ortaya koyuyordu: Görülmeyen ve henüz anlaşılmamış olan nedenlere başvuruyordu. Soyut ve idealleştirilmiş biçimler, on bin yılı aşkın bir süre önce yaşamış olan Cro-Magnon dönemine kadar izlenebiliyor. Dünya hakkında bazı karmaşık inanç setlerini ortaya koymuş olan korkunç insan kurban etme uygulaması, en azından bu döneme kadar izlenebiliyor.

İnsanlar yatıştırılmaları gereken tanrı ve tanrıçaları ilk ne zaman hayal etmişlerdi? Yaşamın günlük ayrıntılarında yer alan gizemlerle sahnenin gerisindeki güçlerin varlığına ilk ne zaman inanıldı? Dünyanın yaratılması hakkında spekülasyonlar ilk ne zaman başladı ve bunlar hangi terimlerle dile getirildi? Doğa "olguları"nın ötesine, spekülasyona, ruhsallığa, merak etmeye ne zaman geçildi? Bu inançlar ve spekülasyonlar ne zaman Yunanların felsefe adını verdikleri çalkantılı disiplin içinde kökleşmeye başladı? Antik dünyanın başlarındaki sayısız tanrı ve tanrıça nasıl tek bir tanrı haline geldi? Musa'nın doğmasından yüzlerce yıl önce M.Ö. 1370'de Firavun Akhenaton (IV. Amenhotep), kendisinin tek tanrıya inandığını ilan etmişti. Hz. İbrahim'in ise tek tanrıya dair böylesi bir inanca beş yüzyıl önce sahip olduğu söyleniyor. "Ötemizde" olanla ilgilenme ve bütünlüğe yönelik bu talebi kabul etme çabasının ne kadarı felsefedir?

İzleyen sayfalarda yalın ve anlaşılır ama aynı zamanda konunun karmaşıklık ve çeşitliliğini ortaya koyan kısa bir felsefe tarihi yazmaya çalışacağız. Okur, yaklaşık 400 sayfalık bir kitabı "kısa" olarak adlandırmayı nasıl gerekçelendirebileceğimizi haklı olarak merak edebilir. Kuşkusuz daha kalın fırça darbeleriyle, bazı kişiler çıkartılsa ve Batılı olmayan gelenekler gözardı edilse kitap daha da kısa olabilirdi. Ancak kısa kesmeye çalıştığımız zaman yazarlık egomuz incinmese de anlattığımız öykü yaralanabilirdi. Çıkarmak için yeterince gereksiz olan nedir? Kuşkusuz böylesi kararları, bunlardan binlercesini aldık ancak, yine de, konunun zenginliği kitabı uzatmamız için ikna ediciydi. Aşırı basitleştirme riski karşısında kapsamlılığa yöneldik. Bu cesareti ise meslektaşımız Alman felsefeci Hans Joachim Störig'in 750 sayfa tutan "kısa tarihi"ni okurken edindik. Her zaman başarılı olamasak da metinde kendi eğilimlerimizden uzak durmaya çalıştık. Ayrıca felsefe üzerine küresel bir perspektifle ilgili bazı anlamlar devşirmeye çalıştık. Ne var ki, bunu yaparken belirgin bir "Batılı" perspektifle davranmaktan kaçınma gibi yanlış bir girişimde de bulunmadık. Bunun için özür dilemenin bir anlamı yok. Ayrıca bugünlerde pek kolay olmasa da kimsenin haturını kırmamaya çalıştık. Özellikle teoloji ve dinle ilgili bölümlerde, anlayışlı ve sekterlikten uzak olabilmek için elimizden geleni yaptık. Son olarak, okurun birkaç şaka ve eleştiri için bize hoşgörü göstereceğine güveniyoruz. Felsefe, istediği kadar mükemmel olsun, fazla da ciddiye alınmamalıdır.

Bilhassa Stephen Phillips, Roger Ames, Paul Woodruff, Harald Atmanspacher, Baird Callicott, David Hall, Harold Liebowitz, Janet McCracken, Eric Ormsby, Robert McDermott, Graham Parkes, Thomas Seung, Jacqueline Trimier, Jorge Valadez, Lucius Outlaw, Peter Kraus ve Robert Gooding-Williams'a teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bellagio'daki Villa Serbelloni'nin harika evsahipliğine ve Yeni Zelanda'daki Auckland Üniversitesi'ndeki harika dostlar ve olanaklara müteşekkiriz. Austin'deki Texas Üniversitesi'ndeki birçok dostumuza teşvikleri ve bize verdikleri gayret için teşekkür ediyoruz. Özellike başlangıçta projeyi imzalayan Angela Blackburn'e ve uzun zamandır dostumuz olan, Oxford'daki harika editör Cynthia Read'e teşekkür ediyoruz. İndeksi hazırladığı için John Corvino'ya da teşekkürler.

R.C.S. - K.M.H.
Austin, Teksas, Şubat 1995

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜNYA DÜZENİNİN ARAŞTIRILMASI: ANTİK FELSEFE

"Eksen dönem" ve felsefenin kökeni

M.Ö. 6. ila 4. yüzyıllar arasındaki bir dönemde dünyanın birbirinden uzak köşelerinde oldukça çarpıcı bir dizi gelişme meydana geldi. Akdeniz'in kuzey, güney ve doğusundaki alanlar, Çin, Hindistan ve bu bölgeler arasında yaşayan yerli düşünürler, kendi toplumlarındaki mevcut dinsel inançlara, mitolojilere ve efsanelere meydan okuyup onları aşmaya başladılar. Düşünceleri giderek daha soyut bir biçime ulaştı. Sordukları sorular daha araştırmacı bir hale geldi. Buldukları yanıtlar daha tutkulu, daha spekülatif ve daha kapsamlı oldu. Bu düşünürler kendilerine öğrenciler ve müritler buldular. Değişik düşünce okulları, kültler ve büyük dinler meydana getirdiler. Bu kişiler, kolay yanıtlar ve popüler önyargılarla kolay kolay tatmin olmayan bilgelik arayıcıları, "filozoflar"dı. Hemen hemen aynı dönemde, her yerde ortaya çıkmış gibiydiler. Her ne kadar onlardan önceki entelektüel dünya hakkında, hatta bizzat kendileri hakkında çok şey bilmiyor olsak da, onlardan sonra dünyanın artık aynı dünya olmadığından gayet eminiz.

Bunların bazıları, Akdeniz'in doğu sahillerinde Yunanistan ve (bugünkü Türkiye'nin bulunduğu) Küçük Asya'da ortaya çıktılar. Meraklı ve bazen huysuz filozoflardan oluşan bu küçük gruplar, doğa hakkında tanrılar ile tanrıçaların kaprislerine dayanılarak yapılan popüler açıklamaları sorguladılar. Bu filozoflar hikmet sahibi, bilge, çok zeki, popüler düşüncelere karşı eleştirel, kendilerini takip edenleri ikna edebilen kişilerdi. Her şeyin doğası ve nihai kökenleri hakkındaki kadim soruları yeniden ortaya attılar. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki cinsel ilişkiyle, Venüs'ün deniz köpüğünden doğ-

duğu ve Zeus'un yıldırımlar fırlattığıyla ilgili alışılageldik mitler ve masallarla (ne kadar heyecan verici olsalar da) artık tatmin olmuyorlardı. Daha az insani (daha az "antropomorfik") kavrayış biçimlerine yönelip tanrılar ve tanrıçalarla ilgili popüler açıklamaları reddettiler. "Şeylerin oluş biçimiyle" ilgili sağduyu kavramlarına meydan okumaya başladılar ve "asıl" gerçeklik ile şeylerin yalnızca *görünüş* biçimleri arasında ayrım yaptılar.

Bu arada "Nasıl yaşamamız gerekir?" sorusu belli bir toplumdaki geleneklerle, yasalara boyun eğmeyle ve yalnızca basiretli olmayla ilintili bir alandan "Bir insan olarak doğru biçimde nasıl yaşarız?" biçimindeki genel bir soruya dönüştü. Bu sorunun en yalın yanıtı, *bilgelik* kavramında bulundu ve dolayısıyla bilgeliği arayanlara (*philein*=sevgi, *sophia*=bilgelik kelimelerinden türetilen) *filozoflar* (philosophers) denildi. Bu insanlar, 6. ve 5. yüzyılların büyük bölümünde Küçük Asya, Yunanistan ve İtalya'da entelektüel yaşamı zenginleştirdiler. Bu filozofların belki de en büyüğü olan Sokrates (M.Ö. 470-399), öğretileri ve savunduğu siyaset nedeniyle idam edildi. Gerçekten iyi bir insanın zarar göremeyeceğini ileri sürdü ve bir bakıma bu inancın uç ve dramatik bir kanıtıymış gibi öldü. Onun ölümüyle birlikte felsefe önce Yunan, daha sonra Romalı, ardından da Avrupalı düşünür kuşaklarının bir saplantısı haline geldi.

Yaklaşık aynı dönemde Siddhartha Gautama (M.Ö. 563-483) adındaki mutsuz bir aristokrat genç, ölümlü olmaya bir çözüm bulma umuduyla Hindistan'da dolaşıyor, çevresinde gördüğü her şey onu fazlasıyla üzüyordu. En sonunda bir yanıt buldu. Radikal değişiklik ve şiddetin devam ettiği bir dönemde barış ve huzuru öğretmeye başladı. "Sanki bir rüyadan uyanmış gibi" olduğu mistik bir deneyimin ardından "uyanmış" ya da "aydınlanmış" kişi, yani "Buda" olarak tanınmaya başladı. Düşünceleri "Hindu" düşüncesine meydan okudu ve Hindistan'ı, bütün Doğu Asya'yı ve sonuçta dünyayı değiştirdi.

Dünyevi nimetleri ve zevkleri reddederek, öğrenme peşinde koşanlar geleneğinin bir parçası haline geldi. Hindu kutsal yazıları olan Vedalar ve Upanişadlar'da (*Vedanta*) yer alan eski temalardan aldıklarıyla Buda, evrene ve kendimize dair alışılagelmiş tasvirin bir tür yanılsama olduğu fikrini geliştirdi. Birkaç yüzyıl boyunca Hintli filozoflar, bazılarının sıradan insan deneyiminden bütünüyle bağımsız ve bilinemez olduğunda ısrar ettikleri mutlak gerçek ya da *Brahman* ile ilgili bir anlayışı savunmuşlardı. Buda gibi, genelde Jainizmin kurucusu olarak kabul edilen çağdaşı Mahavira da kuşkusuz bu bakış açısından haberdardı. Ancak ikisi de bu anlayışı reddetti. Jainler gibi Buda da insanın yalnızca dünyevi gerçeklikle ve bireysel kendilikle ilgili yanılsamaları fark ederek ve acı verici deneyimlere neden olan aldatıcı arzularla tutkulardan kurtulmuş bir kişiliği geliştirerek acı çekmekten kurtulabile-

ceğini öne sürdü. Buda'nın takipçileri onun adına bilgi, doğa, benlik ve benlik tutkuları, insan vücudu ve beden hastalıkları, zihin ve zihin rahatsızlıkları, diller ve gerçekliği kavrama yollarımızla ilgili zengin teoriler geliştirdiler. Jainler, birçok filozof kuşağı ve Brahman felsefecilerinin çok değişik okulları da benzer çalışmaları yürüttü.

Bu sırada Çin'de bütün zamanların en büyük eğitmenlerinden birisi olarak bilinen küçük bir devlet görevlisi, Konfüçyüs (Kong Fuzi) (M.Ö. 551-479) adındaki bir adam, insanların bir arada çalışma ve birlikte yaşamaları üzerine derin bir anlayış geliştirip, güzel öğütler verdiği için ilgi çekmeye başlamıştı. Çin zaten son derece ileri bir siyasi kültüre sahipti. Ancak aynı zamanda bir kargaşa içindeydi. Konfüçyüs'ün öğretisinin ana hedefi, uyumlu bir topluma giden Yol'u (*Tao*) tespit etmek ve onun oluşturulmasına yardımcı olmaktı. Bu dönemde Çin dünyası, Zhou Hanedanı'nın sözde yönetimi altında on dört "hanedan"dan oluşuyordu; birleşik bir imparatorluğun tek alternatifinin yıkım ve felaket olduğu herkes için açıktı. Konfüçyüs, birlik için gerekli felsefi temeli sağlamıştı.

Çin kültürünün temelinde aile vardı. Ne var ki, aile ve bugün bizim "geleneksel aile değerleri" dediğimiz şey, iktidar oyunları yüzünden (M.Ö. 500'de!) ciddi biçimde yozlaşmıştı. Dolayısıyla Konfüçyüs'ün felsefesi, hemen hemen bütünüyle toplumsal ve siyasi sorunlar, uygun yönetim ve hükümet meseleleri, aile ve toplum değerleriyle ilgiliydi. Konfüçyüs, uyumlu ilişkiler, liderlik ve devlet adamlığı, başkalarıyla iyi geçinmek ve onlara örnek olmak, kendi kendini araştırma ve dönüştürme, kişisel erdemi geliştirme ve kötülükten sakınma gibi konular üzerine konuşuyordu.

Batıdaki felsefi meslektaşlarının aksine Konfüçyüs'ün üzerine konuşmadığı konular da aynı ölçüde söz edilmeyi hak ediyor. O, insan ilişkilerine ilişkin analojiler yapmanın dışında doğa ya da şeylerin doğası üzerine söz söylemedi. İnsani olmayan gerçekliklerin esas doğasıyla özellikle hiç ilgilenmedi ve Buda'dan farklı olarak "gerçeklik" sandığımız şeyin yalnızca bir görünüş ya da yanılsama olma ihtimali üzerine de düşünmüş görünmüyordu. Tanrılar ve tanrıçalar üzerine hatta kişisel erdem, insan ilişkileri ve iyi toplumdan başka herhangi bir konu üzerine de pek konuşmadı. Konfüçyüs'ün bir din kurma niyeti olmamıştı ve soyut felsefi dehasıyla hemşerileri üzerinde üstünlük kurma gibi bir tutkusu da yoktu. Alçakgönüllü ancak peygamberce bir tarzda şöyle diyordu: "Anlaşılması zor olanları araştıran ve mesleği merak etmek olan insanlar var. Gelecek kuşaklar onlardan söz edebilir. Ancak bu, benim yapacağım bir iş değil." Ne var ki, ölümünün ardından tüm toplum ona hayran oldu, hatta tanrılaştırıldı ve Konfüçyüsçülük –ya da onun belli çeşitlemeleri– bugün dünyanın üçte birinin felsefesi durumunda.

Efsaneye göre, M.Ö. 6. yüzyılda Çin'de Lao-Tzu denilen ikinci bir bilge (ya da muhtemelen muhtelif bilgeler), barış ve aydınlanmaya giden Yol'la ilgili çok farklı bir bakış açısı geliştirmişti.[1] Çağdaşı Konfüçyüs'ten farklı olarak Lao-Tzu, doğaya büyük, dolayısıyla insan toplumuna daha az önem atfetmişti. Konfüçyüs, bazı tutkuların "doğadışı" olduklarını düşünüyordu. Bu da onların (esas olarak) soylu insanın temiz yaşamında bir rol oynamaması anlamına geliyordu. Lao-Tzu, doğaya çok daha fazla inanıyordu ve eğitilmemiş, yetiştirilmemiş insanların tutkularına çok daha fazla güveniyordu.[2] Konfüçyüs'e göre iyi bir yaşama giden yol, kişinin ataları tarafından oluşturulmuş onur ve saygı geleneklerine katılmaktan geçiyordu. Lao-Tzu'ya göre ise Yol daha gizemliydi. Onun hakkında konuşulamazdı. Ayrıntılarıyla açıklanamazdı. Bir kılavuz kitap, bir reçete ya da bir felsefe olarak açıklanamazdı. (*Tao Te Ching*'de şöyle yazar: "Takip edilebilen Tao, gerçek tao değildir; adı konulabilen Ad, gerçek ad değildir.") Ancak bu, onu bulmak için çabalanamaz ve ona uygun biçimde yaşamaya uğraşılamaz anlamına gelmez.

İkisi, Konfüçyüs ile Lao-Tzu aralarında Çin felsefesini belirlediler. İkisi de hem toplumun hem de bireyin ideal durumu olarak *uyuma* vurgu yapmıştır ve her ikisi de kişinin yaşam görüşü üzerinde ısrarla durmuştur. Kişisel karakter, yaşamın bir amacıdır ancak kişi tecrit edilmiş, bireysel terimlerle tanımlanamaz. Konfüçyüs'e göre kişi, toplumsaldır. Taoculara göre kişi, doğayla uyumlu birisidir. Doğa ve toplumun göreli önemi konusunda aralarındaki farklar ne olursa olsun Çinli düşünürler bu ortak çerçeveyi paylaşıyorlardı.

(Konfüçyüs ve Taocular tarafından kışkırtılan) Doğa-toplum tartışması, hem Doğu'da hem de Batı'da sürekli bir felsefi savaş alanı haline geldi. Çinliler, doğal ve insani düzenler arasında karşılıklı ilinti olduğunu düşünüyorlardı; eski İbraniler "doğal"ın ne olduğu tartışmışlardı ve Yunanlar bugün de devam eden bir tartışmayı başlattılar: "İnsan doğası"nda doğal olan ve doğal olmayan nedir? Ortaçağ kilisesi ve İslâm, bütünüyle bu tartışmaya gömülmüştü; Güney Pasifik ve Afrika'nın büyük bir kesiminden Güney ve Kuzey Amerika'ya kadar binlerce kabile ve geleneksel topluluk, benzer tartışmalar ve çekişmelerle meşgul oldu. Felsefi olarak en eklektik toplumlardan birisi olan Japonya, Lao-Tzu'nun Taoculuğu ile Konfüçyüsçülük ve Budacılığı birleştirdi ve doğa, toplum, ruh konularındaki felsefi anlayışları dikkatli bir biçimde ayırarak, kendilerine özgü yerli bir felsefe geliştirdi.

Konfüçyüsçülük ile Taoculuk arasındaki ya da daha küresel düzeyde alındığında bir yanda toplum ile gelenek üzerine diğer yanda doğa üzerine ya-

1 Yunanca bir kelime olan *dike*'nin genellikle "adalet" olarak çevrildiğini belirtmekte yarar var ancak kelimenin asıl anlamı "doğru yaşam yolu"dur, başlarda yalnızca "yol" anlamına da geliyordu.

2 Benzer bir tartışmayı 18. yüzyıl Avrupası'nda Jean-Jacques Rousseau felsefesi ve diğer ahlâki yönelimli teorisyonleri açıklarken de ele alacağız.

pılan vurgular arasındaki diyalogun kendisi, bazı toplumsal anlayışların ve kültürel düşüncelerin bir ürünüdür. Bu, doğadaki yerimiz hakkındaki kültürel kavramlar üzerine, tam da doğa ve kültür arasındaki ayrım üzerine, dolayısıyla neyin "doğal" olduğu ve neyin olmadığı üzerine yapılan bir inşadır. İlk İbraniler, annesinin sütünü emen bir yavru keçinin yenilmesinin "doğal olmadığı" konusunda ısrarlıydılar. Belki de bu, yedikleri hayvanların saygınlığıyla ilgili başlangıçtaki duyarlılıklarının etobur diyetlerine bir nebze de olsa yansımasıydı. Eski İbraniler ve daha sonra ilk Hıristiyanlar, 20. yüzyılda hangi seks eylemlerinin doğal, hangilerinin doğal olmayan eylemler oldukları tartışıldığı zaman ABD Yüksek Mahkemesi'nin gündemini oluşturdular. Aristoteles, kazanç (*faiz*) elde etmek için borç para vermenin "doğal olmadığını" düşünüyordu. Oysa bugün birçok işadamı bu biçimde para elde etmenin dünyanın en doğal işi olduğunu söyleyecektir. Doğal olanın basitçe dünya tarafından bize verilen şey olduğu düşünülebilir. Aslına bakılırsa "doğa", felsefedeki en çekişmeli ve ihtilaflı kavramlardan birisi olduğunu kanıtlamıştır.

Yeniden Ortadoğu'ya, Pers ülkesine –günümüzün İran'ına– döndüğümüzde Belhli Zarahustra ya da Zoroaster (Zerdüşt) (M.Ö. yak. 628-yak. 551) adında bir adam tektanrılı, kapsamlı bir ahlâka yönelmişti. Zerdüşt'ün eski İbranilerden ve ilk Mısırlı tektanrılı Akhenaton'dan, belki de Vedalar'dan bile, hangi ölçüde etkilendiği konusunda spekülasyonda bulunabiliriz. Onun gerçekte tektanrılı (monoteist) olduğunu inkâr edebilir, daha doğrusu birkaç tanrıya inandığını söyleyebiliriz. Ne var ki Zerdüşt, yalnızca tanrıların en güçlüsü olan Ahura Mazda'ya ibadet edilmesi gerektiği konusunda ısrarlıydı. (Nitekim Eski Ahit'in de başka tanrıların varlığını inkâr etmediğini belirtmekte yarar var. İbranice İncil, Yehova'nın üstünlüğü konusunda çok kesin olup "Benim dışımda başka hiçbir tanrıya inanmayacaksın" diye ısrarla belirtir.)

Zerdüşt aynı zamanda dünyadaki metafizik güçler arasındaki bir çatışma olarak güçlü bir ahlâk duygusunu da savunuyordu. Ahura Mazda, İyi'nin yanındayken, karşı tarafta sonsuz karanlık olan Kötülük yer alıyordu; Zerdüşt'e göre hem iyi hem de kötü hepimizde vardı. Aziz Augustinus tarafından Kuzey Afrika'da ele alınmadan bin yıl önce, "kötülük problemi" denilen sorunu uzun uzadıya incelemişti. Her şeye gücü yeten bir tanrı, bu dünyadaki bu kadar fazla acıya ve yanlışa nasıl izin verebiliyor? Zerdüşt'ün bu soruya yanıtı, hem iyi hem de kötünün Tanrı tarafından yaratılmış olduğuydu. Daha sonra (Zerdüşt'ten etkilenen ancak Zerdüştler tarafından sapkınlıkla suçlanan) Manicilerin elinde bu ahlâki ikicilik (düalizm), İyi ile Kötü arasındaki kozmik bir mücadeleye dönüşecekti. Sonra Zerdüştler, kendi dinlerini etkili bir siyasi güce dönüştürdüler ve Pers ülkesinde dünyanın en güçlü imparatorluklarından birini oluşturdular.

Eski İbraniler, dünyadaki felsefi güçlerden birisiydiler ancak (İsa'dan önce) tek bir İbrani filozofu bile Konfüçyüs, Buda, Sokrates ya da Zerdüşt'ün konumuna ulaşıp sivrilmedi. Ne var ki, onlar hakkında olup, onlar tarafından yazılmış, tarihteki en etkili kitaplardan biri elimizde. İbranice İncil ya da Eski Ahit (özellikle de Genesis [Tekvin, Oluş] bölümü), elbette, her şeyden önce bir din kitabıdır ancak felsefi olarak da en önemli kitaplardan birisidir. Aynı zamanda bir tarih, mitoloji ve –bazılarının söyleyecekleri gibi– bilim kitabıdır. Eski İbraniler ne tek tanrı düşüncesini icat ettiler ne de kapsamlı bir hukuk yapısına sahip olan veya kendilerini "seçilmiş" olarak gören ilk antik halktılar. Akhenaton, Mısırlılar ve daha sonra Zerdüşt de aynı zamanda tek bir tanrıya ibadet etmişlerdi; Hammurabi yönetiminde Babilliler, İbranilerin de serbestçe ödünç aldıkları kapsamlı bir yasaya sahiptiler ve hemen hemen her kabile ve toplumun üyeleri, bugün bizim de yaptığımız gibi, kendilerinin çok özel bir toplum olduğunu düşünüyordu. Eski İbranilerin asıl başarısı, onların kendi öykülerini yaratma ve anlatma becerilerindeydi. Bu, kendilerinin neden olduklarını kabul ettikleri ancak her şeye rağmen tahammül edip beslemeye devam ettikleri her türden trajediyi ve felaketi yaşamış, Tanrı'yla ilişki halindeki yürekli bir halkın öyküsüydü. Uzun, kendi kendini var eden bu tarih, yazarlarıyla düşünürlerini ve öyküyü anlatan yaşayan üyelerini onurlandıran, bir halkı geliştiren en büyük avantajdı.

Böylece felsefe, geniş olarak düşünüldüğünde, dünyaya gelmiş oluyordu; bir seferde değil ama birkaç kez ve değişik yerlerde. Yine de bu bilginin yenilendiği ocakları bütün diğerlerini dışta bırakacak bir biçimde, o çok bildik, kendi kendini yücelten tabloya dönüştürmekten, birkaç parlak ışık –Yunan "mucizesi"nin ışığı ve daha uzaklardaki iki üç başka mucize ışık– olmasa sanki dünya bütünüyle karanlıkta ve uygarlaşmamış olarak kalacakmış gibi yüceltmekten kaçınmamız gerekiyor. Herhangi bir halkın kültürünü "barbarlarla" çevrili bir uygarlık cenneti olarak göklere çıkarma konusunda tedbirli olmalıyız. Yunanlar, Perslerden barbarlar olarak söz ediyorlardı ve Persler de onlara aynı gözle bakıyordu. İbraniler kendilerinden başka bütün toplumları "Yahudi olmayan gavurlar" olarak dışlıyorlardı ve daha sonra kendileri eski Yahudi kimliklerini artık benimsemeyen Hıristiyanlar tarafından dışlandılar. Çinli filozof Yu Ying Shih, aralarında dünyanın en incelikli ve kültürlü toplumlarından birisi olarak bugün bizim Japonlar dediğimiz "barbar" kabilelerin de yer aldığı Çin'in dışındaki kabilelerden benzer bir biçimde söz ediyordu. Aynı biçimde Mısırlılar da güneydeki Nubyalıları küçük görmüş ve Romalılar kuzeydeki halkları aşağılamışlardı. Modern dönemde bile İngilizler Fransızları, Fransızlar Almanları, Almanlar Polonyalıları ve Polonyalılar Rusları –ve Ruslar da Sibiryalıları ve Çinlileri– aşağılıyor-

du. Bir kültürün "barbar" saydıkları, genelde bir başkasının uygarlığını besleyen, verimli bir kaynak değildir.

Bir zamanlar bütün dünyada sofistike tartışmaların ve zengin felsefe okullarının varlığı olasılığından memnuniyet duymaktan bizi alıkoyan yalnızca kendi cehaletimiz ve önyargımızdır. Birçok toplum, bir kuşaktan diğerine bilginin aktarılmasında elle yazma yerine, genelde çok daha etkin ve çok daha içtenlikli yöntemler olan sözlü aktarma kültürlerine düşkündür. Yüz yüze hikâye anlatma çekici olup, kişisel doyum sağlar. Okuryazarlık genelde nadirdir. Yazılı kelimenin kavranması daha zor, "soğuk" ve mesafeli olup kıyaslama nedeniyle gayri şahsidir. Sözel topluluklarda yaşlılar, bilgeliklerini şiir ve şarkılarla aktarırlar. Ancak bu kültürler ortadan kalktıklarında, onların düşünceleri –ve aslında bütün uygarlıkları– bizim için yok olur.

Antik Yunan bile bu kadar "felsefi" olmadan, yani filozoflar kendi düşüncelerini öğrencileri okusun diye görüşlerini yazmaya başlamadan önce sözlü bir kültürdü. *İlyada* ve *Odysseia*, Homeros adındaki tek bir yazarın eseri değillerdi ve (her ne kadar orijinal olmasalar da) bunların bu biçimde bize kadar ulaşmış olmaları gerçekten büyük bir şans. Birçok Spartalı filozof yazmak yerine şarkı söylüyordu ve muhtemelen Atinalıların –özellikle de Platon'un– okuryazar olmaları Atina'nın dünyanın felsefi merkezi olarak zafer kazanmasını sağladı. (Büyük Sokrates hiçbir şey yazmadı; onun ve düşüncelerinin hakkında bu kadar çok şey bildiğimizi düşünüyorsak bu yalnızca Platon sayesindedir.)

Afrika'nın büyük kesiminde dünya hakkında karmaşık ve sofistike düşünce biçimleri geliştirmiş kabilelerin yaşamış olması da büyük olasılıktır. Gerçekten de dünyanın bir ucundan diğer ucuna şehirlerdeki kafelerin yanı sıra kırsal alandaki köylerde de insanların konuşmaları dinlendiğinde ve değerlendirildiğinde, şu ya da bu biçimde herhangi bir insanın felsefe "yapıp" yapmadığını anlamak çok zordur. Yıldızların ne olduğu her yerde merak ediliyor. Şeyler neden böyle oluyor? Yaşamımızın anlamı nedir? Neden ölüyoruz, öldüğümüzde bize ne oluyor? İyi nedir, kötü nedir? Böylesi sorular ve düşüncelerin yalnızca yazılı dili kullanan ve böylece gelecek kuşakların okumalarını ve araştırmalarını sağlayan kültürlerle sınırlı kaldığını düşünmek için hiçbir haklı gerekçe yok.

Bu arada, daha sonra "Yeni Dünya" olarak "keşfedilecek" Amerika kıtasında da kuzeye ve güneye çoktan yerleşilmişti. Ekvator kuşağına yakın ılıman bölgelerdeki halklar oldukça gelişmiş uygarlıklar ve kendilerine ait felsefeler yarattılar. İnka, Maya ve Aztek uygarlıkları, Avrupalılar 16. yüzyılın başlarında kıtaya ayak basana kadar uzun bir gelişme dönemi göstermişlerdi. Yerli Amerikan kabileleri tarihsel belge türünden kayıtları çok az muhafaza etmişlerdi ancak kendi anavatanlarının sömürülmesine dikkat çeken *Kader Manifestosu* ile ilgili mitolojiden önceki binlerce yıllık dönemde eko-

lojik olarak duyarlı düşünce sistemleri geliştirebilmişlerdi. Avustralya'daki "Aborjinler" de on binlerce yıl boyunca, doğanın içinde yok olmadan önce kendi soylarına yasaları ve ritüelleri öğreten ataları tarafından dünyanın yaratıldığı dönemin, kendi efsanevi "yaradılış dönemleri"nin felsefi anlayışıyla yaşamışlardı.

Söylemeye gerek yok ki, bütün bu gelişmeler, tıpkı Avrupalıların yüzlerce kuşağı için olacağı gibi, antik Yunanlar ve Çinliler için de tamamıyla bilinmeyen (ve coğrafi olarak hayal edilemez) şeylerdi. Ancak iyi korunmuş ve felsefe yaptıklarının farkında olarak felsefe yapanlara göre bu toplumların daha az düşündükleri, daha az "felsefi" oldukları ve daha az hayal güçlerinin olduğunu neden kabul etmemiz gereksin? "Kendi" felsefi geleneğimizi değerlendirirken (bir biçimde haddimizi bilmez bir halde) entelektüel dönüşler ve dönüm noktalarının iyi bilinen başlangıçlarını övme konusunda coşkulu ve yetenekliyiz. Fakat kutladığımız şeyin birçokları arasında bir biçim ya da birçok yüzü olan çok daha büyük bir insan projesinin yalnızca bir parçası olduğunu anlamak da aynı ölçüde önemlidir.

Yunanistan "mucizesi"

M.Ö. 6. yüzyıldan da uzun zaman önce Doğu Akdeniz, Ortadoğu, Asya ve Afrika'da oldukça gelişmiş uygarlıklar vardı. Kuzeyden gelen ve Ege Denizi kıyılarına yerleşen bir halk olan Yunanlar (ya da Helenler), Hint-Avrupalı göçebe bir gruptu. (Yunanların yerinden ettikleri halk Girit'e gitti ve orada büyük bir uygarlık buldu. Onların dilini bütünüyle yitirmiş olsak da derin ve karmaşık bir felsefelerinin olmadığına inanmak çok zor. Zira bina içlerinde su tesisatları bile vardı.) M.Ö. 1200 dolaylarında (Truva kuşatmasının hemen ardından) Yunanistan büyük ölçüde tahrip olmuş durumdaydı ve M.Ö. 6. yüzyıla kadar neredeyse "uygarlaşmamış" bir haldeydi.

Yunanlar, başka kültürlerden serbestçe bir şeyleri ödünç alarak, tüm Akdeniz'de ticaret yapıyorlardı. Fenikelilerden alfabe, biraz teknoloji ve yeni dinî düşünceleri ödünç almışlardı. Mısır'dan Yunan mimarisi dediğimiz şeyi tanımlayan düşünceleri, geometrinin temellerini ve başka unsurları aldılar. (Bugünkü Irak'taki) Babillilerden astronomi, matematik, geometri ve daha fazla dinî düşünce aldılar. Yunanistan (tıpkı eski Hindistan gibi) bir "mucize" değildi: Komşuları ve seleflerinden birçok değerli dersler almanın ürünü ve tarihin şanslı bir tesadüfüydü.

Bu sürecin bir parçası olarak Mısır tanrısı Osiris, Yunan yarı tanrısı Diyonisos haline geldi ve güçlü bir gizemli Diyonisos kültü M.Ö. 6. yüzyılda bütün Yunanistan'a yayıldı. "Orfik"* gizemlere göre devler (Titanlar) dünyayı

(*) Orfik: Eski Yunanistan'da gizemli bir mitolojik din olan orfizmle bağlantılı kavramlar – e.n.

yönetiyordu. Toprak'tan, Gaia'dan doğmuşlardı. Gaia, aynı zamanda Diyonisos'un babası ve tanrıların kralı olan Zeus'u da doğurmuştu. Diyonisos, Titanlar tarafından öldürülmüştü ve buna karşılık Zeus da onları öldürmüştü. İnsanlar onların küllerinden doğmuştu. Buna göre insan doğası kısmen doğal, kısmen ilahiydi. Bu, başka şeyler yanında, insanların ilahi bir yaşamlarının olduğu anlamına geliyordu ki, Thomas Hobbes'un ifadesiyle genelde yaşamın "iğrenç, hayvani ve kısa" olarak görüldüğü bir dünyada hoşa giden bir düşünce değildi. Orfik gizemler, ne kadar "akılcı" gibi göründükleri önemli olmadan, Yunan felsefesine uzun bir gölge düşürmüşlerdi.

Yunan felsefesi bu mitoloji, mistisizm, matematik karışımından ve dünyanın pek de iyi olmadığıyla ilgili rahatsız edici algıdan ortaya çıktı. İlk Yunan filozofları kendilerini gıpta edilen ve son derece savunmasız koşullar içinde buldular. Kültürleri zengin ve yaratıcıydı fakat kıskançlık ve karşılıklı düşmanca rekabetlerle kuşatılmıştı. Bu, birdenbire istilaya uğrayan ve bilinen dünyanın haritasından fiili olarak silinen büyük kültürler için hiç de alışılmadık bir durum değildi. Savaşla yok edilmeyen genellikle doğa tarafından harap ediliyordu. Salgın hastalıklar şehirleri sessiz ordular gibi mahvedebilirdi. Yaşam öngörülmezdi; genellikle trajik ve dolayısıyla hem değerli hem de acıklıydı. ("En iyisi hiç doğmamış olmaktır," diyen neşeli bir kişilik olan Silenus, "sonraki en iyi şey de erken ölmektir" diyordu.)

Bu kadar az kontrolün bulunduğu bir dünyada *kader* kavramı doğal olarak önemli bir rol oynuyordu. Oysa Truva'daki Yunanlar ve daha sonra Homeros zamanındaki Yunanlar, kadere tanrıların ve tanrıçaların garip kararları olarak bakıyorlardı. M.Ö. 6. yüzyıldaki filozoflar ise şeylerin düzeninin arkasında yatanı, varoluşa temel oluşturan anlaşılabilir ve değişmez olanı arıyorlardı. Din, binlerce, belki de on binlerce yıl "öte taraf"a bir yol açmıştı ancak felsefe bu tarafta bir düzen arıyordu. Tanrıların kaprisleri ve tutkularının yerine ilkeler olmak zorundaydı. Kaderin açık belirsizliklerinin yerine, *logos*, belli bir akıl ya da altta yatan mantık olmalıydı.

İlk Yunan filozofları Küçük Asyalı Miletlilerdi. Milet, Atinalılar tarafından kurulan ancak daha sonra Lidyalılar, ardından da Persler tarafından fethedilen büyük bir kentti. Nitekim Miletlileri evrenin birliği, matematiğin güzelliği ve bazı dinsel düşünceler hakkında belli görüşlere ulaştıran özellikle Pers kültürüydü. Bu görüşler arasında Zerdüştlüğün doktrinleri olan tektanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü ve İyi ile Kötü dikotomisi vardı. Göreceğimiz gibi ilk Yunan filozofları kozmosun birleşik teorisinin (*kozmoloji*) önemine ve ideal bilgi türü olarak matematiğin özel konumuna büyük vurgu yapmışlardı. Ayrıca birbirleriyle çatışan unsurlar ve özellikler (sıcak ile soğuk, nemli ile kuru) arasındaki düzenli "karşıtlıklar"dan oluşan dünyayla ilgili yerleşik düşünce gibi temel açıklayıcı teorileri de araştırmışlardı. Nihai gerçeklik bel-

li temel ilkelere dayanan terimlere göre anlaşılabilirdi; dolayısıyla insan yaşamı ile insanın kaderi, bu terimlerle yaşanmalı ve anlaşılmalıydı.

M.Ö. 6. yüzyıl düşünürlerinin işaret ettiği bu dramatik dönüş, geriye dönüp bakıldığında muhtemelen gerçekte olduğundan çok daha beklenmedik görünüyor. Hemen hemen her insan çabası gibi felsefe ne aniden bir yerlerden ortaya çıkar ne de filozoflar birden onu ortaya çıkartır. Doğu Akdeniz, Hindistan ve Çin kültürleri zaten oldukça başarılı uygarlıklardı; bu uygarlıklar çözüme ulaşmamış değişikliklerin ortasındaydılar ve gelenekle değişimin bu birleşimi, ciddiye alınması gereken felsefi düşüncelerin filizlendiği topraktı. Hinduizmin binlerce yıllık bir geçmişi vardı, yalnızca harika öyküler ve çok sayıda halk bilgeliği ürünü bakımından zengin değildi, aynı zamanda dünyayla ilgili efsaneler, kurgular ve derin bakış açıları getiren tarzlara da sahipti. ("Hindu" kelimesi bir dini değil, bir yeri, "İndus Nehri'nin doğusu"nu işaret ediyordu.) Hindu Vedaları'nın tarihi M.Ö. 1400'e kadar uzanıyor. Vedalar üzerine yapılan yorumlar olup, onları izleyen (ve "Vedanta" ya da yorumlar denilen) Upanişadların tarihi M.Ö. 800'e dayanıyor. Buda ortaya çıkıp bu düşüncelere (bazılarına) meydan okuduğu zaman Hindistan'da özgür düşünce tartışmaları ile mistisizme bir eğilim de vardı. Bu egzotik düşüncelerin Küçük Asya ve Atina'nın işlek limanlarına da ulaşmış olması bütünüyle ihtimal dışı değildi.

M.Ö. 6. yüzyılda Yunan mitolojisi çoktan bıktırıcı ve giderek problemli bir hal almıştı. Tanrılar, tanrıçalar, bunların değişik kurbanları ve kendilerine eşlik edenlerle ilgili hikâyeler artık pek ciddiye alınmıyor ya da genel olarak geçiştiriliyordu. "Hakikat"le ilgili dünyevi ve fantastik düşünce arasındaki boşluk ortaya çıkmaya başlamıştı. Ksenofanes (M.Ö. yaklaşık 560-yaklaşık 478), tanrılarımız ile tanrıçalarımızı basit bir biçimde bizim "uydurduğumuzu" kabul edelim diye yakınıyordu. "Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsa ve insanlar gibi resim çizebilseler, atlar tanrıları atlar gibi, öküzler öküz gibi çizerlerdi, her biri tanrıların bedenini kendisininki gibi tasarlardı." Her şeye karşın Ksenofanes devam edip soruyordu: Böylesine berbat tavırları olan, bu kadar gevşek ahlâka sahip ve bu kadar çocukça duyguları olan varlıklara neden ibadet etmemiz gerekiyor? Dolayısıyla Ksenofanes, İbranice İncil'in (ya da Eski Ahit) ilk kitaplarının bir araya getirilmesiyle yaklaşık aynı dönemde, "tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan tek tanrı, bedensel ya da zihinsel olarak hiçbir biçimde ölümlüler gibi olamaz" yönündeki bir inancı tavsiye ediyordu.

Bu kuşkuların Yunan toplumu aracılığıyla ne kadar uzaklara ulaştığını bilemiyoruz ancak bu türden düşüncelerin ortalıkta dolaştıkları çok açıktı. Tektanrıcılık kuşkusuz İbraniler sayesinde biliniyordu; çünkü İbraniler ile Yunanlar arasında bir hayli ilişki vardı. Tektanrıcılık, kendi tanrılarının ço-

ğulculuğuna rağmen, Yunanların birlik anlayışına hitap etmiş olmalıydı. Kökenleri hemen hemen M.Ö. üçüncü binyıla kadar izlenebilen (Hz. İbrahim M.Ö. 2000 civarında yaşamıştı) Yahudilik, felsefe ve felsefi tartışmalar bakımdan, özellikle (M.Ö. 9. ve 8. yüzyıllardaki) peygamberlerin işleri ve Talmud ile Mişna'yı* oluşturan kapsamlı yazılar ve yasalar bakımından zengindi. Hz. Süleyman (M.Ö. 1000), yozlaşmış bir hükümdar olmasına rağmen, yine de uzun zaman hatırlanan bilgelik incileri saçmıştır. M.Ö. 750'de İsrail, (M.Ö. 721'de Asurluların istilasıyla sona eren) nadir altın dönemlerinden birisinden yararlandı. Bu dönem, yeni yasalar ve bolluk içindeki yoksulluğu kınayan yeni peygamberler çıkarttı. Felsefi tartışma eski İbranilerin yaşamı için o kadar temeldi ki, ona "felsefe" demeye gerek yoktu. Elbette ilk İbrani filozoflar, sonraki yüzyıllardaki Hıristiyan düşüncesiyle kıyaslandığında teolojiyle, metafizikle ya da inancın epistemolojisiyle çok fazla ilgilenmediler. Büyük bir kıtanın öteki ucundaki Konfüçyüs gibi onlar da daha çok nasıl yaşanması gerektiği, adalet sorunları ve iyi bir toplumla ilgili sorularla ilgilendiler. Her şeyden önce de şu can alıcı soruyu sordular: Her şeye gücü yeten ama ne yapacağı her zaman öngörülemeyen Tanrı'yı nasıl hoşnut edebiliriz?

Ayrıca Yunanistan dolaylarında (M.Ö. 8. yüzyılda) Hammurabi yönetimi altındaki Babilliler de uzun süre önce bilinen ilk yasaları ve ilk hukuk sistemini geliştirmişlerdi. İbranilerin On Emir'i zaten biliniyordu ve muhtemelen daha büyük bir yasalar derlemesinin bir parçasıydı. Kuzeyde ise Lycurgus'un hazırladığı Sparta anayasası ve güçlenen, başarılı ve o zaman daha az gelişmiş olan Atinalılar tarafından genelde küçümsenen bir uygarlık vardı. Akdeniz'in güneyinde, özellikle Mısır'daki, muhtemelen Nubya'daki (bugünkü Etiyopya), Sudan'daki ve Nil'in kaynağına doğru daha ilerideki büyük uygarlıkların önemine ise daha önce dikkat çekmiştik. Bu kültürler gelişmiş astronomi sistemleri, ileri matematik uygulamaları, ruhun yapısıyla ilgili karmaşık ve incelikli görüşler ve ölümden sonraki yaşam sorunuyla ilgili takıntılı bir düşünce sistemi geliştirmişlerdi. Geometriye verilen büyük önem, ruhun doğası gibi Yunan felsefesinin önde gelen düşüncelerinin birçoğu Mısır'dan alınmıştı. Dolayısıyla Yunanistan'daki "mucize" görüşünü çarpıcı bir başlangıç olarak değil ama bir gelişmenin zirvesi olarak, başlangıcı ve ortası artık bilinmeyen uzun bir hikâyenin doruğu olarak görmek daha aydınlatıcı olabilir.

Yine de bu çok eski hikâyenin doruğu ve onun merkezî figürü Sokrates'tir. O, hiçbir biçimde ilk filozof değildir. Ondan önce yaklaşık iki yüzyıl boyunca birkaç kuşak derinlikli, ikna edici filozoflar Yunanistan'da yaşamıştı. Batı bilincine "filozof"un canlı bir örneği olarak kazınmasının nedeni onun gün-

(*) Talmud: Yahudilerin yasalar kitabı. Mişna: Sözlü yasaların yer aldığı Talmud'un ilk ve en eski bölümü – ç.n.

lük yaşamdaki beylik lafları gözardı edip, tutkulu iddialar ortaya koyan tek filozof olması da değildi. Meziyetleri ve erdemleri ne olursa olsun –kuşkusuz bunlara fazlasıyla sahipti– Sokrates, Batı düşüncesindeki benzersiz konumunu hem mutlu hem de trajik kaderine borçludur. M.Ö. 399'da Sokrates, öğrencilerinin "zihnini çelmek ve onları baştan çıkarmak" suçlamasıyla mahkeme önüne çıkartıldı, mahkûm oldu ve idam edildi. Bu, kuşkusuz, demokratik Atina'nın en sıkıntılı ve utanç verici anlarından birisiydi. Ancak Sokrates, yalnızca bir "filozof" değil aynı zamanda haksızlığa uğramış bir şehit – hakikat şehidi, kendi görüşlerinin şehidi– idi. "Felsefeden vazgeçmektense, ölürüm daha iyi" demişti jüriye ve böylece kendi idamını fiili olarak garantiye almıştı. Sokrates, felsefenin standartlarını temsil ediyordu ve bu standartlar gerçekten de çok yüksekti.

Ne var ki, Sokrates'in asıl mutlu kaderi, kendi türü içinde tarihin en parlak yazarlarından birisi olan bir öğrenciye sahip olmasıydı. Platon harika bir öğrenci, tutkulu bir hayran, hevesli bir dinleyici, zeki bir günlükçü, becerikli bir propagandacı, usta bir dram yazarı ve felsefi bir dehanın sahibiydi. Platon, yargılanmasıyla ilgili koşullardan başlayarak Sokrates'in birçok konuşmasını ilk olarak kaydeden, sonra ele alıp irdeleyen ve ardından geliştirip, dönüştüren kişiydi. Bu diyalogların sonucunda felsefede sahip olduğumuz ilk bütüncül yapı ortaya çıktı. Bunlar öylesine şaşkınlık verici belgelerdi ki, bütün felsefenin Platon'a düşülmüş bir dipnottan başka bir şey olmadığının söylenmesi boşuna değildir. Ancak bu diyaloglarda Platon hep geri planda kalır. Diyalogların kahramanı Sokrates'tir. Kuşkusuz Platon olmasaydı, Sokrates Yunan tarihinin arşivlerindeki bir dipnottan fazla bir hüküm taşımıyor olacaktı, çünkü Sokrates'in kendisi hiçbir eser yayımlamamıştı. Ancak Sokrates olmasa, muhtemelen Platon olmayacaktı ve Platon olmadan da pre-Sokratikler denilen Sokrates'ten önceki filozoflar hakkında bildiklerimizin çoğunu ona borçlu olduğumuz Aristoteles olmayacaktı. Dolayısıyla bilebildiğimiz kadarıyla Yunan felsefi "mucizesi" de hiçbir zaman olmayacaktı.

Hemen hemen aynı dönemlerde yaşadığı çağdaşları Konfüçyüs ve Buda gibi Sokrates de neredeyse yalnızca iyi yaşam –erdemli bir yaşam, uygar toplumda yaşam, mutlu bir yaşam– anlayışıyla ilgilendi. Bu konudaki görüşleri onlardan da, birçok Yunan çağdaşından da onların öncellerinden de çok farklıydı. Gerçekten de Sokrates'le ilişkilendirilen en önemli düşünce, bilginin somutlaşmış hali olarak Sokrates imgesinin kendisinin ortaya çıkmasıdır. Bu, bugün de felsefecileri bölen bir problemi karşımıza çıkartıyor.

Sokrates yaşamını erdem üzerine düşünmeye, onu öğretmeye ve kendisinde somutlaştırmaya adamıştı. Dönemindeki büyük kozmolojik sorunlarla hiç ilgilenmedi, yalnızca biraz matematik ve geometriyle ilgilendi. Atinalıların yerleşik dinlerine pek saygı göstermediği gibi bununla üstünkörü il-

gilendi (nitekim yargılamasında ona yöneltilen suçlamalardan birisi bu konuyla alakalıydı). Ancak Platon ve hiç kuşkusuz ondan önceki birkaç kuşaktan Yunan filozofları bu tür konulara tutkuyla yaklaştılar. Dolayısıyla bu belirgin süreksizlik durumunu açıklamak, eski Yunan felsefesinin bütünüyle hatasız olmasa da kabaca bir resmini çizmeye çalışmayı zorlaştırıyor, bizzat "felsefenin" kendisiyle ilgili anlayış konusunda ciddi bir anlaşmazlığa neden oluyor. Felsefe, Sokrates'in örneğini oluşturduğu gibi, bütünüyle kişisel, toplumsal ve toplum hakkında, pratik, iyi yaşamayla, iyi yaşamayı başkalarına öğretmeyle (ya da en azından onlara yardımcı olmayla) ve iyi eylemde bulunmayla ilgili bir şey midir? Yoksa bilimöncesi (protoscientific), çok soyut ve genellikle evrenin nihai yapısını anlamak yönünde anlaşılması zor bir girişim ve Sokrates, Konfüçyüs ya da Buda'nın çok az ilgilenmiş göründükleri bir çaba mıdır?

Kuşkusuz bu iki görev, zorunlu olarak birbirine karşıt ya da uyuşmaz değil ve büyük filozofların çoğu, özellikle de Platon ve Aristoteles bu ikisini birleştirmeye çalışmışlardı. Ancak bu iki yaklaşım arasında, bugün de henüz çözülmemiş bir gerilim bulunuyor. Felsefe hakikatle ilgili gayri şahsi bir araştırma veya *kendileri* bilgeliğin somutlaşması olan bilge adamların (ve bazen de kadınların), yani eski bilgelerin okullarına bağlı bir araştırma mıdır? Sokrates'in kahramanlaştırılması felsefe tarihi bakımından zorunlu mudur ve felsefe bizzat kahramanların, eserleriyle felsefeyi tanımlayan kişilerin (Buda, Konfüçyüs, Sokrates, Platon, Aristoteles, Hz. İsa, Aziz Augustinus, İbni Rüşd, Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Gandhi vb.) bir tarihi midir? Yoksa kendi gelişimleri ve açıklanmaları bakımından düşüncelerin, olsa olsa ilginç bir olumsallık olan bireysel kişilerin gerçek varoluşlarının bir tarihi midir? Örneğin Yunan felsefe tarihini araştırdığımızda, araştırmamızın merkezine Sokrates'i hangi ölçüde koyabiliriz ya da koymalıyız? O, ne ölçüde felsefede elde ettiği önemli başarılar nedeniyle belli bir ilgiyi hak eden ama yine de sonuç olarak konunun gerçek tarihinden bir sapma anlamına gelen ünlü bir tarihsel kişiliktir? Aşağıdaki sayfalarda bu konular hakkında olabildiğince tarafsız olmaya çalışacağız.

Felsefe, mit, din ve bilim

Felsefeye, özellikle eski Yunan felsefesinin ilk dönemine giriş yaparken felsefenin Yunan popüler kültürünün halk dini olan mitolojiden ayrılmaya başladığı anda ortaya çıktığını söylemek âdettendir. Bu din, birçok Yunan efsanesindeki mitolojik ve sözde tarihî kahramanların yanı sıra (Zeus, Hera, Apollon ve Afrodit gibi) Olimpos tanrıları ve tanrıçaları panteonunu ihtiva ediyordu. Genel olarak, sadece *öteki* insanların inançlarından mitoloji olarak

bahsedildiğini not düşelim. Ancak Yunanlar, felsefe ve mit arasında belli bir anlam ayrımı yapmışlar ve bunu kendilerine de uygulamışlardı.

Mitsel açıklamaları birebir kabul etmekten, bunları oldukça abartılı, şiirsel, mecazi yorumlar olarak ele almaya kadar geniş bir yelpazede görüşler barındıran sofistike Yunan toplumunda birçok "inanç" düzeyi vardı. Dünyevi hakikatlerle ilgisi olmayan bilgeliğin gerekli olduğunu düşünen şiirsel bir duyarlılık bulunuyordu. Tanrılar ile tanrıçaların varlığına inanç aşağı yukarı tamdı. (Sokrates'i idama götüren suçlamalardan birisi, "sitenin tanrılarına" inanmamaktı.) Ancak Herkül, Iason ile Argonotlar vb. türünden birçok eski efsaneye birçok kişi belli bir kuşkuculukla yaklaşıyordu. Oedipus, muhtemelen gerçek birisiydi ve *Ilyada* ile *Odysseia* destanlarının (en azından insan karakterlerinin) gerçekliğinden de kuşku duyulmuyordu.

Yunanlar, Olimposlular ile ölümlü insanlar arasında geçtiği söylenilen entrikalardan ne anlıyorlardı? Güya kadınlar kuğu, boğa, bulut, hatta bazen kadının kocasının birebir aynı görümünde ortaya çıkan Zeus tarafından değişik biçimlerde baştan çıkartılıyor ve tecavüze uğruyorlardı (bu, başlı başına büyüleyici bir felsefi sorun oluşturuyordu. Zira bu durumda kadın kocasına sadakatsizlik mi yapmış oluyordu?). Mitsel karakterler ağaçlara ya da çiçeklere dönüşüyordu ve örneğin (ateşi insanlara verdiği için ceza olarak ciğeri her gün bir akbaba tarafından yenilen) Prometheus ve (tam tepeye geldiğinde kendi ağırlığıyla yeniden aşağıya yuvarlanan bir kayayı sonsuza dek yuvarlayarak bir dağın tepesine çıkartmaya mahkûm olan) Sisyphos gibi bazıları ilahi intikamın kurbanıydılar. Eğitimli Yunanlar, bunları teolojik doktrinler olarak değil, ölümlülerin (ya da ölümsüzlerin) hikâyeleri olarak düşünüyorlardı. Bu durumda eğitimsiz insanların bunlara gerçekten inanıp inanmadıklarını sormamız gerekiyor. İlk filozoflar (kendilerini bu sürecin tekrarlayıcıları olarak gören Aydınlanma dönemi filozoflarının popüler bakış açısında olduğu gibi) batıl inançlarla mücadele mi ediyorlardı, yoksa yalnızca daha yaygın bir yaklaşımı mı sürdürüyorlardı? Belki de eski Yunan halkı, bu düşünceler ve görüntülerin bir oyun gibi sergilenmesinden hoşlanıyordu ve onları takip eden filozoflar da yalnızca bu kuşkulu bakış açısını daha net bir biçimde dile getiriyorlardı.

Batı felsefesinin doğuşunu anlamak için felsefe ile mit arasında genellikle yanlış ele alınan, dönemin filozoflarının kendi önemlerinin ve orijinalliklerinin altını çizmek için vurguladıkları bu ayrımı çok dikkatli biçimde irdelemek gerekiyor. Gelişmiş Yunan felsefesinin, doğal olarak popüler ("kaba") mitolojiden ortaya çıktığı ve onun yerini aldığı söylenir. Derin düşüncelere dayanmayan mit ile derin düşüncelere dayalı felsefe arasındaki farkın bir dönemin sonuna ve bir başkasının başlangıcına işaret ettiği, birincisinin tanrılar ve tanrıçalara vurgu yaparken ikincisinin "doğal" açıklamaları savundu-

ğu ileri sürülür. Mit, antropomorfizmi (insanbiçimciliği), yani cansız doğa güçlerine (öyle düşündüğümüz varlıklara) insani özellikler atfetmeyi gerektirir. Dolayısıyla eski Mısırlılar ve diğer Akdeniz kültürlerinin çoğu, evrenin yapısını ve kökenini genelde insan benzeri varlıkların davranışlarıyla açıklamışlardı. Eski Yunanlar ise evrenin kökenini ve yapısını tanrılar ve tanrıçaların bütünüyle insani duyguları ve eylemleriyle açıklıyorlardı. Ancak Thales (MÖ 625?-547?) ve diğer Sokrates öncesi dönemin Yunan filozoflarıyla birlikte basmakalıp hikâyeler gitti, yerlerine daha bilimsel, daha "doğacı", daha materyalist açıklamalar geldi. İlk Yunan düşünürleri, şiirsel spekülasyonlar ve sahnenin gerisindeki ilahi varlıkların davranışları yerine maddi nedenlere vurgu yapan tavizsiz akılcılıkla ünlendiler.

Ne var ki, bu basitleştirilmiş ve kendi kendini tatmin eden bakış açısı, sıkı bir irdeleme karşısında kendini savunamıyordu. İlk Yunan filozofları dünyanın materyalist açıklamalarını kesin bir biçimde reddeden –örneğin Pisagor, Parmenides ve Platon tarafından gerçekleştirilen– felsefedeki en büyük atılımların bazılarından ve geometriden esinlenen yeni rasyonelliğin yanı sıra mitolojiden de yararlanmışlardı. Genellikle günümüzün akademik biliminsanlarından çok mistik şairler gibi bilmecemsi ve mecazi bir tarzda yazmışlardı. Bilim gibi felsefenin de birebir gerçekleri ortaya koyduğu düşüncesi, her zaman tartışmaya açık bir görüştür. (Kant ve Hegel gibi) Modern filozoflar da bol bol metaforlar ve analojilerden yararlanmıştır. Kuşkusuz bilimin kendisi de birebir tanımlamalardan çok metaforlara dayanır. Bizi kitabımızın sınırlarının ötesine taşıyabilecek bu konuya daha fazla girmesek iyi olacak.

Yunanistan'daki felsefenin kökenlerinin aynı zamanda Batı biliminin de kökenleri olduğundan kuşku duyulamaz. Ne var ki, felsefe bir bilim olmadığı gibi (en azından yalnızca bilim değildir), filozoflar için çekici olsa bile akılcı açıklamaların yanı sıra evrenin kişileştirilmesini de ortaya koyan bir mitoloji de değildir. Bütün bunlara rağmen günümüzde bile şiirsel ve mitolojik düşüncenin felsefede varlığını koruması bize pek şaşırtıcı gelmiyor.

Sözü edilen bu hususlar, başka kültürler, özellikle de bilimle pek ilgilenmeyen, hatta bilimi bizim kadar ciddiye almayan kültürler için de geçerlidir. Çin'in teknoloji geleneği Batılı gelenekten çok daha eskiye dayanır. (Örneğin Çinliler barut, pusula, gözlük gibi şeyleri Batı'dan yüzlerce yıl önce icat etmişlerdi.) Ancak Çin, bilim konusunda her zaman pragmatik, pratik bir bakış açısına sahip olmuştur. Özellikle Konfüçyüs felsefesi, toplumsal uyuma göre bilim teorisiyle pek az ilgilenmiştir. Asya'daki teknoloji tarihinin büyük kısmı, sıklıkla idealize edilmiş "gerçeğin araştırılması"ndan çok sağlıklı bir toplumsal pragmatizmle ilgilidir. Doğaya çok fazla vurgu yapmasına karşın Taoculuk, aslında bilimle hiç ilgilenmez. Budizm ise yalnızca bilimi de-

ğil, aynı zamanda doğa hakkındaki bilginin ilerlemesi düşüncesini de insanlığın en büyük hayal kırıklıklarından birisi olarak görür.

Din felsefesinde özellikle mitolojik tanrısallıklarla/ilahi varlıklarla canlı canlı insanlar arasındaki ayrım, genelde tanrılık vasfındaki belirsizlikten daha nettir. Birbirine benzeyen Yunan ve Hindu tanrılarının insan, süperinsan veya insan olmayan yapıda olup olmadıkları biraz belirsizdir. Bunlar genelde birbirlerine dönüşürler. Oysa Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi Konfüçyüs ve Buda da gerçek, yaşamış kişilerdi. (Lao-Tzu, eğer tek bir kişi değilse, tıpkı Homeros gibi bir dizi insanın sentezi durumundaydı.) Tanrı'nın cisimleşmesi olarak tek örnek konumundaki Hz. İsa bile, insan haliyle İsa ile Tanrı olarak Kutsanmış Varlık'ın açık paradoksu haliyle, Hıristiyan teolojisi tarihinin büyük bölümünde entelektüel kargaşaya neden olmuştu.

Belirsizlik ve analoji, Çin felsefesinin özüdür. Nitekim Konfüçyüsçülük ve Budacılıktaki "ilahi varlıklar", Kutsanmış Varlık olarak Hz. İsa gibi tanrılar değildir. Bu inançlara göre bize soylu gerçekleri öğretenler insan biçiminde dünyaya gelmiş tanrılar değil, sıradan insanlardır. Kuşkusuz eski Çin'de ejderhalar gibi ilgi çekici yaratıkları içinde barındıran mitler vardı ama Konfüçyüsçülük ve Budacılıkta felsefe ile mitoloji arasında kesin bir ayrım yoktu. Buda'nın öyküsü Hz. İsa'nın öyküsüne benziyordu ve tarihî olmaktan çok sembolik olarak önemliydi.

Eski Hindistan'da ise hikâye çok daha karışıktı. Hinduculuk, en azından Yunan mitolojisinde de rastlanabilecek bir hayal gücünün ürünü olan fantastik yaratıklar ve ilahi varlıklarla popülerleşmişti. Klasik Hindu mitolojisinde tanrıların merkezî bir üçlemesi vardı. Bunlar Brahma (yaratıcı tanrı), Vişnu (evreni devam ettiren tanrı) ve Şiva (yıkım tanrısı) idiler. Ancak aslında bunların birçok gerçeklik değil tek bir Tanrı'nın değişik yüzleri olduğu söyleniyordu. Aslında Hindu panteonu, bir yandan Yunanistan'dakinden çok daha geniş ve çok daha karmaşıktı ama öte yandan çok daha açık biçimde bütünleşmişti. Batılı okura daha çarpıcı gelen, bu tanrıların bireysel kimliklerinden ziyade çokbiçimlilikleridir (polymorphism).

Şiva'nın altı ya da daha fazla koluyla bilinen tasviri, bu şaşkınlık verici karmaşıklığın yalnızca bir başlangıcıdır: Tanrılar rutin bir biçimde değişik biçimlere ve görünümlere bürünür, farklı kişilikleri benimser, çok farklı işlevleri yerine getirir ve dolayısıyla çok farklı adlar alırlar. Örneğin Şiva'nın eşi Parvati, aynı zamanda Amba ana, yıkıcı Kali ve Şiva'nın güç kaynağı olarak görülen Şakti'dir. Hint mitleri, aynı zamanda kentler ve alt kültürlerde de değişikliğe uğrar. Hint folkloru ve edebiyatı, özellikle Hesiodos'un (başarısız bir biçimde) birleştirip bir senteze ulaştırmaya çalıştığı Yunan mitlerinin en erken örneklerinde olduğu gibi birçok değişik hikâyeye sahiptir. Hin-

duculukta böylesi bir girişim, birçok mitoloji uzmanının kabul edeceği gibi düşünülemez bile.

Eski Hindistan'ın uzun tarihi (oldukça kısa olan eski Yunan tarihinde olduğu gibi), aynı zamanda felsefi örnekler olan tarihsel kahramanlar bakımından özellikle zengindir. *Mahabharata* (Bharata Hanedanının Büyük Destanı) ile ilintili dinsel bir metin olan *Bhagavad-Gita*'daki (Efendinin Şarkısı) kahraman Arjuna özellikle dikkat çekici bir örnektir. Arjuna, bir savaşa başlamadan önce duraklıyor. Karşısındaki düşmanla savaşmak istemiyor, çünkü düşman ordusu kendi akrabalarından oluşuyor. (Arjuna'nın savaş arabasının sürücüsü olan) Yüce Tanrı Krişna, Arjuna'ya düşman kendi ailesinden olsa da savaşa girmesinin onun görevi olduğunu ve Tanrı'nın kalbine yerleştirdiği bir özveriyle bu görevi yerine getirmesi gerektiğini söylüyor.

Böylesi bir ahlâki ikilem, yani koşulların kişinin kendi ailesini öldürmesini bir görev haline getirmesi, bize dehşet verici görünebilir. Ancak benzer dehşet durumları, Eski Ahit (Tevrat), Yunan mitolojisi ve her iç savaşta görülebilir. Böylesi dehşet öykülerinin amacı, yalnızca bizi (Godzilla filmlerinde olduğu gibi) eğlendirmek midir? Yoksa bunlar bizi insan ahlâkının ve deneyiminin doğrudan kalbinde bulunan felsefi çıkmazlarla meşgul eden derinlikli öyküler midir? Mahatma Gandhi, Arjuna'nın bunalımını her birimizin içindeki iyi ve kötü arasındaki bir mücadele olarak yorumlamıştı. Krişna kendi kutsal varlığını Arjuna'ya açıkladığında, kendi dünyamız da işin içine girer. Mitler, aslında felsefenin besini, spekülatif düşüncenin zorunlu olarak edebi biçimde ortaya çıkması gerekmeyen yakıtıdır.

Bhagavad-Gita'nın çarpıcı hikâyesi her bakımdan derin, felsefi, anlamlı bir yorum ortaya koysa da bu hikâyenin (erken dönem Batılılarını büyüleyen) aslına uygun, doğalcı açıklamalarla pek az ilgisi vardı. Ne var ki, göreceğimiz gibi ilk Yunan filozofları, genellikle hayal güçleri eksik insanlar değildi. Kaba haliyle insanbiçimciliği ve akla uygun olmayan biçimleri reddetmekle birlikte yine de eski mitolojiler tarafından resmedilen dünya görüşünü ve maksatlı belirsizlikleri sürdürüyorlardı.

Hindu mitolojisinin en belirgin ve cazip yanı, Batı mitolojisine kıyasla hayal gücü dolu hareketliliği ve yasaklarla ilgili göreli sınırsızlığıydı (Zeus bir boğaya dönüşebiliyordu belki ama bu, yalnızca bir olay sırasında geçici olarak meydana geliyordu. O, Zeus olarak kalmaya devam ediyordu.) Örneğin, en çok beğenilen Hindu mitlerinden birisine göre Şiva, oğlu Ganesh küçükken savaşa gidiyor. Yıllar sonra geriye döndüğünde karısının yanında genç, yakışıklı bir adam görüyor. Hemen genç adamı kendisine rakip olarak görüyor ve başını kesiyor ama sonradan kendi oğlunun başını kestiğini öğreniyor. Dehşete kapılıyor ve oğlunu yeniden yaşama döndürmek için yemin ediyor. Yeni yaratığın başının bir file dönüştüğünü görüyor.

Böylesi hikâyeleri düz olarak mı ele almalı? Bunlar yalnızca hayal ürünü müydü? Yoksa bunların eğlenceli bir biçimde derin anlamlar, ilk Batılı filozofların bilimöncesi düşünüşlerinden daha az rafine ama daha renkli gerçeklik yorumları sunuyor olması daha mı muhtemel? Aslında Hint mitolojisinin şaşırtıcı fantastik yapısının, kendi tarihinin büyük bölümünde Hint felsefesine hâkim olacak olan düşüncelerin ta kendisini dile getirdiğini belirtmemiz gerekiyor. En eğlenceli Hindu hikâyelerinde bile yaşamın sürekliliği ve yenilenmesiyle ilgili kalıcı temaları fark edebiliyoruz. Her şeyden önemlisi, farklı belirişler ya da görünüşler alsa da "evrenin birliği" temasının varlığı söz konusu. Felsefi olarak bu mutlak gerçeklik, "Brahman" adını alıyor. Ancak ilksel mitolojide tek bir tanrının belirişi olan çok sayıda tanrı, aslında tam da aynı temayı dile getiriyor. Dolayısıyla felsefeden mitolojiye geçiş, büyük bir mantıksal sıçrama değil, yalnızca daha renksiz bir dile geçiştir.

Ne var ki bu fark, mitlerden yüz çevirip, yalnızca felsefeye yönelmemize neden olmamalı. İkisin de ayrı meziyetleri var. Mit, bir anlatı –bir hikâye– gerektirir. Karakterleri bütünüyle hayalî olabilirken hikâyenin kendisi son derece önemli olabilir. Özellikle karakterlerin yerine kendimizi koyduğumuzda hikâye çok daha fazla önem kazanır. Felsefe, sistematik teoriyle hikâyeden daha çok ilgilenir ancak tarihsel anlatıyı terk ettiğinde –ki bu durumda resmin bütününden bizi uzaklaştırır– sonuç genelde yanlış biçimde ebedi hakikat olarak yorumlanmış, içerikten yoksun çıplak kavramlar yığını olur. Bir mitolojik anlatım çelişkiler, hatta saçmalıklar barındırabilir ancak bunlar konuya canlılık katar ve belli bir güvence ve tutarlılık ortaya koymaktan çok dünya hakkındaki bazı karmaşaları açıklığa kavuştururlar. (Amerikalı Walt Whitman, kendi çelişkilerine hayıflanan ya da onları "çözmeye" çalışmaktan çok bu çelişkileri kutsayan bir bilgeden başka bir şey değildi.) Buna karşın bir filozof, oldukça tehlikeli bir durum olarak çelişkileri ve tutarsızlıkları ortadan kaldırmaya uğraşır; (Alman filozoflar Hegel ve Nietzsche'nin yanı sıra Zen geleneğinin bazı büyük filozofları gibi) çelişki ve tutarsızlığı hem felsefenin hem de yaşamın zorunlu bir öğesi olarak görseler bile, hemen hemen her kültürdeki filozofların çoğu çelişki ve tutarsızlıklardan kaçınmaya çalışır.

Belki de Nietzsche'nin "neden", "öz", "özgür irade", "ahlâk" ve kuşkusuz "Tanrı" gibi modern felsefenin kabul edilmemiş mitlerinin farkına varma konusunda bizi uyarmış olmasına dikkat etmemiz gerekiyor. Felsefe, kendi mitsel varsayımlarına sahiptir ve gayri şahsi olmaları bunu değiştirmez. Bu durum, bu kavramlardan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Yalnızca başka insanların kavramlarını tez elden mitoloji alanına yollarken felsefeninkileri kolayca birebir gerçekler olarak kabul etmememiz gerektiği anlamı taşır. Mitler ahlâki eğitime yol açarken, felsefenin anlamayı sağladığı konu-

sunda ısrar edilebilir ancak en iyi felsefe gibi en iyi mitler de kuşkusuz her ikisini gerçekleştirebilirler.

Benzer biçimde din ile felsefe arasındaki ilişkiyi de dikkatli bir biçimde ele almak gerekir. Eski Yunanların bazıları bu ikisini özenle birbirinden ayırmıştı ancak geçmiş iki bin yıllık dönemin büyük bölümünde Batı felsefesi, yaşamlarını bu geleneğe saldırmaya vakfetmiş filozofların varlığına rağmen Yahudi-Hıristiyan gelenekten ayrılamaz. Yalnızca son iki yüzyıllık dönemde birçok Amerikalı ve bazı Avrupalı filozofların bu ayrımı yapabildikleri varsayılabilir. Nitekim birçok başka kültürde ise din ile felsefenin bütünlüğü esas olarak olduğu gibi devam etti. Birçok toplulukta –buna çoğu kabile kültürleri de dahildir– din, felsefeyi belirler. Bazı topluluklarda, özellikle ikisi de teist olmayan, yani tanrısız dinler olan Konfüçyüsçülük ve Budizmin geçerli olduğu topluluklarda ise felsefe dini belirler. Din ile felsefe, mit ile felsefe arasındaki belirsiz sınıra göre ya da eleştirel düşünce ile yalnızca "dogmaya" dayanma arasındaki bulanık ayrım yoluyla ayırt edilebilir. Ancak bu durum, genelde dindeki dinamik düşünselliğin yanlış anlaşılmasına neden olur. Kuşkusuz felsefe daha önemli bir rol oynayabilir ve dinin sınırlarının ötesine geçebilir fakat din, teoloji ve dinsel felsefenin (daha laik ve daha eleştirel "din felsefesi"ne karşıt olarak), felsefenin sınırlarının dışında kaldığı sonucuna varmak yanlıştır.

Felsefeyi dinden ayırt etmeye çalışırken aynı zamanda bilim ile felsefe arasındaki ilişkiyi de "eğer felsefe din değilse o zaman bilim ya da en azından bilimseldir" türünden aceleci sonuçlar çıkartmadan, dikkatle ele almak gerekiyor. Doğrusu dine ya da felsefeye gerek duymadan yaşama dair düşünülecek çok fazla konu var: Kişisel ve toplumsal kimliğimiz, başkalarıyla ilişkilerimiz, siyasi sorumluluklarımız, sanat eserlerindeki karmaşanın güzelliği, keyfi, hatta doğanın harikaları. Aslında felsefenin bilimsel olması gerektiği yönündeki modern düşünce yalnızca birkaç yüzyıllık bir geçmişe sahip ve esas olarak Avrupa Aydınlanması'nın bir ürünü. Ancak ortaya çıktığından bu yana bu düşünceye itiraz ediliyor. Dahası birçok başka kültürde bu konuyla ilgilenilmiyor bile ve bu, onların aydınlanmamış oldukları anlamına gelmiyor. Elbette bilim, nesnel olduğu yönünde özel bir iddiaya sahip. Ne var ki, bilim ve bilimsel yöntemler genellikle olduğu gibi nesnelliğin tanımı olarak ele alındıklarında bu varsayım felsefi bir incelemeyi hak ediyor. Kuşkusuz bilimde gerekli olan gayri şahsilik ve nesnellik, felsefe için tavsiye edilmez. Dolayısıyla (Doğu'daki ve Batı'daki) birçok filozof, felsefenin bilimden ayrı ya da ondan çok daha az ikna edici bir sanat, bir beceri, bir öğreti ya da bir pratik olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Bilime gerçekten büyük saygı duyan filozoflar bile onun sınırlarını kabul ederler. Nitekim modern felsefecilerin en büyüklerinden birisi ve New-

ton fiziğine coşkuyla bağlı olan Immanuel Kant, iki şeyin –"üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası"– kendisini "huşu" içinde bıraktığını söylemişti. Kant, bilimin değerinin yanı sıra sanatın güzelliğini, dinin kendini Tanrıya adamasını, matematiğin harikalarını, komşularının dostluğunu ve şarap şişesinin hoşluğunu da kabul ediyordu. Newton'un kendisi hiçbir biçimde kendi felsefesini "Doğa" ile sınırlandırmamıştı; yaşamının son yirmi yılını, kendi fiziğini tamamlayacak ve onu da içerecek bir teoloji geliştirmeye adamıştı. Genellikle (19. yüzyıl) bilimi hakkında coşkulu olan Friedrich Nietzsche, bilimsel "hakikat"in deneyimimizin yalnızca sınırlı bir bölümünü tasvir ettiğini kabul edip "estetik hakikat" dediği olgunun daha önemli ve felsefeyle daha ilintili olduğunu düşünüyordu.

Bununla beraber felsefe ile bilim arasındaki bağlantıda, bunların karşılıklı olarak nesnelliğe ve rasyonaliteye vurgu yapmalarından ve hakikatin peşinde olma tutkusunu paylaşmalarından ayrı olarak yararlı ve gerekli bir husus da var. Bazı filozoflar, uzun süredir felsefenin ya bilimin bir parçası olması ya da bilimin dağınık sonuçlarını düzeltecek biçimde onun sadık bir hizmetkârı haline gelmesi gerektiğini iddia ediyorlar. Uzun yıllardır bu filozoflardan bazıları felsefi problemlerin biliminkilerden ayrı olduğu konusunda da çok ısrarcıydılar. Bu görüşe göre felsefi problemler, deneyimden kaynaklanan herhangi bir kanıta ya da en son bilimsel araştırmalara ihtiyaç duymuyordu, hatta aslında hiçbir kanıt ya da araştırmaya dayanmıyordu. Bu problemler, felsefi jargona göre ve yalnızca önsel olarak, yani herhangi bir deneyimden ya da deneyden bağımsız olarak, belki de yalnızca mantığa ve dile dayanarak ya da yalnızca bir tür özel sezgiye başvurularak çözülebilirdi.

Bu durumun bazı alanlarda hâlâ etkisini sürdüren asıl sonucu, felsefenin aşırı yoksullaşması oldu. "Salt akıl yoluyla", "yalnızca saf, katışıksız düşünme yoluyla" yanıtı aranmayan sorular; "salt ampirik" ya da "psikolojik" olanın felsefi olmadıkları kabul edildiği için dışlandı. Bu anlayış doğrultusunda son dönemin bazı Anglo-Amerikan filozofları, örneğin bazı bakımlardan konuyla doğrudan ilgili gibi görünen beyin hakkında hiçbir şey öğrenmeye tenezzül etmeden zihin ile beden arasındaki ilişkiyi uzun uzadıya tartıştılar. Bazı filozoflar, bir fizikçiyle doğru dürüst konuşmadıkları halde doğanın ve bilimin asıl yapısını tartıştılar ve birçoğu hâlâ Freud'dan birkaç satır bile okuma zahmetine katlanmadan insanın doğası hakkında bitmek bilmeyen tartışmalar yapmaya devam ediyor. Ne mutlu ki bu durum artık değişiyor.

Asıl kavranması gereken, felsefenin bilimle devamlı bir ilişkisinin olduğudur. Birçok filozofun öne sürdüğü gibi ne felsefe bilimlerin anasıdır ne de yalnızca biliminsanlarının yol açtıkları terimler ve kavramlar kargaşasını düzelterek bilime kavramlar sağlayan basit bir yardımcıdır. Bazı konuların ele alınmasında felsefe ile diğer disiplinler arasında hiçbir kesin sınır yoktur.

Bu durum, özellikle "... felsefesi" ("bilim", "toplumsal bilim", "sanat" veya "din) denilen alanlar için geçerlidir. Deneysel olan ile önsel olan arasında, dışarıdaki ile içerideki arasında kesin bir ayrım yapılamaz. Kuşkusuz iki yönde de belli bir işbirliği ve karşılıklı saygı gerekir. 1932'de Einstein, felsefeyle ilgili olarak anne benzetmesi yapmış ancak şunu vurgulamıştır: "Felsefe doğum yapan ve diğer bütün bilimleri ortaya çıkartan bir anne gibidir. Dolayısıyla çıplaklığı ve yoksulluğu için hor görülmemeli, tam tersine kültürsüzlüğün içine gömülmesinler diye çocuklarını yaşatma uğruna harcadığı Don Kişotça ideali nedeniyle övülmelidir."

Felsefe, mitoloji ve dinle olduğu gibi bilimle de sürekli ilişki halindedir ancak bu, hiçbir zaman bütün bu disiplinlerin aynı oldukları anlamına gelmez. Felsefe, mitoloji, din ve bilim arasındaki bu ayrımları akılda tutarak felsefenin başlangıcını ele almaya başlayabiliriz. Batı'da felsefe kozmolojinin (evrenbilimin) ya da daha iyi bir ifadeyle kozmogoninin (evrendoğumun), yani dünyanın bu hale nasıl geldiğini araştırma faaliyetinin bağrında gelişti.

Anlam ve yaratılış: Kozmogoninin ve felsefenin kökenleri

Mısır ve Bereketli Hilal'de* olduğu gibi Yunanların tarıma bağımlı olması onların coğrafya ve meteoroloji konusunda araştırmalar yapmalarına ve toprak tanrıçası Gaia'nın ürün vermesine neyin yol açtığı konusunda spekülasyonlarda bulunmalarına yol açmıştı. Astronomi denizlerde yol almak için yeni, güçlü bir araç sağlamıştı. Gökteki karmaşıklık hakkındaki ilkel merak, astronominin dikkatle çalışılmasına, her zaman güvenilir olmasa da pratikte yararlı astrolojik tahminlere, mitoloji ve dinin hayal gücü zengin çıkarımlarına ve yıldızlarda yaşayan tanrısal varlıklar gibi fikirlere yol açmıştı. Bu konudaki spekülasyonlar, doğal olarak kozmogoninin sorularını ortaya çıkarttı: Bütün bu gök cisimleri nereden çıkmıştı? Dünya bugünkü halini nasıl almıştı?

Bu türden sorular bilim açısından önemli olsalar da bunların bütün bilimsel ya da bilimöncesi soruların ilk örnekleri olduklarını düşünmek hata olacaktır. İlk kozmologlar, açıklamanın yanı sıra anlamı ve ahlâki bilgiyi de arıyorlardı. Karşılaştıkları her şeyle ilgili şu soruları soruyorlardı: Bu nedir? Bunun amacı nedir? Bu neyin habercisidir? Yunanlar ve eski dünyanın birçok halkı için kozmik açıklamayla ilgili araştırma, insan davranışıyla ilgili açıklamanın araştırılmasıyla aynı biçimde, bir *failin* araştırılmasıdır. Bu, *kimdir* ve o bunu *neden* yapıyor? Bir "neden", her şeyden önce bir *niyettir*, kavranması gereken ilksel bir tasarımdır.

(*) Bereketli Hilal: Verimli Hilal, İran Körfezi'nden başlayarak Suriye, Irak ve Filistin'den geçerek Arabistan Çölü'ne kadar uzanan verimli toprakların çizdiği coğrafi yay – ç.n.

Yunanlar, korktukları ve karamsar oldukları için çok fazla meraklı değillerdi. Anlamadıkları bu dünyada rahat olmak ve kendilerini güvende hissetmek istiyorlardı. Maruz kaldıkları yoksunluklar ve trajediler, yaralar ve hastalıklar, nihai olarak da ölüm hakkında belli bir avuntuya ve açıklamalara ulaşmak istiyorlardı. Ölüm fenomeni, tarihin en eski dönemlerinden bu yana gizemli ve rahatsız edici bir olay olarak insanları çok etkiliyordu. Tarihöncesi Neandertaller, ölülerini gömüyorlardı ve Akdenizli filozoflar ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili spekülasyonlar yapmaya başlamadan yüz bin yıl önce ölenler için ilkel dinsel putlar yapıyorlardı. Felsefeyi doğuran, bir bakıma bu tüyler ürpertici merak duygusudur. Fiziksel antropologların bize anlattıkları gibi dik durmamızı sağlamak ve oldukça gelişkin başparmağımızın evrimi için büyük beyinlerimizi geliştirmiş olabiliriz ancak beyinlerimizi bütünüyle belirgin bir lütuf ya da evrimsel bir avantaj olmayan soruların üstesinden gelmek için de kullanıyoruz. Bu büyük beyinleri huşu içinde kalmak için kullanıyoruz.

İlk kez böylesi soruları soranlara neler olmuş olabileceğini hayal etmeye çalışmak bizim için olanaksız olsa da aslında bu önemli bir konudur. Bugün çocuklar bu türden soruları sorduklarında anne babaları onlara genelde bazı saçmalıklarla yanıt verir, onları kütüphaneye gönderir, hiç olmadı oyun oynamak için dışarıya ya da odalarını toplamaya yollarlar. Fakat insanlar ilk kez bu soruları sorduklarında, çevrelerinde onlara bir yanıt verecek hiç kimse yoktu. Kitaplar yoktu; yalnızca kendi kendilerini bilge veya rahip ilan etmiş bazı insanlar vardı. İlk filozoflar ve onların çağdaşlarının söz konusu ettikleri soru şuydu: "Her şey nereden doğdu?" Hiç kuşkusuz buna verilen ilk yanıt, "Zaten buradaydı, hepsi bu" ya da "Her zaman buradaydı" türünden bir yanıttı. Ancak zamanla yanıtlar daha hayal gücüyle dolu hale gelmeye ve sorular daha ciddi biçimde ele alınmaya başlandı. İlk filozoflar (ya da ilk filozofların öncelleri), evrenin çiftleşen ve kozmik bir yumurta doğuran iki ilksel varlıktan doğduğunu öne sürdüler. Başkaları bu ilksel varlıkların tanrılar olduklarını öne sürüp, onların pek işlevsel olmayan aile ilişkilerini ayrıntılandırdılar. Başka kültürler ise şiddete dayalı aile ilişkilerinin yaratılışın ilk örneği olduğunu öne sürdüler.

Yunan kozmogonisinde dünya, bizim gökler olarak gördüğümüz bir kaseyle kaplı, düz, yuvarlak bir disk olarak kabul ediliyordu. Bir ağaç gövdesine benzeyen Dünya'nın en altında Hades, yani "yeraltı dünyası" ve Tartaros, yani Hades'in en alt kısmı bulunuyordu. Yeryüzünün çevresinde, muhtemelen Mısır ve Mezopotamya'dan ödünç alınan bir düşünceye göre "büyük bir ırmak" olan Okyanus vardı. Bu Okyanus, hem Homeros'un İlyadası'na hem de genellikle ilk filozof olarak kabul edilen Thales'e göre tanrılar dahil her şeyin kaynağıydı. Yunanlar, ayrıca Homeros tarafından kişileştirilmiş olan,

Zeus'u bile dehşete düşüren gece ya da karanlığın önemi hakkında da spekülasyonlarda bulunuyorlardı.

Şair Hesiodos'a göre her şeyin başı, (genellikle bugün olduğu gibi) "mutlak karmaşa" gibi bir anlam taşımayan daha çok biçimsizlik, daha doğrusu muhtemelen gökyüzü ve yeryüzü arasında yer alan bir açıklık anlamına gelen *Kaos*'tu. (Aristoteles, "kaos"un uzay anlamına geldiğini öne sürüyor; Stoacılar ise onu atmosfer olarak kabul ediyordu.) Kaos'la birlikte Gaia, yani yeryüzü (toprak) ve eros ya da (yağmur veya göksel tohum/döl olarak kabul edilen) aşk meydana çıkıyordu. Kaos'tan gece oluşuyor; geceden de (atmosferin en üstünde yer alan ateş olan) eter ve gündüz meydana geliyordu. Yeryüzünden gökyüzü, yani Uranus ve bunların ikisinin birleşmesinden de Okyanus, yani deniz oluşuyordu.

Gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ilişki, kozmogonik hikâyenin, ayrılma ve bütünleşmenin en önemli unsurudur. Hesiodos şöyle yazıyor: "Büyük Uranus kendisiyle birlikte geceyi getirdi ve aşkla onu arzulayan Gaia'nın üzerine geldi, kendisini ona doğru uzattı ve onun her yanına yayıldı." Eshilos'un tasviri de buna benzer: "Kutsal gökyüzü, tutkuyla yeryüzüne sahip olmak istiyor ve bu arzu birleşmeyi sağlamak üzere yeryüzünü de sarıyor. Sevgilisinden yağan tohumlar, yeryüzünü hamile bırakıyor."[3] Evrenin kökeniyle ilgili bu ilk açıklamalarda seks ve kargaşa bol miktarda yer alır. Birleşmelerinden sonra gökyüzü ile yeryüzü birbirinden ayrılır. Onların bütün çocukları, kendilerini öldürmek isteyen babalarından nefret eder. En sonunda oğullarından birisi,* "testere ağızlı bir orak" ile babasını hadım eder ve "kesilen parçalardan" Afrodit doğar. Bu türden hikâyeler, Homeros (M.Ö. 9. yüzyıl) ve bütün bu hikâyeleri kendi *Theogony*'sinde** tutarlı hale getirmeye çalışan şair Hesiodos (M.Ö. 8. yüzyıl) tarafından sık sık aktarılır.

Mısır mitinde tanrı Set, kendi babası Osiris'i keserek parçalar; Osiris'in dul eşi İsis, bu parçaları yeniden birleştirir ve böylece onu yeniden yaşama döndürür. Hindu Rig Veda'da*** yaratıcı tanrı Brahma, kendi kız kardeşi olan ikinci bir varlık yaratır. "Gök" ve "Yeryüzü" ensest ilişkiye girerler ve bu birleşmeden diğer varlıklar meydana gelir.[4] Nitekim Güney Pasifik'teki ilk öykülerden birisi olan Maori efsanesinde Babaya (yeryüzü) dişi bir form veriliyor

---

3 *Danaids*, çev. G.S. Kirk ve J.E. Raven, *The Presocratic Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957, s. 29.

(*) Zeus – ç.n.

(**) Theogony: Tanrıların soylarını anlatan kitap – ç.n.

(***) Rig Veda: En eski Hindu kutsal metinleri – ç.n.

4 Bkz. Wendy Doniger O'Flaherty (ed. ve çev.), *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1991, s. 25-26. Buradaki analizlerin çoğu O'Flaherty'den alınmıştır. Sanskritçeyi mümkün olduğunca az kullanmamıza rağmen Latin alfabesine çevirirken kayıplar oluyor. Aynı şey Yunanca için de geçerli.

ve kendi oğlu Tane tarafından döllenir. New Mexico'daki Zuni Kızılderililerinin sonsuz uzay karanlığının kendisi olarak düşündükleri Her Şeyi Yaratan, *Awonawilona* hikâyesinde Awonawilona kendi kendini gerçek kılar ve sulardan hamile kalarak Awitelin Tsita, Yeryüzü Ana'yı doğurur. Awonawilona ve Awitelin Tsita birlikte yeryüzündeki varlıkların bütünü olarak düşünülür.

Bu ilk kozmogonilerin hiçbiri dünyayı hiçlikten çıkartmaz. Dünya, belli bir ilksel Yaratıcı'dan meydana gelir. Bu ilksel Yaratıcı'nın ilk eylemi, genellikle kendi kendini yaratma (yani ortaya çıkma) olur. Veya ilk eylem, biçimsiz önceki birliğin ya da kaosun bir bölünmesidir. Maori efsanesinde yaratılışın ilk adımı, yeryüzü (Baba) ile göğün (Rangi) ayrılmasıdır. Hindu Upanishadları'nda yaratılıştan önceki dünya, "yalnızca su"dur ancak yaratılış, hali hazırda var olan enerjilerin yaşam soluğunu oluşturmasına neden olur. Soluk, suyu hareketlendirir ve buradan diğer her şey ortaya çıkar.

Benzer biçimde Dünya'yı ebedi ve ezeli tek bir Tanrı'nın eseri olarak gören Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvin'e göre Tanrı, gece ile gündüzü ve gökyüzünü yeryüzünden ayırdığı zaman yaratılış başlamıştı. (Bu temel gelişim çizgisi de erken Yunan kozmogonisinin belli bir uyarlanması gibi görünüyor. Karanlık sınırsız bir su olarak yeryüzü imajı, daha sonra suların yeryüzü suları ve gökyüzü suları olarak birbirinden ayrıldığı biçiminde Thales tarafından da savunuldu.) Tek bir yaratıcı teorisi, ilksel seks ve savaşa gereksinim duymayan bir bütünlük sunma avantajına sahipti. Ancak bu nedenle Tekvin'deki yaratılış hikâyesi diğer yaratılış açıklamalarındaki coşkudan epey yoksundu. (Belki de bu yüzden günümüz fizikçileri, evren hakkındaki Big Bang [Büyük Patlama] teorisinin imajını bu kadar çekici buluyorlar. Bu teori, bildik insanbiçimci [antropomorfik] şiddete başvurmaksızın yoğun bir olay akışı sunar.)

Arada önemli anlam farkları olduğuna dikkat ederek, Çin'de ortaya çıkan benzer bazı kavramlara da göz atmakta yarar var. *Kozmos*, birliği dile getiren Yunanca bir kelimeyken, Çincede yer alan bununla kıyaslanabilecek (evrene işaret eden) karakter "on bin şey" anlamına gelir. Dolayısıyla *kaos* Yunancada biçimsizlik anlamına gelirken, Çincede bununla kıyaslanabilen terim (*hun-tun*), "on bin şeyin düzeninin toplamı" anlamına gelmektedir. Kaos, düzensizlik değil, masum kendiliğindenlik ve orijinal uyum anlamındadır. Eski Yunan kozmogonisinde dünya Kozmos'un (biçim) Kaos (biçimsizlik) üzerindeki zaferinden ortaya çıkıyordu. Çin'de Kaos, aynı zamanda yenilmiş olandır ama bu kayıp, bir kriz olarak görülür. Taocu Chuang-Tzu, insanların ona insani bir anlam verdikleri anda ölen Kaos'la ilgili bir hikâye anlatır. "Kuzey ve Güney okyanuslarının hükümdarları, Shu ve Hu, Kaos'un yedi duyusunu ölene kadar her gün farklı bir kuyu kazarak, onu tedavi etmeye çalışmışlardı."

Kozmogoni sorunu ya da eski kökenler, aynı zamanda gelecek sorununa da bağlıdır. Yahudi-Hıristiyan gelenekte esas olarak dünyanın başlangıcından çok sonuna yönelik bir ilgi ve yoğun tartışmalar vardır. Hıristiyanlıkta dünyanın sonu, tarihteki en önemli biricik olaydır. Hindu kozmolojisinde ise tam tersine, dünya defalarca sona gelir ve devamlı olarak yeniden yaratılır. Zaman zaman tanrılar bile ölür ancak başka her şey gibi onlar da yeniden doğarlar. Yeniden kişiye özgü biçimi kişinin *karma*'sına, önceki yaşamlarında oluşan eğilimlere göre olur. Dolayısıyla kozmosun kendisi için de bu geçerlidir: Her yıkımdan sonra kozmos, daha önceki yaratıklardan kalan gizli enerjinin ortaya çıkmasıyla yeniden meydana çıkar. Bu türden soyut kozmolojik tezlerin doğrudan doğruya ciddi toplumsal sonuçları olabilir. Böylece Hindu mitolojisi, kişinin toplumsal koşullarını (sağlık, hastalık, zenginlik ve yoksulluk) bir eksiklik olarak değil, tam tersine gerçekliğin yapısı tarafından doğrudan doğruya belirlenen bir durum olarak ele alır. Dolayısıyla her toplumsal rolün gerektirdiği görevler anlamına gelen kişinin *dharma*'sının yerine getirilmesinin evrendeki düzenin sürdürülmesi için gerekli olduğu düşünülür.

İlk filozofların bugünkü anlayışımızın en temel kavramlarını –erken dönem Yaratılış mitleriyle modern bilimin doğru kabul edilen kavramları arasında– nasıl inşa ettiklerini hayal etmek son derece büyüleyicidir. Örneğin *zaman* anlayışımız, kavramsal gelişmenin uzun süren evriminin bir sonucudur. Kuşkusuz birçok bilinçli yaratık, zamanın geçtiğine ilişkin belli bir duyguya sahiptir. Her insan toplumu, ister basitçe günler ve geceler, ister yıllar veya mevsimler halinde olsun, zamanı tespit etmenin ve onu ölçmenin bazı yöntemlerini geliştirmiştir. Birçok toplumda Zaman'ın ya da en azından zamanı tutanın (örneğin Yunan mitolojisindeki *Kronos* gibi) belli bir adı vardır. Ancak bunların hiçbirisi, zaman kavramının varlığıyla aynı şey değildir. Erken dönemdeki felsefe üzerine yorum yapanlar, zamanla ilgili felsefe öncesi dönemin kavramlarını bazen "yalnızca şiirsel" ya da nesnelliğin başarısızlığı olarak değerlendiriyor, Zaman kavramının bir analiz konusu olarak Aristoteles'e kadar ortaya çıkmadığına dikkat çekiyorlar. Bazen de yalnızca "Zaman nedir?" sorusunun değil, aynı zamanda bireysel deneyim bakımından kavranan çizgisel bir fenomen olarak zaman kavramının kendisinin de 4. yüzyıldaki Aziz Augustinus'a kadar ortaya çıkmadığını öne sürüyorlar.

Yine de hemen hemen bütün toplumlarda rastladığımız zaman anlayışlarının imgeselliği ve büyük çeşitliliği karşısında etkilenmemek mümkün değil. Örneğin eski Amerika'da zaman tarihsel, ilahi ve mistik zamandan oluşan üç parçalı bir fenomen olarak düşünülüyordu. Avustralyalı Aborjinler (yerliler), "dreamtime"dan,* yani insanların yaratılmasından önceki zamandan söz ederler. Eski Ortadoğu'daki döngüsel zaman ya da "sonsuz yeniden

(*) Dreamtime: Avustralya Aborjinlerinin mitolojisinde yaratılış zamanı – ç.n.

oluş" ilk Yunanlar tarafından kabul edilmiş ve çok daha sonraları Alman filozof Nietzsche tarafından benimsenmişti. Eski Hintliler yalnızca (dört ayrı aşamada) yeniden oluşan değil, aynı zamanda uzun bir zaman duygusuna sahiplerdi: Büyük Yuga dedikleri bir zaman döngüsü, 4,32 milyon yıldı. Bunun bin yılı, Mutlak gerçeklik olan Brahman'ın bir gününe denkti. Yüz Brahman yılından (yaklaşık 300 trilyon yıldan) sonra yeni bir Brahman (Tanrı) ortaya çıkıyor ve yeni döngü başlıyordu. Böylesi hesapların çapı göz önünde tutulduğunda bu özel zaman aritmetiğine başvuranların nezdinde insan yaşamının neden bu kadar önemsiz göründüğünü merak etmeye gerek kalmaz. Buna karşılık erken dönem Hıristiyanlıkta, en azından Tanrı ezeli ve ebedi olsa da zamanın bir başının yanı sıra kesin bir sonu da vardı. Başlangıcından sonuna kadar toplam zaman, standart bir hesaplamaya göre altı bin yıldan daha azdı. Aziz Augustinus gibi kişinin ruhuna odaklanıldığında belki de bu yeterli bir zaman olabilirdi.

Kozmolojik ya da kozmogonik bir kavramdan söz etmek pek uygun olmasa da burada (başlangıç olarak) *ruh* (ya da *psişe*) hakkında bir şeyler söylemek muhtemelen yararlı olacak. Belirtmeye gerek yok ki ruh, bütün felsefe tarihi boyunca sürekli olarak gündeme gelen konulardan birisidir. Erken dönem Yunan felsefesinde ruh, sıradan, pek de tözsel olmayan bir şey olarak düşünülüyordu. Hiçbir ahlâki anlamı yoktu. Aslında yalnızca bedenleştiğinde yaşam kaynağı olan, oldukça dokunaklı bir şeydi. Bunun dışında, bir gölge gibi, maddi olmayan, yalnızca bir "soluk"tu. Benzer bir anlayış, özellikle eski Mısırlıları, yalnızca beden korunduğu sürece ruhun yaşamdan sonra da bedene girebileceği konusunda ısrar eden bir anlayışa yöneltmişti. Mısırlılar, ölünün bedenini korumak (ve bedene eşlik edecek gerekli donanımları, konforu ve hizmetçileri sağlamak) için çok büyük zahmetlere katlanıyorlardı.

Birçok eski kültürün düşüncesinde ruh, oldukça "ince" bir kavram olarak geçiyordu. Bu, aynı zamanda ilk Hıristiyanların bedenin yeniden dirilmesini neden gerekli gördüklerine de bir açıklama sunuyor. Buna karşılık eski Yahudiler, soyut ruh hakkında çok az konuşmuşlardı. İlgilerini aşağı yukarı bireysel insanların somut karakteriyle ilgili konularla sınırlandırmışlardı. Nitekim Çinliler de bir kişinin "ruh"undan soyut metafizik anlamlarda değil de yalnızca onun kişisel karakteri ve toplumsal kimliğini ele alırken söz ediyorlardı. Budacılara (ve birçok Hindu'ya) göre ruh, ya evrenin geriye kalanıyla birdi ya da üstesinden gelinmesi gereken bir hayaldi. Buna karşılık Jainler, bireysel ruha –hatta böcekler ve haşaratın bile ebedi ve ezeli ruhlarının olduğuna– inanıyorlardı. Hindular bu tür konularda bölünmüşlerdi ancak onlar da ölümden sonra ruhun yeniden doğum ya da reenkarnasyon yoluyla sürekliliğine inanıyordu. (Söylemeye gerek yok ki, bu konu üzerinde Hin-

dular, Jainler ve Budacılar arasındaki tartışmalar çok ilginçtir.) İlk Yunan filozoflarının hayalgücü en geniş olanlarından birisi olan Herakleitos, ruhun "ateş" olduğunu ve yıldızları da oluşturan aynı maddeden meydana geldiğini öne sürmüştü. Bu görüşün fazla abartılı olduğunu düşünmeden önce Herakleitos'un yıldızların yalnızca gökyüzündeki küçük ceplerde bulunduklarını ve çok da mühim olmadıklarını düşündüğünü hatırlamamız gerekiyor.

Vedalar ve Vedanta: Hindistan'da ilk felsefe

Sık sık eski Hint felsefesine ve özellikle "Hinduculuk" denilen öğretiye göndermede bulunduk. Şimdi bu konuyu biraz daha ayrıntılı olarak ele alalım. Açık konuşmak gerekirse Hinduculuk denilen tek bir felsefe –ya da bu adla anılan tek bir din– yok. Daha önce söylediğimiz gibi "Hindu", aslında yalnızca bir yeri (İndus nehrinin doğusunu) gösteren Arapça bir kelimedir. "Hinduculuk", aralarında pek bir fark gözetmeden bazıları teist, bazıları teist olmayan, bazıları aşırı manevi, bazıları manevi olmayan, bazıları eski Hint mitolojisiyle ilgili, bazıları ilgisiz oldukça büyük çeşitlilikte inançlara atıfta bulunuyor. Aynı zamanda Hinduizm genellikle kozmolojik bir teoriyle haklı kılınan (ya da akılcılaştırılan) belli bir toplumsal sistemi, özellikle bir kast sistemini akla getiriyor.

Yine de bir felsefe olarak Hinduculuk, bir dizi metne, her şeyden önce de genelde Vedalar olarak bilinen kutsal metinlere dayanılarak en iyi biçimde tanımlanabilir. Vedaların en eskisi Rig Veda, yaklaşık olarak M.Ö. 1500'lerde, yani Musa'dan yüzlerce yıl önce ve Homeros'tan 600 yıl önce yazılmış olabilir. Vedalar, başka şeylerin yanı sıra şiir, ilahi, mitoloji ve kozmogoninin bir birleşimidir. Vedik kozmogoni, evrenin "kişisel" kökenlerinin bir açıklamasıdır. Vedalar üzerine yapılan daha sonraki yorumlar olan –*Vedanta* (ya da Vedaların "uygulanması") olarak bilinen– Upanishadlar ise daha çok *Brahman* (Mutlak gerçeklik) hakkındaki yaratılış öyküsüne odaklanır. Bu nedenle Hinduizm olarak bilinen ayinsel uygulamalara Brahmanizm ve bunun uygulayıcıları olan en yüksek rahip kastına da Brahmanlar denilebilir.[5] Ama yine de Brahman felsefesinden Vedanta olarak söz etmeye devam edeceğiz.

Vedalar, kozmogonik bir soruyu, "Bir şey neden var?" sorusunu ortaya atıyor. Bu türden temel soruların yanıtlanıp yanıtlanamayacakları konusunda belli bir kuşkuculuğun en eski Vedalarda bile olduğuna dikkat çekmekte yarar var. "Bunu yalnızca (belki de kendi kendini oluşturan ya da oluşturmayan) bu yaratılış, olduğu yere en yüksekteki gökten bakan bilebilir ya da o da

5 "Brahmanlar", Hindistan'daki en yüksek kastın, tabir caizse aristokrasinin şanslı üyeleridir. Kelimenin yaptığı çağrışım açık. Bunlar Mutlak'a en yakın olanlar, en bilgili kişiler.

bilmez."[6] Ayrıca bir de hiçlik sorusu var. Yaratmadan önce nasıl bir şey söz konusuydu (belki de hiçlik bile yoktu) ya da bu noktada dünyanın kendisi bir yanılsama ya da hiçlikti. Hindistan'da ilk duyduğumuz, "kozmik yumurta" hikâyesidir. Bu, dünyayı ve diğer her şeyi yaratan ilk atalarlarla ilgili bildik öykülerden birisi. Cinsel betimlemeler samimidir, eski dünyadaki kozmogonilerin birçoğu gibi ilk Hint kozmogonisinin de kozmosun bir kişiselleşmesi olarak insanın üremesinin daha doğrudan kavranmasıyla yaratılışın anlaşılmasına yönelik bir girişim olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim Rig Veda, evrenin kendisini bile hem ölümsüz hem de dünya için kendisini feda eden kozmik bir kişi olan *Purusha* olarak görür. "*Purusha*, bin başlı, bin gözlüydü... Ölümsüzlüğün hükümdarıydı... *Purusha* bölündü... ağzından ay, gözlerinden Güneş, iki ayağından Dünya doğdu."[7]

"Kişi"ye yönelik bu temel ilgi, Hint felsefesinde yaygındır. Kendilik, ruh ve bireysel kişinin gerçek doğasına yönelik sürekli ilgi hiçbir yerde daha açık olarak görülmez. Aynı ilgi, birkaç yüzyıl sonra Hinduculuktan ortaya çıkmış olan Budacılık ve Jaincilikte de mevcut olacaktır. Bir yandan, her bireyi benzersiz bir varlık olarak başkalarından ayırt eden bireysel bir ruh ya da *jiva* anlayışı vardır. Ne var ki, bu jivanın gerçek ya da gerçekdışı olmasından ya da bir bakıma yaşamın sürdürülmesi açısından tözsel olarak yeterli olup olmamasından bağımsız olarak bedenin ölümü, oldukça çarpıcı bir imgesel tartışma konusu oluşturuyor. Ayrıca kendilik, (birey olarak her) insanın yanı sıra her varlıkta mevcut olan yaşam ilkesi olarak kabul edilebilen *atman* anlamına geliyor. Dolayısıyla bir *jiva* olarak her şeye ve her bireye can veren atman'dır ya da farklı biçimde söylendiğinde *jiva* yanlış bir kendilik olarak ve *atman* da gerçek kendilik olarak görülebilir. Ne var ki Vedalar, *jiva* ve *atmanın* kişinin içinde üstünlük için mücadele eden iki kendilik olarak düşünülmemesi gerektiğini bize açıklıyor. Tam tersine, "onlar aynı kendilik ağacına konmuş olan, her zaman bütün olan yoldaş iki kuş" gibidir.[8] Ancak bu ilişkinin açıkça sorunlu olduğu ortadadır. Nitekim *jiva* ya da *atman* olarak kendiliğin gerçek doğası, sonraki 2300 yıl boyunca Hint felsefesinin odak temalarından birisi olmaya devam edecektir.

Upanishadlar, Vedalardaki temaların apaçık felsefi bir yönde geliştirilmesiydi. (Batılı literatürde olduğu gibi Vedalarda bazen "kelam" olarak tasvir edilen) varoluşun nihai ilkesi, (daha önce sözünü ettiğimiz gibi) Brahman ya da mutlak varlık olarak biliniyordu. Çok zengin ilk Hint mitolojisi gibi Vedanta da (erken dönem Yunan felsefesine hiç de karşıt olmayan bir tarz-

6 Rig Veda, 10. 129, çev. Wendy Doniger O'Flaherty, Harmondsworth, İng.: Penguin, 1981, s. 26.

7 *A.g.e.*, 10.130, s. 33.

8 Svetasvatara Upanishad IV.6, *The Principal Upanishads* içinde, çev. S. Radhakrishnana, Londra: Allen ve Unwin, 1975, s. 733.

da) belirsizlikler ve çelişkilerle doluydu; bunun amacı yoldan çıkarmak değil, bir noktaya parmak basmaktı. Sınırsız sayıda beliriş olmasına karşın tek bir gerçeklik (Brahman) olduğu kabul ediliyordu. Bu düşünceye göre birçok tanrı vardır ama bunların hepsi aynı Tanrı'nın görünümleridir. Hiç kuşkusuz bu anlayış, tanrısal varlıkları doğuştan istikrarlı yapılar olarak gören monoteistlere (tektanrıcılara) ve politeistlere (çoktanrıcılara) çok garip gelebilir. Ayrıca Hint felsefesi yalnızca tekilliğe değil, aynı zamanda gerçekliğin nihai rasyonalitesi ya da (ebedi olmasa da) değişmeyen içkin yapısı konusunda ısrarcı olanlara da şaşırtıcı görünecektir. Ne var ki Brahman, yalnızca her şeyin değiştiği bir anlamda değişmeyendir. Nitekim tanrılar bile yaklaşık her 300 trilyon yılda bir yeniden doğarlar.

Fakat bu düşüncelerin hiçbirisi, Brahman'ın ne olduğu ya da bizim Brahman'la nasıl ilişki kuracağımız konusunda bir şey söylemiyor. Brahmanı bilebilir miyiz? Bilebilirsek, nasıl bilebiliriz? Biz Brahman'ın bir parçası mıyız? Brahman'ın görünümleri nedir? Bunlar Brahman'la zorunlu olarak bağdaşmaz mıdır? Bu noktada Hint felsefesi hakkında (Batı'da) en iyi bilinen noktaya geliyoruz: Onun mistisizmi ve *yoga* olarak bilinen egzersizler seti. En eski biçimlerinde bile Hint felsefesinin mistisizmden başka bir şey olmadığını düşünmek büyük bir yanılgı olacaktır. Bu formülasyon, birçok Batılı filozof kuşağının Hint felsefesini görmezden gelmesine yol açan bir yanılgıdır. Ancak bu yanılgıya tepki olarak bugün birçok Hint felsefesi savunucusunun yaptığı gibi bu felsefedeki mistisizmin merkezî rolünü görmezden gelmek de aynı biçimde yanlıştır.

En eski Vedalardaki kuşkucu yaklaşımlar bütün Hint felsefesi tarihinde devam etse de bu kuşkular genellikle bilginin olanaklılığı konusu üzerine değil, Brahman'ın yalnızca akıl ya da düşünce yoluyla anlaşılabileceği düşüncesine odaklanma eğiliminde olmuştur. Brahman hakkındaki bilgi, esas olarak deneyim aracılığıyla, özellikle de her şeyi kucaklayan, *mistik* deneyim olarak bilinen bütünleştirici deneyimle elde edilir. Ancak bu, bazı hazırlıksız Hıristiyanların, özellikle de Şam yolundaki Aziz Paul gibilerin İsa'yı, Kutsal Bakire'yi ya da İsa'nın Kutsal Kasesi'ni gördüklerini iddia ettikleri türden bir mistik deneyim değildir. Bunun için etraflı bir hazırlık dönemine ihtiyaç vardır. Diğer şeylerin yanı sıra meditasyon ve yoga gibi bazı çileci (fedakâr) uygulamalarla birlikte Vedalar ve Upanishadların kavranmasını ve bunlar üzerinde sıkı bir araştırmayı gerektirir. (Yoga, aslında yüzyıllar öncesinde Sanskritçe'den Hintçe'ye geçmiş olabilir. Adını İÖ. 2. yüzyılda Patanjali tarafından başlatılan *Yoga sutras*'dan alan, Yoga denilen klasik bir felsefe okulu vardı. Dolayısıyla Yoga kelimesi, bir biçimde Hint felsefesiyle karıştırılmıştır.) Brahman'la ilgili deneyim sahibi, *brahmavidya* olmak için insan "uygun" olmalıdır. Ancak *brahmavidya*, esas olarak (önemi gözardı edilmese

de) ne yalnızca sağlık ve beden uyumuna ne de yoganın asıl amacı olan gevşeme anlamına gelir. Asıl olarak bireyin "daha derin" bir gerçekliğe ulaşması ve bu sayede huzurlu bir deneyim yaşamasına izin veren kendini disipline etme, ruhsal bir kendini eğitmedir.

Bu huzur verici deneyim, çok farklı doktrinlere ve tekniklere dayalı olarak değişik adlar ve yaklaşımlarla sürdürülüyor olsa da hemen hemen bütün Hint felsefesinin, özellikle çok eski dönemlerdeki bütün felsefelerin merkezinde yer alır. Yapısı ve anlamı konusunda çok farklı yorumlar yapıyor olsalar da Budacılar ona *Nirvana*, Jainler "*acıdan kurtulma*", Hindular *mukti* adını veriyorlar. Bazıları, gerçekliğe bir hayal (*samsara* ya da "*maya*'nın örtüsü") adını verebileceğimizi ve Brahman'la yaşanan mistik deneyimin ilk kez bizi gerçek hakikatle buluşturacağını söylüyor. Bazıları ise gündelik dünyanın yeterince gerçek olduğunu ancak bu yeterince gerçek gündelik dünyanın, yine de yüzeysel bir gerçeklik olduğunu itiraf ediyor. Gerçekliğin birçok düzeyi ve derinliği var. En altta Brahman, Tek Olan vardır. Hemen hemen her durumda nihai hedef, günlük varoluşun sorunları ve sıkıntılarından belli bir ölçüde uzak durmayı başarmaktır. Daha metafizik düzeyde ise böylesi bir "kurtuluş", bütün varlıkların bağlı olduğu ölüm ve yeniden doğumun yinelenen döngüsünden bağımsız olmayla sonuçlanır.

Brahman'la ilgili deneyim, tahmin edeceğimiz gibi Hint felsefesinde potansiyel olarak derin anlamları olan "kendini düşünmeme" duygusu olarak da tarif edilebilir. Kuşkusuz ("aşkın" olmasına rağmen) popüler meditasyon, sistematik olarak görmezden gelinen ya da bilinçliliğin en alt düzeyine indirilen bencilce düşüncelerden –ve birçok başka düşünceden– kurtularak rahatlık ve mutluluk hissetmemizi sağlayabilir. Ancak Hintli filozoflar tarafından kavranan bu "kendini düşünmeme" bundan çok daha derindir. Bizim basitçe kendilik olarak adlandırdığımız şey, gerçek olmayan bir yanılsama olarak kabul edilir. Sanksritçe terimlere göre biz *jiva* değiliz. *Atman*'ın Brahman'ın bir beliriş olduğu noktada biz de *atman*'ız. Ne var ki, Brahman ile *atman* arasındaki ilişki, klasik Hint bilgeliğindeki ana tartışma konularından birisi olarak kalır. Upanishadların en eskilerinden birisinde en yüksek tanrılardan birisi, *atmanı* "kötülükten, yaşlılıktan, ölümden, kederden, açlıktan ve susuzluktan uzak, arzusu ve düşüncesi gerçek olan olarak tasvir ediyor. O, bütün dünyalardan ve bütün arzulardan elde edilen kendiliği anlıyor ve onu ortaya çıkartıyor."[9] Daha sonraki Vedanta'da dünyadan ve arzudan "kurtulmuş olma" üzerine çok daha önemle vurgu yapılıyor. Yine de atman, günlük yaşamın geçici yapısı ve olumsallığın oldukça karşısında yer alıyor. O, hepimizin içindeki hayat verici ilkedir. Yaşamın kendisidir.

9 Chandogla Upanishad VIII 7.1, *The Principal Upanishads* içinde, çev. S. Radhakrishnana, s. 501.

İlk (Yunan) filozof(u)

İlk Batılı filozof kimdir? Odak noktamızı eski Yunanistan'ın kayalık sahilleriyle sınırlandırsak bile baştan sona rekabet kokan bu sorunun yanıtı, hiçbir biçimde açık değildir. Sorunun standart yanıtı M.Ö. 7. yüzyılda Milet'te* yaşayan Thales'tir (625?-547?). Aslında onun hakkında çok az bilgiye sahibiz. Sahip olduğumuz bilgilerin hiçbiri onun yazılarına dayanmıyor. Hakkındaki az sayıda bilgimizin kaynağı ise her zaman fazla güvenilir olmayan Aristoteles'tir. Thales, Dünya'nın suyla çevrili olduğunu ve nihai olarak sudan meydana geldiğini söylüyordu. Muhtemelen bu, ilk Yunan kozmogonisinden ve diğer kültürlerden alınan bir düşünceydi. Ancak bu düşüncenin kozmolojik bir teze dönüştürülmesi, muhtemelen Aristoteles sayesinde olmuştu. Aristoteles, kendi amaçları bakımından Thales'in teorisini onun ardıllarının teorilerine benzetmek ve böylece evrenin temel "maddesi"yle ilgili olarak onu yeniden biçimlendirmek istiyordu.

Thales, her şeyin sudan yapıldığını pek söylememişti. O, zamanındaki birçok başka düşünürle birlikte yalnızca dünyanın suyla çevrili olduğunu öne sürmüştü. Bir anlamda her şeyin kaynağının su olduğunu öne sürmüş gibi görünüyor ama bu görüş, her şeyin aslında su olduğunu öne süren bir fizik teorisi düzeyinde değildi. Yine de doğadaki her şeyi tanrılar, tanrıçalar ve başka ruhlar vasıtasıyla açıklayan mitoloji geleneğinden kopan Thales, doğalcı bir bakış açısı diyebileceğimiz bilimsel bir anlayışı, doğal fenomenleri başka doğal fenomenlere doğrudan doğruya bağlı bir biçimde ele alan bir açıklama tarzını benimsemişti. Dolayısıyla en azından bazılarına göre ilk filozof olarak adlandırılmayı hak ediyordu.

Ancak bu nitelendirmeden kuşku duymayı haklı kılacak nedenler de var. Dolayısıyla bu durum, prestijli "filozof" etiketiyle ne demek istediğimizle ilgili bir sorunu da ortaya çıkarıyor. Eğer felsefe dünyanın düzenini anlamaya, şeylerin neden olduğunu ve neden öyle olmaları gerektiğini açıklamaya yönelik bir girişimse; eğer felsefe, örneğin insanın ne olması gerektiğini, evrendeki yerimizin anlamını ve öldüğümüzde bize ne olduğunu anlamaya yönelik bir çabaysa, o zaman felsefe elbette Thales'ten yüzlerce yıl önce ortaya çıkmıştı. Bu biçimde anlaşıldığında felsefe, eski şairler Homeros ve Hesiodos dönemine, hatta Girit'teki eski Minos uygarlığına, belki daha da geriye, diğerlerinin yanı sıra eski Mısır, Sümer ve Babil uygarlıklarına kadar götürülebilir.

Şayet felsefe tanrılar, tanrıçalar ve ruhlara hiçbir göndermede bulunmadan dünyanın açıklanmasına yönelik bir girişim olarak doğal bilimler mode-

(*) Milet ya da Miletos: Bugünkü Aydın'ın Söke kazasına yakın olan Balat köyünün bulunduğu yerde kurulmuş antik bir yerleşim yeri – ç.n.

linde bir disiplin olarak anlaşılıyorsa, o zaman Thales yine ilk filozof olamaz. Kendi sözlerine bakılırsa Thales açık seçik olarak "her şeyde tanrıların olduğuna" inanıyordu. Gerçekten de benzer biçimde her şeyi bir anlamda canlı –"hayat dolu"– kabul eden *animist* olmayan filozofları bulmadan önce birkaç yüzyıl daha beklememiz gerekiyor. Nitekim eski dünyanın en büyük bilimci-filozofu olan Aristoteles bile bir animistti; onun en heyecan verici düşüncelerinden birisi, genel olarak dünyanın, kozmosun, nihai olarak canlı ve ilahi olduğu yönündeydi. Ancak burada, bir şey (algılayan, hisseden, hareket etme yeteneğinde olan ve çoğalan) bir hayvansa canlıdır iddiası ile daha zayıf olan bir şey basitçe "kendi kendine hareket ediyorsa" canlıdır iddiası arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Yunanlar, çok farklı anlamlara gelen bu iki canlı anlayışı arasında arasında bazen gidip geliyorlardı. Ayrıca oldukça farklı üç animist iddia arasında da gidip geliyorlardı: 1) Her şey canlıdır (kayalar, yıldızlar ve sular bile); 2) yaşam her şeye nüfuz eder; ve 3) genel olarak kozmos canlıdır. Nitekim Thales ya da Aristoteles'in bu iddialardan hangisini kastettikleri her zaman açık değildir.

Birçok çağdaş filozof, bir başka felsefe anlayışını savunur. Bu filozoflar felsefenin ("metafizik" denilen felsefi bir araştırmanın konusu olan) gerçekliğin yapısı hakkında derin düşünceler ve iddialardan ibaret olduğunu öne sürerler. Bu görüşe bakılırsa muhtemelen "ilk filozof" payesini, M.Ö. 5. yüzyılda (yaklaşık M.Ö. 515-450) yaşamış, anlaşılması son derece zor bir düşünür olan Parmenides'e vermek gerekir. Parmenides, öncellerinden ya da çağdaşlarının herhangi birisinden çok daha soyut ve anlaşılmaz bir biçimde görüşlerini ortaya koymuştu. Kendi çabalarını, "olduğu gibi varlığın" yapısını ele alan "yeni bir düşünme tarzı" olarak adlandırıyordu. En önemlisi, Parmenides *öne sürüyordu*. Yani yalnızca bir şeyleri cesaretle (ve aşırı tartışmalı bir biçimde) ortaya koymakla yetinmiyordu; iddialarını kanıtlamaya çalışıyor, karşı iddiaları davet ediyor ve onları bekliyordu.

Parmenides, varlığın yapısı, neyin var olduğu, neyin var olmadığı hakkında görüşler savunur. Bilimsel düşünen öncellerinden farklı olarak şeylerin özel bileşimiyle ilgilenmiyordu. Şeylerin son tahlilde su ya da başka türden temel bir unsurdan meydana gelip gelmediğini merak etmiyordu. Bütünüyle farklı bir biçimde iddialar öne sürüyordu ve iddiaları son derece soyuttu. Örneğin: "Olan hakkında konuşabilir ve düşünebilirsiniz, çünkü olmayan hakkında konuşup düşünemezsiniz." Bu, genellikle ilk felsefi iddia olarak kabul edilir ve buna göre Parmenides ilk metafizikçi, ilk gerçek filozoftur.

Kuşkusuz bu sonuca karşı çıkılabilir. İnsanlar bir dili konuşur konuşmaz (ve hatta bundan önce bile) iddialar öne sürüyorlardı ve en azından belli anlamda en eski düşünür-şairler ve peygamberler varoluş bilmecesiyle, kendilerinin varoluşuyla, Tanrı'nın ya da tanrıların varlığıyla, iyi ve kötüyle, bu

dünyanın dışındaki dünyalarla, ölümden sonraki hayatla ilgilenmişlerdi. Ayrıca Parmenides, (Yunanistan'daki ve Ortadoğu'daki birçok eski filozof gibi) kendi iddiasını şiir formunda ortaya koymuştu. Oysa bu tarz, bugün de büyük ölçüde kabul edildiği gibi Platon'a göre felsefi olarak kabul edilemez bir yazma biçimiydi. Yine de Parmenides, felsefi düşüncede yeni (ve bazılarının anlaşılmaz diyebileceği) bir soyutlama düzeyine yol açmış oldu. Eğer aşırı soyutlama ve iddiada bulunma gerçek felsefenin işareti kabul edilirse, Parmenides ilk filozof olacak adamımızdır.

Öte yandan eğer aradığımız derin anlaşılmazlıksa, ilk filozofluk payesi Parmenides yerine çağdaşı Herakleitos'a (M.Ö. yaklaşık 540 – yaklaşık 480) verilir. Herakleitos'un "karanlık sözleri," derinlikleri ve kavranılmazlıkları bakımından gerçekten de felsefe tarihinde (en azından parlak önceli Herakleitos'tan cömertçe yararlanan 20. yüzyıldaki Alman filozof Martin Heidegger'e gelinceye kadar) benzeri olmayan sözlerdir. Diğer filozoflar doğanın temelinde neyin olduğunu anlamaya çalışırken, Herakleitos, "doğanın gizlenmeyi sevdiğini" ilan ediyordu..Bilmeceler, paradokslar ve şaşırtıcı söz oyunlarıyla kendi söylemek istediklerini gizlemekten hoşlanıyordu. Genellikle kendi çağdaşlarını kızdıran bir biçimde doğanın kendisini anlamayı yalnızca az sayıda insana bahşettiğini öne sürüyordu. Dünyanın gerisinde her şeyi hareket ettiren *logos*'un, bir düzenin olduğunu anlatırken, meslektaşlarına "bunun dinlenilmesinden ne önce ne de sonra hiçbir zaman anlaşılmayacağını" hatırlatıyordu.

Ayrıca Herakleitos, görünüşte apaçık olan ama tekrar düşünüldüğünde derin ve karanlık bilmeceler oluşturan –örneğin, "Yukarı ile aşağı aynıdır"– türünden gözlemleriyle de ünlüydü. Ölümden sonraki yaşam konusuna gelince şöyle demişti: "Uyandığımızda gördüğümüz her şey ölümdür"; "insanlar öldüklerinde onları neyin beklediğini hayal ve tahmin edemezler." Bir uygarlığın sürekli savaş durumunun ardından barış için umutsuz olması gerektiği konusunda ısrarlıydı, bu yüzden "Savaş her şeyin babasıdır" diyordu. Ancak Herakleitos, çağdaşı Parmanides'ten farklı olarak bu ilkeleri bir iddia olarak ortaya koymuyordu. Söylediklerinin önemli düşünceler olduklarından kuşkusu olmasa da bunlara başkalarının inanması için nedenler de öne sürmüyordu. Kendisinin geleneksel bilge, peygamber, büyük bir deha ya da bir tür kahin rolünde görülmesinden memnundu.

Yine de kendi ilk (Yunan) filozof(u) adayımız olarak birisini seçmemiz gerekseydi biz birçok lise öğrencisinin de bildiği bir figürü seçerdik. Bu kişinin adı Pisagor (Pythagoras) (M.Ö. yaklaşık 581– yaklaşık 507). Pisagor, Herakleitos ve Parmenides'den daha yaşlı bir kuşaktandı ve Thales'in en iyi Miletli öğrencilerinin yaşıtıydı. Diğer şeylerin yanı sıra Pisagor, geometrinin temel teoremlerinden birisini kanıtlamış ve öğretmişti. Bir üçgende hipotenüsün

(unutanlar için hatırlatalım, uzun kenarın) karesi, diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşittir. Pisagor, matematikte aralarında "irrasyonal sayılar" – düzgün biçimde bir tam sayıya bölünmeyen sayılar– kavramının da yer aldığı önemli başka keşiflerde de bulunmuştu. (Bu "irrasyonel" sayılardan birisi olan *pi* sayısını Mısırlılar 3,16 ve Babilliler 3,125 olarak hesaplamışlardı.)

Pisagor, her şeyden önce bir filozof, evrenin yapısı ve müzik icra etme hakkında teorileri olan, ruhun yapısı ve en iyi yaşam tarzı hakkında (birçoğunu geometri bilgileriyle birlikte Mısır'dan almış olduğu) egzotik inançları bulunan büyüleyici bir filozoftu. Platon, *Devlet* adlı kitabında Pisagor'u şöyle övmüştü: "Pisagor, bugün Pisagorcuları dünyanın geriye kalanından ayırt eden bir yaşam tarzını kuşaktan kuşağa aktarmış olan ve çevresindekilere verdiği ilham için onu seven öğrencilerinin oluşturduğu samimi bir topluluğa başkanlık eden biridir." Gerçekten de bazı iddialara göre Platon, tarikata kabul edilmemiş olsa da tutkulu bir Pisagorcuydu.[10]

Pisagor, Yunan yarımadası ve çevresindeki başka filozoflardan oldukça uzak bir yerde, bugünkü İtalya'nın güneyinde yaşamış ve faaliyet yürütmüştü. Geometri üzerine çalışmaları, dünya ve kozmos hakkında onun kapsamlı görüşlerinin yalnızca çok küçük bir kısmını oluşturuyordu. Ona göre matematik her şeyin gerisindeki temel düzeni dile getiriyordu. Kuşkusuz bu anlayış, evreni anlamının anahtarının matematik olduğunda ısrar eden günümüzün birçok fizikçisine çok sempatik gelen bir görüştü. Pisagor, diğer şeylerin yanı sıra müziğin yapısı ve yıldızların hareketini açıklamak için kendi orantılar teorisinden yararlanmıştı. Yıldızların "gök cisimlerinin müziği" adını verdiği (yalnızca tanrıların duyabildiği) büyük bir gürültü oluşturduklarını öne sürmüştü. Her şeyden önemlisi de Pisagor ruh, yaşamdan sonrası ve doğru yaşam hakkında karmaşık bir anlayış geliştirmişti.

Mısır ve Asya'dan öğrenmiş olduğu düşüncelere dayanarak, aralarında (muhtemelen Platon'un kendisinden almış olduğu) reenkarnasyonun da bulunduğu çok sayıda başka ruhsal ve gizli öğretiyi de geliştirmişti. Derin düşüncelere dayanan, ruhsal yaşam hakkında son derece yüksek düzeyde entelektüel araştırmalar yürütürken kendisine eşlik eden birçok öncü kadın filozofun da bulunduğu çok sayıda takipçiyi çevresinde toplamıştı. Ancak kült haline gelmiş bir kişilik olduğu (ve tarikatının üyeleri sırlarını saklama konusunda çok başarılı oldukları) için öğretileri hakkında çok fazla şey bilmiyoruz. Kuşkusuz bir kültün oluşması, genellikle bir filozof olmanın işareti sayılmaz. Dolayısıyla ilk filozofun kendi bilgeliğinin daha genel olarak bilinmesini arzulamamış olmasına ne kadar üzülsek azdır. Yine de Pisagor'u

10 Kirk ve Raven, Pisagor'un doğanın akılcı açıklanmasını araştırmaktan çok "dinsel ya da duygusal dürtülerden" yola çıktığını öne sürerler (s. 216). Bu yanlış karşı çıkış, Batı felsefesinin bütün tarihi boyunca devam eder.

ilk (Yunan) filozof(u) olarak adlandırmak için öne sürülebilecek belki de en güçlü iddia şudur: O, sözünü ettiğimiz birçok düşünür arasında *kendisine gerçekten "filozof"*, yani "bilgelik aşığı"* diyen ilk kişidir (ve buna inanmak için çok haklı nedenlerimiz var.) Felsefe bir tür içgözlem, içdüşünüş ve kendini kavrama olduğu için filozofların gerçekten de kendileri üzerine düşündüklerini elbette göz önünde bulundurmalıyız.

Bilgelik aşığı olmanın zorunlu olarak bilge kişi olmak anlamına gelmediğini belirtmekte yarar var. Nitekim kendisinin bilge birisi olup olmadığı sorulduğu zaman Pisagor, "Hayır, ben *yalnızca* bilgelik aşığıyım" diye yanıt veriyordu. Bir kişiyi filozof yapan düşünmeye dayanmayan, dogmaya ve basmakalıp sloganlara kolaylıkla indirgenen ve hiçbir düşünce ya da kavrayış çabası gerektirmeyen kestirme yanıtlar vermesi değil, araştırma, sorgulama ve zihinsel yoğunlaşma çabasıdır. Bu nedenle yalnızca az sayıdaki görüşlerine sahip olsak da bu ilk düşünürlerin birçoğunu gönül rahatlığıyla filozof olarak kabul edebiliyoruz. Aristoteles ve diğer kaynaklar sayesinde onların yalnızca popüler görüşleri ve yerleşik inançları olduğu gibi kabul etmemekle kalmayıp aynı zamanda bunların ötesine geçmeye çalışan, bazen de bunlara karşı çıkan, düşünce faaliyetini ve düşünmeyi seven araştırmacılar olduklarını biliyoruz. İşte bu nedenle gelenekleri ve ifade biçimleri bize çok yabancı olsa da yürüttükleri çabalarla araştırmacı olduklarını, aktif bir biçimde araştırmayla ilgilendiklerini ortaya koyan adlarını düşünürlerin birçoğuna gönül rahatlığıyla filozof payesini vermemiz gerekiyor.

Bir filozof ve sıradan birisi arasındaki belki de tek fark, filozofun soruları ve yaşamın belirsizlikleri ve olumsallıkları tarafından ortaya koyulan yüzeysel yanıtları usa vurmasıdır. Filozof yanıtları yazdığında ya da onları bir sonuca ulaştırdığında, bu yanıtların kalıcı olup olmamaları onun için ikincil bir iştir. İlk filozoflar, popüler bayalığın izlerine, kendi içine kapalılığa, "yararsızlığa" karşı genellikle gizemli ve yeni bir düşünce tarzının ciddiyetini ortaya koydular. Kendi sanatlarını ilk olarak, tüm yoğunluğuyla birbirlerine ve öğrencilerine uyguladılar. Konuştular. Çok düşündüler. Nadiren düşüncelerini yazıya döktüler. "Yayınla ya da yok ol" Üniversite'nin kapısının üzerindeki bir tabela olabilir ancak bu, akademik profesyonellerin edindikleri bir takıntıdır. Aslında felsefe ya da felsefi olmanın bunun bir ilgisi yok.

Pisagor, M.Ö. 6. yüzyılda yaşadı. Dolayısıyla eski Yunanistan'daki ikinci kuşak filozoflardan birisi olarak kabul edilir. Anadolu yerine İtalya'da bulunduğu için sınırlı ilişkileri vardı. Ancak Pisagor, genç çağdaşı Herakleitos ile karşılaşmıştı (nitekim Herakleitos, hemen hemen herkes için olduğu gibi Pisagor için de sonradan birçok kötü söz söyledi.) Pisagor, aynı zamanda Yunan halk dininin hayal gücü yüksek keskin eleştiricisi Ksenofanes'in de

(*) Philosophy, Yunanca iki kelimeden oluşur: Philo=Sevgi, sevmek ve Sophie=Bilgi – ç.n.

çağdaşıydı. Ancak Thales'le başlayan bilimci-filozoflar denilen ilk kuşağa kadar gittiğimizde, onların hikâyesi, hiçbir biçimde felsefenin başlangıcı anlamına gelmese de başlangıçlardan birisi olarak oldukça dikkate değer. Onlarda felsefi nitelik fazla değildi, çünkü Thales ve hemen ardından gelenler filozoftan çok biliminsanlarını andırıyorlardı; ancak aslına bakılırsa tarihin bu erken döneminde bu rolleri birbirinden ayırt etmek de pek mümkün değildi. Dolayısıyla başlangıçtan itibaren felsefe ile din ve mitoloji arasında belli farklar ortaya çıkmaya başlamış olsa da ilk felsefeyi din ve mitolojiden bütünüyle ayırmaya çalışmak pek anlamlı bir çaba değildir.

Kısacası Thales'i Anaksimandros, onu Anaksimenes, onuysa Pisagor, Herakleitos ve Parmenides izledi. Parmenides'in öğrencisi Zenon ise her şeyi karman çorman etti. Zenon'un ardından "atomcular" Empedokles, Anaksagoras ve Sokrates'in çağdaşı olan Demokritos geldi. Sokrates ve Platon'un ardından döneminin bütün bilgisini kucaklayan ve yüzyıllarca sürecek biçimde bilimlerin çoğunu tanımlayan Aristoteles geldi. Kuşkusuz arada düzinelerce başka kişi de var. Bunların çoğu yalnızca yorumculuk yapan ve sağa sola laf yetiştiren kişiler; dolayısıyla çoğu unutulmuş durumda. Ancak bu konuda (büyük oranda icat edilen ya da daha doğrusu Aristoteles tarafından dayatılan) standart açıklamadan ortaya çıkan düz ilerleme çizgisi bir yanılsamadır. Zaman içinde sürekli bir gelişme yerine birbiriyle çatışan görüşlerin, heyecanlı tartışmaların, çılgın spekülasyonların ve ateşli uyuşmazlıkların oluşturduğu çatışmalı, zengin ve kesintilere uğrayan bir gelişme söz konusudur. Hegel'in sözünü ettiği akşamın alacakaranlığında uçmaya başlayan bilgeliğin (Minerva'nın) baykuşundan farklı olarak saldırgan ve korkusuz görünen bu ötücü kuşlarla birlikte garip bir yeni şafağın söktüğünü görüyoruz.

Sokrates öncesi filozoflar (I): Dünyanın yapıtaşı

Sokrates'ten önceki Yunan filozoflarının gelişimini gözden geçirmeden önce bu filozofların içinde yaşadıkları toplumdaki yerlerini belirlemek büyük önem taşıyor. Onların felsefesinin parolası, ("Bilmiyorum" demenin dolaylı bir itirafı olan) ilahi açıklamalar ya da mitolojiye başvurma yerine bilinenler sayesinde bilinmeyeni açıklamaktı. "Sağduyuya" güvenmeleri bazen sağduyuya karşıtmış gibi görünse de bunu felsefe tarihinde pek alışılmadık bir durum olarak görmememiz gerekiyor. M.Ö. 5. ve 6. yüzyıllarda Yunanistan'da felsefenin yanı sıra başka konularda da gerçekten yenilikçi ve üretken gelişmeler oluyordu. Bunların en önemlisi teknolojideki gelişmelerdi.

Zengin toprak sahipleri ve köylülerden oluşan feodal tarım toplumunun bağrında yeni bir zanaatçılar, tüccarlar ve teknisyenler sınıfı ortaya çıkıyordu. (Platon ve Aristoteles'in sık sık örnek olarak tüccarlardan söz ettikleri bi-

liniyor.) Çok sayıda mucit vardı ve yapılan icatlar fazlaydı. Yeni çiftçilik ve denizcilik aletleri ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla yeni teknikler ve yeni zanaatlar görülmeye başlandı. Yunanların Babil ve Mısır'dan almış oldukları geometri ve diğer matematik sistemleri, denizcilik ve haritacılıkta atılım yapmalarını sağlamıştı. Pratik ve insancıl bir bakış açısıyla ele alındığında bütün bu gelişmelerin en önemlisi tıp bilgisi ve uygulamasında elde edilen başarılardı. Büyük doktor Hipokrat (M.Ö. yaklaşık 460-yaklaşık 377), yeni dönemin bilincini şöyle özetliyordu: "İnsanlar [bir hastalığın] nedenini anlamadıklarında onun ilahi olduğunu düşünüyorlar. Eğer nedenini anlamadığınız her şeye ilahi derseniz, ilahi şeylerin sonu gelmez."[11]

Thales'in spekülasyonları işte tam da bu yenilikler ve teknoloji patlamasının ortasında ortaya çıktı. Yeni düşünceler, yeni icatlar, bir sürü tüccar, yeni zanaatçılar ordusu, Atina'ya ve onların kolonisi Milet'e damgasını vuruyordu. (Atinalılar Milet'i Troya Savaşı'ndan sonra kurmuşlardı. Lidyalılar ve Persler, M.Ö. 6. yüzyılın sonuna kadar bu şehri alamamışlardı.) Thales tarafından icat edildiği kabul edilen bilimsel spekülasyon, entelektüel ya da toplumsal bir boşlukta ortaya çıkmadı. Bunların benzeri düşünceler, özellikle de toplumun yeni büyüsü olan *techne*'i (teknik) yansıtan düşünceler uzun zamandır Doğu Akdeniz kıyılarında dolaşım halindeydi; yeni teknolojiye dayanan yeni beceriler yeni soruları kışkırtıyor ve doğanın kavranmasının yeni yolu olarak daha teknik ayrıntıları ve yenilikleri esinliyordu. Platon ve Aristoteles, *techne* kavramını sık sık erdemle analoji kurarak kullanıyorlardı. Bu dönem, her türden yeni düşünce ve deneyimin sergilendiği heyecanlı bir dönemdi. Felsefe, bu yeniliklerden yalnızca birisiydi.

Eserlerinden geriye neyin kalıp kalmadığı belli olmasa da Sokrates öncesi dönemin filozoflarının spekülasyonlarının politik bir boyutu da vardı. Zihinlerinin göklere serbestçe uçması için filozoflara izin verilmiyordu. Tersine sık sık yeryüzüne geri çağırılıyorlardı. Yunan tarihinin bu dönemi, Solon'un Atinalıları "modernleştirdiği", demokrasinin kurulduğu, özgür erkeklerin oy kullandıkları ve bazı kölelerin serbest bırakıldığı (bu kölelerin bazıları, borçlar ya da işledikleri suçlar nedeniyle köleleşmiş Atina'nın yerlileriydi) bir dönemdi. Solon'dan sonra Atinalılar tiranlığa geri döndüler. Sparta tarafından gerçekleştirilen yıkıcı bir işgale maruz kaldılar ve yerel bir devrimden zarar gördüler. Demokrasi yeniden kuruldu ancak bu bizlerin inanmak istediği gibi kolay ve şiddet içermeyen bir sürecin sonunda olmadı. Dolayısıyla ilk filozofların düzen ve anlayış yönündeki tutkularını bu genel şiddet ortamından bağımsız olarak düşünmemeliyiz.

Thales'in suyu temel unsur olarak ele alıp yaptığı kozmosla ilgili doğalcı açıklamalar, bugün bize pek ümit verici ya da derinlikli görüşler gibi görün-

11 Alıntı Benjamin Farrington'dan, *Greek Science*, Harmandsworth, İng.: Penguin 1944, s. 81.

meyebilir. Ancak bu açıklamalar, öncellerinden farklı olarak, bugün "bilimsel" diye nitelendirebileceğimiz bir biçimde dünyanın insanbiçimci olmayan bir açıklamasını ortaya koyuyordu. Düzinelerce tanrı ya da tanrıçaya ve onların faaliyetlerine dayanarak üretilen renkli ve ilginç ancak *ad hoc** açıklamalar yerine Thales'in açıklaması, bize dünyanın bütünsel ve tekçi bir açıklamasını sunuyordu. Nitekim dünyanın suyun üzerinde durduğu düşüncesi de oldukça etkileyici bir önermeydi. Thales'in dünyanın esas olarak sudan meydana geldiğini öne sürdüğüni belirten Aristoteles haklıysa, bu açıklama kozmogoni sorununa verilen şaşırtıcı bir yanıt ortaya koyuyordu. Bu yanıt, aynı zamanda kozmolojiyle ve sonuç olarak fiziksel bilimlerin ne olduğuyla ilgili daha özel sorular için yeni bir başlangıç sağlıyordu. Şeyler nelerden oluşur? Thales'in hipotezi, tıpkı Aristoteles gibi bize de oldukça basit görünebilir. Ancak bu yanıt, yeni bir düşünce tarzını, kökenlerin araştırılmasıyla ilgili yeni bir yaklaşımı ortaya koyuyordu ve o zamanların bağlamı içinde hiç de mantıksız değildi. Bugün biliyoruz ki insan vücudu, asli öğelerine indirgendiğinde yüzde 98'i itibariyle sudan oluşuyor. Sıkıştırılan bir meyve, bir ağaç kütüğü, hatta yeterli basınç altında bir kaya bile belli miktarda suya dönüşür. Birçok gözlem, temel maddenin su olduğu düşüncesini destekler niteliktedir.

Thales'in düşünceleri hakkında bundan fazla şey bilmiyoruz ama hem zeka hem de ilginç kişiliği bakımından oldukça ünlü olduğunu biliyoruz. Başını gökyüzüne kaldırarak yürürken bir kuyunun içine düştüğünü anlatan bir öyküsü var. Gökyüzü hakkında çok geniş bilgisinin olduğu, zeytin hasadının zamanını önceden doğru olarak bildiği de söyleniyor. İyonya zeytin presi denilen bir alet geliştirmiş ve bunu pazarlamıştı. Bu sayede zamanın milyoneri haline gelmişti. Bu türden küçük anekdotlar, Batı geleneğinde filozofun (ve felsefenin) bazen tuhaf, bazen de ironik rolünü ortaya koyuyor.

Bu gelenek, bir yandan karizmatik kişilikler ve parlak egzantrik figürler çevresinde gelişirken, öte yandan zaman zaman felsefecinin derin ilgisine ihanet edecek biçimde olsa bile düşüncelerin kendi özel yaşamlarının olması Batı felsefesinin doğasında vardır. Buna karşın Konfüçyüs ve Buda hakkındaki öyküler, onların felsefelerinden pek ayrılmaz. Konfüçyüsçülük ve Budacılık, Konfüçyüs ve Buda ile doğrudan ilintilidir. Oysa Yunan felsefesinde durum farklıdır. Thales ve onun takipçileri, hatta bütün filozofların en çarpıcı örneği olan Sokrates bile bu biçimde anılmaz. Batı'da felsefe, başından beri düşüncelerle ilgilidir ve yüzyıllarca takip edilen düşüncelerin bağımsız bir yaşam elde etmeleri ve odak noktası haline gelmeleri şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla filozofların biyografilerine çoğunlukla dedikodular olarak bakılır.

(*) ad hoc: "Amaca özel" (niyete mahsus). Genelde bir soruna yönelik geçici ya da üstünkörü, yetersiz bir çözümü dile getirir – ç.n.

Batı felsefe geleneği, her zaman yeniden yorumlanır, yeniden icat edilir ve kendisine meydan okur.[12] Geleneğin içindeki filozoflar sık sık geleneği reddeder. Gerçekten de Batı felsefe geleneğinin en cazip yanlarından birisi, birçok büyük filozofun en büyük eserlerini ortaya koyarken, kendi öncellerinin yanlış olduklarını açıkça öne sürerek işe başlamış olmalarıdır. Bu filozofların birçoğu, aynı zamanda felsefede her şeyi hallettiklerini, sorunları çözdüklerini (ya da ortadan kaldırdıklarını) ve her şeyi kesin olarak yerli yerine oturttuklarını öne sürmüşlerdir. Ne var ki, her zaman yeni filozoflar, yeni eleştiriler ve olaylara yeni bakış açıları ortaya çıkmış ama "yanlış" bulunan büyük filozoflar yine konuşmaların merkezinde kalmayı sürdürmüştür.

Bu, başlangıçta bile mevcuttu. Felsefe, her zaman için sorgulamaya açıktır: Bu durum, Batı felsefesini mitoloji ve dinden farklılaştıran en dramatik ve en önemli yaklaşımlardan birisidir. Bu yaklaşım, meydan okumayı ve gözden geçirmeyi açıkça davet eder. İki önemli terimi, *diyalektik* ve *dogmatik* olmamayı öngörür.[13] Özellikle Thales söz konusu olduğunda bu görevi, Thales'in dünyanın sudan meydana geldiği yönündeki görüşünü reddeden ve farklı bir görüş ortaya koyan genç Miletli çağdaşı Anaksimandros (M.Ö. 610-547) üstlenmişti. Anaksimandros'un görüşü, çok daha karmaşık ve sistematikti (dolayısıyla onun yazıları çok daha kalıcı olmuşlardı). Birçok araştırmacı, o tartışmalı "ilk filozof" unvanına onun layık olduğunu düşünüyor.

Anaksimandros toprak, hava, ateş ve suyu birbirinden ayırt ederek ve onların değişik özelliklerinin –sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru– birbirlerine karşı hareketlerinin doğayı (*physis*) oluşturmasını açıklayarak geleneksel Yunan kozmolojisinin örgütlenmesine yardımcı oldu. Thales'in ortaya attığı bunların hangisinin en yapısal, en temel unsur olduğu sorusuna Anaksimandros'un yanıtı "hiçbirisi" olmuştu. Evrenin nihai kaynağı ve her şeyin aslını oluşturan temel unsurları algılayamadığımız gibi bilemeyiz de. Bu bilinmeyen şeye Anaksimandros, kelimenin Yunanca'daki anlamı "ölçüsüz" ya da "sınırsız" olmakla birlikte "temel yapıtaşı" diyebileceğimiz *aperion* diyordu. Fenomenlerin mantıklı biçimde açıklanabilmesi için kendisi algılanamasa da bir şeyin var olması gerektiğini dile getiren bu önerme belki de bilim tarihinin ilk anlamlı teorik önermesiydi. (Elektronlar ve genler bunun güncel

12 Kuşkusuz bu, yalnızca Batı geleneği için geçerli değil. Hint felsefesindeki çokçizgililik tartışmaları tıpkı Batı'daki birçok geçici tartışma gibidir. Çin'de bu tartışma Konfüçyüs ve ilk Taoculara kadar geriye gitse de birçok otoriter toplumda olduğu gibi bu tartışmalara toplumsal olarak bozguncu ve rahatsız edici şeyler olarak bakılıyordu.

13 "Dogmatik"in kökü olan "dogma" konusunda dikkatli olmakta yarar var; çünkü dinsel araştırmalarda "dogma"nın anlamı oldukça farklıdır ve bütünüyle olumsuz ve dar bir anlam taşımaz. Yalnızca inanç ya da doktrin anlamına gelir. "Diyalektik" de yanlış kullanılabiliyor. Asıl anlamı "konuşmayla ilgili" olup, sıkı sorgulama ve açık düşüncelilik anlamına gelmektedir. Ancak daha sonra Marksist düşüncede olduğu gibi eski Yunanca'da bile "dogmatik" – dar görüşlü ve ideolojik olarak uzlaşmaz olanın tersi anlamına geliyordu.

örnekleridir.) Ancak Thales'in suyu gibi Anaksimandros'un *apeiron*'u da ne cansızdı ne de ruhsal özden yoksundu. Söylemeye gerek yok ki, sıradan Yunanların inandıkları tanrılar ve tanrıçalar panteonunun bir parçası olmasa da bu kavram da ilahi ve ezeliydi.

Miletli Anaksimenes, Anaksimandros'un öğrencisiydi. Öğretmeninin gizemli ve algılanamaz *aperion*'unu eleştirme görevini üstlendi ve sıradan deneyimlerin alanına geri döndü. Nitekim Anaksimenes, yoğunlaşan ve buharlaşan, ısınan ve soğuyan, kalınlaşan ve incelen havanın unsurların en temeli olduğunu öne sürdü.

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes –"Miletliler"– Yunan halk öyküleri ve eski mitolojilerin ötesine geçecek önemli bir adım atmışlardı. Yine de bu gelişmeyi aceleci bir şekilde ve "rasyonellik" gibi kapsamlı kavramlarla açıklarken tedbirli olmamız gerekiyor. Böylece ("bilim" dediğimiz şeyin büyük kısmının yanı sıra) felsefe dediğimiz şeye de ortam hazırlanmış oluyor. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in önemli çalışmalarına karşılık, onların ardıllarının, özellikle de Pisagor, Herakleitos ve Parmenides'in çok daha radikal bir kopuş sağladıklarını da kabul etmeliyiz.

Sokrates öncesi filozoflar (II): Temelde yatan düzen

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes dünyanın neden bu biçimde olduğunu açıklamak için kozmosla ilgili olarak "doğalcı", yani algılanabilir unsurlara (ya da Anaksimandros örneğinde olduğu gibi önerilmiş bir unsura) vurgu yapan açıklamalar yapmışlardı. Yine de bu açıklamaların yalnızca alt etmeye çalıştıkları mitlere kıyasla değil, aynı zamanda yakında ortaya çıkacak olan ve ayakları yere daha az basan açıklamalara kıyasla da sınırlı olduklarını görmek de önem taşıyor. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in hepsi materyalistti. Onların her biri için dünya, ister su ister hava isterse de *aperion* olsun belli bir temel yapıtaşından oluşuyordu. Peki eksik olan neydi?

Buna karşın Pisagor, kozmosun temel bileşenlerinin sayılar ve oranlar olduğu konusunda ısrarlıydı yani temelde "ıvır zıvır şeyler" değil, yapılar ve ilişkiler vardı. Felsefi dikkatimize değer olan düzen içindeki maddeler değil, düzenin kendisiydi. Kuşkusuz Miletli materyalistler, (animist anlayışı sürdürseler de) geleneksel doğaüstü açıklamalardan sakınmak istiyorlardı. Ancak "doğal" (modern kimyanın cansız maddesi şöyle dursun) yalnızca "maddi" anlamına gelmez. Bu özellikle Pisagor'la birlikte antik (ve daha sonra Ortaçağ) ontolojisinin merkezî problemi haline geldi. Bu, dünyadaki mevcut şeylerin çokluğu içerisinde şeylerin soyut düzeninin ya da yapılarının nasıl kendisini gösterdiği sorunudur. Bu sorun, genelde basitçe "Çokluk İçinde Teklik Problemi" (ya da bazen "Bir ve Çok") biçiminde özetlenir.

Çok geçmeden Yunanların büyük değer verdikleri matematik bütün diğer bilgi biçimlerinden farklılaştı. Matematik özellikle günlük yaşamın koşuşturmacaları göz önünde tutulduğunda başka hiçbir yerde görülmeyen bir zarafet, saflık, kesinlik ve genel bir cazibeye sahipti. Matematik ve geometrinin oranları gerçekti, gerçek her yerdeydi, gerçek olarak bilinebilir ve kesin biçimde kanıtlanabilirdi. Bir üçgen Mısır'da ya da Pers ülkesinde kesinlikle Atina ya da İtalya'daki üçgenlerdeki aynı biçimsel özelliklere sahipti. Pisagorcu teoremin kanıtı geçerliydi, şurada ya da burada değil ama her yerdeydi. Pisagor'dan bu yana matematiğin zarafet, saflık ve kesinliği filozoflar için rasyonalliğin en güzel biçimde kendini ortaya koyması, mükemmel bir felsefenin soyut biçiminin sistematik bir sergilenmesi ve bir ideal olarak kalmıştır.

Anlaşılması güç ancak anıtsal bir felsefeye sahip olan Herakleitos da Miletli materyalistlere karşıt bir konumdaydı. Bir yandan Herakleitos ilk filozof-biliminsanları gibi bir başka doğal unsuru, ateşi benimsemiş ve onun temel olduğunu ilan etmişti. Birçok bakımdan tıpkı Miletli materyalistlerin su, hava ve *aperion*'dan söz ettikleri biçimde ateşten söz ediyordu. Şimşek çakmasını (ve yıldırım düşmesini) ilahi bir olay ve bunların gerisindeki olayın da ateş olduğunu düşünüyordu: "Ateş toprağın ölümünü ve yaşamlarımız ateşin ölümünü yaşar." Ancak ateş unsuru Herakleitos'un düşüncesinde diğer unsurların Miletliler için oynadığından farklı olarak sembolik bir rol oynuyordu.

Ateş şiddetlidir. Alev sürekli olarak değişir, titreşir. Herakleitos'a göre dünya, sürekli olarak değişir, "akış içindedir" ve görünüşteki istikrar kesinlikle bir yanılsamadır. Bir kişinin aynı ırmağa iki kere giremeyeceğinde ısrar eden Herakleitos, değişim metaforlarıyla ünlüydü. (Aslında onun söylediği şöyleydi: "Aynı nehre girenlerin üzerine her zaman farklı farklı sular akar.")[14] Ancak dili o kadar metaforikti ki, onu yalnızca basit bir materyalist olarak almak doğru olmaz. Çok daha önemli bir noktaya dikkat çekmiş, görünüşte sabit olan evrenin sürekli değiştiğini belirtmişti. Yine de dünya sonsuzdur: "Her şeyin ait olduğu kozmos, ne tanrılar ne de insanlar tarafından yaratılmıştır; o, ölçülere göre alev alan ve ölçülere göre sönen sonsuz bir ateştir ve hep öyle kalacaktır."[15]

Bunun ötesinde Herakleitos'a göre dünya birdir. Her şey aslında birbirinin karşıtı olsa da birbirine bağlıdır ve dünyadaki şeylerin çokluğunun arkasında tek bir birlik, *logos* vardır. Kaosa düzen veren, bütün görünür karşıtlıkları birleştiren, değişmenin yasalarını ortaya koyan ya da bize, daha doğrusu içimizden çok azına bu birliği, bu düzeni, bu yasaları kavratan logostur. Hiç kuşkusuz Herakleitos'un sarsıcı uyarıları felsefî meslektaşlarını can evinden vuruyordu. Görünür kaosun arkasında belli bir düzen vardı ancak yalnız-

14 Fragman 12.

15 Fragman 30.

ca çok parlak arayıcılar onu kavrayabilirdi. Burada görülmeyenle ilgili önermeyi ortaya koyan Anaksimandros ile önemli bir devamlılık ve aynı zamanda Herakleitos'un kendi materyalist öncellerinin programını önemli ölçüde nasıl değiştirdiğini de görebiliyoruz. *Logos*, yalnızca maddenin bir başka çeşidi değil. Filozofların en bilgesine göre şeylere ilişkin sıradan bakış açımızla gördüğümüz dünya ile şeylerin asıl gerçeklikleri arasındaki fark hiçbir zaman bu kadar büyük olmamıştı.

Burada yeniden Parmenides'e geliyoruz. Daha önce söylediğimiz gibi onu ilk filozof olarak görenler vardır. Gerçekten de o, en büyük filozoflardan birisidir.[16] Parmenides ve öğrencisi Elealı Zenon, felsefenin odağını teknik tartışmaya – mantığa ve dilin en temel parçalarının (örneğin "dir" koşacı ve "iyelik ekine") taşıdılar. Böyle yaparak felsefeyi yalnızca bilgelerin, öngörü sahiplerinin ve spekülasyon yapanların ellerinden kurtardılar; sadece oldukça gelişmiş bir zeka ve sabırla yürütülebilecek belli beceriler toplamına, bir düşünce disiplinine çevirdiler. Bazıları Parmenides ve Zenon'un değişik filozof kuşağını yararsız bilmeceler çözme yoluna sokarak birçok yanlış anlama ve karışıklığın kaynağı olduklarını öne sürüyor. Bu görüşe göre onlar mantıksal düğümleri bağlayıp sonra çözüyor, ardından sürekli olarak yeni düğümler atıyorlardı. Böylece gerçek insanların gerçek problemlerini çözmesi ve gerçek sorulara yanıt vermesi gereken felsefenin temel uğraşını unutturuyorlardı.

Nitekim Parmenides'in yaptığı felsefedeki vurguyu yeni bir soyutlama düzeyine yükseltmekti. Paradokslarla dolu olsa da iddiaları, tüm kavram ve kategorilerin temeli olduğu varsayılan Varlık kavramına dayanıyordu. Dolayısıyla onun felsefesi dilimizin en temeliyle, "olmak" fiiliyle ilgiliydi.

Bütün dillerde "olmak" ya da ona çok benzeyen bir fiilin olmadığı gerçeğini es geçelim. Yine örneğin Çin'deki bütün felsefi geleneğin bu türden bilmeceler ve paradokslar olmadan (hiç kuşkusuz bazı filozoflar bunların felsefi uğraşlar olduklarını kabul etmeyecektir) binlerce yıldır devam edebildiğini de bir yana bırakalım.[17] Çünkü mesele en azından şimdilik bu konunun oldukça takdire şayan olduğunu, Parmenides ve en ünlü öğrencisi Zenon'un felsefenin devam eden öyküsüne yaratıcı bir katkıda bulunduklarını kabul etmek. Onlar olmasaydı bugünkü felsefe anlayışımızın gerçekten çok farklı olacağından kuşku duyamayız.

Parmenides'in öncellerinin çalışmalarını gözden geçirdiğimizde birkaç merkezî konu akla geliyor. Birincisi, hiçbir zaman tamamlanmayan bir girişim olarak kozmosun açıklanmasında doğaüstü ve mitolojik açıklamalardan kurtulmaktı. İkincisi, gerçeklik ya da hakikat ile sıradan insanın dünyayı gö-

16 Kirk ve Raven, ona "felsefi gelişmenin orijinal bir çizgisi" diyorlar (s. 158).

17 Çincedeki "olmak" fiili, *yu*'dur. Bir şeyin "olduğu"nu söylemek onun mevcut olduğu anlamına gelmez, tam tersine elde bulunduğunu ya da ona ulaşılabileceğini öne sürmektir.

rüş biçimi arasındaki farkın giderek büyüdüğüdür. Üçüncüsü, genellikle dile getirilmeyen bir takıntı olarak, ister Miletlilerde olduğu gibi tek bir temel unsur biçiminde, isterse de Herakleitos'un *logos*'unun gerisinde yatan bir biçimde bu düşünürlerin birlik konusundaki ısrarlarıydı. (Bu konuda Pisagor, diğerlerine göre biraz daha belirsiz bir konumdadır ancak onun matematiğin benzersizliği, ruhun saflığı ve dünyadaki her şeydeki uyum konusundaki ısrarı da kuşkusuz bu yönde değerlendirilebilir.)

Dördüncüsü, Herakleitos ve Pisagor'da mitoloji ve materyalizmden uzaklaşılıp yeniden maddi olmayan düzen biçimlerine dönülmesiydi. (Sokrates öncesi filozofların kendilerinin maddi ve maddi olmayan arasındaki bu ayrımı kabul etmemiş olduklarını hatırlamak önemli.) Beşincisi, matematik ve *logos*'ta apaçık olan ancak aynı zamanda Yunan inançlarında ***kader*** olarak da mevcut olan bu kozmik düzenlemeler hakkında ısrarcı bir zorunluluk duygusudur. Altıncısı, şeyler (örneğin dönüşüm ya da yeniden düzenleme yoluyla) zorunlu olarak değişseler de ebedi ve ezelidirler, çünkü hiçlikten yaratılmayı ve varken yok olmayı açıklamak çok zordu.

Son olarak da bu süreçte belki de düşünce ve diyalog üzerine bir vurgunun sonucu olarak ama aynı zamanda giderek artan bir biçimde hakikatin kavranmasının özel bir yetisiyle ya da ortamıyla ilgili bir anlayış olarak akıl ve rasyonellik kavramları da evrimleşti. Böylece akıl, giderek deneyim ve sıradan bilgiden ayrıldı. Bu yedi konu birlikte ele alındığında, felsefe dünyası, sonuçta bizim "bildiğimiz" dünyanın gerçek dünya olmadığını öne sürmek için olgunlaşmış bir hale gelmiş oluyordu.

"Olmak" fiili üzerinde duran Parmenides'in iddiasının ayrıntıları son derece karmaşık ve karanlık olup anlamları bugün bile keskin akademik tartışmalara neden oluyor. İddiasının tümü, hiçbiri henüz icat edilmemiş gramer, mantık ve metafizik konularındaki büyük bir karmaşıklığa dayanıyordu. Günlük terimlerle olsa da söylediği şuydu: Eğer bir şey düşünülebiliyorsa, var olmak zorundadır; var olmayan (ya da mevcut olmayanı henüz var olmayan ya da artık var olmayan) hakkında konuşmanın hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla her ne varsa ebedi ve ezeli olmalıdır; meydana gelemez ve yok olamaz. (Şeylerin gerçekliğinin altında yer alan doğanın kalıcılığı üzerine bu ısrar, Sokrates öncesi ilk filozoflarda da mevcuttu.)

Buradan Parmenides, şeylerin değişmesinin olanaksız olduğu sonucuna varıyordu.[18] Var olan vardır. Hiçlikten hiçbir şey çıkmaz. Daha sonra zama-

18 Bu zaman anlayışının hayali bir çağdaş versiyonu, Kurt Vonnegut'un ilk romanlarında bulunabilir. Yazar, Trafalamador gezegeninden start alan bir uzay yarışı başlatır. Trafalamadorlular, dünyayı bir anlığına görürler; her şey öncesiz, sonrasız, bir anda oluveren, ebedi bir şimdide meydana gelir. Tıpkı bunun gibi Parmenides'de de yalnızca tek bir, ebedi *şimdi* vardır ancak biz, Trafamaladorlulardan farklı olarak bu durumu algılama yeteneğinden yoksunuz. Bkz. Örneğin Kurt Vonnegut'un klasikleşmiş kitabı *Slaughterhous Five*, New York: Dell, 1971.

nın da olmadığı sonucuna varıyordu, zamanın geçmekte olduğu yönündeki duygumuz bir yanılsamadır ve dolayısıyla arada geçen zaman da bir yanılsamadır. Gerçeklik dediğimiz, "kelimelerin hilekâr düzeninden" başka bir şey değildir. Ne var ki, asıl gerçeklik mutlak olarak bütünsel, değişmez, sonsuz, "tek olan"dır. (Aynı tarzda ya da aynı muhtevada olmasa da Vedantacıların ve Buda'nın da birlik, değişmeme ve süreklilikle ilgili benzer iddialar öne sürdüklerini akılda tutmakta yarar var.)[19] Bu gerçeklik, içinde yaşadığımız gerçeklik değildir.

Gözalıcı rasyonalitesine ve güçlü tümdengelime dayalı çabasına rağmen Parmenides, felsefi şiirinde ortaya koyduğu görüşlerini vahiy yoluyla büyüden elde ettiğini öne sürer. Bir şiir biçiminde düşüncelerini yazmış olması, onda eski Hindistan'daki erken dönemin mistik yazarlarının bazılarından pek de farklı olmayan belli bir mistik yanın olduğunu düşündürtüyor. Parmenides'in şiirindeki olumsuz sonucun büyük bölümü, kendi gerçekliğiyle ilgili kendi rolüne duyulan kesin güvenle ilgili. Gerçeklik olarak bildiğimiz dünyayla ilgili bu kavramsal inkâr, Parmenides'ten büyük bir saygıyla söz eden, aralarında Platon ve Aristoteles'in de bulunduğu geleceğin birçok filozofunu büyük ölçüde etkileyecektir.

(Yunan kuşkucusu Pyrrhon ile başlayarak günümüze kadar devam eden bir felsefi görüş olan) *Kuşkuculuğun* uzun evrimi de kökenini, kendi görüşünden çok emin olmasına rağmen bizzat Parmenides'te bulabilir. (Kendine güvenen kuşkucu figürü felsefe tarihinde şaşırtıcı olarak sık sık ortaya çıkar.) Parmenides, aynı zamanda felsefenin gelecekteki iki yönüne de işaret etmişti: Felsefenin "can damarının" tümdengelimsel iddialarda yer aldığını düşünen "analitik" filozoflar, Parmenides'i kendilerinin ilk uygulayıcısı olarak görürler. (Doğu'nun yanı sıra) Batı'da felsefeyi özel ya da *ezoterik* bir alan olarak görenlere göreyse Parmenides'in öne sürdüğü "daha yüksek bilinçlilik" durumuna yalnızca çok az insan ulaşabilir. Dolayısıyla felsefede "bilgelik sevgisi"nin olağanüstü bir teknik ya da özel alan olduğu konusunda ısrarlı olanlar ile bu sevgiyi çok satanlar listesine yerleştirenler arasında genelde pek de hoş olmayan bir gerilim her zaman olagelmiştir. (İlerleyen bölümlerde bunların bazılarıyla karşılaşacağız.)

Parmenides'in ardından geleceğin filozofları ona değişik biçimlerde yanıtlar verebilirdi. Kuşkusuz bu yollardan birisi, basitçe onu olduğu gibi benimsemekti ve öğrencisi Zenon'un yaptığı tam da buydu. Zenon, zaman ve değişim kavramlarının bütünüyle birer saçmalık olduğunu "kanıtlayan" bir di-

19 Bkz. bu kitaptaki "Vedalar ve Vedanta: Hindistan'da İlk Felsefe" başlıklı kesim. En eski Vedalarda bu tezler zaten ortaya konulmuştu. M.Ö. 2. yüzyılda Budist filozof Nagarajuna, bu iddiaları ayrıntılarıyla dile getirmişti. Budizmde *anatman*, hiçliği, hiçbir bütünlüğün, hiçbir ruhun, hiçbir devamlılığın olmadığını gösterir; *anitya* her şeydeki geçiciliği; *duhkha* ise kargaşayı ve zorunlu olarak ardından gelen sıkıntıyı dile getirir.

zi ustaca geliştirilmiş argüman ortaya koydu. Zaman ya da değişimin gerçekten var olduğu kabul edildiğinde, bunun saçmalık olacağını gösteren "saçmalık" derecesine indirgeme (*reductio ad absurdum**) yöntemiyle ortaya koyduğu bir grup paradoks bunların en ünlüleridir. Dolayısıyla Zenon'a göre zaman ya da değişim olanaksızdı. Bu paradoksların belki de en ünlülerinden birisi ok paradoksudur. Eğer yaydan fırlayan bir ok hedefe doğru hareket ederse uçuş yolunun bir bölümünü geçmek zorundadır. Ancak bunu başardığında, kalan yolun belli bir bölümünü yine geçmek zorundadır. Kalan miktar ne kadar azalırsa azalsın, okun geçmesi gereken belli bir yolun kalan miktarı her zaman olacaktır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonuçta Tom Stoppard'ın *Sıçrayıcılar* adlı oyunundaki bir felsefe profesörünün söylediği olur: "Oklar hiçbir zaman hedefe ulaşmaz ve [Romalılar tarafından atılan oklarla öldürülmüş olan] Aziz Sebastian, korkudan ölür." Böylesi "kanıtlar"daki hileler ve hokkabazlıklarla burada uğraşmamıza gerek yok. Yalnızca bu tür argümanların M.Ö. 4. yüzyılda birçok parlak genç (ve pek de genç olmayan) filozofun kafasını karıştırdığını ve bunların birçoğunun (başarısız bir biçimde) bu iddiaları reddedip çürütmeye çalıştıklarını belirtmekle yetinelim.

Sokrates öncesi filozoflar (III): Çoğulcular

Parmenides ve onun iddialarına yanıt vermenin bir başka biçimi, birazdan ele alacağımız bir yaklaşımda olduğu gibi onu görmezden gelmekti. Ancak onunla daha felsefi bir şekilde mücadele etmenin yolu ona saldırmaktı. Bu strateji, onun iddiasının önermelerini geçersiz kılarak reddetmeye çalışmaktan çok, Miletlilerin bilimsel kozmolojisini daha da geliştirmekti. Parmenides'in Sokrates öncesi ilk filozoflardan basitçe almış olduğu bu önermelerden birisi, onların her şeyi kapsayan birlik anlayışıyla ilgiliydi. Özellikle üç filozof, bircilik (monizm) denilen ve Sokrates öncesi filozoflardan da eskiye dayanan (besbelli ki tektanrılı dinler ve kozmolojileri müjdeleyen ve onlarla kuşatılmış görüşlere benzer olan) kozmosun esasta Bir olduğu düşüncesine saldırdı. Dünyanın herhangi bir unsura dayandığını ya da herhangi bir düzenle birleştiğini kabul etmeyen Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos, monizme karşıt olarak çoğulcu (pluralist) idiler. Empodekles (kendisinden önceki Anaksimandros ve Herakleitos'ta olduğu gibi) dünyanın *çatışmayla* meydana geldiğini düşünüyordu. Ayrıca ona göre altta yatan herhangi bir unsur ya da düzen yoktu, yalnızca *sevgi* ve *nefret* güçleri arasında sonsuz bir çatışma vardı.

(*) Reductio ad absurdum: Saçma olana indirgeme. Doğru bir iddiayı saçmalık derecesine indirgeyip reddetmeye çalışmaktır. Örneğin, "Nükleer tesis tehlikelidir" diyenlere karşı "Tüpgaz da tehlikelidir" diyerek nükleer tesisi savunmak gibi – ç.n.

Esas olarak kendi ılımlı çoğulculuğu nedeniyle Sokrates öncesi filozofların açıklamalarının çoğunu pek dikkate almayan Empedokles, Parmenides'in iyi işlenmiş önermeleri karşısında belirgin bir yetersizlik sergilemişti. Ancak felsefi zekanın dar kalıplarının ötesine geçerek ona baktığımızda Empodekles'in, antik kişiliklerin en çarpıcı, en renkli ve karmaşık olanlarından birisi olduğunu görüyoruz. Kurnaz bir politikacı, parlak bir hatip ve retorikçi, tıp doktoru, şair, hayalgücü geniş bir tarihçi ve güçlü bir din düşünürüydü. Yalnızca bir metafizikçi olmanın çok ötesindeydi. Bu nedenle Aristoteles'in pek ilgisini çekmemişti. Zaten Empodekles, Yunan felsefesinin ana çizgisine pek aldırmamıştı.

Anaksagoras, saf kozmoloji bakımından çok daha yetenekli ve donanımlı birisiydi ve daha sonraki Yunan kozmolojisinin en önemli özelliklerinden bazılarını –kendisi icat etmiş ya da sonunu getirmiş olmasa da– oluşturmuştu. Bir çoğulcu olarak birçok türde şeyin olduğunu savunuyordu; ayrıca her şey kendi türündeydi. Sokrates öncesi filozoflardan önceki her şeye karşıt olarak Anaksagoras, ne kadar madde çeşidi varsa o kadar unsurun olduğunu öne sürüyordu. Yalnızca toprak, hava, ateş ve su değil, aynı zamanda kağıt, et, küspe, ağaç, şarap, kemik, tunç–bu liste sonsuzca devam ediyordu. Yoktan hiçbir şey doğmayacağına göre, bu unsurların her birisi her zaman var olmuş olmalıydı.

Yine de Anaksagoras'a göre her şey temel unsur değildi. Bir insan bir unsur değil, yalnızca unsurların çok karmaşık bir bileşimiydi. Ancak bir unsur, aynı zamanda sonsuz biçimde bölünebilir ve parçalanabilirdi. Böylece Anaksagoras (tuhaf bir biçimde) "her şeyin her şeyde" olduğunu, her unsurun parçalarının başkalarına karıştığını öne sürüyordu. Hem antik hem de modern okurların bunu anlamak için epey bir beyin jimnastiği yapmaları gerekiyor.

Anaksagoras en azından düzenleyici bir etken olarak zihin (ya da *nous*) düşüncesinden yararlanıyordu. Bu görüş, birkaç yüzyıl boyunca felsefede oldukça büyük bir cazibe yaratacaktı. Ancak zihnin ne olduğu konusunda pek düşüncesi yoktu (o dönemde hiçbir Yunan, modern felsefenin bir parçası ve bölümünü oluşturan "zihin"le ilgili özel bir anlayış geliştirmemişti.) O dönemde Budizmin "içsellik" kavramı türünden bir görüş geliştirmiş olduğunu hatırlamakta yarar var.

Düzenleyici bir etken olarak zihin anlayışıyla birlikte Anaksagoras, doğal olarak kozmosu yalnızca bir düzen bakımından değil, aynı zamanda belli bir kozmik amaç ve hedef bakımından da düşünmeye başladı. Ancak bir yüzyıl sonra Aristoteles'in yapacağı gibi bu düşüncenin devamı üzerinde pek çalışmamış gibi görünüyor. Bir kez daha bu, henüz zamanı gelmemiş bir düşünceydi. (19. yüzyılda Alman felsefesinde bu düşünce, başka her şeyi gölgede bırakarak öne çıkan bir düşünce haline geldi.)

Her şeyin bölünebileceğine yapılan bu vurgu, diğer iki filozofa, daha az bilinen Leukippos ile ünlü öğrencisi Demokritos'a esin kaynağı oldu. Bu iki filozof, "madde"nin gittikçe küçülen parçaları düşüncesini takip ederek daha sonra modern zamanların en önemli düşüncelerinden birisine ulaştılar. Bu, *atom* anlayışıydı.

Demokritos, aşırı bir çoğulcuydu. Ona göre dünya, belirgin bir özelliğe sahip unsurlardan, boyutları ve biçimleri birbirinden farklı değişik "parçacıklar"dan meydana geliyordu. Bu temel parçacıklar parçalanamaz ya da bölünemezdi. ("Atom" kelimesi, etimolojik olarak bunu ifade ediyor. Kelime, olumsuzluk bildiren bir ön ek *a-* ve *tom*= bölmek, yarmak fiilinden meydana geliyordu.) Böylece Demokritos, doğrudan doğruya Anaksagoras'la çelişkiye düşerek onun sonsuz bölünebilirlik konusunda ısrarlı olmasına karşı çıkmış oluyordu. Gerçekliğin temel birimi, bölünemez olan atomdu. Aynı zamanda doğrudan doğruya Parmenides'le de çelişkiye düşen Demokritos, *hiçliğin*, yani atomların hareket ettikleri ve birleştikleri boş uzayın, *boşluğun* gerçekten var olduğunu ilan ediyordu.

Ayrıca atomların hareket ettikleri düşüncesi de doğrudan doğruya Parmenides'le çelişiyordu ancak ikisinin belli ölçülerde anlaşamıyor olması, Parmenides ile Demokritos'un son tahlilde uzlaştıklarını görmekten bizi alıkoymamalı. Bu anlaşma, sonsuz ve değişmeyen Bir düşüncesiyle ilgili bir durum. Ancak Demokritos'a göre gerçekte Bir'in her biri atom olan, sonsuz sayıda biçimi vardı. Her atom sonsuzdu ve ne yaratılabilir ne de yok edilebilirdi. Bir atomun içinde boşluk yoktu. Dolayısıyla atomlar parçalanamaz ya da bölünemezdi. Genel olarak kozmosla ilgili bu görüşü benimseyen ve onu farklı ancak bağımsız parçalarla ilgili bir açıklamaya çeviren bu temel yaklaşım, tekrar tekrar göreceğimiz bir yaklaşımdır. (Dolayısıyla da bu tarz spekülasyonun kozmosla ilgili yorumlarda çok daha abartılı görüşleri teşvik ettiğini görüyoruz.)

Demokritos'la birlikte dünyanın mitolojiden ve animizmden arındırılması girişimi tamamlanmış oluyordu. Onun evren görüşü bütünüyle maddeye dayalıydı. Dayatılan herhangi bir düzen ya da zekadan, bir *logos*'tan, bir amaçtan ya da zihinden yoksundu. Geleceğimizi kontrol eden kader, dünyayı yöneten tanrılar ya da tanrıçalar, hatta ölümden sonra yaşamını sürdüren ruh ya da psişe düşüncesi, bütün bunlarla ilgili eski düşünceler yok olmuştu. Demokritos'la birlikte dünyanın ruhlardan ve animizmden yoksun bir biçimde meydana geldiğini bildiren dünyanın saf bir "materyalist" teorisinden söz edebiliriz. Gerçekten de Sokrates öncesi filozoflar için en büyük gizemlerden birisi olan insan ruhu bile Demokritos için maddi atomlardan oluşan bir evrende pek bir önemi olmayan, diğer maddi bir atomlardan biriydi.

Bilimin gelişmesi olarak Sokrates öncesi felsefenin tarihine baktığımızda, şeylerin temel doğası hakkında tutkulu bir teoriyle ilgili ilk spekülasyon pa-

rıltılarından yola çıkan bir ilerlemeyi kolaylıkla tespit edebiliriz. Bu teori, her türden tanrıdan, tanrıçadan, mitolojiden, insan ruhundan ve dinsel gizemlerden yoksun bir teoriydi. Ancak bu gelişmeyle çok şeyler kazanılmış olsa bile bu arada neyin yitirilmiş olduğunu da kendimize sormamızda yarar var. Oldukça gizemli bir biçimde kaderimizin (nasıl olduğunu bilmesek ya da bilemeyecek olsak da) belirlenmiş olduğu, ölümden sonra ruhlarımızın yaşamaya belki de başladığımız yaşam yolculuğunadevam edeceğini bilmenin huzurunu duyduğumuz, bir zeka tarafından yönetilen bir dünyada olmak çok daha rahatlatıcı olmaz mıydı?

Birçok düşünürün (ve birçok sıradan insanın) bu türden kavramların tehdit altında olmasını büyük bir kayıp olarak gördüklerini öğrenmek bizim için pek şaşırtıcı olmamalı. Hıristiyanlığın ufuktaki parıltısından ve antik Atinalıların üç büyük filozofunun sahneye çıkmasından önce felsefede ortaya çıkan bu yoksulluk, önemli bir sorun halini almıştı. 19. yüzyıldaki Alman felsefesine kadar bu nostalji Hegel, Nietzsche ve Heidegger gibi birbirinden farklı filozofların tümünün paylaştığı bir takıntıya dönüşmüştü. Nitekim bu üç Alman filozof arasında bu konuda en aşırıya giden kişi olan Heidegger, felsefe yeteneğimizi İÖ. 5. yüzyıldan hemen sonra yitirdiğimizi ilan edecek kadar ileriye gitmişti.

Yine de özellikle Demokritos'un kozmolojisinin modern felsefede daha da dallanıp budaklanan bir başka altüst edici yanı daha vardı. Atomlar renksiz, kokusuz, tatsızdı ve bu da bir başka önemli sonuç anlamına geliyordu. Günlük yaşam sırasında algıladığımız dünya, aslında gerçek dünya değildi. Demokritos, algıladığımız şeylerin özelliklerinin yalnızca mekânsal özelliği bulunan atomların kendilerinde bulunamayacağını belirten tez hakkında kaygılıydı. Bu, renk, tat, doku türünden algıların nesnelerin gerçek özellikleriyle ilgili olmadığı ve yalnızca algılayıcının etkileşimleri olduğu anlamına geliyordu. Burada daha sonra 17. yüzyılda John Locke ile zirveye ulaşacak olan, "birincil" ve "ikincil" nitelikler arasında ayrım gözeten uzun bir geleneğin belirdiğini fark edebiliriz. Buna göre birincil nitelikler olduğu gibi nesnelere bağlıyken, ikincil nitelikler daha çok "bize" bağlıdır (ancak Demokritos'un ayrımı bu biçimde yapmadığını ve yapmayacağını unutmamak gerekiyor.) Bu yeni felsefeyi ciddiye alanlar için sorun şuydu, gerçekliğin kendisi artık tatsız ve renksiz görünüyor, yeni bir teorinin heyecanıyla felsefi zihinlerdeki yıldızı sönüyordu.

Demokritos'la birlikte Yunan bilimi en yüksek noktasına yaklaşıyor ve antik atomculardan modern bilimsel felsefeye ulaşmak için küçük bir adım yeterli gibi görünüyor olabilir. Ancak ironik biçimde Yunan bilimi Aristoteles ile birlikte zirveye ulaştıktan kısa bir süre sonra genel bilimsel bilgiye yönelik ilgi birden durma noktasına geldi. Dünyanın bütünsel, sonsuz ve değiş-

mediğinden ama aynı zamanda hiçbir zaman bilinemeyeceğinden emin olan Parmenides ile dünyanın tatsız, renksiz atomlardan oluştuğu konusunda ısrarlı olan Demokritos arasında seçim yapmak, filozofların spekülasyonlarını dinleyen insanlara artık pek cazip gelmiyordu. Böylece felsefe bir başka yöne girdi ve yaklaşık on beş yüzyıl boyunca görmezden gelinen ya da kurban edilen bilimsel dehalara rağmen bilim marjinalleşti.

En büyük Yunan bilimcisi Aristoteles'ti (M.Ö. 384-322). Sokrates öncesi dönemin filozoflarının çalışmalarını ve sağladıkları ilerlemeleri değerlendirdi, kendi katkılarını yaptı, bütün bilimleri özetledi ve hepsini kapsayan bir düşünce geliştirdi. Özellikle ilk Yunan filozofları hakkındaki birçok bilgiyi onun sayesinde biliyoruz ancak bugünkü bilimlere onun sayesinde sahip olduğumuz iddiası oldukça tartışmalı. Birçoğunu kendisinin icat ettiği doğal bilimlere yönelik görüşler, yaklaşık bin yıl boyunca karşı konulamaz olarak aynen kaldı. Dolayısıyla son birkaç yüzyıldır biliminsanlarının çoğu Aristoteles'e karmaşık duygularla yaklaştılar. Bir yandan o muhtemelen gelmiş geçmiş en büyük biliminsanlarından birisiydi. Ancak öte yandan aynı zamanda bilimsel ilerlemenin önündeki en büyük engeldi. Parlak kariyeri ve 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Ortaçağ kilisesinin her şeye yeten gücüyle birlikte Aristoteles'in doktrinleri bütün bilimsel gelişmelerin merkezine yerleşti ve modern dönemlere kadar yeni bilimsel teorilerin ortaya çıkmasını engelledi.

Ancak biz hikâyemize devam edelim. Parmenides ve onun iddiasına geri döndüğümüzde ortaya çıkan sonuç şuydu: Dünyayı hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz. Peki o zaman neyi bilebiliriz? Eğer bizi kestirme ve nihai bir sonuca götürecekse felsefeyle ne yapabiliriz? Bir olasılık şuydu: Gelecek iki bin yıl boyunca mantığın önermelerine saldırılacak, mantık eleştirilecek ve iyice geliştirilecek, "varlık" ve "-dır" koşacı açıklığa kavuşturulacak ve anlamı bulunmaya çalışılacak, sonuçlar yeniden yorumlanacak, iddia yeniden inşa edilecek, sonra teolojiye tercüme edilecek, teoloji ontolojiye dönüştürülecek, ontoloji yeniden tanımlanacak ve semantike indirgenecek, semantik yeniden tanımlanacak ve bir kez daha sağduyunun diline çevrilecek, sonra sağduyuya karşı çıkılacak ya da sağduyu gülünçleştirilecek ve gerisin geriye paradoksa dönüştürülecek, mantık daha da geliştirilecek, yeni ve çok daha karmaşık paradokslar ortaya konulacak... Ya da...

Sofistler sahneye girer

Parmenides ve onun iddiasından kurtulmanın bir başka yolu, daha önce de belirttiğimiz gibi, ona aldırmamaktı. Parmenides'in sonuçlarının (ve bu sonuçlara verilen yanıtların) ne kadar saçma olduğunu gören ve onlara ya-

nıt vermek için hiçbir özel neden görmeyen yeni filozoflar kuşağının tuttuğu yol işte buydu. Gerçek dünyayı hiçbir zaman bilemeyeceğimiz ve günlük deneyimlerimizden ortaya çıkan dünyanın bir anlamda hayal olduğu iddiası, açıktır ki, en dramatik biçimde filozofların sağduyuya karşı çıkmasını sağlamıştı. Bu türden bilmeceler ve paradokslar entelektüel bir meydan okuma ortaya koyabilirdi ancak bunlar bazılarının kayıtsızca omuzlarını silkmelerine de neden olabiliyordu. Yine de bunlar her türden argümana kapıyı açıyor ve genç zihinleri genel kabul görmüş görüşlerin dogmatizminden kurtarıyordu.

Parmenides'in felsefesini küçümseyen ve onu gülünç bulan yeni tartışma tekniklerinden yararlanan genç filozofların bazılarına *Sofistler* (*sofist*, "bilgeliğin uygulayacısı" demekti) deniyordu. Başkaları ise hakikatle ilgili bilgilerimiz hakkındaki kuşkuculuğu ve Parmenides'in argümanlarını din ve ahlâk konularında radikal düşünceler geliştirmek için kullanmaya başladılar. Bu yeni düşünceler arasında bütün insan bilgisi ve değerlerinin yalnızca "göreli" oldukları ve nihai bir "gerçekliğin" olmadığını belirten düşünceler de vardı. Etik konusunda da benzer iddialar ortaya çıktı. Buna göre ideallerimiz aslında bizi yönetenlerin ideallerinden, adalet ise iktidarda olanların elde ettikleri avantajlardan başka bir şey değildi. Bazı Sofistler, hevesli ve tutkulu genç Atinalılara etkin araçlar sağlayarak tartışmaları nasıl kazanacaklarını, nasıl puan toplayacaklarını, rakiplerini laf oyunlarıyla nasıl etkisiz kılacaklarını, kamuoyunu nasıl etkileyeceklerini ve yeni demokratik ortamda siyasi kariyerlerini nasıl geliştireceklerini öğretiyorlardı.

Bir başka deyişle Sofistlerle birlikte felsefe giderek *pratik* bir hal, kişinin yaşamını sürdürmesinde izleyeceği bir yol biçimini aldı. Dünyanın kökenleri ve nihai gerçekliğin doğası konusunda tartışılanlar yeterdi. Karanlık deyişler ve olanaksız argümanlar yeterdi. Şimdi işimize ve yaşamaya bakalım, felsefeyi kullanarak kendimiz için bir şeyler yapalım; çok saygısızlık etmeden biraz eğlenmek de lazım.

Çeşitli Sofistler arasında Parmenides'in argüman ortaya koyma tarzını taklit eden ve aşağıdaki çarpıcı sonuçları "kanıtlayan" Gorgias'tan söz edebiliriz.

1. Hiçbir şey yoktur.
2. Bir şey varsa bile kavranamaz.
3. Bir şey kavranıyorsa bile onun hakkında konuşulamaz.

Şimdi, Gorgias'ın saçma önermeleri ve argümanları ciddiye alarak bu sonuca ulaştığı düşünülebilir ancak bunlara bakıp onun bir çatlak olması gerektiği sonucuna da varılabilir. Öte yandan önermeler ve argümanlardan çıkan bu sonuç bir meydan okuma olarak ele alınırsa çözülmesi gereken bir başka bilmece ortaya çıkar. Dolayısıyla bütün bu önermeler ve argümanların, muhtemelen yalnızca ortaya çıkan sonuçların saçmalığını değil, aynı zaman-

da farklı tezlerin "kanıtlanması" işinin bütününün de yalnızca bir saçmalıktan ibaret olduğunu göstermeyi ve bunların parodisini yapmayı da amaçladıkları biçiminde bir yorumda bulunmak çok daha mantıklı olacak gibi görünüyor. Anlaşılması biraz zor, sır dolu ya da belirsiz bazı öncüller verilirse biraz akıllı ve zeki bir filozof herhangi bir konuyu rahatça "kanıtlayabilir."

Bu görüşe göre kanıtlar ve argümanlar yalnızca retoriğin bir başka biçimi, ikna etmenin, belki de aldatmanın araçlarıdır. Dolayısıyla bunlar, birisini kendi görüşünün karşıtı görüşe ikna etmek için kullanılabilir. Ancak bu durum aynı zamanda bizi doğruya giden bir kral yolunun olmadığı sonucuna da götürür. Parmenides, kendisinin bir parodisiydi. Elealı Zenon ise bütün zamanların en felsefi hilebazlarından birisiydi. Örneğin zamanın yapısı gibi biraz gizemli bir konu ve (örneğin sonsuzluk ve sonsuz küçük gibi) pek anlaşılamayan kavramlar ele alındığında her türden saçmalık "kanıtlanabilir." Söz konusu sağduyudan ve duyuların tanıklığından bağımsız olarak şeylerin gerçekteki var olma biçimleri olduğunda, bu argümanlara neyle karşı çıkılabileceğini anlamak çok zor. Kuşkusuz sağduyu ya da deneyimle olamayacağı ortada. Yalnızca aynı biçimde gerçeklikten uzak bir başka argümana dayanılabilir. (Wittgenstein'ın 20. yüzyıldaki teşhisinde söylendiği gibi felsefenin tek çaresi daha fazla felsefedir.) Ancak deneyimlerimizin ötesindeki dünya hakkında birbiriyle çatışan iddialar karşısında nihai bir kanıt ya da ispat söz konusu olamaz; yalnızca iyi ya da kötü sunulan retorik ve görüş olabilir.

Ne var ki Gorgias'ın argümanları, başka filozofların yazılarını ele almaya devam ederken bizim için önem taşıyan bir başka soruna yol açıyor. Felsefi bir metni anlamamız, onu yazan filozofun niyetleri hakkındaki bilgimize ne kadar bağlıdır? Parmenides yazdıklarında son derece ciddiyken Gorgias kendi "kanıtlarını" yazarken acaba dalga mı geçiyordu? (Ya da Parmenides yalnızca hoşça vakit geçirirken kendi çalışmasında bütünüyle samimi olan Gorgias psikotik bir bozukluğun eşiğine gelmiş olabilir miydi?) Kuşkusuz birçok örnekte filozofların açıklamalarını ve onların tavırlarını onaylarız ancak bu, her durumda geçerli değildir. Bir kez düşüncelerin bağımsızlığı üzerinde ve bu düşüncelerin değerlerinin onlarla bütünleşmiş filozof hakkındaki herhangi bir bilgimizle ilgisi olmadığı konusunda ısrarcı olduğumuzda, ne kadar bilinçli bir biçimde saçma tezler ortaya konulursa konulsun, argümanlar gelecek kuşaklara meydan okuyarak varlığını kendi başına sürdürebilir.

Bir felsefi tezi ve argümanı kimin dile getirdiği önemli midir? Sofistlerin belki de en orijinallerinden ve en zariflerinden birisi olan Protagoras önemli olduğunu düşünüyordu. "Her şeyin ölçüsü insandır" diyen Protagoras'tı. Bu bazen hümanizmin, yani insanın ihtiyaçlarına, görüşlerine, çıkarlarına dikkat edilmesi gerektiğinin ilk ifadesi olarak anılır. Dolayısıyla bir tür pragmatizm tavsiyesi olarak görülebilir ve bizim için yararlı olana inanmamız ge-

rektiğini söyleyen bir görüştür. Aynı zamanda bu, o dönem için kafirlik olarak kabul edilen, hiçbir ilahi görüşün, aslında tanrıların da olmadığını söyleyen bir görüştür.

Ne var ki, bu özlü söz genellikle bir tür kuşkuculuk, yani gerçeklik hakkındaki her türden iddiadan kuşku duymak için ikna edici ve karşı konulamaz bir neden olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bildik yorumlamaya göre bu husus (yaklaşık bin yıl boyunca Batı'da felsefi düşüncede merkezî bir önem kazanmayacak kavramlar olan) bilginin öznesi ya da kaynağı olarak insanla değil, tam tersine bütün insan bilgisinin *sınırlarıyla* ilgilidir. Bilgimiz insani beş duyumuzla kısıtlanmış ve insanların eğilimleri ve önyargılarının belirlediği insan zekasının kapasitesiyle sınırlandırılmıştır. Gerçekte neyin olduğunu bilemeyiz, bir diğer deyişle, *yalnızca şeyler bize öyleymiş gibi görünür*. Ne de "neyin olmadığını" bilebiliriz, *yalnızca bize şeyler öyle değilmiş gibi görünür*. Bu görüşe göre "insan ölçüdür" sözü, insanların kendi bakış açılarını sınırladıkları ve bu bakış açısının şeyleri kendi oldukları halleriyle bilmemize izin vermediği anlamına gelir.

Ancak Protagoras'ın daha az kuşkucu bir yorumlanması da var. Buna göre bu söz, kuşkudan çok güveni belirten bir ifadedir. Bu yoruma göre dünyayı bilebiliriz, *çünkü* ona insani terimlerle bakabiliriz. Bu görüşün çıkarımları iki bin yıl boyunca ele alınmadı. Şimdilik şu kadarını söylemek yeterli olacak: Sofist Protagoras'ın felsefesi kendi başına argümanın dar anlamında "safsata" olarak okunamaz. O, bilginin yapısı hakkında keskin bir görüş olarak yorumlanabilir. Parmenides'e verilen bir yanıt olarak nihai gerçeklik ve insan bilgisiyle ilgili kaygıyı yeniden konumlandırır, "her şeyi kendi yerine koyar".

Protagoras, aynı zamanda bazıları tarafından bütün bilginin bir kaynağa, bir bağlama, bir kültüre, bir halka, bir insana göre "göreli" olduğunu bildiren bir görüş olan "göreciliğin" (relativizmin) de babası olarak kabul edilir. Bir bakıma görecilik, açıktır ki, masum ve zararsız bir suçlamadır. Görecilik yalnızca bilginin esas olarak bir bilen/bilici gerektirdiğini söylüyor. Bu elbette bilginin olanaklılığını engellemiyor, bilinecek bir hakikatin olmadığını da öne sürmüyor. Bu anlayış (belki de ilahi biliciler hariç) bütün bilicilerin, yerleşik sınırlarının olduğunu, herhangi bir (sıradan) bilicinin gerçekliği yalnızca kendi bakış açısına göre kavrayabildiğini öne sürüyor. Bize gerçekliği bilebileceğimizi söylemiyor ancak hiçbir biçimde bilginin olanaklılığını ortadan kaldırmıyor. Hakikat kavramının temellerini de yok etmiyor. Bu görüşe göre hakikat, herkesin kendi perspektifine göre gerçekten bildiği (ya da bilemediği) şeydir.

Bir perspektiften yola çıkıp hakikati bilmenin, zorunlu olarak bütün hakikatten daha azını bilmek, bu anlamda gerçekte hakikati bilmemek olduğunda ısrar ederek bu görüş daha da problemli bir hale getirilebilir. Hatta daha

da ileri gidip mademki hiç kimse kendi perspektifinin ötesine geçemiyor ya da ondan kurtulamıyor, demek ki hakikati kendi özel tarzımızda "kavramanın" dışında herhangi bir hakikatin olup olmadığını bilmenin bir yolu yoktur da diyebiliriz. Ayrıca bu görüşü Protagoras'ın söylemek istediğinin de ötesine taşıyabilir ve buradaki "insan"ın, yalnızca genel olarak insan değil, tam tersine özel, bireysel bir insan, her biri birbirinden farklı bir insan (ve gerçekten birbirlerinden çok farklı olan farklı kültürlerden insanlar) olduklarını öne sürebiliriz. O zaman hakikat, yalnızca insan anlayışı için değil ancak her özel insan için de "göreli"dir.

Yine de birçok bireysel perspektifin temel olarak birbirlerinden önemli ölçüde farklı olması gerektiğini varsaymak ya da eğitimli bir öğretmenin bilgisinin alt seviyedeki bilgisiz öğrencinin bilgisinden "daha iyi" olduğu sonucuna varmak için herhangi bir neden bulunmadığı da öne sürülebilir. Muhtemelen Protagoras bu kadar radikal bir sonucu kastetmemişti ama buna rağmen filozofların çoğu tarafından sorumsuzlukla ve anlaşılmaz olmakla suçlandı. Hakikatin "göreli" olduğu bütünüyle saygın bir tez olsa da nadiren düzgün olarak dile getirildi (bunların en iyisini Protagoras, kendi adını taşıyan Platonik diyalogta Sokrates'e söylemişti.) Sofist Protagoras, safsatacı olmaktan çok safsatanın kurbanı olmuştu.

Sonraki yıllarda bazı Sofistlerin adları sık sık felsefi istismarın aracı olarak geçtiği için onlardan da söz edilebilir. Platon'un *Devlet* eserinin Birinci Kitabı'nda bir karakter olarak kullanılan Thrasymakhos, adaletin iktidarda olanların kendileri açısından avantajlı gördüklerinden başka bir şey olmadığını öne süren gerçek bir kişiydi. Muhtemelen görüşlerini Platon tarafından karikatürize edilen, dobra bir tarzda öne sürmüştü. Ayrıca gücün doğal olarak ifade edilmesinde ısrarlı olan ve insan ilişkilerindeki başka ideallerin rolü hakkında oldukça sinik görüşler belirten Kallikles vardı. (Modern filozof Friedrich Nietzsche sık sık ona benzetilirdi.) Dönemin bir başka filozof-şairi Kritias adındaki bir aristokrattı. Kritias, Spartalılar tarafından bir tiran olarak atanmıştı. Birkaç satır anlamlı dize yazmış olsa da Atina'da binlerce demokratı, demokrat olduğundan şüphelenilen insanı öldürttü. Mutlu bir sonu olmadı. Platon'un onun kuzeni olduğu söyleniyordu.

Atina tarihindeki gerçekten yaşamış olan bir başka figürden de kısaca söz etmek gerekiyor. Bu kişi, kötü ünlü Alkibiades'ti. Alkibiades, Atina'da en çok tanınan genç aristokratlardandı. Yakışıklı, yetenekli ve güvenilmezlikle kötü bir nam salmıştı. Demokrasinin açıktan düşmanıydı ve iki kere Atinalılara ihanet etmişti. (Birincisinde Spartalılara katılmıştı ve daha sonra kendi yurduna karşı Perslerin yanında yer almıştı.) Aşık, çapkın, baştan çıkarıcı, kalp kırıcı ve dinsiz olarak ünlüydü. Aynı zamanda Sokrates'in ödüllü öğrencilerinden birisiydi.

Yunanistan'da demokrasinin hemen ortaya çıkmadığını hatırlamakta yarar var. Yalnızca yurttaşların kendiliğinden ayaklanması böylesi bir sistemi yaratamazdı (ve elbette hiçbir kral ya da tiran basitçe buna boyun eğmezdi.) M.Ö. 1200 civarında Yunanistan'ı işgal eden Dorlar, bir halk meclisi tarafından yönetiliyordu. Atinalılar, Yunanistan'ın birçok kısmı yabancı ordular tarafından işgal edildiğinde bile bağımsız kalmayı başarmışlardı. Dolayısıyla Atina'da bir süre Solon tarafından yönetilen uzun bir halk yönetimi geleneği vardı. Ancak Atinalıların halk meclisiyle yönetildiği bir demokrasinin kurulduğu gerçek devrim, yaklaşık 5. yüzyılın başlarında meydana geldi. O zaman bile "demokrasi", çoğunluğu zengin ve eski aristokrat ailelerin üyelerinden oluşan görece az sayıda (erkek) yurttaşla sınırlıydı.

M.Ö. 463'te radikal demokratlar tarafından oy verme hakkı alt sınıflara da tanındı. (Atina'nın "Altın Çağ"ı sırasında "önder yurttaş" olarak hüküm süren) Perikles'in yönetimi altında halk meclisi 18.000 kişiye ulaştı. Bu meclis, rastgele çekilişle belirlenen 500 kişilik bir konsey tarafından yönetiliyordu. Komutanlar bile seçimle atanıyordu. Mahkemelerde 501 ya da daha fazla kişi jüriyi oluşturuyordu (dolayısıyla rüşvet vermek ve lobicilik yapmak neredeyse olanaksızdı.) Ancak demokrasinin düşmanları ve rakipleri yok değildi. Zengin aristokrat aileler, iktidarı ve ayrıcalıklarını yitirmekten dolayı küskünlerdi ve her zaman için kırılgan olan demokrasiyi yok etmek amacıyla gizli dernekler örgütlüyorlardı. Sofistlerin etkin olduğu dönemde Atina M.Ö. 430-429 yıllarında nüfusun (aralarında Perikles'in de bulunduğu) dörtte birini öldüren veba felaketiyle karşı karşıya kaldı. Bu arada devam eden Peleponnez Savaşı'nda Sparta karşısında büyük kayıplar veriliyordu. Aralarında genç Alkibiades'in de bulunduğu gizli derneklerdeki genç adamlar Sokrates'e, Sofistlerin en akıllısı ve zekisine başvurdular.

Sokrates

Batılı filozolar, her zaman Sokrates'i kendilerinin kahramanı olarak kabul ederler. Gerçekten de o, her zaman için bizim felsefi idealimizdir, yılmaz bir hakikat arayıcısı, herhangi bir tartışmada yenilmesi olanaksız birisi ve son olarak idealleri için ölen bir insandır. Bunların tümü gerçek olabilir ancak kendisini konumlandırdığı siyasi anlayışı ve benimsediği siyasi tutumu kavramadığımız sürece Sokrates'i ve onun felsefesini anlamamız olanaksızdır. Sokrates, bildiğimiz dalgın, toplumsal olaylara karşı ilgisiz, ünlü ve gülünç profesörler türünden, saf ve tarafsız bir filozof değildi. O, misyon sahibi bir adamdı ve en önemli misyonu her zaman söylediği gibi "kendi ruhunu kurtarmak" olsa da siyasi bir misyonu da vardı. Bu misyon, demokrasiye karşı

olmayı da içeriyordu ancak yönetim işinde "ehil" olmayan insanların olduğu her türden yönetime de aynı biçimde karşıydı.

En azından Platon'a göre Sokrates, mükemmel bir devlet, filozoflar tarafından yönetilecek bir "cumhuriyet" tasavvur etmişti. Aslında Atina'nın ideal bir durumdan uzak olduğunu Sokrates de biliyordu. O sırada kent, bir terör rejimiyle kendi yurttaşlarını sistematik olarak idam eden "Otuz Tiran" tarafından yönetiliyordu. Otuzların lideri, Sokrates'in öğrencilerinden birisi olan Kritias'tı. Otuzlar devrildiğinde Kritias da öldürüldü. Ardından demokrasiyi yeniden kuranlar intikam bakışlarını Sokrates'e çevirdiler. Çıkartılmış olan bir af yasası, geçmiş siyasi suçların cezalandırılmasını önlüyordu ancak bugün olduğu gibi o zaman da yasaların arkasından dolanma diye bir şey vardı. Sokrates "Atina'nın tanrılarına inanmamakla ve gençliği yozlaştırmakla" suçlandı. Bu kadarla kalırsak iddialar uydurma ve saçma görünebilir ama o zaman büyük siyasi resmi göz önünde tutmamış oluruz.

Sokrates yargılanmaya başlandı. Ancak jüri, uzun kariyeri boyunca Sokrates tarafından aşağılanmış ve sertçe eleştirilmiş birçok yurttaştan oluşuyordu. (Sokrates o sırada 70 yaşındaydı.) Platon'un *Savunma* adlı eserinde aşağı yukarı sadık bir biçimde kaydettiği savunmasında Sokrates'in cevaplarının ve savunmalarının zekice, kibirli ve alaycı olduğu tartışılmaz, çünkü gerçek olmayan suçlamalar karşısında bir insan kendisini nasıl savunabilirdi ki? Sokrates saygısız ve alaylı bir biçimde jüriye kendisine bir emekli maaşının bağlanmasını önerdi. Jüri de buna yanıt olarak onu ölüme mahkûm etti. Hiç kuşkusuz jüriye göre bu adil bir karar değildi ve onu sürgüne yollamayı tercih edeceklerdi. Ancak Sokrates, oldukça alaycı konuşmasıyla kendi kaderini kendi belirledi ve M.Ö. 399'da idam edildi.

Bu, felsefe tarihinde gerçekten travmatik bir olaydı. Sokrates "gençlerin zihinlerini yozlaştırdığı" için idam edildiğinde Atina, Yunanistan'ın en demokratik kent-devleti (ya da *polisi*), Sokrates ise en büyük filozoflardan birisi olarak ün kazanmış durumundaydı. O zamandan beri yüce idealleri savunan düşünürlerin ideal bir örneği olarak anılıyor. Ayrıca diğer şeylerin yanı sıra sahip olunanlar içinde en değerli şeyin erdem olduğunu, hakikatin günlük deneyimlerin "gölgelerinin" gerisinde yattığını ve felsefenin en önemli yararının bizlerin gerçekte ne kadar az şey bildiğimizi göstermesi olduğunu öğretmesi de hep örnek verilmiştir. Onun öğrettiği bu erdemlerin bir örneğini ortaya koyduğu ve o kadar uzun süre öğrettiği ideallere ihanet etmemek için öldüğü sık sık söylenir.

Hem evet, hem hayır! Sokrates erdemli bir adam olarak ölmüş olabilir ancak çoğunlukla unutulmuş olan bütün siyasi bağlılıkları şüphesiz yaşadığı dönemi ve renklendirmişti. Kendisinin ısrarla belirttiği gibi kendi çıkarla-

rı için, "kendi ruhunun iyiliği" için ölmüştü. Parlak bir kişilik olduğu kadar biraz muğlak birisiydi de.

Sokrates, ne kendi düşüncelerini tematik bir düzene sokmaya çalıştı, ne de görüşlerini herhangi türden bir felsefi sistem gibi açıkça ortaya koydu. Birçok bakımdan Tevrat'taki eski peygamberler geleneğine uygun birisi olduğu söyleniyor ve sık sık Hz. İsa ile kıyaslanıyordu. Bilge, zeki, "atsineği gibi" birisiydi. Atina'nın pazar yerlerinde kendi felsefesini kişisel ve kamusal konuşmalarda ortaya koyuyordu. Kendi erdemlerini örnek göstererek otoriteleri acımasızca eleştiriyordu. Onun hakkında ne biliyorsak başkalarının onun hakkında söylediklerinden biliyoruz ve en çok da "yöntem"ini biliyoruz – yani sorgulayıcı sohbet tarzını, art arda farklı grüşleri çürüttüğü diyalogları, *diyalektik*ini.

Yine de bildiğimiz gibi Sokrates, M.Ö. 5. yüzyıl Atina'sında en parlak tartışmacı atsineklerinin en önde gelenlerinden yalnızca birisiydi. Diğer Sofistler gibi retorik hilelerin ve çarpıtmaların yanı sıra mantık alanında da ustaydı. Bunların birçoğunu hünerli Parmenides ve olağanüstü zeki Zenon'dan ödünç almıştı. Sokrates, görünürde herkesçe bilinen bir gerçek olan şeyin bir paradoksa nasıl çevrileceğini, bir klişenin bir çelişkiye nasıl dönüştürüleceğini, bir argümanın nasıl çarpıtılıp onu ileri sürenin zor durumda bırakılacağını biliyordu. Nasıl düşünüleceğini ve herhangi bir genellemeye karşı çıkmak için "karşı örneklerin" nasıl bulunacağını, gerektiğinde örneklerin nasıl icat edileceğini biliyordu. En zor soruların nasıl sorulacağını, en provakatif teorilerin nasıl geliştirileceğini, en ağırbaşlı ve saygın argümanların bir saçmalık derecesine ya da daha kötüsüne indirgenip parodisinin nasıl yapılacağını da biliyordu.

Kendi sorularına bile nadiren yanıt veren Sokrates'in hedefi, başka insanların iddialarını ve argümanlarını çürütmek değildi. Asıl hedefi, karşısındakilerini yanıtları kendilerinin aramasına yöneltmekti. Bazı Sofistlerden farklı olarak Sokrates, bu soruların bir yanıtının olduğu konusunda kendisinden oldukça emin gibi görünüyordu.

Çarpıtmaları ve argümanları tersine çevirmeleriyle sergiledikleri retorikteki becerilerine dikkat çektiğimiz Sofistler, sık sık derin gerçeklere de parmak basıyorlardı. Bugünkü şöhretleri onları birer "dolandırıcı"ya ve argümanlarını yalnızca birer "safsata"ya çevirdiyse de gerçekte öğretecekleri çok şey vardı. Nitekim erdemin öğretilebileceğini öne sürmüşlerdi. Oysa Sokrates buna karşı çıkıyordu. Erdem öğretilemez, diyordu. Ne var ki, erdemin önemi konusunda Sofistlerle aynı düşüncedeydi ve onların yöntemlerine özeniyordu. Bununla birlikte Sofistler, Sokrates öncesi dönemin filozoflarının bazı muğlak ve soyut şaşırtmacalarının yanı sıra bu eski filozoflarda sık sık görülen, özellikle de Parmenides ve Zenon tarafından teşvik edilen mutlak kendine

güvene karşı sağlıklı bir panzehir geliştirmişlerdi. İronik bir biçimde "Sofistlik", Sokrates Platon tarafından bütün filozofların kahramanı ve Sofistlerin can düşmanı olarak resmedileli beri Sokrates'e karşıt bir durum olarak görüldü. Gerçekten de Platon, Sofistlerin birçoğunu Sokrates'in kurbanları, onun diyaloglardaki "muhatapları" ve komik figürler haline getirdi. Her zaman yalnızca Sokrates'e layık görülen iyi replikler onlara nadiren bahşedildi.

Ancak işin aslında Sokrates, Sofistlere karşı değildi. Tam tersine onların kendi retorik argümanlarıyla onları yeniyordu. Onları çok çabuk bir biçimde bilgiye ulaşıyor olmakla suçluyordu. Kendisinin zorlu diyalektik testlerinden geçemediklerinde öğretmen olarak onları hatalı buluyordu. Sokrates, bilgiye ulaşmak için yüksek –belki de olanaksız derecede yüksek– standartlar oluşturmuştu. Dolayısıyla kendi cahilliğini her zaman kabul ediyordu ve en önemlisi de başkalarının cahilliğini ortaya koymakta da ustalık gösteriyordu. O, Sofistlerin en iyisiydi. Aynı zamanda bir şeye de inanıyordu. Ve –akıbetinin gösterdiği gibi– tarihteki en iyi halkla ilişkiler temsilcisiydi.

Sokrates'in öğrencisi Platon (M.Ö. yaklaşık 428-348 ya da 347), öğretmeninin faaliyetlerini ve öğretilerini yazıya geçiren kişi oldu. Bizim için (ve Sokrates'in şöhreti için) ne büyük şans ki Platon, tutkulu bir öğrenciydi, (aşağı yukarı) sadık bir muhabir ve parlak bir yazardı. Daha sonraki yazılarında Platon, kendisinin sınırlı görüş ve düşüncelerinden çok daha fazlasını eklemeye başladı. Nitekim bugün canlı ve çözümü olanaksız bir tartışma devam ediyor: Sokrates hakkında bildiklerimizin ne kadarı Sokrates'e ait ve Sokrates'in ne kadarı gerçekte Platon'un bir yaratımı? Yine de Platon'un ilk yazılarından (ve tarihçi Ksenofon ve diğer yazarlar tarafından yapılan daha az sadık tasvirlerden) toplanan bilgilerin çoğunun orijinal olduklarını kabul ettiğimizde, felsefenin Atina *agora*sının (ya da pazaryerinin) sokaklarında yapılan, ağırbaşlı bir felsefe seminerinden çok olimpik bir müsabakaya benzediği bu dönemde kendimizi felsefe tarihinin en canlı dönemlerinden birisindeymiş gibi hayal edebiliriz. Şimdi Sokrates'in siyasi yaklaşımını ve ölümünü bir kenara bırakarak öğrencileri ve o dönemden günümüze kadar birçok düşünür tarafından neden tam bir "*filozof*" olarak kabul edildiğini anlamaya çalışalım.

Sokrates'in tartışmasız "ilk filozof" unvanı, kuşkusuz zaman bakımından bir önceliği değil, onun benzersiz konumunu dile getiriyor. Gerçekten (aralarında aslında genç çağdaşı olan Demokritos'un da yer aldığı) kendisinden önceki bütün filozofların "pre-Sokratikler" yani Sokrates öncesi dönemin filozofları olarak anılmaları da Sokrates'in felsefedeki benzersiz konumunun büyük ölçüde kabul edildiğini gösteriyor. Ondan önceki filozoflar, standart felsefe tarihini ilgilendirdikleri kadarıyla fiilen tarihöncesi döneme konuluyorlar. Yine de Sokrates öncesi dönemin filozoflarını değerlendirmede sıkça

kullanılan birçok temel standart söz konusu olduğunda –sistematik düşünme, (tercihen yazılı olarak) tartışmalı bir ana tezin belirlenmesi, edebi ve sıradan konuşma sınırlandırmalarından serbestlik, kozmoloji ve kozmogoninin nihai sorularına yönelik ilgi– Sokrates her testte başarısız gibi görünüyor.

Sokratik diyaloglar, tek bir düşünce çizgisi sergilemez ve pek felsefi teoriler tarzında değildir; yalnızca Sokrates'in taklit edilemez stilini ve kişiliğini yansıtırlar. Uzmanlar bugüne kadar Sokrates'in herhangi bir tutarlı tezi ortaya koyup koymadığını, yaptığının yalnızca sorular yağdırarak çevresindeki herkese argümanlar sunmak olup olmadığını tartıştılar. Sokrates, kendi felsefesini hiçbir zaman yazıya dökmedi. Bunun yerine kendi hemşehrileri olan diğer filozoflarla ve öğrencileriyle konuşmalar yaptı. Kendi argümanlarında genellikle kavrayışlı ve hünerli olsa da kolaylıkla felsefi tez olarak kabul edilebilecek çok az şey ortaya koymuştu. Öncellerini meşgul eden önemli sorunların hiçbirisine ilgi göstermiyor gibiydi.

Ne var ki, Platon ve Ksenofon'un yazılarında onun öğretilerinin belgelendiği örneklere sahibiz.[20] Sokrates, merkezinde çok özel bir *erdem* anlayışının olduğu bir teoriyi savunuyordu. Erdemler, bir kişinin ne olduğunu en iyi ortaya koyan özelliklerdi. Bunların arasında en önemlileri felsefi ya da entelektüel erdemlerdi. Sokrates'in ölümünün erdemin bu anlamını yansıttığı söyleniyor. Aristoteles'in daha sonra öne sürdüğü gibi felsefenin ilk erdemi, felsefe yapma ihtiyacını doğurmasıdır. Nitekim Sokrates de "kendi ruhu adına" yaşamından vazgeçtiğini öne sürmüştü. Burada gelecek iki bin yıl boyunca ahlâkçıların gündeminde olan felsefi değerlerden birisiyle karşılaşıyoruz. Bu, Sokrates'in dalga geçerek öne sürdüğü gibi ölümünü isterken kendi çıkarlarının (kendi ruhunun çıkarlarının) peşinde bir *bencillik* içinde olduğu anlamına gelir mi? Ya da birisinin kendi ruhu adına (ölmek için) çabalaması nihai erdemli davranış mıdır? Ya da bu yanlış bir ikilem midir?

Sokrates, kendiliğin sınırları diyebileceğimiz konuda muğlak olma konusunda kötü bir üne sahipti. Kendisini bir hizada tutmasını sağlayan bir iç sese, bir "*daemon*"a sahip olduğunu öne sürüyordu.[21] Bu daemon, tekrar tekrar

20 Ksenofon'un tanıklığı oldukça kuşkulu görünüyor. Bkz. Gregory Vlastos, "The *Paradox of Socrates*," The Philosophy of Socrates, (ed.) Gregory Vlastos, New York: Doubleday 1971, s. 1-4 vd. Aristophanes, *Bulutlar* adında Sokrates'i taşlayan bir oyun yazdı ancak bu oyun bir parodiden çok bir dalga geçmeydi ve tarihsel Sokrates'i ya da onun felsefesini anlamaya pek yardımcı olmuyor. Bkz. Kenneth J. Dover, "Socrates in the *Clouds*," Vlastos, ed., *The Philosophy of Socrates*, 50-77, vd.

21 *Şölen* başlıklı diyalogda Sokrates, felsefesini sanki yerel bir esin perisi tarafından kendisine dikte ettirilen bir şey gibi sunuyor. Bu Platon'un dramatik bir yöntemi olabilir ancak aynı zamanda Sokrates'in kendisinin genelde önerdiği daha derin gerçeklere, yani onun bize sunduğu en derin gerçeklere de işaret ediyor gibi görünüyor. Onları biz "anlayamayız." Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*'da (Boston: Houghton Mifflin, 1976), kendimizden çok bir "iç ses" olarak otuz yüzyıl önce yaşanan bu duruma bugün "düşünümsel bilinç" diyebileceğimizi söylüyor.

ona ne kadar çok bilmediği şeyin olduğunu, ne kadar cahil olduğunu söylüyordu ama ruhunu kurtaracak olan da yalnızca bilgiydi. Nitekim Delphi'deki Kahin, Sokrates'e onun dünyadaki en akıllı insan olduğunu söylemişti. Bu iki ses birlikte ele alındığında, insanın çok fazla bir şey bilmediğini tam olarak anlamasıyla birlikte o kişinin bilgeliğinin başlayacağı sonucuna varılabilir. Kıyaslama yoluyla Sokrates, kendi hemşehrilerinin, özellikle çok şey bildiklerini düşünen eğitimsiz demokratların gerçek aptallar olduklarını düşünüyordu. Aynı zamanda Sokrates onların da bunu bildiklerinden emindi. Onlara "Erdem nedir?", "Bilgi nedir?" ve "Adalet nedir?" gibi soruları sorarak hem bu zorlu felsefi soruları hem de demokrat hemşehrilerinin ahmaklıklarını ustaca ortaya sermiş oluyordu.

Burada Sokrates'in gerçek felsefesi hakkında çok az ayrıntı vermemiz biraz garip görünebilir. Bir kez daha tekrarlayacak olursak bunun nedeni, onun gerçekte çok az görüş ileri sürmüş olmasıdır. Yaşamındaki en önemli şeyin kendi ruhunu kurtarmak olduğunu söylemişti. Ona göre iyi bir ruhun en büyük özelliği erdemdi ve en önemli hedef bilgiye, yani bilgeliğe ulaşmaktı. Yine de Sokrates, erdemin öğretilemeyeceğini öne sürüyordu. Gerçekten de kendi öğrencilerinin erdeme "ulaşmaları" için çok az girişimde bulunmuştu. Yalnızca ruhun ölümsüzlüğüne değil aynı zamanda reenkarnasyona da inanıyor gibi görünüyordu. Muhtemelen bu konuda Pisagor'dan etkilenmişti. Kuşkusuz kendi ideallerine ve aklın gücüne inanıyordu. Erdemin bilgi olduğunu öne sürmesi yaşamı boyunca ortaya koyduğu en açık seçik tez olmasına rağmen Sokrates, çeşitli diyaloglarında hem kendi cahilliği hem de sahip olduğu erdem konusunda ısrarlı olmuştu. Bunun dışında Sokrates, çok az olumlu iddiada bulundu.

Örneğin onun ruh anlayışı, belirsizliği ve yeni düşüncelere açıklığıyla ünlüydü. Pek dinsel bir yanı yoktu ve ne metafizik ne de teolojik doktrinleri kabul ediyor gibiydi. Öte yandan ruhun can veren bir "*soluk*" olduğu yönündeki geleneksel açıklama gibi herhangi bir doğalcı ya da fiziksel özellikle de ilintili değildi. Nitekim ruhun ölümsüz olduğu yönündeki kendi iddiası üzerinde bir anlaşmanın sağlanması için çabaladığı bile pek söylenemez. *Savunma*'sında ruhun öyle olmasının kendisi için çok hoş bir şey olacağını söylemekle yetiniyor. Kişinin kendi ruhu için yaşaması (ve ölmesi) yalnızca kişisel karakter ve bütünlükle ilgilidir ve gelecekteki herhangi bir ödülle hiçbir ilgisi yoktur. Sokrates'in bu konuya ilgisi, öncellerini büyülemiş olan hiçbir kozmolojik entrikayla ilgi imada bulunmayan, bütünüyle etik bir meseledir.

Dolayısıyla en önemli kavram olan erdem (ve erdemlerin analiz edilmesinin) yer aldığı değişik Sokratik diyaloglar, olsa olsa, iyi bir kişi olmak ve iyi bir yaşam sürmek için erdemin gerekliliğinde ısrar etmeye devam eden bir örnekler ve karşı örnekler dizisidir. Erdemler "teorisi" olarak adlandırılabilecek herhangi bir görüş ya da nelerin erdem olup olmadığını belirtecek açık bir liste

bile ortada yok. Ayrıntılara gelince, karşısındaki kurban tartışmada bütünüyle yenildiğinde ve biraz aydınlanma ihtiyacında gibi göründüğünde bile Sokrates hiçbir şey söylemez. Yalnızca kişinin bunu kendi kendine bulması gerektiğinde ısrar eder ve bu konuda ondan çok az bilgi alabiliriz. Bir tavır öne sürer gibi gözüktüğü anda bile genellikle hemen geri adım atar ya da o tavırla çelişki içine düşer, hatta bu durum aynı diyalog içinde meydana gelir.

Örneğin *Kriton* diyalogunda Sokrates, dostu olan ve onu hapisten kurtarmak isteyen Kriton'la enerjik bir biçimde tartışır. Haksız şekilde suçlanmasına ve adaletsiz bir biçimde ölüme mahkûm edilmesine rağmen hapisten kaçarak Atina'nın yasalarına karşı gelmesi doğru mudur? Sokrates, yasa adaletsiz ve kendisine karşı olsa bile bir yurttaşın ülkesinin yasasına mutlak olarak boyun eğmesi gerektiğinde ısrar ediyor gibidir. Ancak birkaç yıl önce tiranlar (masum) bir hemşehrilerini tutuklamasını kendisine emrettiklerinde Sokrates bu emre uymayı reddetmişti. O zaman böylesi iddialar gündemde yokmuş gibi görünüyordu.

Diyelim bir diyalogda ya da kitapta (örneğin *Laches** diyalogunda ya da *Devlet*'in Birinci Kitabı'nda) Sokrates cesaret ya da adaletin tanımını yapmayı reddediyor ama daha sonra bir başka diyalog ya da kitapta (örneğin *Protagoras* diyalogu ya da *Devlet*'in Onuncu Kitabı'nda) bu konuda bir tanımı kendisi ortaya koyuyor. Bazı diyaloglarda Sokrates, Platon'un terminolojisine göre genellikle "Formlar teorisi" denilen bir şeyi ortaya atıyor. Ancak başka diyaloglarda böylesi bir teori hakkında ciddi kuşkular dile getiriyor ve ona karşı en keskin itirazlarda bulunuyor.

Belki de araştırmacılar, birçok okurun kafasını karıştıran bu açık çelişkileri ayıklayıp bir sonuca bağlayabilirler. Her diyaloga ortaya çıkan Sokrates'in şaşırtıcı kişiliğidir. Sokrates'i bu kadar hayranlık verici kılan herhangi bir özel iddiasının ikna edici yapısı değil, insan olarak kendisinin ve yönteminin cazibesidir. Sokrates, gerçekten felsefe yapıyordu. Felsefeyi yaşıyordu. Onun inandığı ya da inanmadığı teori ne olursa olsun bize bir filozofun nasıl olması gerektiğini göstermişti.

Yine Sokrates'in felsefenin geleceğine ilişkin olarak çok farklı iki etkisinden söz edilebilir: Karakteri ve yöntemi. İlginç ve cana yakın birisiydi. Konuşmayı ve tartışmayı çok seviyordu. Kuşkusuz tartışmaları kazanmaktan büyük keyif alıyordu. Rakiplerini şaşırtıyor, tartışmayı ilerletmek için onları kızıştırıyor, onlara cesaret veriyor ve sonra yeniden şaşırtıyordu. Sokrates'i iş başındayken izlemek, konuşan bir Kung-fu ustasını izlemek gibiydi. (Öğrencileri olan) Genç savaşçıları bile etkileyecek kadar güçlüydü. Son derece komik, aşırı ironik ve neşeli birisiydi. Atina gençliğinin arasında efsanevi bir cazibe yaratmıştı. Ve kuşkusuz sürekli konuşuyordu.

(*) Laches: Bir hakkın yasal süresi içinde talep edilmemiş olması durumu – ç.n.

Özellikle giderek daha az karakter ve daha fazla "saf filozof" haline geldiği Platon'un geç dönem diyaloglarının bazılarında Sokrates, kendi felsefesi olarak ortaya çıkan bir yönteme de sahipti. ("Sokrates mi, Platon mu?" sorusunun gerçekten önem taşıdığı ve yanıtını vermenin çok zor olduğu yer tam da burasıdır.) Geçen yüzyılda Sokrates üzerindeki yorumların çoğunun asıl odağında yer alan bu yöntem, bir "ironi yöntemi" olarak tasvir edilebilir; çünkü bu yöntemde Sokrates, aslında herkesten daha iyi anladığı durumlarda bile konuyu anlamadığını öne sürer. Ya da daha güzel bir ifadeyle bu, bir çapraz sorgulama, kafa karışıklığı (*aporia*) yaratma yöntemidir. Sokrates işe "tanımlar" aramayla başlar ancak daha sonra verilen her tanımı birer birer reddeder. Ancak "tanım" derken Sokrates, yalnızca ("adalet", "erdem" ya da "cesaret" gibi) kelimelerin nasıl kullanıldığıyla ilgili sözlük anlamını kastetmez. Asıl olarak söz konusu "şey"in kendisini –adaleti, erdemi ya da cesareti– en saf biçimiyle arar. Böylece bu yöntem, "diyalektik" süreçle (ya da basitçe enerjik konuşmayla) bütün uygun olmayan tanımların ayıklanmasının ardından geride kalanın gerçek olacağını öne sürüyor gibi görünüyor. Bunun karşılığında gerçek tanım, (adalet, erdem ya da cesaretin) kendisinin idealini gösterecektir. Dolayısıyla Sokrates, ideallerin kendilerinin normal insan deneyiminin ötesinde olduğuna inanıyor gibi görünüyor.

Bu idealler erdemi tanımlıyor ve kişinin ruhunun değerini belirliyor. Daha da şaşırtıcı olan Sokrates'in bunların ruh tarafından daha doğuştan bilindiğinde ısrarlı olmasıdır. Ancak bu idealler, hiçbir biçimde yalnızca "içimizde" değildir. Bunlar, yalnızca akıllı insanın, filozofun anlayabildiği idealler dünyasına aittir. İşte bu yüzden yönetmeye en uygun kişi filozoftur ve aydınlanmamış olanlar bu iş için uygun olmadıklarını bilmelidir.

Bu yöntem ve onun çıkarımları, bir kez daha bizi, Sokrates'ten önceki erken dönem Yunan felsefesine akışkan ve yalnızca görünüşten ibaret olan bu dünyanın ötesinde ideal, değişmeyen bir dünyanın var olduğuna dair inanca ya da umuda, bir başka deyişle Pisagor ve Parmenides'in çılgın kozmolojilerine geri götürüyor. Fakat Sokrates, kendisinden önceki filozofların düşüncelerine karşı kesin bir kayıtsızlık içinde[22] ve bütün Sofistler gibi mutlak bilgiyle ilgili herhangi bir iddiaya düşman görünüyordu. Sokrates öncesi filozofların etkisini değerlendirecek olursak, Sokrates'ten öteye, Platon'a gitmemiz gerekiyor gibi görünüyor. Ancak oraya varınca soruların daha da karmaşıklaştığını göreceğiz.[23]

---

22 Ancak açıktır ki bu durum, bu iki filozofa derinden bağlı olan Platon için geçerli değildi. Dolayısıyla Sokrates'in de onlara hiç aldırmaması pek olanaklı değil gibi.

23 Kuşkusuz Sokrates'e verilen başka yanıtlar da vardı ama bunların hepsi öne çıkmadı. Sokrates'in bir başka öğrencisi olan Antisthenes, yoksul ve son derece dervişane (kendisini gözardı eden)

Platon: Metafizikçi mi yoksa en büyük mizahçı mı?

Platon, felsefenin en büyük yazarı ve bir drama dehasıydı. Kuşkusuz eserleri bunca zaman varlığını koruduğu için şanslıydı. (Ancak bu gerçek, yalnızca felsefi yazıları için geçerli. Platon, kendisini felsefeye adamaya karar verdiğinde yazdığı oyunları imha etmişti.) Platon, aynı zamanda yazıları ve düşüncelerinin (ve Sokrates'in öğretilerinin) unutulmaması için Akademi denilen bir okul kurdu.

Kendisinden önceki ve sonraki herhangi bir filozofla kıyaslandığında daha parlak, daha kışkırtıcı, daha tuhaf ve daha derindi. Aşağıda yer alan *Devlet* ve *Şölen* diyaloglarından yapılan kısa alıntılara bakalım:

> **Sokrates**: Haydi o zaman Thrasymakhos bize en baştan yanıt vermeye başla. Tam adaletsizlik, tam adaletten daha yararlıdır mı diyorsun? Thrasymakhos: Kuşkusuz öyle diyorum ve bunun nedeni de söyledim.
>
> **Sokrates**: Peki, şu konuda: Bunların birisine erdem ve diğerine de kötülük mü diyorsun?
>
> **Thrasymakhos**: Elbette.
>
> **Sokrates**: Yani sen adalet bir erdemdir ve adaletsizlik de bir kötülüktür mü diyorsun?
>
> **Thrasymakhos**: A iki gözüm, öyle olsaydı, adaletsizlik yararlıdır ve adalet yararsızdır der miydim?
>
> **Sokrates**: Peki, öyleyse ne diyorsun?
>
> **Thrasymakhos**: Tam tersini.
>
> **Sokrates**: Adil olmak kötülüktür mü diyorsun?
>
> **Thrasymakhos**: Hayır ama adil insana yüce gönüllü enayi diyorum.
>
> **Sokrates**: Adil olmayan insana, fesat birisi mi dersin?
>
> **Thrasymakhos**: Hayır, işini bilen insan derim.
>
> **Sokrates**: O zaman Thrasymakhos, adil olmayan kişi iyi ve akıllı kişidir diye mi düşünüyorsun?
>
> **Thrasymakhos**: Evet, kentleri ve halkları kendilerine boyun eğdirmeye gücü yeten adil olmayanlar akıllı ve iyidirler. Belki de şimdi yankesicilerden söz ettiğimi düşünüyorsundur. Kuşkusuz bu türden eylemlerin de yararlı olmadığı söylenemez. Gizli kaldıkça bu gibi işler de yarar sağlar. Ancak az önce söylediklerimin yanında bunlardan söz etmeye bile değmez!
>
> **Sokrates**: Evet, ne demek istediğini anlıyorum. Ama yine de bir şeye şaşıyorum: Adil olmamayı erdemin ve bilgeliğin; adil olmayı da bunların karşıtı olanlar arasına yerleştirmene şaşıyorum.

---

bir yaşantıyı ve kişisel ahlâkı salık veriyordu. Antisthenes, bir kinikti (Cynic–Kinik kelimesi, Yunanca köpek anlamına gelen *cyne*'den geliyor). Bir başka kinik olan Diyojen hakkında Platon, şöyle demişti: "Diyojen, delirmiş bir Sokrates'tir."

Thrasymakhos: Şaşsan da şaşmasan da benim söylediğim budur.

Sokrates: O zaman iş çetinleşiyor dostum, bu dediğini anlamak pek kolay bir iş değil. Eğer adil olmamanın daha kazançlı olduğunu ileri sürmekle beraber, bazıları gibi onun kötü ve ayıp olduğunu kabul etseydin, söyleyecek bir şeyler bulur, çoğunluğun benimsediği genel düşünce çizgisine başvururdum. Ama şimdi mademki adil olmamayı erdemin ve bilgeliğin yanına koymaktan bile çekinmedin, açıktır ki, onun hem güzel hem de güçlü olduğunu söyleyeceksin ve bizim doğruluğa verdiğimiz niteliklerin hepsini ona yakıştıracaksın.

Thrasymakhos: Bu tahmininde çok haklısın, aynen öyle yapacağım.

Sokrates: Yine de asıl düşünceni söylediğine inanabildiğim sürece meseleyi sonuna kadar araştırmaktan kaçınmamamız ve araştırmaya devam etmemiz gerekiyor. Çünkü görüyorum ki Thrasymakhos, sen şu anda gerçekten şaka yapmıyor, doğru olduğuna inandığın bir şeyi söylüyorsun.

Thrasymakhos: Benim neye inanıp neye inanmadığım senin için fark eder mi? Çürütmeye çalıştığın benim iddiam değil mi?

Sokrates: Fark etmez...

(Devlet)

Sokrates: Bir adam ya da arzu eden başka herhangi birisi henüz elinde olmayanı istiyor. Arzunun ve sevginin aradığı, yoksun olduğumuz şey değil midir?

Agathon: Elbette.

Sokrates: Haydi öyleyse, üzerinde anlaştığımız konuları bir düşünelim bakalım. Birincisi, Eros bir şeyin sevgisi değil midir ve ikincisi, sevgi henüz bizde olmayan bir şeyin sevgisi midir?

Agathon: Evet.

Sokrates: Şimdi ayrıca şu konuları da hatırla. Konuşmanda Sevgi'nin sevdiğinin ne olduğundan söz etmiştin. İstersen, sana hatırlatayım. Yanılmıyorsam, tanrıların kavgaları güzel şeylere ilişkin güzellik sevgisi hakkındadır, çirkinlik sevgisi diye bir şey yoktur demiştin, değil mi?

Agathon: Öyle dedim.

Sokrates: Güzel söyledin, sevgili dostum. Demek, Eros, yalnız güzelliğin sevgisidir, çirkinliğin değil.

Agathon: Evet.

Sokrates: Peki, sevmek, bizde olmayanı istemektir demedik mi?

Agathon: Öyle dedik.

Sokrates: Öyleyse, Eros, güzelliğe ihtiyaç duyar, dolayısıyla ondan yoksundur.

Agathon: İster istemez.

Sokrates: İyi ama, bir şeyin güzelliğe ihtiyacı varsa ve ondan yoksunsa, sen yine de ona güzel der misin?

Agathon: Diyemem elbette.

Sokrates: O zaman hâlâ Eros'un güzel olduğu düşüncesinde misin?

Agathon: Bu durumda Sokrates, demin konuşurken ne söylediğimi bilmediğim ortaya çıkıyor.

Sokrates: Ama yine de konuşman çok iyiydi Agathon. Şimdi biraz daha ileriye gidelim; iyi dediğin şey, sence güzel midir?

(*Şölen*)

Sokrates'in kaderi, her iddiaya belli bir ağırlık vererek ve her görüş alışverişini dokunaklı kılarak her diyalogu gölgeliyordu. Nitekim önceleri dramatik bir kahraman olarak, daha sonra felsefî bir sözcü olarak Sokrates'ten yararlanma o kadar başarılı oldu ki, Sokrates'in dile getirdiği ve öne sürdüğü varsayılan iddialarla ilgili düşüncelerin gerçekte kendisine ait oldukları ortaya çıktığında bile Platon, ondan yararlanmaya devam etti.

Bu durum, bildik bir problemi ortaya çıkartıyor: Platon'un ne zaman Sokrates'e az çok bağlı olduğu, ne zaman onu basitçe bir retoriksel ve felsefi sözcü olarak kullandığını nasıl bileceğiz? Ne zaman ikisinin uzlaşma halinde olduğunu var sayabiliriz ve ne zaman ortaya konulan tezlerin yalnızca Platon'a ait olduğunu kabul etmemiz gerekir? Diyalog biçiminin zorluğu durumu çok daha karmaşık hale getiriyor, çünkü yazarın (Platon'un) diyalogdaki konuşmacıyla ne zaman uyuştuğunu anlamanın da bir garantisi yok. Örneğin *Şölen*'de Platon bize birbirleriyle çelişen yarım düzineden fazla kişi sunuyor ve Sokrates dahil bunlardan hangisiyle uyuştuğunu hiçbir şekilde belli etmiyor. (Son dönemin bazı diyaloglarında ise Sokrates bütünüyle ortadan yok oluyor.)

Platon'un felsefesi, her şeyden önce güvenilir olsa da aşırı hayranlık yüklü ve eleştiriden yoksun biçimde Sokrates'in, özellikle onun son günlerinin açıklanmasıyla başlıyor. Sokrates'in yargılanması, hapsedilmesi ve idamı *Savunma*, *Kriton* ve *Phaedo* diyaloglarında anlatılıyor. Platon, aynı zamanda aralarında Aristophanes, Alkibiades, Parmenides, Zenon, Protagoras ve Gorgias'ın da bulunduğu kendi döneminin en akıllı (ve bazıları pek de akıllı olmayan) düşünürlerden bazılarına Sokrates'in söylevler verdiği kapsamlı sohbetler –diyaloglar– yaratıyor. Sokrates'in bu düşünürlerin değişik iddialarını çürütmesiyle birlikte Platon, kendi görüşlerini ortaya koymaya başlıyor. Özellikle etik, iyi insan olma ve erdemlerin tanınmasıyla ilgili olan Platon'un erken dönem diyaloglarında Sokrates'in görüşlerinin fazlaca abartılarak da olsa doğru aktarıldığını güvenle söylemek olanaklı. Daha çok bilgi ve kozmolojik problemlerle ilgili olan geç dönem diyaloglarında ise hemen hemen kesinlikle Platon'un kendi felsefesi söz konusudur.

Platon'un kozmolojik ilgileri arasında sayılardan oluşan Pisagorcu dünya anlayışı, akışkan ve *logos* olarak Herakleitosçu dünya anlayışı ve Parmenidesçi sonsuz, değişmeyen ve bilinemez gerçeklik anlayışı vardı. Platon'un felsefesinin merkezinde, asıl olarak Sokrates tarafından ima edilmiş olsa da, kendi Formlar teorisi yer alıyordu. Bu teori, "iki dünyalı" bir kozmoloji gerektiriyordu. Birinci dünya, değişen ve geçici, içinde yaşadığımız dünyadır. Diğeri ise ideal "*Formlar*" ya da *Eidoi*'nin (tekili *eidos*) bulunduğu dünyadır. Birincisi, "Oluşun Dünyası", Herakleitos'un ısrarla belirttiği gibi akışkandır ancak ikinci dünya, "Varlığın Dünyası", Parmenides'in belirttiği gibi sonsuz ve değişmeyen bir dünyadır. Platon'un görüşünde yeni olan, her şeyden önce bu iki dünyanın Parmenides ve bazı Sofistlerin öne sürdükleri gibi birbiriyle ilgisiz değil, ilintili olmalarıdır. Oluş Dünyası, içinde yaşadığımız dünya, Varlık Dünyası, ideal Formlar dünyası (ona katılarak) belirlenir. Böylece günlük dünyanın gerisindeki değişmeyen *logos*'a ilişkin düşünce, devam eden değişme olgusuna rağmen dünyanın tanımlanmasını sağlayan Formların idealliği olarak anlaşılabilir. Ayrıca bu Formların ideal dünyası, Parmenides'te olduğu gibi bilinmez değildir. Platon'a göre en azından akıl yoluyla bu dünyaya göz atabiliriz.

İdeal dünyaya göz atmanın hazır örnekleri, matematik ve geometri alanlarından elde edilebilir. Örneğin üçgenlerle ilgili bir teoremin geometrik kanıtını ele alalım. Bir tahtaya ya da deftere çizdiğimiz üçgen, düzensiz bir şekildir. Hatta eğer çizgiler yamuk ve düzgün değilse, köşeler birbirine bitişmiyorsa bir üçgen söz konusu bile değildir. Yine de bu yetersiz çizimi kullanarak üçgenlerle ilgili temel bir özellik kanıtlanabilir. Bu nasıl olabilir?

Pisagor, kendi teorisinde dünyanın özünün sayılarda, orantılarda ya da *oranda* bulunabileceğini söylemişti. Pisagor, asıl gerçeğin maddi şeyler değil ama onların *form*ları olduğunu öne sürmüştü. Buna göre matematik ve geometrinin araştırılması, belli bir varlığın ve ilişkilerin geçici kaderi her ne olursa olsun, gerçekliğin asıl yapısının araştırılmasıydı. Dolayısıyla, matematik ve geometrinin araştırılması, dünyanın günlük akışının gerisinde ne olduğunun "anlaşılmasını" ve değişmeyenin, temel olanın kavranmasını bize sağlayabilirdi. Böylece kötü çizilmiş üçgenimiz *hakiki üçgenin* formu ya da ideasını "görmemizi" sağlayabilir. Kanıtladığımız yalnızca kötü çizilmiş üçgen hakkında bir teorem değildir, bu teorem aynı zamanda hakiki üçgeni temsil ettikleri sürece bütün üçgenler için de geçerlidir. Kuşkusuz gerçek bir üçgeni temsil ettiği sürece kötü çizilmiş üçgenimiz teoremi doğrular. Ancak buradaki üçgenin yalnızca bir başka şeyin, bu dünyada olmayan hakiki üçgenin temsili olduğu sürece bir üçgen olduğunu söyleyebiliriz. Yine de bu hakiki üçgeni, yani ideal Üçgen Formu'nu açıkça bilebiliriz. Bu anlayışa akıl yürütmeyle ulaşabiliriz.

Aynı şekilde bu dünyadaki her şey, her durumda ideal Formlar'ın temsilleridir. (Platon'un karakterine karşıt olan) Tarihsel Sokrates'e dönüp baktığımızda bir bakıma onun (gerçekte ister inansın ister inanmasın) bir Formlar teorisini öngördüğünü görebiliyoruz. Sokrates, bir erdem "tanımı" ararken, fiili olarak ideal Formu, hakiki erdemi arıyordu. Bir cesaret, adalet ya da bilgelik tanımı ararken aslında onların ideal Formları'nı arıyordu. Yine "İyi"yi ararken, bütün iyi şeylerin, iyi eylemlerin, iyi varlıkların gerisinde olan ideal Formu arıyordu. Böylece yoğun çapraz sorgular ve değişik tanımlama girişimleri yoluyla akıl yürütmeden oluşan Sokratik yöntemin neden bu kadar önemli olduğunu anlayabiliyoruz ama aynı zamanda onun ironik biçimde kendi cahilliği konusunda neden bu kadar katı olduğunu ve bu tanımların ya da bu tanımların ortaya çıkardığı sonuçların erdemliliğinin öğretilemeyeceği konusunda neden bu kadar ısrarcı davrandığını da kavrayabiliyoruz. Bu konuları halletmek isteyen birisi, bu Formları kendi başına "görmek" zorundadır. Tek bir tanım ortaya koymamış olsa bile Sokrates'in erdemin ideal Formu'nu kendi zihninde açık seçik oluşturduğundan emin olabiliriz.

Formlar ve kendilerini görebilen filozofu büyüleme özelliklerinin belki de en görkemli örneğini Platon, bize şaheseri *Devlet*'in VII. Kitabı'nda sunar. Burada bir alegori yaparak hem Varlık Dünyası ile Oluş Dünyası –Formlar ile bu dünyadaki nesneler– arasındaki ilişkiyle hem de filozofun karşı karşıya olduğu tehlike konusundaki uyarıyla ilgili bir alegori olan "Mağara Miti"ni anlatır. Platon, burada muhtemelen bu Formları herkese açıklamaya ya da göstermeye çalışan öğretmeni Sokrates'e göndermede bulunur.

Mit, yüzleri duvara dönük olarak bir mağaraya zincirlenmiş bazı mahkûmların durumlarının betimlenmesiyle başlar. Mahkûmların gördükleri ve gerçeklik olduğunu düşündükleri şeyler aslında duvara yansıyan gölgelerdir. Sonra Sokrates açıklamasına (alegoriyi anlatmaya) devam eder ve bizim gerçeklik saydığımız şeylerin aslında gölgelerden ibaret olduğunu söyler. Bunlar gerçekdışı şeyler değildirler. Hepsi de gerçektir ama gölgeler, daha gerçek olan şeylerin gölgeleridir. Buradaki, Parmenides'te olduğu gibi gerçeklik ve yanılsama (illüzyon) arasında bir ayrım değildir. Buradaki ayrım, daha az gerçek olanla daha çok gerçek olan, üst dünya ile ast dünya arasındadır.

Şimdi bu mahkûmlardan birisinin, bir filozofun serbest kaldığını ve çevrede dolaşmaya başladığını, gözlerinin açıldığını, ilk kez gölgelere neden olan gerçek nesneleri ve gölgeleri oluşturan parlak güneş ışığını gördüğünü varsayalım. Gördükleri karşısında gözleri kamaşmayacak mıdır? Şimdi gördüğü gerçeklikle kıyaslandığında gündelik yaşamda daha önce gördüğü gerçekliğin gölgelerinin ne kadar kusurlu olduklarını hemen anlamayacak mıdır? İşte filozof, sıradan erkeklerin ve kadınların genellikle kusurlu ve kar-

maşık düşünceleri ve eylemleri düşündüğünde erdemin, adaletin ve cesaretin mükemmel Formları karşısında büyülenmeyecek midir? O zaman onun esinlenmeleri çok daha "yüksek" olacaktır. Bu filozof daha sonra çıktığı mağaraya döndüğünde ve kendi dünyalarının ne kadar yetersiz ve yoksul olduğunu, düşüncelerinin ne kadar eksik olduğunu anlatmaya çalıştığında arkadaşları ona karşı çıkar, hatta onu öldürmez mi? Burada Sokrates'in kaderine yapılan bir gönderme olduğu açıktır. Ancak Formlarla ilgili bu anıştırma, çok daha genel ve derin anlam taşıyor.

Formlar teorisi, Platon'un felsefesini çok soyut ve kozmolojik bir hale getiriyor. Aslında her şeyden önce siyasi bir felsefe bu. *Devlet*, birçok polemik içeren siyasi bir kitap olsa da aslında yalnızca siyasi olmanın ötesinde bir eserdir. Yunan kent-devletinin yeniden tanımlanması ve savunulması, bütünüyle yeni bir kozmolojiydi ve aslında Zeus ile onun ekibinin yerini alacak yeni bir dini gerektiriyordu. (Sokrates'e yöneltilen suçlamalar arasında onun Atina tanrılarını reddettiği ve kendi "yeni tanrılarını" tanıtmaya çalıştığı iddiası da vardı.)

Platon tarafından anlatılan devlet, söylemeye gerek yok ki, Atina kent-devletiyle birçok ortak nokta taşıyordu ancak uyum göstermeyen, çoğunu aşırı görebileceğimiz, önemli sayıda farklılıklar da sergiliyordu. Bir kere bu devlet, bir demokrasi değildi. Bu konuda Platon ve Sokrates bütünüyle uzlaşıyordu. Yönetim, en bilgili ve erdem konusunda kavrayış sahibi insanların –yani filozofların– elindeydi. *Devlet* kitabında Platon, hiç kuşkusuz o günlerde de en az bugünkü kadar alay konusu olan filozof kralların tasvirini sunuyor. (Dalgın filozof şakası, Thales'ten beri dolaşımdaydı.)

Platon'un devleti tuhaf bir biçimde otoriter, hiyerarşik ve eşitlikçidir. Yeteneklere, doğuştan gelen servet ve yetiştirilme tarzına dayanan "doğal" bir aristokrasiye dayanır. Bu, "muhafızlar" dahil herkesin kendi yerini bildiği iyilikçi bir diktatörlüktür. Bireylere ya da bireylerin çıkarlarına hitap eden bir toplum değildir, birey ve bireyin çıkarlarının ortak iyiye bağımlı olması beklenir. Örneğin Platon, sanatın canlandırıcı etkisini uygun toplumsal tavır ve aşılanması rolüyle sınırlandıran bir anlayışla sanatlarda sansürün var olmasını savunuyor. Bu, insanların kendi mülkiyetlerine sahip olabilecekleri bir toplum değil, hatta insanlar kendi çocuklarını yetiştirmekte bile özgür değiller. Onların yerine çocukları devlet eğitiyor. Ancak bu toplum, aynı zamanda kadınlara erkekler kadar güç ve yetki tanınan bir toplum – o dönem için oldukça cesur bir öneri. En önemsiz yurttaşın refahına en önemli yurttaşın refahı kadar önem veriliyor. Yöneticilere bile hiçbir ayrıcalık tanınmıyor ve korkunç sorumlulukları nedeniyle mutlu olmaları da beklenmiyor. Platon'un anlatımına göre mutluluk, herhangi bir ayrıcalıklı yurttaşlar sınıfına değil, genel olarak kent-devletin bütünüyle ilgilidir.

İyi toplumla ilgili bu antidemokratik görüş ile Sokrates'in neredeyse azizlik derecesinde ama eksantrik bir atsineği olarak sunduğu iyilik örneğini uzlaştırmak çok zor. Ancak *Devlet*, yalnızca hayalî bir devletle ilgili siyasi bir model değil. Aynı zamanda kendimiz ve dünya ile ilgili yeni bir düşünce tarzı da ortaya koyuyor. *Devlet*'te anlatılan dünya görüşünü dışlamadan, betimlenen otoriter ve tabakalı devleti reddebiliriz. (Nitekim Platon, yazdığı son diyalog olan *Yasalar*'da çok daha yumuşak bir siyaset anlayışını savunarak *Devlet*'te ortaya koyduğu kendi devlet modelini reddeder.) Dolayısıyla biz de bir bakıma felsefe aracılığıyla erdemlerin geliştirilmesinin önemini ve erdemlilik idealini gözardı etmeden mutlak ideallerle ilgili başka bir dünyaya inanmanın metafizik aşırılığını reddebiliriz. Ancak Sokrates'i takip eden Platon, bir ütopyacı kent-devletinden ve oldukça inanılmaz bir metafizikten daha fazlasını bize vaat ediyor. Dünyaya bakmanın bütünüyle yeni bir tarzına bizi götürecek bir biçimde ruhun esin verici bir tablosunu sunuyor. Daha önce belirttiğimiz gibi Homeros'tan Demokritos'a gelinceye kadar Yunanlar, ruha yalnızca minimal bir ölçekte "inanıyorlar"dı. Bedene can veren ve bedenden ayrılmasıyla birlikte ölüme neden olan (*psyche* kelimesinin orijinal anlamını taşıyan) "soluk" denilen bir şeyin varlığını kabul ediyorlardı. Ancak bu tabloya göre ruh, bedenin kendisine ihtiyacı olduğu ölçüde bir bedene gerek duyuyordu. Ruhsuz beden ölüydü ama bedensiz ruh da yalnızca acıklı bir gölge, hiçbir anlamı ve değeri olmayan bir şeydi. Sokrates'e göre ruhun ahlâki anlamı vardı. Aynı zamanda bedenden daha önemliydi. Sokrates, bir bakıma ruhun bedenin dışında da yaşayabildiğini düşünüyordu. (Bu noktada besbelli ki –eğer bu görüşü onlardan almadıysa– Pisagorcularla ve Pisagorcu ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü anlayışına yakın düşünüyordu.)

Savunma'sında Sokrates, sürekli ve kararlı şekilde yaşamdan sonra felsefi düşüncesinin yaşayacağıyla ilgili neşeli bir fantezi kurar. Ölümü sanki bir tatile gidiyormuş gibi karşılıyor, hatta onu bir tür tedavi olarak görüyordu.[24] Platon'un daha sonraki görüşü, ruhla ilgili bu anlayışın kavranması için bize bir araç sağlar. Bedenimizin diğer parçalarından farklı olarak ruh, (kısmen) Varlık Dünyası'na, ebedi dünyaya aittir. Dolayısıyla bedenin ondan yoksun kalması, yalnızca kısmi bir kayıptı (hatta ona nasıl baktığına bağlı olarak kayıp bile değildir). Dolayısıyla Sokrates'e göre gerçekten iyi bir insan, fiziksel olarak zarar görse, hatta ölse bile nihai olarak sıkıntı çekmez.

Ayrıca eğer ruh (kısmen) Varlık Dünyası'na aitse, o zaman zaten Formlar'ın bilgisine sahiptir. Böylece erdem, güzellik ve iyi ile ilgili bilgimiz öğrenmeye bağlı değildir, onların hakkında öğretilecek pek fazla şey yoktur. Bunların bilgisiyle doğarız. Bu, "doğuştan" (yani "içimize doğan") bir bil-

24 Sokrates'in ölmeden önceki son sözleri şöyleydi: "Asclepius'a bir horoz borcum var [Ona şükranımı bildirmek için bir adak sözüm var.]"

gidir. *Phaedo* diyalogunda Sokrates şöyle der: "Herhangi bir şeyi tam olarak bilmek için bedenden kurtulmamız ve mevcut gerçekliğe yalnızca ruhun gözüyle bakmamız gerekir." Dolayısıyla ruh, ahlâki yaşam kadar entelektüel yaşamın da aracıdır. Daha doğrusu yaşamda gerçekten değeri olan tek şeydir.

Sokratik diyalogların en çok unutulmazı ve hak ettiği gibi en ünlüsü *Şölen*'dir. Bu diyalog, bir akşam yemeği ziyafetinden sonra Sokrates ve birkaç şair ile oyun yazarının –erotik aşk– *eros*un erdemleri üzerine tartışma ve çekişmeleriyle ilgili olarak yapılan esasta hayalî ve keyifli bir anlatımdan oluşuyor. Şölene katılanlar arasında oyun yazarı Aristophanes de var. Platon, belki de Aristophanes'in "*Bulutlar*" oyununda Sokrates'e yaptığı saldırıların öcünü alıyor. (Örneğin diyalogda Aristophanes'i hıçkırık tutar.) Diyalogda ayrıca Pausanias ile yetenekli bir genç trajedi yazarı ve partinin ev sahibi olan Agathon da var. Bütün bu kişilerin arasında belki de en dramatik olanı, en son ortaya çıkan Alkibiades'tir. Çok sarhoş bir şekilde gelir ve Sokrates tarafından epey hor görülür. *Şölen*'de Sokrates, sevginin yalnızca güzel bir beden ya da güzel bir kişiye yönelik arzu olmadığını, bundan daha fazla bir şey –"Güzelliğin kendisinin" sevilmesi– olduğunu öne sürer. Kuşkusuz "Güzelliğin kendisi", Formlardan birisidir. Bu da gerçek aşığı bilgelik aşığı, filozof yapar.

Şölen'de Güzellik'e yapılan vurgu, Platon düşüncesinin önemli bir özelliğini yansıtıyor. Güzellik ve düzenle ilgilenen estetik, genel olarak Platon felsefesinin merkezinde yer alır. Güzellik, insanın en kolay biçimde kavrayabileceği somutlaşmış Form'dur ve güzelliğe kısa bir bakış, genelde bir insanın felsefeye yönelmesini teşvik eden ilk dürtüyü sağlar. Ayrıca Platon'a göre erdem güzelliğe benzer. Erdem, ruhu uyumlu kılarken güzellik bir yüz ya da sahnenin unsurlarını düzenler. Platon'un ideal devletinde bile uyumlu parçaların örgütlenmesiyle ilgili estetik anlayış söz konusudur. Etik ve siyasi ideallerin formüle edilmesinde estetik kavramların merkezî rolü, antik Yunanlarda (ya da ilk Çinlilerde) nadiren açıkça görülüyor olsa bile Aristoteles felsefesinde devam eder ve daha sonraki felsefede değişik noktalarda yeniden ortaya çıkar.

Şölen diyalogu, sözü edilmesi gereken birkaç ilginç özelliğe daha sahiptir. Birincisi, nispeten ilk dönem diyaloglarından olan bu diyalogda Platon, bütünüyle Sokrates tarafından temsil edilmez ve diyalogun sonu hiçbir biçimde yalnızca Sokrates'in görüşüyle sona ermez. Sokrates tarafından ne kadar gülünç bulunursa bulunsun parlak bir konuşma yapan Aristohpanes, aşkın kökenlerine ilişkin özellikle hatırlanan, dikkat çekici bir açıklama yapar. (Bu, Zeus tarafından ikiye bölünen insanın ikili bir yaratık olduğu yönündeki eski bir öyküdür ve bu öyküye göre o zamandan beri "herkes diğer yarısını ara-

yıp durur.") Diğer konuşmacılar da sevginin daha eğlenceli ve pratik özelliklerine dikkat çekerler.

Diyalogun sonunda Alkibiades konuşmaya patavatsızca dalarak Sokrates'le dalga geçer ve onu kalp kırıcı olmakla suçlar. Ayrıca Alkibiades, doğrudan doğruya Sokrates'in öğretisiyle çelişen önemli bir noktaya da parmak basar. Alkibiades (gerçekte böyle bir şeyi savunmasa da) davranışlarıyla sevginin bir Form'a değil tam tersine belli bir kişiye yönelik olduğunu ve bu belli kişinin erdemliliği ya da güzelliğinin aşkla özel bir ilgisi olmadığını gösterir. (Sokrates erdemli olabilir ancak çirkin görünüşlü olmakla meşhurdur. Öte yandan Alkibiades ise son derece yakışıklı ancak kötü huylu birisidir.) Öyle görünüyor ki, Platon'un kendi ölçülü *eros* görüşü, burada Sokrates'in öne sürdüğü ideal özelliklerden bazılarını örnekliyor ama aynı zamanda Sokrates'in görmezden geldiği metafizik, mitolojik ve takıntılı bir doğaya da sahip.

Şölen, aynı zamanda Sokrates'in cahil olmadığını açıkça dile getirdiği tek diyalogdur. Burada kesin olarak bildiği tek şeyin sevgi olduğunu öne sürüyor. Kuşkusuz bunun nedeni, kendisinin bilge olduğu anlamına gelmese de, (bilgelik) sevdalı(sı) olmasıdır. Ne var ki Sokrates, sevgi hakkında bildiklerinin kendi başına keşfettiği bir bilgi olduğunu öne sürmez. Tam tersine, bu bilginin Diotima adlı bir esin perisine ait olduğunu söyler. (Diotima'nın gerçek olup olmaması, onun bir kadın olmasının yanında önemsiz bir ayrıntı gibi kalıyor, çünkü Yunan filozoflar, hemen hemen hiçbir zaman bir kadından felsefi bir öğüt almamıştır.)[25]

Sonuç olarak *Şölen* diyalogunun bütün görüşleriyle birlikte her şeyden önce eğlenceli ve eğlendirici olduğunu söylemek gerekir.[26] Felsefenin dayanılmaz bir ciddiyet olmadan da derin olabileceğini kesin olarak ortaya koyar. Ne yazık ki, bu ders genellikle pek dikkate alınmaz ve Platon'un büyük bir metafizikçi olmasının yanı sıra felsefenin en önde gelen nükteci lerinden birisi olduğu gerçeği gözden kaçırılır.

Filozofların filozofu: Aristoteles

Platon'un bir öğrencisi olarak Aristoteles, doğallıkla öğretmeninin Formlar teorisiyle ilgilenmiş ve onu reddetmişti. Ayrıca Sokrates'in "öğrenci torunu" olarak aynı zamanda öğretmeninin erdemler öğretisiyle de özel olarak ilgilenmiş ve bu öğretiyi candan benimsemişti. Ancak bu kabul, bir ideal Form olarak Erdem'in, hakiki Erdem'in dünyadışı varlığı anlayışına kadar uzan-

25 Yine tek istisna, kendisiyle araştırma yapmaları için kadınlara izin veren ve onların da filozof olma haklarının olduğunu kabul eden Pisagor'dur.

26 Diyalogdaki mizahın ortaya çıkması özellikle yeni çevirisi sayesindedir: *Plato, Symposium*, çev. Alexander Nehamas ve Paul Woodruff, Indianapolis, Ind.,: Hacket Publishing.

mamıştı. Aristoteles'e göre erdem, insan karakterinin, bireyin karakterinin somut bir görünümüydü ve hiçbir şekilde erdemin örneği olan kişiden ayrı bir soyutlama ya da ideal değildi.

Böylece Aristoteles'te ayaklarını sıkıca yeryüzüne basmış "tek dünyalı" bir felsefe buluyoruz. Platon gibi onun amacı da hem insan doğası hem de genel olarak doğayla ilgili uygun bir teori geliştirmek için Sokrates öncesi filozofların ustalık ve belirsizlikleri arasında kendi yolunu bulmaktı. Sokrates gibi o da esas olarak erdemlerin geliştirilmesiyle ilgilendi ancak Sokrates'e karşıt, diğer Sofistlere benzer biçimde. Aristoteles, erdemlerin öğretilebileceğini öne sürüyordu. Ancak bu, erdemlerin bir felsefe seminerinde ya da bir kitapta öğretilebileceği anlamına gelmiyor. Bir kişi erdemli bir biçimde yetiştirilmelidir, öyle ki bu, onun ikinci doğası olmalıdır. Hiçbir filozof ve hiçbir felsefe kitabı bunu yapamaz. Her zaman olduğu gibi burada da Aristoteles, son sözü bireye verir. Formlar teorisine, başka bir dünya teorisine ya da ruh göçü teorisine ne yer ne de gerek vardır.

Yine de hiçbir filozof, Aristoteles'ten daha fazla bu dünyayla ilgili bilimler ve kozmoloji konusuna yoğunlaşmamıştır. Sokrates öncesi kozmolojileri ve kozmogonileri yalnızca araştırmıyor, aynı zamanda özetliyor ve yeniden yorumluyordu. Nitekim, dikkat çektiğimiz gibi, Sokrates öncesi dönem filozoflarının varlıklarını ve onların eserlerini esas olarak Aristoteles sayesinde biliyoruz. Aristoteles, yalnızca geçmişin bilgilerini bir araya getirmedi; hemen hemen bütün bilimleri geleceğe, gerçekten çok uzak bir geleceğe taşıdı. Görüşlerinin birçoğu yaklaşık on beş yüzyıl boyunca fiilen rakipsizdi. Sonrasında rakipleri ortaya çıksa bile yaklaşık üç yüzyıl boyunca onun görüşlerinin çoğu tümüyle reddedilemedi. Kozmolog, gökbilimci, meteorolog, doktor, jeolog, biyolog, psikolog ve en önemlisi ilk mantıkçıydı. Oldukça ilginç bir biçimde ele alıp uğraşmadığı tek bilimin matematik olduğu görülüyor.

Ayrıca Aristoteles şair, edebiyat teorisyeni, retorikçi, siyasetçi, siyaset teorisyeni, devlet adamı ve devlet adamı eğitmeni, özellikle çok geçmeden "Büyük" lakabını alacak olan genç İskender'in öğretmeniydi. (Aristoteles'in babası, İskender'in babası Makedonyalı Filip'in saray doktoruydu. İskender'in öğretmeni olarak Aristoteles, Platon'un filozof-kralına oldukça yakın bir konumdaydı.) Aristoteles, döneminin en zeki insanıydı, fiilen hemen hemen her bilgi alanıyla ilgilenmişti. Onun değişik teorilerini ve başarılarını anlatarak bu kitabı doldurabiliriz ancak çok daha ılımlı davranmak zorundayız. Platon'da olduğu gibi onu da anlatmaya çalıştığımız uzun ve karışık hikâyeye uygun bir biçimde yerleştirmeye çalışacağız.

Uzun yıllar boyunca etkisini ve gücünü sürdüren Aristoteles'in metafiziğindeki iki konuya ve bugün bile etik alanındaki en büyük katkılardan birisi olarak varlığını sürdüren etik anlayışına vurgu yapacağız. Aristoteles, din

hakkında hiçbir şey yazmadı. Muhtemelen bu konudaki görüşleri zamanının ilerisindeydi ve hiç kuşkusuz o dönem için bu oldukça tehlikeli bir konuydu. (Sokrates'in başına gelenin gölgesi, o sırada hâlâ hafızalardaydı.) Ele alacağımız ilk temel konu, Aristoteles'in Platon'un Formlar teorisine yönelik saldırısı ve bununla birlikte Sokrates öncesi filozoflara, özellikle Herakleitos ve Parmenides kozmolojilerine verdiği yanıt olacak.

Aristoteles, Sokrates öncesi filozoflardan farklı olarak değişim gerçeğini kabul etmekte bir sorun görmez. Aynı zamanda dünya hakkında bilgi olanaklıysa belli bir temel "madde"nin olması gerektiğini kabul eder. Ne Sokrates öncesi ilk filozofların yaptıkları gibi belli bir maddeyi (su, hava, ateş, *aperion*) temel unsur olarak seçmek zorunda olduğunu düşünür ne de form ile madde arasında bir seçim yapmak zorunda olduğunu kabul eder. Açıkça ikisinin de gerekli şeyler olduklarını söyler. Pisagor ve Platon'un yaptıkları gibi onları birbirinden ayırmak için bir neden –ya da makul bir gerekçe– görmez.

Felsefe tarihi Platon ve Aristoteles miraslarının düellosu bakımından tasvir ediliyor olsa da Aristoteles, yirmi yıl boyunca öğretmeni ve dostu olan Platon ile tam bir ayrılık içine girmeyi hiçbir zaman düşünmemişti. Nesnelerin formunun en önemli olgu olduğu konusunda Platon'la aynı görüşteydi. Ancak bir nesnenin formunun, nesnenin üstünde ya da ötesinde bir yerlerde değil, nesnenin içinde olduğunu öne sürüyordu. Platon'dan çok daha fazla biliminsanıydı. Bu etiketlerle kastedilen basit anlamlar göz önünde tutulduğunda Aristoteles, filozoftan çok biliminsanıydı. Bu nedenle yönelimi çok farklıydı. Platon'un Akademisi'nin kapısının üzerindeki tabelada buraya girenlerin her şeyden önce geometri öğrenmesi gerektiği yazıyordu. Öte yandan Aristoteles'in Lise'si ise bilimsel sergiler, kayalar, bitkiler, hayvan kalıntıları koleksiyonlarıyla doluydu. İlk filozoflardan farklı olarak duyulara güvenmemezlik etmiyor, gözlem yapmak için onlardan yararlanıyor, örnekler topluyor ve bazı durumlarda deneyler yapıyordu. Ancak bazen gerçek deneylerden çok akla güvendiğini de söylemek gerekiyor. (Galileo'nun, aklın –yani Aristoteles'in test edilmemiş beklentisinin– söylediğinin tam tersine, büyük bir taşın küçük bir taştan daha hızlı yere düşmeyeceğini göstermesinden yüzyıllar önceki anlayış böyleydi.)

Öğretmeni Platon gibi Aristoteles de nesnelerin özünü arıyordu ve bunun aklın işi olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla Aristoteles mantıktaki, kategorileştirme ve yorumlamadaki, "diyalektik"teki (ya da konuşarak tartışmadaki) ve hatta retorikteki akıl yürütme yollarını analiz etmek için epey felsefi çaba harcadı. Ancak Aristoteles'e göre aklı Formlara göre açıklamak, "boş sözlere ve şiirsel mecazlara" kapılmak anlamına gelir.

Yine de Aristoteles felsefesi, bir "öteye uzanma" gerektiriyordu. Bu, duyusal deneyimin ötesi değil ama nesnelerin mevcut durumunun ötesidir. Nes-

nelerin hali hazırda ne olduklarına değil, tam tersine onların *potansiyeline* vurgu yapıyordu. Daha önce vurguladığımız gibi Aristoteles, dünyadaki değişimin açık bir olgu olduğunu belirtmekten çekinmiyordu. Tersine buna kendi felsefesinde bir çeşit değişim, yani kendi kendini gerçekleştirme, büyüme ve gelişme olarak özel bir yer verdi. Aristoteles, her şeyden önce bir biyologtu. *Şiir Sanatı* (*Poetics*) kitabında Yunan trajedisiyle ilgili açıklaması bile biyolojiden alınmadır. Aristoteles'in "organik" sanat modelinde oyunun unsurları, vücuttaki organlar gibi birbiriyle uyumlu olarak çalışmalıdır.

Aristoteles'in doğal açıklamalar üzerindeki ısrarı ve bu yöndeki tavrı, Thales'in ifade ettiği gibi "her şeyde tanrıları gören" eski animizm duygusuna bağlı olmasını engellemiyordu. Ancak bu "tanrılar", nesnelerin kendilerini, kendi *formlarını* –buradaki "form" Aristoteles'in nesnenin *işlevi* dediği şeyi de içeriyor– hareket ettirici ilkeden başka bir şey değillerdi. Bir tohum, onu oluşturan maddeye ve onun mevcut biçim ve özelliklerine bakılarak tam olarak anlaşılamaz. Tohum, belli türden bir bitki olma potansiyeli bakımından ele alınmalıdır. Bunun anlaşılabilmesi için bu gelişmeyi yönelten tasarımın, nesnenin sahip olduğu içsel ilkenin anlaşılması gerekir. Kuşkusuz Aristoteles'in ne bugün bizim bildiğimiz deoksiribonükleik asit ya da DNA'dan, ne de daha basit bir kavram olan "genler"den haberi vardı. Ancak hiç kuşkusuz bazı tohumların belli bitkileri oluşturduğunu, hayvanların yalnızca kendi türlerinde yavrular doğurabildiğini ve insan bebeklerinin de kendi anne babalarına çarpıcı biçimde benzediğini biliyordu.

Dolayısıyla Aristoteles felsefesinin (tam olarak vurgulamamış olsa da Platon'un da paylaştığı) asıl özelliği *teleoloji*, nesnelerin amaçlılığıydı. Elbette oldukça basit ve bilinçsiz bir amacı olan taşlar bir yerde duruyordu ama ne zaman fırsat bulurlarsa yere düşüyorlardı. (Söylemeye gerek yok ki, onların bilinçli olarak bunu düşündüklerini ve öyle yaptıklarını düşünmemek gerekiyor. Aristoteles, kayaların bilincinin olabileceğini belirten bir düşünceyi ciddiye alacak birisi değildi.) Bitkiler ile hayvanların daha karmaşık amaçları vardı ve buna göre bitkiler ile hayvanların daha karmaşık işlevleri bulunuyordu (ortak amaçları ise bitki ya da hayvanı canlı tutmaktı).

Kuşkusuz insanlar birçok amaçla hareket ederler ancak onların nihai amacı, yani insan yaşamının amacı, hiçbir biçimde belli insanların ya da genel olarak bütün toplumun ne istediğiyle basitçe anlaşılamaz. Burada yeniden, insanların istedikleri birçok şeyin nihai olarak istenmeye değmeyen, en azından o kadar da önemli olmayan şeyler olduğunu göstermeyi amaçlayan Sokratik proje ortaya çıkıyor. Aristoteles'e göre insan yaşamının bir amacı var ve bunun Sokrates tarafından ortaya konulmuş olması da şaşırtıcı değil; bu amaç, rasyonel bir hayvan olarak kişinin akla uygun, erdemli bir yaşam sürmek için kendi yeteneklerini kavramasıdır.

Aristoteles'in etiğini ele almadan önce en azından altmış kuşağın gündemini oluşturan, Platon'un Formlar teorisiyle yarışan oldukça yaratıcı metafiziğini değerlendirmemiz gerekiyor. Aristoteles felsefesinin temel ilkesi, onun teleolojisidir. Bu ilke, vurguyu kozmogoniden, kozmosun kökenlerini açıklama çabasından alır ve bunun yerine evrenin doğası ve evrendeki her şey hakkındaki sorulara yöneltir. Gerçekten de Aristoteles'in bir kozmogonisi yoktur, çünkü ona göre evren ezeli ve ebedi, başlangıcı olmayan bir evrendir. Ancak nesnenin –ne olabileceğini ve olacağını belirleyen– potansiyel düşüncesini ve potansiyeli belirleyen ve ona kılavuzluk eden nesnenin kendi içsel ilkesini açıklanması gerekiyor.

Platon'a göre tek tek nesneleri belirleyen Formlar, onlardan ayrıyken Aristoteles'e göre nesnelerin formları, onlara kılavuzluk eden içsel ilkelerdir. Bazen Platon, (yer yer "Bir [ve] Çok" denilen Sokrates öncesi problemdeki) bir Form'a "katılan" sonsuz sayıda birey için tek bir Form olduğunu söylerken, Aristoteles, nihai olarak bireysel nesnelerden, *bu* at, *bu* ağaç, *bu* adamdan başka bir şeyin var olmadığında ısrarlıdır. Aristoteles, bir üst gerçekliğin, Formlar dünyasının olmadığı konusunda, bu dünyada yalnızca bireysel nesnelerin olduğunda ısrar eder.

Aristoteles, bu bireysel nesnelere, özel bir adlandırmayla *tözler* der. Bireysel bir insan –örneğin Sokrates– bir tözdür. Bir at, bir ağaç ya da bir köpek birer tözdür. Sokrates'i ya da bir at, bir ağaç veya bir köpeği kavramak için Sokrates, bir at, bir ağaç veya bir köpeğin yanı sıra (bir Form olarak) herhangi bir şeye bakmaya gerek yoktur. Kuşkusuz bir nesne belli parçalardan oluşur. Sokrates, at ve köpeğin bacakları, saçları, gözleri ve burnu vardır. Ağacın yaprakları, gövdesi, dalları ve kökleri vardır. Ancak bu parçaların hepsi birlikte bir bütün, tam bir birey oluşturur. Biyolojik paradigma yine gün gibi açıktır.

Aristoteles'in hem kendi içlerinde bir bütün olan bireysel nesnelerin varlığına vurgu yapmasının hem de bir şeyin özellikleri ya da niteliklerinin bulunduğuyla ilgili görünüşte apaçık düşüncesinin anlamını değerlendirmek oldukça önemli. Sokrates öncesi filozoflar, nesnelerin temel unsurlardan meydana geldiklerini düşünüyorlardı ancak o zaman şeylerin nasıl değiştiği, bir nesnenin bir başkasına nasıl dönüştüğü sorunu, dolayısıyla da bir bulmaca –gerçekten de açık bir çelişki– ortaya çıkıyordu. Aristoteles, bu problemi savuşturdu. Açıklamasına göre bir töz, belli özelliklere *sahip olan* asıl dayanaktır. Sobanın artık sıcak değil, soğuk olduğu ya da Sokrates'in bir zamanlar saçlarının olduğu ama şimdi kel olduğu söylendiğinde tözün kendisi ortadan yok olmaz.

Bir nesnenin özelliklerinin hepsi eşit ağırlık ve önemde değildir. Bazıları özseldir –hakiki tözü tanımlayandır. Diğerleri "ilinekseldir"– olumsal, özsel

olmayan. Bunlar nesnede bulunabilir ancak bulunmazlarsa da nesne o nesne olmaya devam eder. Sokrates saçlarını kaybettiğinde yine de Sokrates'tir. Ancak Sokrates bir kurbağa –alışılmışın dışında konuşan ve erdemli bir kurbağa değil yalnızca mükemmel biçimde vraklayan sıradan bir kurbağa– olursa, bu kurbağa Sokrates olmayacaktır. Bir nesnenin *özü*, onu o nesne yapan, onlar olmaksızın artık o nesne olmaktan çıkacağı özelliklerin toplamından ibarettir. Örneğin Sokrates'in özü, onun bir adam ve bir filozof olmasıdır. Buna karşılık Sokrates'in saç traşı, Sokrates'in yalnızca ilineksel bir özelliğidir, onun gerçek doğasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bireysel tözler ve özler konusundaki bu gerçekçi açıklama, Aristoteles felsefesinin merkezini oluşturur ve Platon'un gizemli Formları'na herhangi bir ihtiyaç duymayı ortadan kaldırır.

Sokrates öncesi filozoflara yeniden baktığımızda Aristoteles'le birlikte Yunan düşüncesinin nesnelerin ve gerçekliğin yapısı hakkındaki ilk filozofların spekülasyonlarından ne kadar uzaklaştığını kolaylıkla anlayabiliriz. İlk materyalistlerin belirgin indirgemeciliğine ve atomcuların yavan çoğulculuğuna yanıt olarak Aristoteles, Sokrates öncesi filozofların ortaya koydukları görüşleri incelemeyi ihmal etmeksizin dünyayı kendi orijinal, sağduyuya dayalı zenginliğiyle yeniden inşa etti. Sokrates öncesi filozofların temel "madde"nin ne olduğuyla ilgili önerilerini ele aldı, onların sağladıkları ilerlemeleri övdü ve onların dünya hakkındaki yorumlarının aşırı darlığına dikkat çekti. Bu filozofların bazıları maddeye aşırı vurgu yapmış ve biçimin önemini ihmal etmişlerdi. Parmenides ve Zenon'un rahatsız edici iddialarına yanıt verirken Aristoteles, Herakleitos'un değişimin gerçekliğini öne sürmesine katıldı. Aristoteles'e göre Parmenides, "olmak" fiilinin iki farklı anlamını birbirine karıştırmıştı. Birinci anlam varlığa işaret ederken, ikincisi "–dir" yüklemidir. "-dir", bir maddenin bir özellik ya da niteliğinin olduğunu belirtir. Kuşkusuz hiçten hiçbir şey çıkmaz. Ancak varlık belirten "-dir", yüklem olarak "-dir"in farklı uygulamalarından herhangi birisiyle bağdaşabilir, öyle ki şimdi soğuk halde bulunabilen sıcak *olabilir*. Şimdi meşe palamudu olan, bir meşe ağacı *olabilir*. Varlığın yanı sıra oluş da vardır. Bunların ikisi de gerçektir ve ortada bir paradoks yoktur.

Herakleitos, bütün değişimlerin gerisinde *logos*'un yer aldığını varsaymıştı. Aristoteles ise her şeyin ve her varlığın *içinde* (kendileri değişmeyen) değişme ilkeleri olarak *logos*'un yerine "hareket ve hareketsizlik ilkeleri"ni varsaydı. Ancak hiç değilse Aristoteles'teki bir kavram, Herakleitos'un *logos*'una denk düşer gibi görünüyor. Bu, bütün hareketlerin nihai nedeni, "ilk hareket ettirici" neden olan Tanrı kavramıdır. Aristoteles, kendisinden önceki herhangi bir Yunandan çok daha fazla biçimde, antropomorfizmden bütünüyle yoksun, bir kişilikten ziyade bir ilke olarak tanrıyla ilgili açık bir düşünceye sahipti. Ksenofanes, Yunan halk dininin antropomorfik panteonunun yerine

Bir kavramını önermişti. Kuşkusuz Parmenides dinsel bir biçimde yorumlanabilirdi ve Platon ise teolojik olarak yorumlanabilecek bazı kavramları Sokrates'e söyletmişti. Ama daha sonra (bir övgüde bulunulmadan) "filozofların Tanrısı" denilecek olan şeyi bize veren Aristoteles'tir.

Aristoteles'in Tanrısı'nın, 18. yüzyıl "Deistleri"nin Tanrısı gibi evrendeki gelişmeyi başlatan bir "ilk neden", yalnızca fiziksel bir ilke olduğunu düşünmemek gerekiyor. Tanrı öylece ortaya çıkıp sonra da yok olmamıştı. Her zaman olduğu gibi burada da kavram, her şeyden önce teleolojiktir. Her faaliyetin, Varlık Dünyası'nın dışında olmayan, tam tersine faaliyetin kendi içinde bulunan bir *telos*'u (amacı), onun hedefini oluşturan bir ideali vardır. Ne var ki, geriye bakıldığında Aristoteles, daha sonra Hıristiyan Tanrı anlayışı için mükemmel bir temel sağlamış olarak yorumlanabilir. Herhangi bir maddeden ayrı, kendiliğinden var olan tek biçim olarak kozmosun kendisinin nihai amacı Tanrı'dır. Tanrı, yıldızları ve gezegenleri yörüngelerinde tutan, evrendeki yaşamı sağlayan, hareket etmeyen hareket ettiricidir. O, tam eylemlilik, nihai amaç, istek, her şeyin kendisine yönelerek kendi potansiyellerini gerçekleştirmeye çalıştıkları hedeftir. Bu arada Tanrı, faaliyetin tam olarak gerçekleşmiş hali, saf düşünme faaliyeti, "düşünmenin kendisinin düşünülmesi"dir. Böylesi bir tanrısallığın Hıristiyanlıkta geçerli Tanrı anlayışıyla ne ölçüde aynı olduğu, bugün de varlığını koruyan zor ve tartışmalı bir sorudur.

Yalnızca dünyayı harekete geçiren, bir ilk neden olarak saf fiziksel Tanrı kavramı ile dünyanın nihai amacı olarak teleolojik tanrı kavramı arasındaki fark, Aristoteles'in merkezî "neden" kavramının karmaşıklığına vurgu yapıyor. Aslında fiziksel bir teorinin köşe taşı olduğu ve bugün tam da bu yönde teleolojik kavramları dışlamak için kullanıldığı düşünülünce, "neden" sözcüğünün yanlış anlaşılmaya müsait ve talihsiz bir sözcük olduğu öne sürülebilir. Örneğin, biyolojideki nedensel bir açıklama, genelde amaçsal bir açıklamanın yerine konulmaya çalışılır. Evrim teorisi ve doğal seçilim, Tanrı'nın iradesinin bir ifadesi olan geleneksel yaratılış teorilerinin, belli doğal hedeflere yönelme fikrinin yerine önerilmiştir. Dolayısıyla birisinin belli bir şekilde hareket etmeyi kendisinin seçtiğine karşı çıkılmak istendiğinde, onun bu biçimde yanıt vermesine birisinin ("zorlayıcı" olarak) "neden" olduğu söylenebilir.

Aristoteles'e göre bir "neden" açıklayıcı bir ilke; bir "gerekçe", bir "çünkü" olmasına rağmen Aristoteles dört çeşit "neden" arasında ayrım yapıyordu. Genellikle bizim neden olarak dile getirdiğimiz, aşağı yukarı dolaysız, daha çok fiziksel olan neden bunlardan yalnızca birisidir. Aristoteles'teki dört neden şunlardır: Bir şeyi oluşturan ya da faaliyete geçen madde olan *maddi* neden; biçim, kopya, öz, gelişmeye kılavuzluk eden ve onu açıklayan içsel il-

keyi oluşturan *biçimsel* neden; hedeflenen faaliyete yönelmiş, "onun uğruna" belirlenen *telos*'u, hedefleneni oluşturan *ereksel* neden ve son olarak da bir faaliyeti başlatan ya da onu durduran, dolaysız tetikleyici ya da "ittirici" olan, genellikle bugün bizim neden dediğimiz *etken* neden.

Özellikle modern bilimsel devrimle birlikte gelişen nedenselliğin daha yakın tarihine bakıldığında bir olayın "nedeni", bu olayın hemen öncesinde meydana gelmiş olan ve mevcut durumu en iyi açıklayan şartlardaki değişim olarak anlaşılır. Bilardo topunun köşedeki oyuğa doğru hareket etmesinin nedeni, başka bir topun ona çarpmış olmasıdır. Ortaya çıkan kargaşanın nedeni, köpeğin bağlı olduğu yerden kurtulmuş olmasıdır. Kızın başarısızlığının nedeni, danışmanının ona verdiği berbat tavsiyedir. (Ya da biraz kuşkulu olsa da, sağanak yağmurların nedeni, sırılsıklam olan bir meslektaşın yakındığı gibi, şemsiyemizi unutmuş olmamızdır.)

Aristoteles'in maddi nedeni, "battaniyenin tutuşmasının nedeni, son derece kolay tutuşabilir bir malzemeden yapılmış olmasıdır" örneğinde olduğu gibi yalnızca arada sırada bir neden olarak anılır. "Plan, ta en başından itibaren bozuktu" gibi açıklamalarda geçebilecek olan Aristoteles'in biçimsel nedenleri, çağdaş anlamda nedenler olarak çok daha nadiren anılıyor. Ayrıca nümerolojistler de biçimsel nedenlerden (örneğin, "13 şanssız bir sayıdır ve sen de 13. sıradasın") söz edebilir ancak "nedensel" açıklamalar olarak bu tür açıklamaların konumu, olsa olsa kuşkulu sayılabilir.

Ereksel nedenler ise bugün artık bilimsel olarak kabul edilmiyor. Bu nokta, Aristoteles'in şemasının modern düşünceden en fazla ayrıldığı yer olup yalnızca bir terminoloji meselesi değildir. Evrim teorisinin, saf (etkin) nedensel açıklamalar lehine olarak bu alandaki teleolojik açıklamaları ortadan kaldırdığından söz etmiştik. Hemen hemen biyolojinin her alanında aynı eğilim görülüyor. Sokaktaki insan bir bitkinin daha fazla gün ışığından yararlanmak için yapraklarını güneşe doğru çevirdiğini söyleyebilir ancak iyi bir botanikçi bitkinin köklerindeki hücrelerde bulunan su miktarının belli bir oranda artmasının bitkinin belli bir yönde bükülmesine neden olduğunu belirtecektir. Sokaktaki insan "kalbin amacı, vücuda kan pompalamaktır" diyebilir ancak bir fizyolog, kalbin elektriksel olarak uyarılan kaslardan meydana gelmiş bir organdan başka bir şey olmadığını ve büzülmesiyle vücuda kan pompaladığını söyleyecektir. Sokaktaki insan (ya da televizyon dizisi *Nature*'deki anlatıcı) antilopların kendilerini korumak için boynuzlarının olduğunu, onlarla eş bulma ritüelini gerçekleştirdiğini ve kendi türündeki dişileri cezbettiğini söyleyebilir. Ancak gerçekçi bir biyolog, antilopların evrimleşerek daha büyük boynuzlara sahip olduktan sonra boynuzlarını savunma amacıyla kullanmaya başladıklarında; başlangıçta daha büyük boynuza neden olan genlerle doğan erkek antilopların dişiler tarafından daha

çekici bulunduğunda; sonuç olarak daha büyük boynuza neden olan genlere sahip olarak doğan erkeklerin ve daha büyük boynuzlu antilopları cazip bulan dişilerin sayısının arttığında ısrarlı olacaktır.

(Kuşkusuz Aristoteles, bu türden evrimci iddiaları reddederdi. Ona göre türler evrim geçiremezdi. Her tür ebedidir ve canlı türlerinin doğal seçilimin olumsallıkları yoluyla ortaya çıkacakları görüşü Aristoteles'e bir saçmalık olarak görünürdü.)

Bu açıklamaların canlılarla ilgisinin olmadığı konusunda bugün artık hiçbir tartışma yok. Hiçbir modern bilim öğrencisi, Aristoteles'in söylediği gibi, kayaların kendi uygun yerlerine kavuşmak için düştüklerini, yıldızlar ve gezegenlerin kendi arzularıyla hareket ettiklerini ya da mıknatıs taşlarının metal parçalarını "kendilerine çektiklerini" söylemeyecektir. Hatta "ereksel nedenler"e, yani teleolojik açıklamalara göre yapılan insan davranışlarıyla ilgili anlatımlar bile bugün kuşkuyla karşılanıyor. Kendini bilen bilimsel psikologlar, insan davranışının bütünüyle bir uyaran-tepki, yani neden ve sonuç konusu olduğunda ısrar ediyorlar. Arzular, amaçlarına (yani istenilen şeye) göre açıklanmıyorlar, davranışı başlatan durumlar olarak yeniden yorumlanıyorlar. Hatta çağdaş "zihin felsefesindeki" güçlü bir akım, arzuların gerçek olmadıklarını, yalnızca Aristoteles'in eski açıklamalarından arta kalan bir "halk psikolojisi" olduğunu öne sürüyor. Bu teorisyenler, gelecekte bütün davranışları nörolojik durumlar ve olaylarla, bir başka deyişle Aristoteles'in etkin nedenlerinden başka bir şey olmayan nedenlerle açıklayacağımızı öne sürüyorlar.

Kafası karışmış okur, Aristoteles'in teleolojisine göre biçimsel nedenler ile ereksel nedenleri ayırt etmenin uzmanlar için bile zor olduğunu duymakla biraz rahatlayabilir. Bir faaliyetin hedefi ya da *telos*'u, basitçe onun tanımı, bir başka deyişle, onun biçimsel nedeni olabilir. Balık tutma faaliyetini düşünelim. Balık tutma, tanımı icabı, bir balığı yakalamaya çalışmaktır. Nitekim hedef, balık tutmanın amacı, bir balığı yakalamaktır. Birçok insan faaliyeti, kendi amaçları bakımından tanımlandığına göre, biçimsel neden, basitçe ereksel neden olacaktır. Ancak matematik bize sonsuz sayıda biçimsel neden örneği sunuyor. Zaten bu yüzden Aristoteles, Pisagor'dan biçimsel nedenleri keşfeden filozof olarak söz ediyor. Platon'da Formlar, onlara "katılan" her şeyin (biçimsel) nedenidir.

Maddi nedenlerin keşfedilmesi, gayet doğal olarak Sokrates öncesi ilk filozoflara –Thales, Anaksimandros, Anaksimenes ve Herakleitos'a– aittir. Daha önce belirttiğimiz gibi muhtemelen bu filozoflardan herhangi birisi bunu tam olarak temsil etmiyordu; ancak bu iddia, Aristoteles'e kendinden önceki bütün felsefe tarihini en sonunda kendi felsefesine varmış olan bir keşifler dizisi olarak yorumlama fırsatı veriyor. Teleolojiye ya da ereksel neden-

lere vurgu yapması Aristoteles'e hem Platon'un söylediklerinin çoğunu benimseme, hem de yalnızca bütün insan davranışını değil aynı zamanda genel olarak (kozmosun da dahil olduğu) doğayı kendi nihai amaçları bakımından açıklama olanağı sağlıyor. Bu esin verici tablo, "bilimdışı" bile olsa, filozoflar ve filozof olmayanları aynı biçimde etkiledi ve bugün de hâlâ insanları etkiliyor.

Aristoteles'in etiğine geçmeden önce son olarak felsefi dramamızda sık sık ortaya çıkan bir karaktere, insan ruhuna bir kez daha geri dönmemiz gerekiyor. İlk Yunan düşüncesinde ve eski Mısır düşüncesinde ruhun, cisimleşmedikçe herhangi bir anlamının olmayacağı gibi dokunaklı bir yapısının olduğuna değinmiştik. Bazı Yunan filozoflarına, özellikle de Demokritos'a göre ruh, pek bir anlamı olmayan, yalnızca bir başka atom ya da atomlar bileşimiydi. Ancak Pisagor ve Orfik kültlerde ruh yeni bir anlam kazanmıştı. Gerçi hâlâ ruh bir bedene ihtiyaç duyuyordu ama reenkarnasyon yoluyla kendisine yeni bedenler bulabiliyordu. Pisagor, Sokrates, ardından da Platon'la birlikte ruh, erdemin yanı sıra zekanın da yeri olmuştu. Formlar dünyasının bir parçasıydı ve kendi payına o da sonsuzdu. Ne var ki Aristoteles, Formlar dünyasını reddediyordu. Peki ruh hakkında ne düşünüyordu?

Her şeyden önce Aristoteles, ruhu biçim olarak, yalnızca insan için değil, yaşayan her canlı için gerekli görüyordu. Özellikle hayvanlar biçimlere sahipti. Onların yaşamalarına olanak sağlayan (yalnızca maddi yapıları değil) biçimleriydi de. Kuşkusuz hayvanların biçimi, yeme, soluk alma, hareket etme ve hissetme dahil değişik işlevlere sahipti. Ancak Aristoteles, bir hayvanın biçimine "ruh" ya da *anima* demekte tereddüt etmiyordu. Aynı biçimde her ne kadar çok daha sınırlı işlevleri olsa da bitkiler de biçimlere sahipti. (Aristoteles, yaygın alan araştırmaları sayesinde bitkileri hayvanlardan ayıran çizginin öyle kolayca belirlenemeyeceğini anlamıştı.) Yine de canlı varlık olarak iş görme kapasitesine sahip oldukları sürece bitkilerin de ruhu vardı.

Dolayısıyla biçimleri olduğu sürece insanların ruhları vardı ve her insanın belli bir biçimi vardı. Ancak bunlar, Platon'un teorisinde olduğu gibi insanlardan farklı ya da ayrı bir şey değildi. İnsanların biçimleri, insanlardaydı. Onların özünü belirliyorlardı ve insanın özü *akılcı olmasıydı*. Dolayısıyla düşündüğümüz sürece ruhumuz vardı ve düşünürken, özellikle de (şu anda bizim yaptığımız gibi) düşünme üzerine düşünürken ölümsüz oluyorduk. Bu, Pisagor ve Platon'un önerdikleri göksel Varlık Dünyası'ndaki daha dramatik ölümsüzlük kadar tatmin edici olmayabilir. Sokrates'in sonsuzluk için hiç durmadan felsefe yapma fantezisi kadar esinlendirici olmayabilir. Ruhu bedenden, biçimi maddeden, biyolojiyi psikoloji ve teolojiden, bu dünyayı öteki dünyadan bütünüyle ayırmayı reddeden Aristoteles'ten bekleyebileceğimiz de ancak budur. Ruh kendi başına bir töz değildir (yani bağımsız ola-

rak var olan birşey değildir). O, bir tözün biçimidir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre –örneğin felsefeyle uğraşırken ulaştığımız– geçici ölümsüzlüğümüzle yetinmek zorundayız.

Aristoteles'in teleolojisi, etiğinde ve siyaset teorisinde pratik bir uygulamaya kavuşmuştu. Daha doğrusu bunların arasında bir ayrım yoktur. Aristoteles'in etik uygulamasının odağında yer alan iyi yaşam, onun siyaset uygulamasının odağında yer alan iyi bir toplumda yaşamayı gerektirir. Ancak bu noktada siyasi düşünce üzerinde biraz durmamız gerekiyor, çünkü Aristoteles'in iyi toplumu, bizim kabul edeceğimiz bir toplum değil. Atina'nın refahının temelinde, iğrenç kölelik kurumu vardı.

Aristoteles'in Atinası'nda yaklaşık kırk bin erkek yurttaş vardı. Bunların bir kısmı gerçekten boş zamanı olan, çalışmayı küçümseyen, çalışmak zorunda olmayan filozoflar, devlet adamları, şairler ve iş adamlarıydı. Yetenekli zanaatçılardan oluşan, giderek büyüyen bir orta sınıf ve zorunlu olarak büyük bir ordu vardı. Kadınlar evlere hapsedilmiş, ev işleriyle uğraşıyordu. En önemli sanayi ve tarım işlerini ise köleler yürütüyordu. Atina'daki özgür yurttaşların en az üç katı kadar köle vardı ve Atina'nın askerî seferlerinde her zaman yeni köleler elde ediliyordu. Aristoteles'in Atina'sı kölelik düzenine bağımlıydı.

İşte bu ortamda Aristoteles, esas olarak son derece ayrıcalıklı bir sınıfın erdem ve refahını göz önünde bulunduran bir etik teori geliştirmişti. Siyaset anlayışı, bütün meziyetlerine rağmen (örneğin Platon'a göre oldukça demokratikti), kölelik kurumunun savunmasıyla başlıyordu. Yine de hem etik hem de siyaset alanında Aristoteles'in bize söyleyecek çok sözü var. Bu konulardaki görüşleri, bilim alanında ve metafiziğinin çoğunda olduğu gibi yalnızca tarihsel bir merak konusu değil. Bu görüşler, onları bugünkü pratik uygulamalar için ciddi şekilde değerlendirmemiz için buradalar. Dolayısıyla ahlâki olarak savunulamaz bir içeriğe sahip bir toplumsal yapıdan çıkmış olan bu etiğe göz atmakta yarar var. Şimdi yapacağımız budur.

Aristoteles'in etiği, yine bütünüyle teleolojik bir niteliğe sahiptir. "İnsanların amaçları" bakımından tanımlanır. İnsanların amaçları vardır. Bunlar yalnızca –otobüse yetişmek, mesleğinde terfi almak, bir dağın zirvesine tırmanmak gibi– dolaysız amaçlar değildir. Bir de insanın nihai doğal amacı, Aristoteles'in genellikle "mutluluk" ya da daha doğru olarak "iyi olmak" olarak kabul edildiğini söylediği bir amacı vardır. (Yunanca bir sözcük olan *eudaimonia* genellikle "iyi durumda olmak" ya da "ferah olmak" olarak tercüme ediliyor.) Dolayısıyla Aristoteles'in *Nicomachus Ahlâkı* (Nicomachean Ethics) mutluluğun ve onun asli bileşenlerinin –özellikle akıl ve erdem– gerçek doğasının bir analizidir. Aristoteles bize mutluluğun aslında iyi yaşamın, yani insanın doğal "hedeflerine" ulaşacağı ya da uygun "işlevini" yerine getire-

ceği türden bir yaşam sürmesinin adı olduğunu bildiriyor. Esas soru, bunun nasıl bir yaşam olduğudur.

Bazıları bunun zevk yaşamı, keyif alınan bir yaşam olduğunu düşünüyor. Aristoteles, bu görüşü hızlıca savuşturuyor. Bazı zevkler, onur kırıcı ve insanı küçük düşürücüdür ancak daha da önemlisi zevk, yalnızca tatmin edici bir faaliyete eşlik eder; bir faaliyetin hedefi ya da amacı değildir. Bir insan iyi yaşar ve bunun sonucunda zevk alır, zevk almak amacıyla iyi yaşamaz.

Bazıları iyi yaşamın birçok şeye sahip olunan, zenginlik içinde bir yaşam olduğunu düşünür. Bu iddiaya Aristoteles, zenginliğin mutluluk için yalnızca bir araç olduğu, mutluluğun kendisi olmadığı yanıtını verir.

Yine bazıları iyi yaşamın, onur, güç ya da başarı olduğunu düşünür. Ancak Aristoteles bunlar da mutluluk olamaz diyor, çünkü ona göre bunlar başkalarının kaprislerine bağlıdır. Oysa mutluluk, doğru anlaşıldığında, kendi kendine yetme, tam bir yeterlilik olmalıdır.

Aristoteles, çekingen bir biçimde "bazı filozofların" İyi'yi Formlar'a göre tanımladıklarını öne sürüyor ama kendisinin bunlardan olmadığını belirtiyor. Bir kez daha Platon'un teorisini reddediyor.

Son olarak Aristoteles, mutluluğu akılla uyum içindeki erdemli bir yaşam faaliyeti olarak nitelendiriyor. Bu nitelendirmenin her bir parçası, dikkatli bir biçimde ele alınmayı hak ediyor. Her şeyden önce iyi yaşamın, aktif bir yaşam, faaliyetle dolu bir yaşam olduğunu görüyoruz. İyi bir yaşam, dostlarla doludur ve (bütün etiğinde yer alan en uzun tartışma olan) arkadaşlık üzerine tartışmasında Aristoteles, "hiç kimsenin dostlardan yoksun bir yaşamı tercih etmeyeceğini" söylüyor. Bu, topluluğa katılımla gerçekleşen bir yaşamdır. Bir beceri sergileme yaşamıdır ve aynı zamanda derin düşünme olarak felsefi faaliyettir. Yalnızca bir faaliyetin yerine getirilmesi değildir. Aristoteles'e ve Atinalı hemşehrilerine göre iyi yaşam, yalnızca meşgul bir yaşam değildir. Aslında meşgul yaşam, özellikle de iş yaşamı, her türden çalışma gibi, iyi yaşamın tam tersidir.[27] (Kendi becerileri ve katkılarının ödülünü alan zanaatçılarla ilgili olarak Aristoteles'in kafası biraz karışıktı ancak yine de kendisinin tanımladığı gibi iyi yaşam sürmek için onların boş zamanlarının olmadığını vurguluyordu.)

Aristoteles'in tavsiye ettiği en önemli faaliyetler, erdemin ifadesi olan faaliyetlerdir. Yunanca erdem (*areté*) sözcüğünün aynı zamanda "mükemmel" olarak tercüme edilebildiğini ve erdemin bir insanı mükemmel yapan karakter özelliklerinden birisi olduğunu unutmamak gerekiyor. Kuşkusuz bu anlamda her türden erdemden söz edilebilir: Güreşte fiziki güç, koşu yarışında hız, resim yapmada sanatsal yetenek, muhasebe işlerinde hesaplama yeteneği, tartışmada zekilik, şarkı söylerken mükemmel ses gibi. Aristoteles'in

27 Aristoteles, tüccarlara ve tefecilere "parazitler" diyordu ve kuşkusuz ona göre çalışma yalnızca kölelere ait bir işti.

ilgi alanına giren yetenekler, daha genel yeteneklerdir; bunlar bir insanı mükemmel bir atlet, sanatçı ya da doktor değil ama mükemmel bir insan yapan erdemlerdir. Bu türden genel erdemler, cesaret, ölçülülük, adalet duygusu, sağduyulu mizah yeteneği, güvenilir olma, dostluk ve genel olarak uyumlu, ilginç bir insan olmaktır. Erdemlerle ilgili bu listede özel olarak "ahlâki" hiçbir özelliğin olmaması dikkat çekicidir. Zaten ne Aristoteles (ne de herhangi bir Yunan), bugün çoğunlukla etiğin özünü oluşturan türden, özel anlamda (belli ilkelerin kesin kodu olarak) "ahlâklılık" anlayışına sahip değildi.

Aristoteles'e göre erdemi ve erdemli faaliyeti tanımlayan *akıldır*. Ancak burada biraz temkinli olmamız gerekiyor. Akıl, erdemleri tanımlayabilir ancak akıl yürütme erdemleri öğrenmenin ya da onları uygulamanın yolu değildir. Erdemli olarak yetişmiş olmamız gerekir. Bu, genellikle uygun biçimde hareket ettiğimizde ödüllendirilmeyi ve kötü biçimde hareket ettiğimizde cezalandırılmayı içerir ancak çocukken bir davranış biçiminin *neden* doğru ya da yanlış olduğunun akılcı bir açıklamasını genelde yapmayız. İlk olarak doğru biçimde davranmayı öğreniriz. Daha sonra Aristoteles'le birlikte etiği incelediğimizde, niçin bu şekilde davranmamız gerektiğini akılcı terimlerle açıklamayı öğreniriz.

Ayrıca erdemli bir kişi, genellikle kendi erdemli eylemlerinin üzerinde düşünmek ve akıl yürütmek için zaman harcamaz. Cesur bir insan, kendiliğinden cesurca davranır ve cömert bir insan ihtiyacı olana kendiliğinden para verir. Bu türden eylemler üzerinde durup düşünmek, bunların cesurca ya da cömertçe eylemler olup olmadıklarını değerlendirmek zaten bunların öyle olmadıklarını gösterir. Erdemli bir insan, erdemli olmaktan *keyif alır*. Onun yapması gereken ile yapmayı isteyeceği şey arasında bir çatışma, erdem ile bireysel çıkar arasında bir gerginlik yoktur. Aristoteles etiğinin bu özellikleri, birçoğumuzun etik ve ahlâk olarak düşündüğümüz şeyden oldukça farklıdır. Yükümlülük genelde kişisel çıkara terstir ve birisinin yapması gerekeni yapması, genelde bundan aldığı zevkle değil, tam tersine ne kadar çok taştan çıkarıcının üstesinden geldiğiyle ölçülür.

Bunların hiçbirisi, doğru biçimde hareket etmenin akılcılıkla ilgisi olmadığını göstermiyor, tam tersine akılcılığın rolü, birisinin yapması gerekeni hesaplamasından çok daha incelikli bir iştir. Her şeyden önce akılcılık, erdemlerin doğalarını belirler. Aristoteles'in akılcılığı, bir oranlama duygusu gerektiriyor. Erdemlerin "uçlar arasında tam ortada" yer aldığını öne sürüyor. Bu, "ılımlılığa" yönelik bildik Yunan çağrısını aşan bir durum. Aristoteles'in şemasında güzelliğin simetri ve düzen gerektirdiği kadar erdem de kişinin davranışında en uygun dengenin ve ölçünün bulunmasını gerektiriyor. Örneğin cesaret, bir yanda aşırı kaygılanma ve korkaklık öte yanda delice çılgınlık ve düşüncesiz atılganlık arasında ortayı bulmaktır.

Akılcılık ayrıca erdemleri kavrama yolumuza işaret eder. Tam olarak olgun bir insan olmak yalnızca iyi eğitilmiş bir köpek gibi doğru ve erdemli biçimde davranmak değil, aynı zamanda kendi yaptığını kavramak ve değerlendirmek, onun üzerinde konuşabilmek ve onu başkalarına açıklayabilmektir. (İki yüzyıl önce Konfüçyüs, Çin'de etik üzerine konuşurken oldukça benzer bir tarz geliştirmişti; bkz. İkinci Bölüm) Aristoteles'e göre akılcılık, hem insan yaşamının amacını gerçekleştirmeye uygun davranışın "ustalık bilgisini" hem de bu yaşamı anlamayı gerektiriyor. Zanaatçılar konusunda karmaşık duygular içinde olmasına karşın Aristoteles, bu noktada *techne*'nin ya da "ustalık bilgisinin" önemini belirtiyor ve zanaatçıların uzmanlıklarıyla ilgili büyük coşkusunu daha genel olarak etik konusuna uyguluyor. Bu yöntemi sanatla ilgili tartışmasına da taşıyor. Aristoteles, trajedi üzerine gerçekleştirdiği başarılı bir inceleme olan *Şiir Sanatı* eserinde izleyicinin "acımasını ve kaygısı"nı artırmakta ve "katharsis" (arınma ya da saflaştırma) sağlamakta etkili olduklarını gözlemlediği teknikleri tasvir ediyor. Akılcılık, derin düşünme olduğu kadar pratik bir beceridirde. Entelektüel anlayışın yanı sıra uygun duygusal tepki vermektir.

Felsefi bir araştırma olarak etik yalnızca birisinin doğru biçimde yetiştirilmesiyle sağlanabiliyorsa, o zaman etik üzerine felsefi araştırmanın kendi başına bize pek bir yararı olamaz. İnsanın iyi bir aile ortamında, iyi öğretmenlerle ve doğru arkadaşlarla birlikte yetişmiş talihli birisi olması gerekir. Aynı zamanda iyi bir sağlığa, belli bir zenginliğe, *polis* (Yunan kent-devleti) içinde ad yapmış iyi bir aileye, zekaya ve felsefeyle uğraşan birisiyse bilimlerle ilgili uygun bir eğitime de ihtiyacı olacaktır. Eğer bu olanaklara sahip değilse yapacak fazla bir şey yoktur.

Bu anlamda Aristoteles, küstah bir elitisttir. Yalnızca aristokrasi için, "en iyiler" (ama aynı zamanda en şanslılar) için bir etik yazıyor. Sokrates'in diğer öğrencisi kinik Antisthenes tarafından savunulan yoksulluğun mutlu yaşamı diye bir şey Aristoteles'e göre olamaz. Mutluluk, yani iyi yaşam, zevk, güç ve zenginlik yaşamı olmayabilir ancak yine de bunlar mutluluğun önkoşullarıdır. Aristoteles, ne bunun adil olmadığını düşünür, ne de toplumsal eşitsizlikleri bizim kadar rahatsız edici bulur. Kendi toplumunun görüşüne uygun olarak insanın kaderin birçok yoksunluğuna maruz kalabileceğini düşünür. Onun etiği kişinin yaşamını "kontrol altına" alan bir sistem sunsa da kaderin en iyi insan çabalarını tuzla buz edebileceğine inanır. (Özellikle Atina trajedilerinde belirgin olan) Bu kadercilik, bazı çağdaş Batı toplumlarındaki bütünüyle iyimser bakış açısıyla büyük bir tezat oluşturuyor. "İnsanın yaşamı üzerinde kontrolün olması" düşüncesi, genellikle sorumluluk ve *aşırı gurur*un bir karışımıdır.

Belli erdemlerin yapısı ve etiğin kavranmasında aklın rolü, burada ele aldığımız konunun kapsamı dışına düşüyor. Ancak kendisine pek öyle gelmese

de Aristoteles'in etiğinde çözemediği önemli bir konuya dikkat çekmekte yarar var. Bu analize mutlu yaşamın faal bir yaşam olduğunu söyleyerek başladık ancak aynı zamanda bu faaliyetlerden birisinin, Aristoteles'e göre aslında en önemli ve en "kutsal" faaliyetin derin düşünme faaliyeti (tefekkür, felsefe, akıl yürütme) olduğundan söz ettik. Nitekim Aristoteles, derin düşünmeyle geçen bir yaşamı her şeyden çok övüyor; yine altını çizdiğimiz gibi ona göre bu faaliyet en tanrısal faaliyet olup, keyif alabileceğimiz bir tür ölümsüzlüktür. Ancak, derin düşünmeyle geçen bir yaşam fikriyle, aktif bir toplumsal ve politik yaşam düşüncesiyle birbirleriyle pek uyuşmuyor. Akademik filozoftan İskender'e vekalet eden filozof-krala kadar değişik konumlarda bulunan Aristoteles, her ikisini de becermeye çalışmış gibi görünüyor.[28]

Ayrıca Aristoteles'in bahsettiği uyumlu bir toplumsal ve politik yaşam, o dönemin Yunan kent-devletinin doğru tanımı olduğu kadar bir nostalji meselesidir de. Savaşın yıkımı, Atina ve diğer bütün Yunan kent-devletlerinin İskender tarafından oluşturulan büyük imparatorluğa dahil olması, onur, sadakat ve aile değerleriyle ilgili geleneksel yasaların işlevsizleşmesi, bütün bunlar Yunanistan'daki ihtişamın çökmesine katkıda bulunmuştu. (Filozof olmanın yanı sıra klasik dönem araştırmacısı olan) Nietzsche'nin daha sonra ısrarla belirttiği gibi Sokrates, Platon ve Aristoteles, hızlı bir çöküş sürecine girmiş olan bir toplumun "dekadan" sözcüleriydiler. Böylesi bir ortamda Aristoteles etiğinin takipçileri tarafından en coşkuyla benimsenen bölümünün derin düşünmeye dayalı yaşam ideal olması pek şaşırtıcı değil. Bağımsız akıl idealinin Yunan felsefesinde insan doğasının en temel ve hatta en kutsal özelliği katına yükseltilmesi, fiili olarak gelecekteki Batı geleneğinin bütününde hâkim bir anlayışa dönüşecektir. Bu kaotik ve mutsuz bir dünyadan –Doğu'daki "özgürleşme" gibi– kurtulmanın esas aracı haline gelecektir.

Platon'un ölümünden sonra Aristoteles, Akademi'yi terk etti ve Makedonya'ya gitti. Daha sonra Atina'ya döndü ve M.Ö. 335'te Lise'yi kurdu.[29] Ancak 12 yıl sonra (33 yaşındayken) İskender'in ölümünün ardından bir anda Atina'da kendisini zor durumda buldu. Sokrates'i susturmak için kullanılmış olan eski "dinsizlik" suçlaması ona karşı da dillendirilmeye başlandı. Ancak Sokrates'ten farklı olarak Aristoteles, "Atinalıları felsefeye karşı ikinci kez bir günah işlemekten kurtarmak" için Atina'dan kaçtı. Bu, hiç de akılsızca bir karar değildi.

---

28 Bu karışıklık, Aristoteles'in etik üzerine iki ayrı inceleme, birincisi, çok okunan *Nicomachean Etics* ve ikincisi, daha az bilinen *Eudemian Ethics*'i, yazmış olmasından kaynaklanıyor. Birincisi, erdemli faaliyetlere vurgu yaparken, ikincisi yaşam üzerine derin düşüncelerle ilgileniyor.

29 *Peripatos*, bahçede bulunan üzeri kapalı bir yol, galeri olup, Aristoteles ve okuluna verilen *Peripatetikler* (*Gezimciler*) adının kaynağıdır. Aristoteles, derslerini öğrencileriyle bahçede gezinirken anlatıyordu.

Platon'a (ve Aristoteles'e) dipnot

Alfred North Whitehead, ünlü bir ifadesinde bütün Batı felsefe geleneğinin Platon'a düşülen bir dipnottan başka bir şey olmadığını söylemişti. Belki daha kapsamlı bir ifadeyle şöyle de denilebilir: Bütün Batı felsefe geleneği, Platon ile Aristoteles arasındaki tartışmanın kapsamlı bir incelemesinden başka bir şey değildir. Platon, spekülatif, akıl çekici, şiirseldir. Çoğunda asıl kahraman olarak Sokrates'in yer aldığı diyaloglardan oluşan Platon'un bilinen eserleri, felsefeden çok tiyatro eserine benzer. Esas düşünceler, hafifçe parıldayan bir ışıkta yarı gizlenmiş haldedir. Buna karşılık (bugün kayıp olan) diyaloglar biçiminde yazmış olsa da baştan aşağı bilimsel olan Aristoteles, eserlerinden bildiğimiz kadarıyla bütünüyle analitik ve çok az spekülasyona başvuran bir tarzda, oldukça kuru, açık ve ihtiyatlı bir biçimde yazıyordu. Kuşkusuz Platon'da birçok ufuk açıcı analiz ve iddia tespit edilebilir ve Aristoteles'te de bazı harika felsefi görüşlere rastlamak olanaklı olabilir ancak ikisinin stil ve öz bakımından sergiledikleri farklar, Batı geleneğinde karşılıklı etkileşim halinde olan iki ayrı tarz oluşturuyor.

Örneğin Hıristiyan felsefede Augustine, Platon'u izlerken, Aquinolu Thomas, basitçe "Filozof" olarak tanımladığı Aristoteles'i izler. Modern dönemde kendilerini "rasyonalist" olarak adlandıran filozoflar, yalnızca deneyimin "ötesini" görebilen ve mutlakları araştıran yetenek olarak akla yaptıkları çağrıda genellikle Platon'a geri dönerler. Kendilerini "deneyci" (ampirist) olarak adlandıranlar ise genellikle Aristoteles'i izlemeseler bile dikkatli gözlemci, sağduyunun ve deneyimin kanıtlarına dayanmayan herhangi bir düşünceye karşı kuşkucu, yeniden gözden geçirmelere her zaman açık bir biliminsanına benzerler. 19. yüzyıl, Alman idealistleri ve 20. yüzyılın birçok Avrupalı filozofu, Platon'un felsefesini reddetseler bile onun spekülatif duyarlılıklarını paylaşırlar. 20. yüzyılın "analitik" filozofları ise kesinlik, bütünlük ve açıklık isterken doğrudan doğruya Aristoteles'i izlerler.

Nitekim bu iki filozof, Vatikan'daki Sistine Şapeli'nin yanındaki duvar resminde Rönesans sanatçısı Rafael tarafından çok güzel biçimde tasvir edilen iki farklı imaja bürünmüştür. Bu resimde aklında gökler bulunan Platon yukarıları işaret eder. Aristoteles ise spekülasyondan rahatsızlığını gösterir biçimde üzerine bastığı toprağı işaret ederek aşağıdaki zemini gösterir. Burada Batı'nın iki büyük filozofu –aslında birbirine benzeyen, yakın dostlar olarak öğretmen ve öğrencisi– felsefenin yapısı hakkında en anlamlı biçimde birbirlerinden ayrı düşerler. M.Ö. 4. yüzyıl Atinası'nın sınırlı ortamında bile felsefe, tekil bir girişim, tekil bir "söylem" ya da "öğreti" değildi. Bugün, kendi cesur düşüncelerinden, geniş ufuklarından, duyarlılıklarından ve açık yürekliliklerinden gurur duyan filozoflar var. Ancak günümüzde felsefenin ço-

ğu, hoş bir etkinlik olmayıp felsefe yapmanın "doğru" yolu hakkında kendini beğenmiş bir konuşmadan ibaret. Ancak Platon ve Aristoteles bize her şeyden önce farklı mizaçların rolü ve felsefe yapmada kişinin kendi stilini bulması gerektiğidir. Yine de daha gelecek çok fazla felsefe var ve bunların çok azı yalnızca "dipnotlar" olarak bir kenara bırakılabilir.

Zor zamanlar: Stoacılık, kuşkuculuk ve Epikürcülük

Aristoteles'ten sonra felsefe, yalnızca (artık ikisi de başkalarının elinde olan) Platon'un Akademisi ile Aristoteles'in Lisesi arasında değil aynı zamanda birbirleriyle çekişen değişik okullar arasındaki daha keskin kutuplaşmalara da tanık olmaya başladı. "Akademik" çevrelere rağmen bu filozofların birçoğu, esas olarak *nasıl yaşamak gerektiğiyle* ilgili temel insani sorunla ilgileniyordu. Kuşkusuz Platon'un birçok izleyicisi, (onun Formlar teorisinin yanı sıra) sayıların ve geometrinin yapısı hakkında önemli araştırmalar yapmaya devam ediyordu. Aristoteles'in öğrencileri ise mantık ve bilimler konusunda değişik çalışmalar yürütüyordu. Burada bu gelişmeleri ele almayacağız. Onun yerine Yunan kent-devletinin tutkulu monarklar arasındaki anlamsız savaşların sonucu olarak çöktüğü, Mısır'da katliamların ve zulümlerin arttığı, Yunanistan'ın Roma tarafından işgal edilmeye başlandığı ve kötü ün yapmış dekadansın ve büyük imparatorluğun çöküşünün başladığı zorlu dönemlerde değişik bir yol izlemeye başlayan filozoflara yoğunlaşacağız

Platon'un Akademisi birkaç yüzyıl daha felsefede önemli bir rol oynamaya devam etti. Ancak Platon ve Aristoteles'in şaşırtıcı genişlikteki felsefeleri ve onu besleyen *polis* (kent-devleti) dünyası Büyük İskender'in zaferi ve onun ölümünün ardından aniden sona erdi. Bu, "siyasi" felsefeyi de sonlandırdı. Yunan bilimlerinin çoğu, (Mısır'daki) İskenderiye ve (Anadolu'daki) Bergama limanlarından güneye göç etti. Aristoteles'in ölümünün ardından gelen filozoflar, şaşırtıcı bir şekilde Aristoteles'in etkisinden çıkmışlardı. Oysa Platon (ve kuşkusuz Sokrates) etkisi altındaki "Akademiciler" felsefede bir güç olmayı sürdürdüler. Hem Stoacılar hem de Epikurosçular, (kendisine çok şey borçlu oldukları) Platon'un yanı sıra daha materyalist bir dünya anlayışı yönünde Aristoteles'i de reddettiler. Ancak kozmoloji onların birincil uğraşı değildi. Büyük İskender (öl. M.Ö. 323) ve Aristoteles'in (öl. M.Ö. 322) ölümlerinin ardından "Helenistik" dünya, giderek daha fazla etik sorunlarıyla uğraşmaya başladı.[30] Bu, aynı zamanda bütün Ortaçağ boyunca hâkim olan, hatta çağdaş felsefeyi bile etkileyen bir fenomen olan felsefe

30 "Helenistik", tarihsel olarak Büyük İskender'den sonraki döneme işaret ediyor ancak bizim burada kastettiğimiz aynı zamanda Aristoteles sonrası dönem. "Helenler," eski Yunanların kendileri için kullandıkları bir isimdi.

"okulları"nın çoğalması anlamına da geliyordu. Dolayısıyla felsefe, iyi yaşama yönelik bir arayış olmanın yanı sıra bir takım sporu haline de geldi. Belki de en dikkat çekici husus, Yunan-Roma dünyasında felsefenin yavaş yavaş "popüler" bir girişim haline gelmesiydi.

Helenistik dönemin bir diğer önemli yanı, onun kozmopolitizmi, yani evrenselci yanıydı. Bu, bir bakıma Yunanistan'ın zorunlu birleşmesinin ve Mısır ile Pers ülkesinin fethinin zorunlu bir sonucuydu. Helenistik dünya, daha sonra gelen Roma İmparatorluğu'ndan farklı olarak (aşağı yukarı) tekçi bir dünyaydı. Bu konuda özellikle sözü edilmesi gereken yer, Nil nehrinin ağzında bulunan Mısır'daki İskenderiye şehriydi. Büyük İskender'in ölümünden sonra (onun generallerinden birisi olan) Ptolemy, bir kültür ve felsefe merkezi olarak gelişecek olan Mısır'a hâkim olmuştu. İskenderiye'deki dev kütüphane Yunan klasiklerini –bunların yanı sıra İbranice metinleri– korumuştu. Ptolemy hanedanının saltanatı karışık bir kültür yarattı. I. Ptolemy'nin saltanatı sırasında İskenderiye, Yunan kültürünün bir kalesi haline geldi ancak M.Ö. 2. yüzyılın sonlarına doğru (Yunanlar tarafından "Şişko" lakabı takılan) IX. Ptolemy, bir dizi cinayet ve zulmün ardından biliminsanlarını, şairler ve araştırmacıları Akdeniz'in her yanına dağıttı. Sonunda Yunanistan'ı ve Yunan kültürünü ele geçiren Roma, aynısını Mısır'da da gerçekleştirdi.

İskenderiye'de doğudan gelen dinî düşünce akımı önce Yunanları, sonra da Romalıları giderek etkilemeye başladı İskenderiye, aynı zamanda Yunanların ve Yahudilerin buluşma noktasıydı. Filozof Philon, Hıristiyanlığa yolu hazırlayacak bir biçimde, klasik Yunan felsefesini İbrani peygamberlerinin öğretilerinden oluşan Eski Ahit (Tevrat) ile birleştiren ilk kişilerden birisiydi. Yunanca İncil, bir İskenderiye ürünüydü. Philon, coşkulu bir filozoftu. İşi, Platon'un Hz. Musa ile aynı felsefeye sahip olduğunu iddia edecek düzeye vardırmıştı. Daha sonra Ortaçağ teolojisi olarak ortaya çıkacak olan metafiziğin çoğu, işte bu kültürlerin karşılaşmasından ortaya çıktı.

Ama yeniden Atina'ya dönecek olursak, Helenistik felsefe birçok yeni okulun ortaya çıkmasını sağladı. Bunların arasında bir tür atomizmi savunan, Demokritos'un öğrencisi olan Epikuros'un kurmuş olduğu *Epikurosçuluk* da yer alıyordu. Epikuros (M.Ö. 341-270), kuşkusuz kendisinin duysa üzüleceği, son derece haz düşkünü birisi olduğu yönünde bir ün bıraktı. Bugün Epikurosçu demek, lüksten hoşlanan, hatta aşırı hoşlanan, duyusal zevklere önem veren bir kişi anlamına geliyor. Oysa asıl Epikuros ile bunun uzaktan yakından bir ilgisi yok. Aslında Epikuros, oldukça özel birisiydi. Okulunun üyeleri, genellikle dönemlerinin ateşli tartışmalarından uzak kalmışlardı. Onlar aslında zihinsel dinginliğe büyük önem veriyorlardı. Epikuros, duyusal zevklerin ve keyiflerin peşinde olmanın son derece "doğal"

olduğunu düşünüyordu. (Kiniklerin bazılarının yaptığı gibi onları hor görmüyor ya da reddetmiyordu ama onları yaşamın amacı yapmak şöyle dursun teşvik bile etmiyordu.) Asıl ilgilendiği konu, kaygıdan kurtulmak – huzura (*ataraxia*) kavuşmaktı. Bilge insan, diyordu Epikuros, yaşamda hiçbir şeyden, en kötü durumlardan bile korkmaz. Bilge insanın işkence altındayken bile mutlu olabileceğini öne sürüyordu. Acının hiçbir zaman kalıcı olmayacağı konusunda ısrarlıydı.

Epikuros'a göre ölüm, vücudumuzu ve psişemizi oluşturan atomların dağılmasından başka bir şey değildi. Dolayısıyla korkulacak bir olay değildi. Epikuros, kendi eylemleri nedeniyle tanrılar tarafından yargılanacakları ve cezalandırılacakları için kaygılananlara tanrıların bizimle hiç ilgilenmediklerini söyleyerek onları yatıştırmaya çalışıyordu. Buradan onun yaşamdan zevk almadığı, yalnızca bir kinik olduğu sonucuna ulaşmamak gerekiyor. Tam tersine, zevkin huzur verici olduğunu ve ondan keyif almak gerektiğinde ısrar ediyordu. Erdemi savunuyordu ancak (Sokrates'ten farklı olarak) onu en yüksek amaç olarak kabul etmiyordu. Erdem, zihin dinginliğini sağlamanın bir başka aracıydı. Erdemli insanın daha az düşmanı olurdu, tutuklanmaktan ya da dava edilmekten kaygılanmasına gerek yoktu ve genelde kaygılanmak için daha az nedeni vardı.

Her şeyden önce Epikuros, kendisinden kırk yıl önceki Aristoteles gibi iyi bir yaşamın en önemli unsuru olarak dostluğu tavsiye ediyordu. Nitekim antik etikten günümüzdeki etiğe gelinceye kadar yaşanan değişiklikler arasında gözden kaçmış olanların belki de en önemlisi, iyi yaşamla ilgili tartışmalarda dostluğa atfedilen önemin azalmış olmasıdır. Günümüz filozofları, ahlâktan, kamu yararından ve sözleşmelere bağlılıktan çokça söz ediyorlar. Daha sıradan filozoflar zenginlikten ve güçten söz ediyor. Dostluğun önemi hakkında çok az konuşuluyor. Modern filozofların dostluğu yalnızca verili bir durum olarak ele alıp felsefi ilgi alanına pek layık bir konu olarak görmeme eğiliminde oldukları söylenebilir. Epikuros'a göre dostluk, makul bir yaşamın merkezinde yer alır ve bir filozof olarak saygı görmesi ve kabul edilmesinde her şeyden önemli olan belki de budur. Daha sonra Roma'da Epikurosçuluk, Platon ve Aristoteles'i gölgede bırakan en etkili iki felsefeden birisi oldu. (Diğer önemli felsefe, az sonra ele alacağımız Stoacılık felsefesiydi.)

M.Ö. 1. yüzyılda yazmaya başlayan Romalı filozof Lucretius, (belki de yalnızca onun eserleri günümüze kadar kaldığı için) Epikuros'un en sadık ve ünlü takipçisi oldu. Onun *De Rerum Natura* (Doğanın Yapısı) adlı eseri, genellikle (atomculuğun bir versiyonu sayılan) materyalist metafiziğin bir tezi olarak okunur. Lucretius'un asıl amacı, özellikle gereksiz yere tanrılardan korkmaya ve hurafelere karşı olarak Epikurosçu *ataraxia*'nın "sakinlik, tatlı-

lık ve doygunluğu"nu savunmak ve onu bir kez daha tanımlamaktı. Ne Epikuros ne de Lucretius, tanrıların varlığını inkâr etmişti. Nitekim Epikuros, tanrıların açık bir gerçek olduklarını düşünüyordu. Lucretius ise tanrıların rüyalarda insanları ziyaret ettiklerini söylüyordu. Ancak açıklamalarına göre tanrıların gerçek yaşamı, sakin ve ağırbaşlıydı, her türden kaygıdan uzaktı ve dolayısıyla insanların davranışlarından etkilenmiyor ve insanların işlerine karışmıyorlardı. Tanrıların gerçek ilahi yaşamları, *ataraxia*'dır; onlar Zeus ve Hera (ya da onların Romalı denkleri olan Jüpiter ile Juno) gibi her şeye burunlarını sokmazlar.

İkinci büyük Helenistik okul olan Stoacılık, Yunan-Roma felsefesindeki en başarılı ve en uzun süre devam eden akım oldu. (Sokrates öncesi dönemde Parmenides'in öğrencisi olan Elealı Zenon ile karıştırılmaması gereken) Stoacı Zenon (yaklaşık M.Ö. 335-263) ve ardından Hrisippos (M.Ö. 280-206) gibi bazı Stoacı filozoflar, Aristoteles'in hemen ardından ortaya çıktılar. Daha sonra Stoacı öğreti, Roma İmparatorluğu'nun yükselme ve çökme döneminde varlığını korudu. Onların "yaşam çetindir" teması, yalnızca köle Epiktetos (yaklaşık 55-135) gibi aşağı ve dışlanmış kesimlerden gelenleri değil, iktidarın zirvesinde olanları da etkilemişti. Nitekim ünlü Stoacılardan birisi olan Marcus Aurelius (121-180), Roma imparatoruydu.

Stoacılar, akla karşı hemen hemen fanatik bir inanç besliyorlardı. Özellikle akıl ve duygu arasındaki eski antagonizmi güçlendirmişlerdi.[31] (32) Platon, ruhun farklı kısımları (iştahlı, "esprili", ilahi ya da akılcı) arasında ayrım yapmıştı. Aristoteles de akıl ve duygu arasında kesin bir ayrım yapmıştı. Ancak Sokrates takipçilerini duygularının akıllarını kuşatmaması konusunda uyarmış olsa da Platon, ruhun üç kısmı arasında ideal bir uyum olduğunu düşünüyordu. Aristoteles, akıl kadar duyguyu da erdem, karakter ve iyi yaşamın gerekli bir parçası yapmıştı. (Kışkırtıldığı halde sinirlenmeyen bir insan "aptal" birisidir, diyordu.) Ancak Stoacılarla birlikte akıl ve duygu ilişkisi sona erdi.

Stoacılar, duyguların akıldışı yargı biçimleri olduklarını, bizi şaşkın ve mutsuz kıldıklarını öne sürüyordu. Binlerce kilometre doğuda birkaç yüzyıl önce Buda şunu öğretiyordu: Arzularınızı en aza indirdiğinizde, çektiğiniz sıkıntılar da o oranda azalacaktır! Epiktetos, benzer şeyler söylüyordu: "Olayların istediğiniz gibi olmasını istemeyin, onların oldukları gibi olmasını isteyin, o zaman kendinizi iyi hissedeceksiniz."[32]

---

31 *Akla karşı tutku* tartışmasının geçmişi, Sokrates öncesi filozoflara kadar uzanır. (Örneğin bkz. Kirk ve Raven'in, Pisagor üzerine yazdıkları, s. 216.) Nitekim akılcılık ile duygu diyalektiğini kılavuz temalar olarak kullanarak felsefe tarihi yeniden yazılabilir. (Elinizdeki çalışmamızda bu kışkırtmaya direnmeye çalıştık.)

32 *The Enchiridion*, VIII.

Stoacılar çevrelerine baktıklarında kendilerini kibir, zalimlik ve aptallığın hüküm sürdüğü toplumsal bir çevrenin ortasında, yoldan çıkmış bir dünyada buldular. Ne var ki, dünya onlara akıldışı ya da saçma görünse de akılcı bir evrenin varlığına inanıyorlardı. Aynı zamanda "ilahi gücün bir yansıması olan", insanların zalimlik ve küçük aptallıklarını görmemizi ve daha büyük akılcılığı takdir etmemizi sağlayan insan aklının gücünü de kabul ediyorlardı.

Aristoteles'in neden anlayışına atıfta bulunan Hrisippos, kendisinin *birincil* (biçimsel ya da ereksel) nedenler dediği, yani *bizde*, kendi karakterimizde bulunan, dünyamızı belirleyen gerçekle ilgilenmemiz gerektiğinde ısrarlıydı. Dışımızda olan, yalnızca ilineksel (etkin) nedenlere aldırmamamız gerekiyordu. Stoacılar genelde "doğayla uyum içinde" yaşamamız gerektiğini söylüyorlardı ancak bu doğa duygularımıza göre biçimlenen değil artık "akılla uyum içinde" olan bir doğaydı. Nitekim Stoacıların felsefi ideali, "aldırmazlık" (*apatheia* ya da duyarsızlık) olarak özetlenebilir. Öfkenin yararsız olduğunu ve yalnızca kişinin kendisini yıprattığını, sevginin ve hatta dostluğun tehlikeli olabildiğini, bilge insanın yalnızca sınırlı ilişkiler kurması ve trajedi ya da ölümden korkmaması gerektiğini öğretiyorlardı.

Pratik Romalılar, felsefeyi maneviyatla ilgili Yunanlardan daha az seviyorlardı ve onların döneminde filozoflar zorluklar çekmişti. Bunun örneği, Roma'nın önde gelen filozoflarından birisi olan Seneca'nın başına gelenlerdir. Seneca, zor bir dönemde devlet adamlığı yapıyordu. Çılgın imparator Caligula'nın kendisini idam ettirmesinden zaten sağlığının kötü olması sabebiyle kıl payı kurtulmuş ve (Seneca'nın tanrısallığıyla acımasızca alay ettiğini öne süren) Claudius'la da başı ciddi biçimde belaya girmişti. Ancak işlevsiz ve yozlaşmış imparatorların içinde daha kültürlülerden birisi olan Neron'un hizmetindeyken (bir komploya karıştığı yönündeki iddia nedeniyle) intihar etmesi emredilmiş ve emre uymuştu. Romalı Stoacıların felsefesi, böylesi trajediler ve haksızlıklarla başa çıkmak için geliştirilmişti. Sürekli ele aldıkları konulardan birisi, kişinin akıl yoluyla yaşamın saçmalıklarından kendisini soyutlayabilmesinin önemiydi.

Stoacılık, aşırı bir felsefeydi ancak zorlu ve sıkıntılı dönemlerde birçok ruha hizmet edebilmişti. Zamanla Roma ve tüm Roma İmparatorluğu'nda en popüler felsefe haline geldi. Nitekim Stoacıların çileciliği (ascetism) savunmaları ve görünüşte akıldışı olan bir dünyadaki daha büyük bir akılcılıkla ilgili görüşleri, ilk Hıristiyanlar tarafından benimsendi ve onların felsefelerinin temel parçalarından birisi haline geldi.

Son olarak daha da uçlarda dolaşan, Pyrrhon'dan (MÖ yaklaşık 360-yaklaşık 272) başlayarak Romalı Sextus Empiricus'a (M.Ö. 3. yüzyıl) uzanan ***kuşkuculuk*** (septikler) felsefesi de vardı. Huzura ulaşmanın yolunun inançtan

vazgeçmek olduğunu öğretiyordu. (Huzur [*ataraxia*] idealini Hindistan'dan almış olabileceğini belirtmekte yarar var.) Kuşkucu filozof kuşakları gibi Epikuros'un da ondan etkilendiğine kuşku yok. O dönemden bu yana Pyrrhon hakkında uçurumların kıyısında ya da atların ve at arabalarının gittiği yollarda nasıl yürüdüğü ya da nasıl dikkatsiz ve rastgele bir biçimde yemek yediği, hayatta kalmasının esas nedeninin yalnızca dostları ve öğrencilerinin onu yakından takip etmeleri olduğu türünden birçok öykü anlatılmaya devam ediyor. (Yaklaşık olarak 90 yıl yaşadığı göz önüne alınırsa, bu söylenenlerin çoğunun kesinlikle uydurma olduğu ortaya çıkıyor.) Söylemeye gerek yok ki Pyrrhon, görüşlerini yazma gereği duymamıştı. (Bir filozofun uygulamada kendisiyle çelişkiye düşmesinin belli sınırları vardır.) Böylesi boşuna bir çabanın ne yararı olabilirdi?

Ne var ki Sextus Empiricus, çok başarılı bir yazar olmasa da enerjik birisiydi, güçlü bir diyalektikçi ve söylendiğine göre mükemmel bir doktordu. Çok az şey öne sürmüştü ancak herkesi ve her şeyi acımasızca sorguluyordu. (Kuşkucular, tıpkı Sokrates gibi, herhangi bir şey öne sürmeyen ama başkalarından kanıt ve kendilerini haklı çıkartacak örnek vermelerini talep eden bir konumun tartışmalarda büyük avantaj sağladığını keşfetmişlerdi.) Platon'un eski Akademisi'nden çıkan ilk kuşkucular, ("dogmatik" olduklarını düşündükleri) Stoacılara karşı çıkmış ve akla inanmak dahil herhangi bir inancın, bir huzursuzluk ve uyumsuzluk kaynağı olduğunu öne sürmüşlerdi. Aynı isimle anılan modern hareketten farklı olarak antik kuşkucular, bilginin ve onun kanıtlanması olanağıyla değil, neredeyse yalnızca etikle ilgilenmişlerdi.

Bilginin yapısı ve kanıtlanması hakkındaki iddiaları ne olursa olsun kuşkuculuk, her şeyden önce bir yaşam felsefesiydi. Esas olarak genelde acımasız, trajik ve adaletsiz bir dünyayla başa çıkabilmek için nasıl bir yaşam sürdürüleceği konusuyla ilgileniyordu. Kuşkucuların inancın ertelenmesi (*epoché*) konusundaki ısrarları, her şeyden önce bir terapi biçimi, kişinin kendini soyutlamasının, *ataraxia*'ya ulaşmasının, kaygıdan uzak bir dinginlik ve serbestlik haline geçmesinin bir yoluydu. Dolayısıyla bu, modern dönemde kuşkuculuğu besleyen durumlardan oldukça farklı bir durumdu. Bugünkü kuşkuculuk, inancın kanıtlanmasıyla ilgili açıkça çözülemez bir paradoks ve sıkıntı olarak üniversite yaşamında ve kitaplarda varlığını hâlâ sürdüyor ancak bu yaklaşım, bu konuların pratik sonuçlarıyla çok az ilgileniyor. Antik kuşkuculuğa göre kapsamlı kuşku bilgelikti, yaşamak için makul bir yoldu. Yalnızca entelektüel kuşkuculuk düşüncesi, hele de dogmatik siyasi ve dinî hükümlerle birleşince, onlara ikiyüzlü ve saçma bir tutum olarak görünürdü.

Özellikle Stoacılığa muhalefet etmeyle beliren kuşkuculuk geleneği, Platon'un Akademisi'nin "yeni" dönemindeki liderlerine çok şey borçluydu. M.Ö.

3. yüzyılın başlarından itibaren "yeni" Akademiciler, hiçbir şey bilmedikleri – belki de bilemeyecekleri– iddiasını ortaya atıp Sokratik kuşkuculuğu geniş bir biçimde uygulayarak Stoacı bilgi teorisine karşı kapsamlı bir saldırı başlattılar. Bu, Akademi'nin Platon metafiziği kadar takip ettiği Sokratik yöntemdi.

Bu yeni Sokratik yöntemin belki de en ünlü siması, Roma devlet adamı ve hatip olan Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43) idi. (Epikurosçuları gülünç bulmasına karşılık) Stoacılara hayran olan (ve onlardan bazı düşünceler alan) Cicero, kamusal anlaşmazlıklarda önemli bir arabulucuydu.[33] Kuşkucular tarafından olumlu karşılanan farklı bakış açılarının çatışmasını cazip ve pratik buluyordu. Aynı zamanda bir hitabet ustası olup, siyaset ve ticaretin günlük sorunlarına yaklaşımda başvurulan, bugün "uygulamalı etik" dediğimiz yaklaşımın da başarılı bir uygulayıcısıydı. (Örneğin, çatısı akan bir evi satarken bunu alıcıya bildirme yükümlülüğünüz var mıdır?) Diğer kuşkucular gibi başka görüşlerle kendi entelektüel zeminlerinde mücadele ederek bir tür –ciddi– eğlence yürüttü ama bir felsefe "sistemi" formüle etmedi. Aynı zamanda Cicero, uzun bir süredir haksız biçimde kötü ün kazanmış olan sofistlik (safsata) benzeri bir sanat olan, (belli bir konuda belli bir iddianın uygunluğunu göstermek için gereken ilkelerin derlenmesi anlamına gelen) vicdan muhasebesi yapma sanatının (*casuistry*) mucitlerinden de birisiydi.

Ne var ki, Sokratik Akademi geleneğinde, bilginin nihai bir ideal olduğu savunulmaya devam ediyordu (aynı zamanda M.Ö. 1. yüzyılda Platonik Formlar yeniden uzun bir canlanma evresine girmişti). "Akademiciler", Stoacıların (ve Epikurosçuların) "dogmatik" olduklarını düşünüyorlardı. Gerçekten de hem Stoacılar hem de Epikurosçular, tartışmalar olsa da oldukça istikrarlı birer doktrin ortaya koymuşlardı. Ancak bu "dogma", aynı zamanda bir teselli kaynağı –kendi kendine yetme ile kaderin paradoksal birleşimi ve daha büyük anlamlara inanç– oluşturuyordu. İmparator Marcus Aurelius'un Stoacılığında, ilk Hıristiyanlıktaki temel yaklaşımların birçoğunu bulabiliyoruz.

Buna karşılık kuşkuculuğun sert muhaliflerinden birisi, büyük Yunan doktor Galen'di. (129-yaklaşık 199) (Kuşkucu Sextus Empiricus da bir doktor-filozof idi.) Galen, tıp bilimine ve tıp teorisine yaptığı birçok katkıya ek olarak sözünü sakınmayan bir eleştirmendi: Eğitimin asıl temeli olan öğrencilerden yoksun kalmaya başladığında bir öğretmen nasıl eğitim verebilir, diye soruyordu, Aynı zamanda duygular ve karakterin iradi yanlarına çok fazla vurgu yapan stoacıların güçlü görüşlerine de karşı çıkıyordu. Duygular seçim konusu olmaktan çok fizyoloji konusu olduğundan, bir insanın tutkularından dolayı sorumlu tutulması yanlıştır diyordu. Örneğin küçük çocuklar gözlemlendiğinde, karakter duygularının ne kadar erken bir dönemde açık-

33 63 yılında kendisini Roma'nın kurtarıcısı olarak sunan rakibi Catilina'ya yönelik parlak suçlamaları nedeniyle bilhassa Latince öğrencileri tarafından çok iyi bilinir.

ça oluştuğunu görmek çok şaşırtıcıdır. Bir insanın ne kadar seçeneği olduğuna, nasıl yaşaması gerektiği ya da ne olacağına ilişkin belli sınırlar vardır. En gösterişli felsefelerin ortasında bile sağduyunun ve uygulanabilirliğin sesini duymak her zaman mümkündür. Felsefe, bu farklı görüşler arasındaki değişim –hatta çekişme– ile gelişir.

Mistisizm ve eski Hindistan'da mantık: Nagarjuna ve Nyaya

Stoacılık ve kuşkuculuk, umutsuz koşullara verilen umutsuz felsefi yanıtlardı. Bu dönemde Roma İmparatorluğu (İngiltere'ye kadar) Avrupa'nın en uzak köşelerini, (Hindistan dahil) Asya'yı ve (Mısır'dan Cezayir'e kadar) Afrika'yı sömürgeleştirirken aynı zamanda merkezî yönetimi, skandallar ve yozlaşmayla parçalanıyordu. Neron ve Caligula gibi imparatorlar, tarihin gördüğü en deli hükümdarlardandı. Aynı zamanda Stoacı bir filozof olan bir başka imparator, Marcus Aurelius ise onlara kıyasla bir azizdi. Kuşkusuz bu yüzden öldürüldü. İmparatorluk hem içten içe, hem de sınırları bakımından günden güne zayıflıyordu. İsyanlar acımasızca bastırılıyordu. Nitekim 4. yüzyılda pagan Roma'da Hıristiyanlık zafer kazandı ve 5. yüzyılın sonundaysa Roma "barbarlar" tarafından fethedildi.

Kuşkusuz barbarların kültürünün bir başka uygarlık olduğu konusunda ısrarlıyız. Ancak bir milyonu aşkın nüfusuyla kültür ve otorite merkezi olan Ebedi Şehir ile binyılın ortalarında yalnızca kırk bin kişinin yaşadığı kılıçtan geçirilmiş bir yıkıntı durumundaki şehir arasında bir kıyaslama yapılamazdı. Cermenler, Saksonlar, Keltler ve Franklar sonunda Batı uygarlığının merkezinde kendilerine bir yer edindiler ancak o zamana kadar gerçekten de tam bir yıkım makinasıydılar. Thor'un* baltası, Roma'daki iyi yaşam şöyle dursun, felsefe, sanat ve edebiyatı geliştirmek için yeterince hassas bir araç değildi.

Ne var, ki uygarlık sona ermemişti. Hatta gölgelenmemişti bile. Yalnızca doğuya doğru yer değiştirmişti. Hıristiyan Roma İmparatorluğu, Bizans'ta (bugünkü İstanbul) yaşamaya ve gelişmeye devam etti. Çok geçmeden de İslâmiyet kendi Sami imparatorluğunu Afrika'dan bütün Ortadoğu'ya kadar genişletti. Nitekim Batı felsefesinin sonraki bölümleri, biçimsel düzenlemelerini Yunancadan almaya devam etmiş olsalar da Hint-Avrupa kökenli olmayan Ortadoğulu dillerle (İbranice ve Arapça) yazıldı. (bkz. İkinci Bölüm).

Yine de daha Doğu'da, Hindistan'da felsefe uzun süredir gelişme göstermişti ve göstermeye devam ediyordu. Eski Hindistan'da şairler ve filozoflar, Vedalarda derin görüşler ortaya koymuş, Latince ve Yunancaya çok benze-

(*) Thor: İskandinavların yıldırım ve savaş tanrısı – ç.n.

yen (dolayısıyla Hint-Avrupalı) Sanskritçeyle incelikli felsefi tezler ve argümanlar geliştirmişlerdi. Sanskritçe, Vedaların, Uphanishadların ve Hint felsefesinin bütün klasiklerinin diliydi "Hinduculuk" –daha doğrusu Vedanta– Platon'un döneminden önce çok karmaşık bir felsefe geliştirmişti. Buda, M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıkmıştı, Jainizm de en az o kadar eskiydi. Hem Budacılık hem Jainizm, ruh ile insanın (ayrıca Jainizmde insani olmayanın) yapısına ilişkin derin formüller geliştirmiş, ayrıntılı açıklamalarda bulunmuşlardı. Hindu bilginler (*punditler*),[34] Budist ve Jain bilgeleri ve uzmanlar, M.Ö. 2. yüzyılda Hindistan'da zengin bir felsefi dünya yaratmışlardı (bazen "*belki-cilik*" olarak adlandırılan bir felsefeya bağlı olan Jain uzmanlar, hiçbir doktrinal eksene sahip olmadıkları konusunda ısrarlı oldukları için eski Hint felsefesi konusunda en güvenilir kaynaklar sayılır.)

Büyük İskender imparatorluğunun çökmesinin ardından gelen, M.Ö. 320'de Mauryan hanedanıyla başlayan ve 320-550 arası klasik çağla zirveye ulaşan dönem, Hint siyaseti, kültürü ve felsefesinin altın çağıydı.

Bu sırada Çin'de Chou hanedanı (M.Ö. 1120-256) döneminde, Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) ve onun ardından farklı takipçileri, Mencius (M.Ö. yaklaşık 371-yaklaşık 289) ve Hsun-Tzu'nun (M.Ö. yaklaşık 298-230) yanı sıra Taoistler ve başka düşünce okulları ortaya çıkmıştı. Sonraki birkaç yüzyıl boyunca "Doğu"da felsefi üretkenlik, hem hacim hem de özgünlük anlamında Batı'daki felsefenin önüne geçti.[35]

(Aralarında Brahmancılık, Budacılık, Jaincilik, Konfüçyüsçülük ve Taoculuk'un bulunduğu) Bu akımların bazıları, İkinci Bölüm'de anlatılacak ve Batı'daki dinsel benzerleri, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyetle karşılaştırılacak. Ne var ki, antik dünyada Doğu'daki felsefenin yalnızca ya da esas olarak dinsel bir felsefe olduğu düşüncesini öne sürmek bir hata olur. Birçok Batılı filozofun Hindistan ve Çin'deki felsefe ile dini hiçbir zaman birbirlerinden ayırmadıkları bir gerçek olsa da Çin'de dinî olarak nitelendirilen birçok olgunun Batılı (Yahudi-Hıristiyan) standartlara göre son derece dünyevi oldukları ve Hindistan'daki dinsel ilgilerin ise büyük ölçüde Batı'da gerçekliğin ve insan bilgisinin yapısı hakkındaki metafizik ve epistemolojik spekülasyonlara denk düştüğü söylenebilir.

Batılı okura belki de en çarpıcı gelen Hindistan'daki mistisizm ile mantığın güçlü bir biçimde birleşmiş olmasıdır. Genelde (felsefe "içinde" oldukla-

34 *Pundata* "eğitimli" anlamına gelen Sanskritçe bir isimdir.

35 Ancak travmaya uğramış Batı ile aydınlanmış Doğu arasındaki bu karşıtlığa fazla vurgu yapmamak gerekiyor. Örneğin M.Ö. 475 ile 221 arasında Çin'de genel olarak "Savaşan Devletler Dönemi" olarak bilinen bir dönem vardı. Sonraki Han hanedanı döneminde Konfüçyüsçülüğün resmî olarak kurulması, kuşkusuz önceki yüzyıllardaki kaosa karşı oluşan tepkinin bir parçasıydı. 220'de Çin'de bir kez daha kaos ortaya çıktı; art arda gelen ayaklanmalar ve isyanlar ancak 581'de son buldu.

rı ölçüde) bu iki felsefî alan, birbirlerinden oldukça ayrı olarak değerlendirilir, hatta birbirine bütünüyle karşıt sayılır.[36] Ancak Hindistan'da kılıktan kılığa giren mistisizm, üç önemli dinin –Hinduculuk, Budacılık ve Jaincilik– odak noktası durumundadır. Nitekim Sanskritçe "felsefe" sözcüğü, "görmek" (*darsana*) anlamına gelir. Bu üç gelenek, hem bu deneyimi desteklemek hem de günlük dünyanın nesnelerini ve sağduyunun kategorilerini aşırı entelektüelleştirerek ya da onlara aşırı biçimde bağlanarak böylesi deneyimlerin bütünlüğünden ya da olanaklılığından taviz verenlere karşı silah olarak kullanılmak üzere güçlü bir mantık ve argümanlar geliştirmişti.

Vedanta, tek bir bakış açısı yaratmak, sonsuz sayıda belirişlerine rağmen Tek Mutlak Gerçeklik'in (Brahman) bütünlüğünü sağlamak için belirsizlik ve çelişki üzerinde durur. Kabaca en eski Upanishadlardan (M.Ö. 800) başlayarak yakın dönemlere kadar[37] yeniden yorumlanarak gelişen Vedanta öncelikle, nihai olarak yalnızca mistik esinlenmeyle "görülebilen" bu ilksel bütünlüğün kavranması ve ayrıntılandırılmasıyla ilgilenir. Ancak bu belirgin metafizik ilginin (ve ona eşlik eden bilgi bilmecesinin) yanı sıra onun asıl ilgisi, Yunanların *eudaimonia*, daha sonra Romalıların *summum bonum* dedikleri ve Sanskritçede *parama-purusha-artha*, "en üstün kişisel iyilik" adı verilen en iyi yaşam, yani güzel yaşamdır. Günlük neşe ve acıya karşı son derece gayrışahsi ve kayıtsız olan Hint felsefesinin, özellikle de Hinduculuğun ortak bakış açısı, hakikatten uzak olamaz. Vedanta'nın hedefi ve Brahman'ın deneyimi, tam olarak nihai sevince (*mutki*) kavuşan ve gereksiz acıdan kendini kurtaran insanın en üstün kişisel iyiliği elde etmesidir.[38]

Bu hedefe ulaşmak için yapılması gereken ilk iş, kişinin kendini yanılsamadan ve özellikle de dünyadaki kendi bireysel konumuyla ilgili yanılsamadan kurtarmasıdır. *Bramhavidya* mistik deneyimi, bu görüşün özünü oluşturur ancak onun temeli, birçok pundite (Hindu bilgine) göre sağlıklı dozda bir mantıkla hazırlanabilir. Mantıksal analiz ya da "ayırt etme" (*samkhya*) ile sıradan sağduyu kategorilerimizin yanıltıcı yapısının bütünüyle karmaşık ve çelişkili oldukları gösterilebilir. Böylece Hint mantıkçıları, Bertrand Russell ve British Raj'dan 2500 yıl önce, yaklaşık Parmenides ve Zenon ile aynı dönemde mantıksal paradoksların karmaşık dünyasını keşfetmişlerdi.

Bu mantıksal bulmacaları ve paradoksları incelemek bizi konumuzdan oldukça uzaklaştıracaktır ancak Vedanta'nın merkezî doktrinlerinin mantıkla ilişkisine ve bunların rolüne kısaca göz atabiliriz. (Herakleitos ve diğer

---

36 Kuşkusuz Ortaçağ Hıristiyanlığında dinsel inancı desteklemeye çalışan fazlaca gelişmiş bir mantık becerisi vardı ancak inanç mistisizmle aynı şey değildir.

37 Örneğin 1950'de ölen Sri Aurobindo'nun (bkz. Dördüncü Bölüm) felsefesinde.

38 Bu kitaptaki Hint felsefesiyle ilgili bütün göndermelerde olduğu gibi bu konularda da Stephen H. Phillips'e çok şey borçluyuz. Kuşkusuz bütün yanlış anlamaların sorumlusu biziz.

bazı Sokrates öncesi filozoflarda olduğu gibi) Vedanta'da Brahman, her şeyin temeli, değeri ve özüdür. Dolayısıyla bu nihai birlik, bizim için anlaşılamaz olan karşıtların birliğidir (sıcak ve soğuk, kuru ve yaş, bilinç ve maddi dünya). Brahman, "bütün isimlerin ve biçimlerin ötesindedir" ve ("Yehova" gibi) "Brahman" da isimlendirilemez olanın ismi, anlaşılamaz ve analiz edilemez olana yapılan bir göndermedir. (Brahman, her zaman "bu olmayan, şu olmayan"dır.) Ancak Brahman, meditasyon ve mistisizm ile yaşanabilir ve nihai olarak kişinin kendi gerçekliği (*atman*) ile aynıdır. Dolayısıyla en önemli konu, her insanın en büyük şahsi iyiliği olan Brahman'ın farkına varmaktır. Bu iyinin engellerinden birisi, özellikle eğitimliler arasında, kavrayışla ilgili yanılsamaların olmasıdır. Hindistan'daki en heyecan verici filozoflardan bazılarına göre paradokslarla oynama, bu yanılsamanın giderilmesinin kilit noktasıdır.

Bu paradokslarla oynamanın en ünlü uygulayıcısı, yaklaşık 150-200 yıllarında aktif olan Budist filozof Nagarjuna idi. Haklı olarak ona Hindistan'ın Sokrates'i denilebilir, çünkü felsefe tarihindeki en şeytani zekaya sahip "diyalektikçilerden" birisiydi. Brahmancılıkta olduğu gibi Budacılıkta da günlük yaşamdaki bireysellikle ilgili yanılsamalar hakkında tutkulu bir akılcılıkla teşhis ve analizler yapmaya çalışan güçlü entelektüel akımlar vardı. Buda'nın kendisi, böylesi bir entelektüel yaklaşım hakkında güçlü kuşkular taşıyordu. Şu sözleri ünlüdür: "Evin yandığında, ateşin doğası üzerine söylev çekmek bilgelik midir? Hayır, bilgelik ateşi söndürmektir."[39]

Nagarjuna, zekayı kendisine karşı kullanıyordu. Örneğin her kanıtlama girişiminin bir başka kanıtlamayı davet ettiğini, dolayısıyla bu biçimde sonsuzca geriye gidildiğinde hiçbir kanıtlamanın olamayacağını öne sürüyordu. 20. yüzyıl filozoflarının referans problemi ve "hiçliğin" yapısı diyecekleri bir teoriyi ele almış, dildeki bazı terimlerin (örneğin "hiçbir şey"in) herhangi bir şeye işaret etmiyor gibi göründüğünü vurgulayarak oldukça basit görünen bu gerçekle ilgili bazı derin sonuçlara dikkat çekmişti. Aynı zamanda, kısmen dilin benzer grameri nedeniyle, Yunan filozofları tarafından ele alınan hareketle ilgili bazı problemlere de dikkat çekmişti. ("Hareket ettirilen bir şeyde hareket ettirici bir özellik gerçekten nasıl olabiliyor?"[40]) Dolayısıyla Nagarjuna'nın bazı argümanları, Parmenides ve Zenon'un argümanlarıyla paralellik gösteriyor.

Entelektüellerin değişik tavırlarındaki saçmalıklara işaret eden Nagarjuna, saf (ancak bilgisiz ya da eğitimsiz olmayan) deneyimin yolunu açmıştı. Entelektüel kavrayış yerine Budacılık pratiklerine vurgu yaparak Buda'nın ger-

39 *Majjhima-Nikaya*'dan alınma, aktaran Stephen H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, La Salle, III.: Open Court, 1995.

40 *Majjhima-Nikaya*, çev. Stephen H. Phillips, *a.g.e.*

çek mesajı olduğunu düşündüğü şeyleri ifade etmişti. Dolayısıyla Nagarjuna'nın kendi zekasını bilgeliğin, Buda'nın temel "kusursuzluklarından" birisinin, *bodhisattva*'nın, Budacı aziz olmanın bir belirişi olarak görmesi tesadüf değildi.

Nagarjuna'nın entelektüel spekülasyonu yıldırma çabalarına rağmen Budist mantık, sonraki yüzyıllarda giderek daha zengin bir hal aldı. Brahman'ın felsefi açıklanmasındaki benzer paradoksların ortaya konulması girişiminde Vedanta mantığı aynı şekilde gelişti. Sonraki binyılda Hint felsefesi, genelde mücadeleci ve parlak bir seyir izleyerek gerçek bir festival halini aldı. Özellikle *Nyaya* ("mantık") adı verilen gelenek, birçok Brahmancı ve kuşkucunun "yanılsamacılığı"nı dengelemede karşıt bir rol oynadı. *Nyaya yikas*, günlük dünyanın bir yanılsama olduğu anlayışını reddetti. Dolayısıyla birçok Hindu tarafından varsayılan dinsel yönelim ve mistisizme yapılan vurguyu kuşkuyla karşıladı. Bu kuşkular, hem Budacılıkta hem de Brahmancılıkta 17. yüzyılda sona eren bir tartışmaya yol açtı. Bunların bazı sonuçlarına İkinci Bölüm'de göz atacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI VE FİLOZOFLAR: DİN VE ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Felsefe ve din arasındaki ilişki, her zaman yakın ve hassas bir ilişki olmuştur. Belki de oldukça dar anlamda, yani felsefe esas olarak eleştirel ve "doğalcı" bir etkinlik ve din de esas olarak doğaüstü güçlere inanma meselesi olarak ele alındığında; din, felsefeden binlerce yıl önce gelmiştir. Ancak dinsel inancın muhtemelen her zaman kuşkular ve tartışmalarla dolu olduğu ve felsefenin de hemen hemen her zaman daha büyük olana, dünyanın doğaüstü olmasa da insanın ötesindeki yanlarına gözünü diktiği bir gerçektir. Belli dönemlerde felsefenin bilimle bütünüyle özdeşleşmesi, felsefe ile din arasındaki keskin karşıtlığı artırmıştır ancak örneğin Pisagor ve Isaac Newton gibi birçok büyük biliminsanı ve matematikçinin bu karşıtlığı kabul etmeyi reddettiğini de hatırlamakta yarar var.

Felsefe ile din arasındaki fark, genellikle akıl ve inanç arasındaki ayrımla ilgilidir ancak bu ayrım iyice araştırıldığında yok olma eğilimine girer. Ortaçağ'ın büyük bölümünde mantığın tarihi, her ne kadar inanç meselesi olsalar da akıl yürütme yetimizin ince ve tam kullanımını gerektiren teolojik sorularla gelişmiş, sıklıkla bu sorulara dayanmıştır. Büyük filozofların birçok çabası ise inancın kendisinin akılcı olduğunu ya da olabileceğini ya da ne pahasına olursa olsun dünyanın daha yüce bir tablosunu bize sunmada akıl ve inancın nasıl birlikte iş yapabileceğini göstermek için akıl ve inancı bütünleştirmeye yönelmişti.

Akıl ve inanç kavramları arasında olduğu gibi felsefe ile din arasındaki kesin ayrım da daha çok Batılı bir yaklaşımdır. Hem mitolojik hem de aşırı incelmiş mantıksal görünümlerinde Hint düşüncesi, böylesi bir ayrımı kabul etmez ve aklın ya da inancın bu türden dar bir kavranışı üzerine çok az

şey söyler. Hintli mistikler (örneğin Nagarjuna), dünyanın en zeki mantıkçıları arasında yer alır. Genellikle dünyanın en büyük dinleri arasında sayılan Konfüçyüsçülük ve Taoculuk, Batılı dinlerin tersine inanç üzerine çok az şey söylerler. Birçok kültürde akıl aracılığıyla sorunlar üzerine düşünme ile bir inanç ya da otoriteyi kabul etme arasındaki varsayımsal keskin farkı ayırt etmek zordur. İnsanların hep birlikte bir gelenek çizgisi doğrultusunda konuştukları ve düşündükleri, eleştirel sorgulamanın teşvik edilmediği ama gruba katılım ve uyumun beklendiği yerlerde (sonuç olarak) "inanç sıçraması"(leap of faith)* türünden Batılı kavramların ortaya çıkmasına sebep olan bireysel ikilemler ve seçenekler ortaya çıkmaz.

Aslında üçü de yakın döneme kadar "Doğu" denilen bir bölgede doğmuş olan üç büyük "Batılı" dini ele almadan önce dünyadaki bazı başka büyük dinler ve din felsefesi üzerine birkaç söz söylememiz gerekiyor. 4. yüzyılda Roma'da Hıristiyan kilisesinin meşruiyet kazanmasından modern dönemin başlangıcındaki "yeni Bilim"in başarısına kadar Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet büyük oranda Batı felsefesinin ve çağdaş metafiziğin çoğunun koşullarını belirledi ve tanımladı. Ancak diğer dinler de dünya görüşüne kendi damgalarını vurmuşlardır. Batılı perspektifle konuya yaklaşarak Batı felsefesinin dinsel ve metafiziksel boyutlarını verili gerçek saymak ve (Batıyı dünyanın merkezi sayarak) dünyanın başka yerlerindeki din ve felsefenin çok farklı biçimlerinin varlığını inkâr etmek ya da görmezden gelmek basit bir yaklaşım olur.

Üç Ortadoğu dinine karşıt olarak örneğin Asya'daki diğer dinsel geleneklerin çok farklı ilgileri var. Dünyanın büyük "dinleriyle" ilgili her listede adlarının geçmesine rağmen antik Çin ve Hindistan'daki felsefi dünya görüşleri, tek bir Tanrı'yla insanların ilişkilerine odaklanmamıştır. (Çeşitli "tanrılar" ve ilahi figürlerin varlığı, hemen Batılı tektanrıcı anlayışla özdeşleştirilmemelidir.) Dolayısıyla hâkim Yahudi-Hıristiyan-İslâm dinlerinin Tanrı'ya erişebilirlik ve vahiye dair sorularının hemen hemen tümü, temel metinlere ya da Kutsal Kitaplara sahip olsalar da birçok Asya geleneği (özellikle Budacılık ve Konfüçyüsçülük) için ilgisiz konulardır. Tam tersine bu Doğulu geleneklerin tıpkı Yunanlar ve Romalılar gibi bu dünyada doğru yaşamanın yolu konusuna odaklandıkları söylenebilir. Ama bu, Doğulu değil Batılı olan, seküler ve kutsal arasında bir ayrım yapan düşünceyi doğuruyor. Örneğin Konfüçyüsçülükte göksel olan ile yeryüzü arasındaki ayrım, tematik olarak var olsa da varlığın bütünüyle farklı düzeyleri arasındaki ikicil bir karşıtlık değildir. Dolayısıyla genel olarak dinin yapısı ve Asya'daki önemli dinlerin bazıları hakkında yapılan spekülatif yorumlarla başlayacağız.

(*) Leap of faith: Birisine ya da bir şeye gözleme ve deneye dayanan bir kanıt olmamasına rağmen inanma – ç.n.

Din ve ruhanilik: Üç felsefi tema

Bir gözden geçirmede yapılabilecek belki de en cesur girişim olarak dünyadaki dinlerin –ve onların felsefelerinin– üç merkezî temayı paylaştıklarını öne sürebiliriz. Ancak bunların bütün geleneklerde ya da tek bir gelenek içinde bile aynı biçimde ele alınan konular oldukları iddia edilemez. Birinci tema, hiç kuşkusuz tarih öncesi dönemden kalan, ilksel anlamda *dünyamızı başka varlıklarla paylaştığımız* inancıdır. "İlkel" denilen dinlerde bu varlıklar, çevremizdeki bildik yaratıklar olabilir; bunlar yaratılış anlatılarında özenle ele alınmış veya belki de orada geliştirilmiştir. Bunlar yerel hayvanlar, kuşlar, yılanlar ve örümcekler veya belki de yakınlardaki bir dağın kolay tanımlanabilen şekli olabilir. Toprağın kendisinin ruhu ya da belki de yerel bitkilerin ve ağaçların iyileştirici ve besleyici gücü de olabilir. Örneğin Avustralya Aborjinlerinin mitlerinden birisinde insan ırkının yaratıcısı bir pitondur. Eski Mısırlılar, diğer yaratıkların yanı sıra kedilere tanrısal özellikler atfetmişlerdi. Hindular, sıradan inekten oldukça egzotik maymunlara kadar her türden yerel yaratıkta kutsallık bulunduğunu kabul ediyorlar. Ayrıca çok sayıda tanrının olduğunu, bunların birçoğunun gündelik dünyada bulunduklarını ve onların "öte dünyalı" olarak düşünülmemesi gerektiğini kabul ediyorlar.

Bu öteki varlıklar, inanılmaz mitolojik yaratıklar ya da toprağın kendisinin "ana" olması türünden kişiselleştirilmiş doğal güçler olabilir. Empatiyle başlayan inanç temel (ama biricik olmayan) bir insan özelliğidir: Kendimizde farkına vardığımız düşünce ve duyguların aynılarının başkalarında da olduğunu kabul eder ya da tasarlarız. Kuşkusuz birbirimize ve kedilerimiz ya da köpeklerimiz gibi hayvanlara atfettiğimiz sıradan duygu ve düşüncelerin tanımlama mı yoksa kendimizi yansıtma mı olduğu bir tartışma konusu olabilir. Ancak empatiyle birlikte öteki varlıkları büyük oranda kendimize benzer olarak düşünmek de doğal bir eğilimdir. Bazı gıcık filozoflar ve bilim insanları, bu türden empatinin yalnızca başka insanlar söz konusu olduğunda meşru olduğunda ısrarcı olabilir. Ancak birçok insan ve filozof, dünyanın ruhu olan varlıklarla dolu olduğunu düşünür.

Bu diğer varlıklar, Olimpos'un tanrıları ve tanrıçaları –ilahi ancak meraklı gözleri ve kulaklarıyla her şeye karışmaya hazır, bize çok tanıdık gelen, görünmeyen komşular– olabilir. Ya da eğer varlığımızı her şeyi kuşatan, aşkın, tek bir Tanrı'ya borçluysak, tek bir insani olmayan ve her şeyi kendisinde bütünleştiren bir varlık olabilir. O aşkın dünyada (ve bu dünyada) başka varlıklar, melekler, şeytanlar, her türden ruhlar olabilir. Bunlar ister cennetten bize baksınlar, isterse de Papua Yeni Gine'deki Kalulilerin inancındaki kuşlar gibi çevremizi kuşatmış ve şarkı söylüyor olsunlar, bu dünyada yalnız olmadığımız, birilerinin bizi izledikleri ve bizden önce gelenlerin bizim-

le ilgilenmeye devam ettikleri düşüncesinin cazibesini inkâr etmek çok zor. Birçok Afrika kültüründe ataların somut bir varlıklarının olduğu düşünülür. Konfüçyüsçülükte kişinin atalarının devam eden önemi, bu son derece dünyevi dinin merkezî temasıdır. Ataların varlığı kendi varlığımızı zenginleştirir ve bize iyi yaşam için bilgelik sağlar.

İkinci önemli tema, tek bir Batılı sözcükle söylendiğinde *adalet*, yani dünyanın kendimiz ve çabalarımızdan etkilendiği ve bunlara göre bir karşılık beklediğimiz anlayışıdır. Birçok kültürde ataların varlığı, adil değişim, borç ve intikam geleneklerinin oluşturulması için yeterlidir. Nitekim eski Norveç masalları ve eski Yunan mitleri, böylesi ilişkiler ve beklentilerin tanrılar arasında bile olduğunu söyler. Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinde adalet, her şeye gücü yeten, sevgi dolu ama bazen de gazap dolu Tanrı tarafından sağlanır. Hinduculukta adalet, kısaca ne yaparsan aynısını bulursun, iyilik ve kötülük aynı biçimde karşılık bulur, kişinin eylemleri bir an için değil ama her zaman önemlidir diyen *karma* yasasından ortaya çıkar. Kuşkusuz adaletle ilgili kaygının bir yanı, her zaman karşılık beklemeye yönelik bir uyarıyı da içerir; çünkü ister tanrılar vefasız olsun isterse de bizi "sınama"ya çalışsınlar, şeylerin daha büyük şeması içinde eylemlerimizin ve bireysel yaşamlarımızın önemsizliği ya da küçüklüğünü unutmamak gerekir. Ancak bu, dinlerin birçoğunda gözlemlenmesi gereken adaletle ilgili ilksel inancın gerisinde yatan anlayışa terstir.

Dolayısıyla adalet teması, belli bir toplumsal düzen talep eder. Ne kadar ruhani olursa olsun her din, kendisine bağlı olanların yaşamında siyasi ve dünyevi bir rol oynar. Mısır firavunları ve birçok geçmiş hükümdar, yönetmenin ilahi bir hak olduğunu öne sürmüştür. İbraniler ve kendi tanrıları arasındaki ilk ilişki, Yasa'ydı ve onları izleyen Müslümanlarda olduğu gibi günlük yaşamlarını ayrıntılara varıncaya dek Tanrı'nın İradesi'ne uygun bir biçimde yürütüyorlardı. Hz. İsa şöyle demişti: "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" ancak Hıristiyanlık, Sezar'ın rolünü üstlenme konusunda pek çekingen davranmadı ve kendisinin devlet dini olduğunu öne sürdü. Taocular, genelde (kendisi bir siyasi konum olan) siyasi otoriteyi reddederler ancak Konfüçyüsçülük, yalnızca dinin uygulanması bakımından değil, işin en başından itibaren uygun bir siyasi düzeni merkezine alır.

Bir başka deyişle her din, bazı siyasi düzenleri diğerlerine göre daha kabul edilebilir bulur. Her dinin bazı siyasi düzenleri diğerlerinden daha avantajlı gördüğünü de söylememiz gerekiyor. Örneğin Hz. İsa zamanında onun çevresinde bulunan Ferisiler ile Sadukiler* arasındaki gerilimin siyasi bir anlamının olmadığını düşünmek saflık olacaktır. İbraniler, Seçilmiş Halk olarak

(*) Ferisi: Tevrat'la ilgili sözlü geleneklere bağlı olan, tutucu kişi. Saduki: Yahudilikte ahiret ve ölümsüzlüğü yadsıyan, materyalist akım – ç.n.

kendi konumlarını kullanarak bugün hem katliam hem de işgal olarak kabul edilen bir durumu haklı kılmaya çalışıyorlar. Müslümanlar ve Hıristiyanlar da 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar geçen dönemdeki dört önemli "Haçlı seferi" sırasında benzer şeyler yapmışlardı. Ruhla ilgili meselelere dair uhrevi tartışmaların içinde böyle siyasi gündemlerin de olduğunu kabul etmek her ne kadar önemli olsa da bunlara yine de çok fazla ağırlık vermemek ve dinsel felsefi düşüncelerin başlı başına ne kadar güçlü olduklarına görmek de bir o kadar önemli. İktidarda olanlar için dezavantajlı olan bu düşüncelerden birisi eşitlik konusunda –Tanrı'nın ve Yasa'nın gözünde bütün insanların eşit olduğu düşüncesinde– ısrardır. Bu, Yahudilikte daha sonra Hıristiyanlık ve İslâmiyette de önemli bir unsurdur. Nitekim Batılı adalet idealinin özünü yansıtan bu düşüncedir.

Öteki uçta ise her şeyden önce toplumsal ya da siyasi değil dinsel bir anlayış olan, ister zengin ister yoksul, ister talihli ister talihsiz, ister sağlıklı ister hasta veya sakat olalım, her birimizin kendimize uygun durumda doğduğumuzu öne süren *karma* yasasına dayanan Hindu kast sistemi yer alıyor. Aynı zamanda kişinin insan olarak ya da insan dışında bir varlık olarak doğup (ya da yeniden doğup) doğmayacağı da *karma*yla ilgili bir meseledir. Dolayısıyla kişinin konumu tartışılamaz. "Doğal" eşitsizlik üzerine bu sert ve tartışılmaz Hindu ısrarına karşı Budacılar ve Jainler, her şeyi kapsayan bir eşitlikçilik ortaya koyarak isyan etmişlerdi. (Örneğin hisleri olan her varlığın eşit yaşam hakkına sahip olduğunda ısrarlı olan Jainler, bir sivrisineği bile vurup öldürmezler.) Benzer biçimde ilk Hıristiyanlar da kibirli Ferisiler ve hiyerarşik Roma aristokrasisine karşı, çok geçmeden kendileri de hiyerarşik bir kilise kurmuş olsalar bile, başlangıçta isyan etmişlerdi. Konfüçyüs, kendi toplumunda hiyerarşik örgütlenmeyi tartışmaz ancak Yasa önünde bütün yurttaşların eşitliğini savunur.[1]

Üçüncü ve son olarak bütün dinler uygulamada *ölümden sonra devam eden kişisel bir özün olanaklılığı* ve belki de bu özle yeniden yaşamın olabileceği temasını kabul eder. Örneğin eski Yunan dinine karşı genel tutumu oldukça belirsiz olsa da Sokrates, bu olasılığı açıkça kabul eder. Bazı eski İbranilerin yanı sıra neredeyse bütün Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Hindular, vücudun biyolojik ölümünden sonra ruhun bir biçimde yaşamaya devam edeceğine inanıyorlar. En açık biçiminde bu inanç, kişisel kendiliğin vücudun ölümünden sonra devam ettiğini savunuyor. Ne var ki, canlı vücut olmadan kişisel kendilik düşüncesi oldukça soyut görünüyor. Dolayısıyla devam eden varoluşun yapısı ve biçimi spekülasyona açık bir problem oluşturuyor. Eski

1 Ancak eşitlik ve eşitsizlikle ilgili kavramlarımızın Çin söz konusu olduğunda anlamlarını değiştirdikleri öne sürülebilir; zira Konfüçyüsçü gelenek, insan toplumunu bir toplumsal birim temelinde sözleşmeyle oluşan bir yapı yerine bir aile olarak modeller.

Mısırlılardan çağdaş Hıristiyanlığa kadar bu türden ümit verici spekülasyonlar çok sayıda ustalıklı teorinin ortaya çıkmasına neden oldu. Mısırlılar, yeniden yaşama dönüleceğini bekledikleri için bütün ziynet eşyaları, araçları ve ihtiyaç nesneleriyle birlikte orijinal vücudu korumaya çalışıyorlardı. Nijerya'daki Yorubalar, her insanın bir vücudun yanı sıra üç ruhtan oluştuğuna inanıyorlardı. Yaşamdan sonra kişi, bir ata ruhu olarak varlığını sürdürüyordu; ancak kişi aynı zamanda yaşayan torunlarında yeniden ortaya çıkıyordu (nitekim fiziksel benzerlikler, bu geriye dönen ataların varlığına işaret ediyordu). Hıristiyanlar devam eden varoluşun yapısı konusunda uzun bir süre boyunca spekülasyonlarda bulundular. En sonunda vücudun yeniden canlanmasını sağlayanın en uygun biçimde vücuda yerleşmiş olup ölümden sonra da var olan ölümsüz ruh olduğunu öne sürdüler.

Ancak bazı gelenekler, ayrı bir varoluş olarak insan ruhunun devamı konusunda pek ısrarlı değillerdi. Kaluliler, ölen insanların ruhlarının kuşlar olarak yeniden doğduğuna inanıyorlardı. Hindular, ruhun bir insan ya da bir hayvan biçiminde birçok kez yeniden doğduğuna inananlar arasında yer alıyorlar. Böylece reenkarnasyon, ruh ya da tinin* yapısı hakkında ve canlı varoluşun devam etme olasılığıyla ilgili olarak her türden büyüleyici soruya neden olmuştur. Ruh nedir, ölümden sonra yaşamaya devam eden ve başka bir varlığın içine giren, insanın kendiliği ya da özü müdür? Böylesi bir dönüşümde kendimizin ne kadarının yaşamaya devam ettiğini düşünebiliriz? Bir kelebek, bir inek, bir çocuk, farklı ırktan, cinsten ya da kültürden birisi olarak yeniden doğan kişi hangi anlamda mevcut sayılabilir? Bir kişi torununun genlerinde ve hafızasında hangi anlamda yaşamaya devam eder? Yahudilerin çoğu için genlerde ve hafızada var olmaya devam etmek yeterlidir.

Esas yaşamın devam edeceği düşüncesi, başka biçimler de alabilir. Örneğin Budacılar, bireysel kendiliğin bir yanılsama olduğunu düşünürler; dolayısıyla ortaya çıkan sorunlar yalnızca kafa karışıklığı olarak ele alınabilir. Biz yalnızca birey olarak yaşamaya devam etmemekle kalmayız, birey olarak aslında mevcut bile değilizdir. Ölüm anında bireysellikle ilgili yanılsamalarımızı yitirir ve başlangıçtaki hiçliğimize geri döneriz. Dahası birçok gelenekte, varoluşun devam etmesinin bir iyilik olduğu düşünülmez. Ebediyen Cehennem'de kalmak Hıristiyanlar için pek mutlu bir öngörü değildir. Budacılar, Jainler ve Hindulara göre ölüm, dinin ilan ettiği yeniden doğum döngü-

(*) Ruh (İng. soul; Yun. psykhe=soluk alma, soluma, üfleme) 1. Bedeni etkin kılan canlılık ilkesi; bedenin yaşama gücü, yaşama soluğu. 2. Doğal-canlı yaşam ilkesi. 3. Töz olarak: a. Ölümsüz ruh. b. Usun, düşüncenin, tinin yeri. c. Yalın, özdeksel olmayan tinsel töz.

Tin (İng. spirit; Yun. pneuma, nous=soluk, nefes): 1. Evren ilkesi, etki yapan, biçim veren, canlandıran ilke. 2. a. Doğal yaşam ilkesinden ayrı olarak, yüksek, doğaüstü, tanrısal ilke. b. Tanrı'nın dolaysız yaratıcı etkinliği. 3. a- Dünyanın usa uygun düzen ilkesi; b. Zamandan bağımsız olanın, zamandışı olanın, zamansız olanın ilkesi, c. Ruhun uslu yanı – ç.n.

sünden serbest kalmaktır ebedi varoluş değildir. Ne var ki, gelişmiş modern insanların yanı sıra Neandertaller için de iyi bildiğimiz kendimizin ve başkalarının ölümden sonra basitçe yok olduklarına inanmak genelde oldukça zordur. Kendimizin var olmadığını hayal etmek kolay değil; dolayısıyla birçok gelenekte var olmamak yerine ölümden sonra varlığın devam etmesini hayal etmek (genelde çok daha memnuniyet verici olmanın yanı sıra) çok daha mantıklı bir sonuç olarak görünür.

Yine de kişisel bir özle ilgili bu düşüncenin en önemli sonucu, ölümden sonra yaşam olasılığıyla ilgili değil, tam tersine yaşam sırasındaki asli *dönüşüm* olasılığıyla ilgilidir. Bu, farklı dinler tarafından "kurtuluş" ya da "aydınlanma" olarak veya dua etme, grup halinde şarkı söyleme ya da kişisel meditasyon yapma gibi farklı biçimlerde ortaya konulur. Değişik gelenekler tarafından bize bildirildiğine göre günlük yaşamın kendisi, zorunlu olarak gerçek kendilik olmak zorunda değildir. Genellikle bencil olan kendilik, çok kolay bir biçimde kendi kişisel tutkularına ve çıkarlarına kapılabilir ve bu, –bazen kendimizin de kuşkulandığı gibi– aslında tahrif edilmiş, aldatıcı bir kendiliktir ne tek ne de kendi kendisiyle barışık olan bir kendilik. Dolayısıyla Sokrates kendi dönüşümünü felsefeyle, Hz. İsa acı çekerek, Buda ise aydınlanma yoluyla yapmaya çalışıyordu. Bazı dinlere göre yaşamın asıl amacı böylesi bir dönüşümü becerebilmekti. Bazılarına göre bu, Aziz Pavlus'un Şam yolundaki dönüşümü gibi bir olaydı. Bazılarına göre kendi kendini disipline etmede efsaneleşmiş olan Tibet keşişleri gibi yaşam boyu devam eden bir ritüel ve uygulama olabilir. Başkalarına göre asıl kendilik, kişinin kendi atalarıyla birlikte katıldığı grupla bütünüyle özdeşleşmesinden başka bir şey olmayabilir. Ancak din ve felsefenin işaret ettiği kendilik, gündelik kendilik olmak zorunda değildir ve asıl kendiliği keşfetme ya da anlama çabası, din ve felsefenin merkezî hedeflerinden birisidir.

Bu üç tema ve bunların varyasyonları "ruhanilik" adıyla tek bir başlık altında toplanabilirse de bu terim, genelde şu ya da bu dinsel gelenek tarafından kendine göre tanımlanır. Bazen ruhanilik terimi, aşkın bir tanrıya inanmakla sınırlandırılır. Bazıları onu bazı içsel duygular ve heyecanlarla sınırlandırır. Bazıları da bu terimin dinsel yaşamın ayrılmaz bir parçası olan *toplumsal* boyuta işaret ettiğinde ısrar eder. Ne var ki ruh ve ruhlarla ilgili birçok düşünce biçiminin ve dünyamızı paylaştığımız görünmeyen varlıklar ile ruh hakkında birçok anlayışın olduğu tartışılmaz bir gerçek. Ruhsallık, aşkın bir öte tarafı işaret edebilir de etmeyebilir de. Ayrıca atalarımız tarafından belirlenen ve onların inayetiyle bize verilmiş olan bir toplumsal düzen hakkında belirgin ve derin bir duyguya da işaret edebilir. Bu da bir tür dindir ki, aslında farklı ruhani dünyaları aşırı derecede düzene sokarak homojen hale getiren basmakalıp bir sınıflandırmadır. Ancak ruhanilikle ilgili bu

çok yönlü bakış açısını akılda tutarak şimdi Asya'daki aşırı ruhani felsefelere göz atalım.

Doğu bilgeliği (I): Hinduculuk, Jaincilik, Budacılık

Hindistan'ın üç yerli dini –Hinduculuk, Jaincilik ve Budacılık–, onları Batılı tektanrılı dinlerden birçok bakımdan farklı kılan, büyük benzerlikler paylaşıyorlar. Nitekim bu türden bir kıyaslama bakımından en çarpıcı özellik, en azından birçok ilahi anlayış bakımından Güneydoğu Asya dinlerinin dogmatizm ve açık kesinlikten yoksun olmalarıdır. Özellikle Hinduculukta Batılı tektanrıcılığın zorlaması türünden ("Başka tanrılara inanmayacaksın") bir şey kesinlikle yoktur. Hint dinlerinin kutsallık anlayışları, üç Batılı dini karakterize eden ciddiyete karşıtlık oluşturacak biçimde büyük bir çeşitlilik ve zengin hayal gücü taşır. Doğulu tanrı anlayışları, çok daha keyifli ve muziptir. Farklı bölgelerin (hatta birçok durumda her köyün) çok daha fazla beğendiği kendi tanrıları ve tanrıçaları vardır. Budacılık (birçok kutsal varlığa inanıyor olsa da) genelde tanrısız bir dindir.

Ne var ki, kutsallık konusu birçok Hindu tarafından hiçbir biçimde kabul edilmiyor ve oldukça tartışılıyor olsa da Hindistan'da karmaşık bir tektanrıcılık geleneği de var. Vedik tektanrıcılık içinde bile, mesela *Advaita Vedanta* denilen "illüzyonist" okulda Tanrı'nın konumu, felsefi literatürde fazlasıyla tartışmalıdır; buradaki tek tanrı, bütün dinin üzerinde yükseldiği bir dogma değildir. (Nitekim tanrı bir illüzyona bile dönüşebiliyor.) Birinci Bölüm'de ısrarla belirttiğimiz gibi Hinduculuk, aslında belli inanç setlerinden oluşan bir din değildir. Oldukça geniş çeşitliliğe sahip, birçoğu Vedalara dayanan felsefeler, halk masalları, uygulamalar, ritüeller ve toplumsal yapıların bir derlemesidir. Vedanta araştırmacıları, Brahman'ı tek bir Tanrı olarak kabul ederler. Diğerleri bunu kabul etmez. Ancak uzun iddialar ve tartışmalar tarihine rağmen, Hinduların çoğunluğu din propagandası yapmaz ya da bu konuda birbiriyle çekişmez. Kuşkusuz bu tespit, Hindistan'da değişik mezheplerin üyelerinin (dünyanın birçok yerinde olduğu gibi) sık sık birbirlerine karşı katliamlar uyguladıkları gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmez. Yine de İslâmiyet ve Avrupalılar gelene kadar Hinduculukla ilgili birçok mit ve felsefe, Budacılık, Jaincilik ve başka yerel dinlerle harmanlanarak ve karışarak barışçıl bir biçimde yaşamayı sürdürmüştü.

Asya'daki benzerliklerin abartılmış olması gibi Batı (yani Küçük Asya ve "Ortadoğu") dinleri ile Doğu (özellikle Hindistan ve "Uzak" Doğu) dinleri arasındaki farklar da abartılabiliyor. Örneğin Doğulu dinler üç büyük Hint dininde mistisizm kuşkusuz önemli bir rol oynuyor olsa da, mistisizmden ibaret değil. (Çin'de Taoculukta mistisizm çok az ve Konfüçyüsçülük de ise

hemen hemen hiç rol oynamaz.) Hint felsefesinde Vedalar, üç önemli dinin çıkış noktası olarak kalmaya devam etmiş olsa da Budacılık ve Jaincilik, Vedaların Hindu yorumunu, özellikle de Vedalarda haklı gösterilmeye çalışılan iğrenç kast sistemini tamamiyle reddediyor. Benzer bir biçimde Budacılar, Hindu düşüncesinin tam merkezinde yer alan kendilik (*atman*) ve Brahman kavramlarını da genelde reddediyor.

Gerçi bu konularda Hinduculuk ve Budacılığın kendi içlerinde de derin anlaşmazlıklar ve bölünmeler mevcuttur. Fantastik ölçülerde bol olan tanrılar ve tanrıçalar ile başka tanrısal, kutsal yaratıklara sahip olmasına rağmen Hinduculuğu yalnızca çoktanrılı (yani birçok tanrıya inanan) bir din olarak özetlemek yanlıştır. Geleneksel Hindu mitolojisi, bütün bu tanrısal varlıkların hepsini bir anlamda tek bir Tanrı'nın belirişleri olarak kabul eder (*henotheism*). Nitekim bazı Vedanta filozofları Brahman'ın tek Tanrı olduğu iddiasını daha da ileriye taşımış ve onun tek var olan olduğunu öne sürmüşlerdir. Başkaları (örneğin Nyayalar) Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin iyi bilinen argümanlarından bazılarını çok önceden öngörür bir biçimde ve onlara benzer bir tarzda, yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Budacılar, Tanrı düşüncesini tamamen reddederler ancak onlarda da birçok anlaşmazlık ve tartışma noktalarıyla karşılaşabiliyoruz.

Bu üç dinin merkezî teması ise yaşamın acıları (*dukkha*) ve "serbest kalma" ya da "özgürleşme" (Budacılıkta *nirvana*, Hinduculuk ve Jaincilikte *moksha*) kavramıdır. Ancak bu özgürleşmenin biçimi konusunda farklı mezheplerin görüşleri, son derece büyük bir çeşitlilik sunar. Aydınlanma için bazı Budacı mezhep ya da kültlerde yıllar süren yoğun bir eğitim ve sert bir disiplin uygulaması gerekir. Buna karşıt olarak bazı Hinduculuk biçimlerinde tam tersi bir anlayışla "senin için ne uygunsa" onu yaparsın anlayışı vardır. Bu üç dinin ruh ya da kendiliğin yapısıyla yakından ilgilendiklerine dikkat çekmiştik. Özellikle *karma* denilen, kendiliği içeren ve kendiliği tanımlayan nedenselliğin ve *karma*nın etkisini göstermesiyle meydana gelen reenkarnasyon yoluyla yaşamın devam edeceği inancının belli yorumları konusunda da bir ortaklık mevcuttur.

Batı'da Hint felsefesi ve dininde acı çekme olarak yaşama yapılan vurguyu fazlasıyla abartma yönünde bir eğilim var. Yaşam bir acı çekme olduğu sürece ondan kaçınma arzusu kolaylıkla anlaşılabilir bir duygudur. Yaşamın bir kez olmadığı, tam tersine sürekli yenilendiği inancı, kurtuluşu çok daha zorlu ve mecbur bir hale getiriyor. Ne var ki vurgu, acı çekme üzerine değil kurtuluş üzerinedir.

Budacılığın ilk "Soylu Gerçeği" acı çekme gerçeğidir ancak en beğenilen tasvirlerinde Buda çok huzurlu, hatta dans ederken gösterilir. Jainler, acı çekmeyi olabildiğince önleme ihtiyacına yönelmişlerdir. Karma felsefesi

ile kast sisteminin acımasızlığını birleştiren Hinduculuk, acı çekmenin egemenliğinin altını çizmiş olsa da Hint felsefesi zevk almanın, neşenin ve sevincin merkezî rolüne de epey vurgu yapmıştır. Özellikle Hinduculuk, dünyayı sanki bir oyun alanı gibi görmüş, eski tanrılar ve tanrıçaların neşeli tavırları da bunun bir örneği olmuştur. Mistik deneyimler tipik bir şekilde *saadet* olarak tanımlanmıştır ve Budacı huzur "kaçış"ın olumsuz anlamlarıyla düşünülmemelidir. Nitekim Hıristiyanların gözünde acıya tahammül etmedeki Hint yaklaşımının aşırı bir durum olması gibi, Hint felsefesi ve dinindeki neşe de bir ölçüde yabancıdır. Kişinin bizzat ruhu söz konusu olsa bile felsefe ve din her zaman "ciddi" bir iş olmak zorunda değildir.

Bu zengin dinsel inançlar mozaiğini aşırı basitleştirmemize izin verilirse, Hinduculuk ile başlayabilir Budacılar ile Jainlerin özel ve sonra da Vedanta'ya yönelik tepkilerini ele alabiliriz. Benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkıyor: 1) Kendilik sorunu, ruh (*atman, jiva, anatman*) 2) En yüksek iyi ve onun Tanrı, Brahman, Bir Olan ile ilişkisi sorunu 3) Karma ve acı çekme sorunu 4) Kurtuluş (ve kurtuluş deneyimi) sorunu.

İlk sorunla ilgili olarak, bireysel maddi kendiliğin nihai kendilik, "ruh" diyebileceğimiz olgu olmadığı konusunda büyük bir uzlaşma bulunmaktadır. Nitekim birçok Vedanta filozofu gerçek kendiliğin Brahman, kişilik ötesi, aralarında bizim de bulunduğumuz her şeyi kucaklayan varlık olduğunu öne sürüyor. Jainler, yine de gerçek kendiliğin bireysel olduğunu öne sürerken Budacılar, *anatman*'dan kendiliğin yokluğundan yana olarak kendilik düşüncesini reddediyorlar. Yine de en azından bazı Hint filozofları (*Carvakalar*), hemen hemen materyalist bir tavrı benimseyerek kendiliğin bireysel maddi bir kendilikten, ölen ve yok olan doğal bir organizmadan başka bir şey olmadığında ve bir sonunun olduğunda ısrar ediyorlar.

En yüksek iyinin ne olduğu sorusunun yanıtı, kendiliğin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Vedanta'da en yüksek iyi (*parama-purusa-artha*) kendi kendini tanımadır, yani *atman* olarak kendini tanımadır. Bireysel canlı varlık, *jiva* ile büyük kendilik, hepimizin içindeki esas varoluş olan *atman* arasında önemli bir ayrım vardır. Jiva genellikle "ruh" olarak tercüme edilse de, jivanın belli bir canlı organizmadan herhangi bir anlamda bağımsız olup olmadığı, kişi öldükten sonra yaşamaya devam edip etmeyeceği konularında Vedanta içinde önemli anlaşmazlıklar var. Jiva, genelde basitçe fiziksel özellikler, anılar, düşünceler, faaliyetler ve belli bir kişinin duygularından oluşur. Bir kişi öldüğünde jivanın varlığı sona erer. Yani ne olursa olsun jiva, "gerçek" kendilik, kalıcı kendilik olarak ele alınamaz. Bu rol atmana aittir. Dolayısıyla en yüksek iyi, kendi kendini tanımadır, kendi bireysel kendiliğini değil ama daha büyük olan her şeyi kucaklayan atmanı tanımadır. Atman, farklı olarak bireysel değildir. O ölümsüz ve gayrışahsidir. Bununla birlik-

te jiva ve atman, yaşayan bir kişide (*purusha*) birbirlerine bağlıdır, en azından ölene kadar.

Ölümden sonra atman eksilmemiş bir durumdadır. Yaşam ilkesi olarak kalır, başka varlıklarda sürekli olarak ortaya çıkar. En zorlu ve tartışmalı soru, jivaya, belli bir bireysel kişiye ne olduğu sorusudur. Hint materyalistleri ölümün jivanın sonu olduğunu düşünseler de (aralarında Vedanta uzmanlarının da bulunduğu) birçok Hindu, bireyin var olmaya devam ettiğini ve sonuçta farklı bir birey olarak, belki de yeni bir kastta, hatta muhtemelen bir başka canlı türünün üyesi biçiminde yeniden doğduğunu düşünüyor. Bu ruh göçünün anahtarı, ne ayrı birey olarak kalan jiva ne de kesinlikle genel kalan atmandır. Anahtar, kişinin yaşamı sırasında birey olarak sergilediği faaliyetler ve eylemlerin "kalıntısı" olarak düşünülebilecek olan karmadır. Yeniden doğum ve reenkarnasyon olayında önemli olan budur.

Vedanta'da atman olarak kendini tanıma, aynı zamanda kişinin Brahman olarak gerçek kendiliğini tanımasıdır. Bireysel bir kişi gerçekte yalnızca bir görünümdür, Bir Olan'ın sonsuz sayıdaki geçici belirişlerinden yalnızca birisinin görünümüdür. Ancak bu merkezî inanç, Brahman bütün bu belirişleri yaratan Tanrı mıdır yoksa onlarla aynı mıdır ya da onlardan farklı olarak kavranamayan varlık gibi konularda, yoruma epey açık kapı bırakıyor. Bu da karşılığında çok farklı birey ile gerçeklik anlayışlarına neden oluyor. Örneğin Advaita Vedanta'ya hem tektanrıcı hem de ateist bir anlayış olarak bakılabilir, çünkü aralarında Tanrı'nın da olduğu her şeye bir yanılsama –illüzyon– (*maya*) olarak bakılmasını isteyen bir farkındalık geliştirmenin dayanağı olarak Tanrı'ya kendini adamayı tavsiye ediyor. Dolayısıyla kişinin en yüksek iyisi, günlük yaşamın ihtiyaçlarını ve arzularını bir yanılsama olarak "görmesi" ve yaşamın yerine getirilmesi olarak manevi bir özfarkındalığına varmayı (*bhakti*) kavramasıdır. Buna karşılık Nyaya, dünyayı gerçek olarak kabul eder ve Tanrı'yı, tıpkı Aristoteles'in "ilk hareket ettiricisi" gibi gayrışahsi metafizik bir ilke olarak ele alır. Dolayısıyla kişinin en yüksek iyisi, dünyayı reddetmeyi gerektirmediği gibi herhangi bir türden ilahi katılımı da gerekli kılmaz. Carvakalar, ruh ve ölümden sonra yaşam düşüncesinin yanı sıra tanrı düşüncesinden de vazgeçerler. Vardıkları sonuç, kişinin hayattan alabildiği kadarını alması gerektiğidir.

Hindular, Budacılar ve Jainlerin hepsi yeniden doğum aracılığıyla yaşamın sürmesi anlayışının bazı yorumlarını kabul ediyor ve her üçü de hem bireysel maddi kendilik hem de maddi dünyanın nihai gerçekliğinden ciddi biçimde kuşku duyuyorlar. Ancak kendiliğin yapısı hakkındaki farklı görüşleri onları en yüksek iyi konusunda farklı anlayışlara yöneltiyor. Hinduların çoğu, kendilerini daha büyük bütünün, Brahman'ın yalnızca bir parçası olarak değil, aynı zamanda onunla özdeş olarak görmenin önemine inanıyor.

Dolayısıyla onların en yüksek iyisi, (Brahman tanrı olsun ya da olmasın) bu daha büyük kendiliği kabul etmek ve bireysel kendilik "yanılsamasını" reddetmektir. Buna karşılık Budacılar, atman ya da Brahman dahil herhangi bir kendilik düşüncesini reddediyorlar. Dolayısıyla kurtuluşu, daha büyük bir kendilikle özdeşleşme değil, kendiliğin yok olması olarak görüyorlar. Yine de birçok Budacı, Bir Olan kavramına inanıyor ancak bu Bir Olan bütünüyle gayrışahsi bir yapıda. Bir Olan, atman (*anatman*) değil.[2] Ne var ki Jainler, yalnızca insanlar bakımından değil her canlı bakımından bireysel bir kendilik ya da ruha inanmayı her şeyin üstünde tutuyorlar. Bu nedenle, yaşayan her şeye karşı aşırı bir saygı duyuyorlar. (Aynı zamanda birçok Hindu gibi insan ruhunun hayvanlarda yeniden doğduğuna inanıyorlar.) Jainlere göre ölümden sonra ve kurtuluşla birlikte ruh, klasik yorumculardan birine göre, "bir balon gibi" serbest kalıp havada uçuyor.

Bu bizi son iki soruna, karma ve kurtuluş meselelerine getiriyor. Karma, Hint felsefesindeki en çok bilinen ancak genelde en yanlış anlaşılan kavramdır. Karma, üç dinin de merkezinde yer alır ancak orijinal hali Vedalarda bulunur. Hinduculuk, Budacılık ve Jaincilik, eylemlere ve "iyi işlere" çok az vurgu yapan, genellikle tevekkül dinleri olarak bilinir. Aslında ritüeller ve değişik pratiklerin yanı sıra davranış sorunları bu üç dinde merkezî önemdedir. Ancak özellikle Budacılık ve Jaincilikte en önemli davranış, *yapmamaktır* – yani başkalarına zarar vermemektir. Bazı Jainler, istemeden havada uçuşan sinekleri öldürmemek için derin soluk bile almazlar (ya da yüzlerine maske takarlar). Ne var ki, özellikle Hinduculukta kişi bugünkü ya da gelecek yaşamında, yaptıklarının ödüllerini ya da cezalarını alacaktır. Ancak bu, "yaşamdan sonraki" Cennet ya da Cehennemde değil (Hindu düşüncesinde bunlara benzeyen kavramlar bütünüyle yoktur denilemez) yeniden doğumda olacaktır. Her eylem belli sonuçlar doğurur ve kişinin eylemlerinin sonucu onun karmasını belirler. İyi ve kötü eylemlerin ardından gelen ödüller ve cezaların bazıları, hemen bu yaşamda açıkça ortaya çıkar. Ancak "kötü" karma, kötü etkilerini yalnızca bir yaşam süresinde ortaya koymaz. Aynı zamanda kişinin yeniden içine doğduğu kozmik nedensel ağı da değiştirir. Böylece yalnızca küçülmüş ya da daha düşük bir yaşamın sıkıntılarına maruz kalınmaz, aynı zamanda kişinin *samsarası*, yaşamdaki zorlu sınavı daha da uzamış olur ve yeniden doğarak acı çekmeye devam eder.

Karma, genellikle (büyük Yunan oyun yazarlarının trajedilerindeki eski Yunan kader kavramına çok benzeyen) bir kader yorumuymuş gibi tartışılır. Oysa özgür irade ve sorumluluk kavramlarını da içeren karma anlayışının geçmişi *Bhagavad-Gita*'ya kadar gider. Ancak bu "kayıtsızlıkla", yani ben-

2 Budist keşişten pizzacıya: "Bana Bir her şeyli yap."

cil olmayan ve kişinin kendisine aldırmayan biçimde davranması yönündeki Hindu ideali tarafından son derece karmaşık bir hale getirilen bir konu. Dolayısıyla özgürlük, Batı'da olduğu gibi sınırlanmamış bireysel etkinlik olarak anlaşılmamalıdır. Budacılık da bu konuda Batılı düşünceden çok farklı bir anlayışa sahiptir ve "kendini düşünmeyen" (ya da "aldırışsızlık") eylemlerine özel bir dikkat gösterir.

Karma doktrini, başkalarına yönelik olarak bilerek yapılan erdemli ve şefkatli eylemlerle karmanın etkilenebileceğini inancını da içerir. Hinduculukta görev (*dharma*) erdemi belirlemenin yanı sıra özellikle aydınlanmış yaşama ve kurtuluşa olanak sağlar. Batılılar, Hindu toplumunun özellikle hem yurttaşlık hem de aile yükümlülükleri üzerine ne kadar fazla vurgu yaptığını genellikle pek anlayamaz. (Bu durum, Göksel Bilgeliğin Efendisi Brihaspati'nin Tanrılar kralı İndra'ya verdiği talimatlarla ilgili bir mitte ortaya konuluyor. Bu talimatlar dizisinin birincisi iyi yönetimle, diğeriyse mutlu bir evlilikle ilgilidir.) Hindistan'ın en büyük 20. yüzyıl lideri Mahatma Gandhi, kendi radikal kurtuluş felsefesini Vedalara dayanan dharma anlayışı üzerine inşa etmişti. Ancak onun kurtuluş anlayışı bütün toplumu içine alıyordu.

Hinduculuk, kurtuluş için tek bir yol emretmez. Bu nedenle bu konuda büyük anlaşmazlıklar ve tartışmalar olduğunu görüyoruz. Bazı teorisyenlere, özellikle de Nyayacılara göre kurtuluş kavrayış yoluyla gelir. Buna karşılık *Yoga sutralara* göre kurtuluşun yolu, ruhsal disiplin, meditasyon ve mistik esinlenmedir. (Buradaki yoga, yalnızca bir rahatlama egzersizi değil, bir felsefedir.) Aydınlanma ve kurtuluş, aldırmazlığın trans durumunun- duygusal olarak bağlanmamanın, "zihinsel sessizliğin" aşırı bir biçiminden ortaya çıkar. (M.Ö. 800 tarihine kadar geriye giden) *Upanishadlar*daki Hindu düşüncesinde kurtuluş, en azından kısmen, dünyayı farklı bir gözle görmeyi gerektiren, kendini düşünmeme konusunda derinleşmeyi sağlayan ve "okyanusça derinleşme deneyimi"ne (*samadhi*) dayanan bilinçliliğin dönüştürülmesi uygulamalarına bağlıdır. Bir 20. yüzyıl bilgesi olan Aurobindo, *bhakti*'nin bu biçimini "Tanrı'ya caiz olmayan bir biçimde bağlanma, mükemmel deneyim" olarak tasvir ediyor.

Bu üç eski Hint dininin en "yenisi" olan Budacılık, acı çekme, kendilik ve kurtuluşun doğasıyla ilgili ayrıntılı spekülasyonlar bakımından özel bir ilgiyi hak eder. Siddhartha Gautama, yani Buda, kendi çevresinde gördüğü korkunç acılarla yakından ilgilenmişti ve toplumsal reform konusunda ısrarlıydı. Buda, kast sistemini, insanlıkdışı ve yıkıcı kurumları olan Hindu din adamları sisteminin aşırılıklarını bütünüyle reddediyordu. Ancak Buda'nın temel düşüncesi, esas olarak Budacılığın *Dört Soylu Hakikati*'yle ilgili kavrayış yoluyla elde edilen bireysel *içsel* dönüşümle ilgiliydi.

Bu *Dört Soylu Hakikat* şunlardır:

1. Yaşamın bütünü acı çekmedir.
2. Acı çekme, doymak bilmez bencillikten kaynaklanır.
3. Doymak bilmez bencillik yok edilebilir.
4. Doymak bilmez bencilliğin yok edilmesi, doğru yolun izlenmesinin sonucudur.

Kurtuluşa ya da aydınlanmaya götüren bu doğru yola, Budacılığın *Sekiz Katlı Yolu* denilir. Bu sekiz kat şunlardır:

Doğru şekilde görme
Doğru düşünme
Doğru konuşma
Doğru eylem
Doğru çaba
Doğru yaşam biçimi
Doğru farkındalık
Doğru meditasyon

Budacılığın hedefi, kişiyi egoya duyulan göz boyayıcı inançtan ve onunla birlikte gelen arzu ile hüsrandan, tutku ile hayal kırıklığından, gurur ile hor görmeden kurtarmak ve aydınlanmaya ulaşıp acı çekmekten kurtulduğu, *nirvana* denilen bir duruma getirmektir.

Nirvana genelde acı çekmenin sonlandırılması olarak egoist bakış açısının yadsınması olarak tarif edilse de saadet olarak daha olumlu bir biçimde kavranabilir. Ancak Budacılığın hedefini Batılı "mutluluk" ideali gibi almak yanlış olacaktır. Budacı yaşam anlayışı, esas olarak acı çekmeyle ve rahatlamayla ilgilidir; ancak Yunanların "ferahlık" diyebilecekleri durum, pek Budacı bir düşünce değildir.

Budacılar, tüm yaşamın geçici olduğunu birçok Hindudan daha fazla vurgularlar. Gerçeklik art arda gelen bir dizi geçici varoluşa denktir; kalıcı hiçbir maddi gerçeklik yoktur. Bu geçicilik doktrini, Soylu Dört Hakikat'te tasvir edilen durumumuzla ilgili zorlukları açıklamaya yardımcı olur. Biz kendileri geçici olan, devamlı olmayan nesneleri arzularız ve sonuçta hiçbir zaman istediklerimize tam olarak sahip olamayız. Ancak istediklerimizin anlık ve geçici şeyler olduklarını kavrayana kadar uğrunda çaba harcadıklarımızın bize ve başkalarına zarar verecek hedefler olduklarını fark edemeyiz.

Burada dini ister bu dünyada ister öte dünyada istediklerinizi elde etmenin bir *aracı* olarak gören Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğine karşıt bir eğilim olduğuna dikkat etmek gerekiyor. ("Tanrıya inanmak seni mutlu ve daha güvenli kılacak", "Şehitlik sana cennette sonsuz zevklerin bahçesini ardı-

na kadar açacak", "Hz. İsa senin de Cadillac'ının olmasını *istiyor*!") Ne var ki Asya dininin zorunlu olarak bir çilekeşlik niteliği taşıdığını düşünmek hata olurdu. Hinduculuğun *dharma* ve *mokshası*, dört *purusharthanın* ya da doğal insan hedeflerinin yalnızca ikisini oluşturur: diğerleri zenginlik ve diğer maddi çıkarlar (*artha*), zevkler ve duygusal eylemlerdir (*kama*). Özellikle Konfüçyüsçülükte umudun üçü büyük sütunu, refah, soyun sürdürülmesi ve uzun yaşamdır. Budacılar, hiçbir biçimde maddi konfordan uzak durmazlar ancak "yanılsama" olan ihtiyaçlar ile kurtuluş için arzulananlar arasında kesin bir ayrım yaparlar. Dünyevi istekler ile ruhsal ihtiyaçların karşılanması, Doğu ve Batı arasında bir karşıtlık oluşturmaz, tam tersine fiili olarak her dinsel gelenekte ilginç bir fay hattı vardır. Bunu maskeleyen ise genellikle "ruhanilik" kelimesidir.

Budistler, şeylerin kalıcı olduğu gibi yanılgıların bizi egolarımızın gerçek olduğuna inandırdıklarını söylüyor. Aslında kalıcı bir kendilik ya da ruh yoktur. Bir insan, yalnızca bedenin, duyguların, düşüncelerin, yaradılışların ve bilinçliliğin geçici bir birleşimidir. Bu birleşimin dışında bir "kendilik" ya da ruh, her şeyin altında yer alan bir cevher yoktur. Hatta daha büyük bir ilahi kendilik, *atman* bile yoktur. Yalnızca *anatman* vardır, atman ve kendilik yoktur. Hem kendiliğin hem de bütün arzu nesnelerinin bu geçiciliğinin anlaşılması, içgörüye yönelik bir adım ve sefaletin sonu anlamına gelir. (Bazı Yunan filozoflarının yanı sıra) Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinde ruh, asıl kendiliktir ve sorun, yalnızca doğru arzuların peşinden gitmektir. (Özellikle Stoacılar arzuyu reddederler ve bu, onları kendilerinden epey doğuda yaşayan –belki de esinlenmiş oldukları– Budacılara büyük ölçüde yaklaştırır.)

Bütün Budacılar belli temel inançları paylaşsa da Budacılık, birçok düşünce okulu geliştirmişti. Budacılık yalnızca Taoculuk ve Konfüçyüsçülük ile bütünleştiği Japonya ve Çin'e değil, aynı zamanda Asya'nın daha doğusuna ve kuzeyine, Tibet, Çin Hindi, Endonezya ve Nepal'e de yayıldıkça giderek daha fazla düşünce çeşitliliğine sahip oldu. İlk başlarda esas olarak Hindistan'a yakın olan Güney Budacılarıyla (Çin, Tibet, Nepal, Japonya ve Kore'deki) Kuzey Budacıları arasında ciddi bir ayrılık ortaya çıktı. Güney Budacıları, esas olarak ilgilerini kişisel aydınlanmaya, bütün bireysel kişiliğin yok edilmesine ve gayrışahsi bir saadet düşüncesine yöneltmişlerdi. Aydınlanmanın son derece çileci ve keşişvari bir yaşamla elde edilebileceğine ve bu aydınlanmaya ancak görece az bir nüfusun ulaşabileceğine inanıyorlardı.

Buna karşılık Kuzey Budacıları, başkalarına ilgi duyma ve ilişki kurmaya öncelik tanıyorlardı. Herkesin acı çekmekten kurtulmasını ve ruhsal aldırmazlığa ulaşmasını istiyorlardı. Aydınlanmış olan insanların manastır yaşamının dışında bulunan, günlük yaşamın velvelesi içinde basit bir yaşam süren sıradan insanların arasına "geri dönmelerini" talep ediyorlardı. Buda'nın

da onlar gibi aydınlanmadan sonra gidebileceğini ama başkalarına duyduğu şefkat yüzünden kaldığını öne sürüyorlardı. Bu Buda örneğini takip eden bir kişi, *bodhisattva*'dır. *Bodhisattva*, aydınlanmaya ulaştığında nirvana durumuna girmiş olmaz. Bunun yerine içgörülerini paylaşarak başkalarının acılarını yok etmede onlara yardımcı olmak için yaşamda aktif olur. Böylece *şefkat*, Yahudi-Hıristiyan dünyada olduğu gibi (Kuzeyli) Budacılar için de çok önemli bir erdem durumuna geliyor.

Doğu bilgeliği (II): Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük

Buda gibi Konfüçyüs de insanların ve içinde bulunduğu toplumun kötü durumundan etkilenmişti ama felsefi bir kurtuluş yolu ya da aşkınlık önermekten çok topluma katılmayı ve insanları geliştirmeyi öneriyordu. Felsefesi ağırlıkla, uyumlu bir toplum yaratacak etik ve toplumsal davranış üzerine odaklanmıştı. Burada (Platon'da olduğu gibi) "uyum" metaforu özellikle önemliydi. Konfüçyüs, genelde müzikteki uyumu toplumsal ve kişisel refah arasındaki uyum için örnek gösteriyordu. Akıllı yönetici, bilge kişi, toplumu bir maestro gibi düzenler. Ancak toplumun uyumu, bireysel erdeme bağlıdır. (Burada da Platon ve Aristoteles ile karşılaştırma çekici.) Dolayısıyla Konfüçyüs'ün felsefesi, büyük ölçüde erdemin teşvik edilmesidir.

Herhangi bir toplum için en önemli erdem, iyi liderliktir. İyi liderlik, karşılığında kendi uyruklarına erdem esinleyen yöneticinin kişisel gelişimini şart koşar. Konfüçyüsçü kendini gerçekleştirme bu toplumsal bağlamda kavranmalıdır. Bu, bireysel bir aydınlanma ya da kişisel mükemmellik değildir. Başından sonuna kadar toplumsal bir konudur ve vurgu her zaman toplumsal ilişkiler, her şeyden önce de *aile* ilişkileri üzerinedir. Konfüçyüs düşüncesinde genel olarak toplum, Çin gibi çok kalabalık bir ülkede bile dev bir aile gibi ele alınır.

Ne var ki, Konfüçyüs felsefesi yalnızca ve bütünüyle toplumsal bir düşünce olarak değerlendirilemez. Batı felsefesinden çok daha önce büyüleyici bir dil geliştirmiş olan Çinli filozoflar, dünyayı görme tarzlarımızın belirlenmesinde dilin merkezî rolünü anlamışlardı. Sokrates öncesi Yunan filozofları "Gerçeklik nedir?" ve "Hiçlikten neden bir şey çıkmaz?" gibi soruları sorarken klasik Çinli filozoflar, dünyayı anlama ve etkileme çabalarımız bakımından dilin önemini kavramışlardı. Klasik Çinli, herhangi bir şeyin ne olduğundan çok "Bir şeyi nasıl adlandırmalıyız?" diye soruyordu. Çevremizdeki dünyayı, özellikle de toplumsal dünyayı dil aracılığıyla tarif ediyor ve değerlendiriyoruz. Örneğin (İngilizcede) birisine "bağımsız" demek, yalnızca onun toplumsal ilişkilerini tasvir etmek değil, aynı zamanda (toplumumuzda) onu övmek anlamına da gelir. Çinliler için bu bağımsızlık kavramı, an-

laşılır bir şey değildir. Toplumsal bağları olmayan ya da başka insanlara ve topluma olan birçok bağımlılığını kabul etmeyen birisine genelde "asosyal" kişi denilecek ve ağır bir biçimde eleştirilecektir. Buradaki fark, yalnızca bir değer farklılığı değil aynı zamanda dilin yapısıyla da ilgili bir farktır. Konfüçyüs'e göre "isimlerin düzeltilmesi", herhangi bir toplumun iyi bir toplum olabilmesi için gereklidir. Sözcükler, onları oluşturan ideallere sahiptir. Örneğin birisine "lider" demek, onun toplumdaki rolünü pek fazla anlatmaz, daha çok onun davranışlarını belirleyen değerleri ve eylemler tayin eder. Bir başka deyişle şeyler, kendi isimlerine uygun olmalıdır. Konfüçyüs, bununla basitçe sözcüklerin bugün bizim "dürüstçe bildirmek" dediğimiz bir biçimde dikkatle kullanılmasını kastetmiyor. İnsanların pratik yaşamlarında kendi ideallerine, dilin kendi içinde inşa edilen ideallere uygun bir biçimde yaşamaları gerektiğini söylemek istiyor. Dilin kullanımına dikkat etmek, dünyaya dikkat etmenin başlıca yoludur.

Uyumlu bir toplum bağlamında kişisel karakter ve erdemlere yapılan vurgu Konfüçyüsçülüğün kavranması bakımından son derece önemli olsa da bu vurgu, aynı zamanda onun Batı ile ilintisi bakımından da önem taşır. İki yüzyıl sonra Yunanistan'da Aristoteles, benzer bir etik anlayışı geliştirmişti. Bu anlayışta kişisel erdem birincildi ama kişinin rolünü uyumlu biçimde işleyen bir kent-devletinde (polis) oynadığı kabul ediliyordu. Birincil önemin erdeme verilmesi, örneğin birincil önemi yasaya veren Yahudilikle tam bir karşıtlık oluşturur. Tabii Yahudilikte erdemli karakterle ilgili güçlü bir anlayış olmadığını ya da Yunan ve Çin felsefesinde yasanın öneminin kabul edilmediğini söylemek doğru değil. Ancak toplum ve bireyle ilgili bu iki anlayış arasında vurgu farklarıyla anlaşılabilen ayrım oldukça önemlidir. Nitekim Yahudi hukuku, mevcut yasaları insanlara dikte eden ve onları bunlarla yükümlü kılan, her şeye gücü yeten bir tanrıyı ön kabul olarak alır. Hem Yunanlar hem de Çinliler, etiğin tek amacının herhangi bir ebedi hâkim ya da yasa koyucudan bağımsız olarak uyumlu bir toplumun geliştirilmesi olduğunu düşünür. Konfüçyüs, Göklerin iradesine değinir ancak bu genellikle insanlar kendi koşullarını etkileyebilirler ama onları kontrol edemezler ve dolayısıyla başarısızlık ya da başarılarını kendileri belirleyemezler anlamında yorumlanmaktadır. (Bu bakımdan Konfüçyüsçülük, insanların kader karşısındaki zayıflıklarına vurgu yapan Yunun düşüncesiyle karşılaştırılıp kıyaslanabilir.) Dolayısıyla Konfüçyüs'e göre en büyük başarının, zorunlu olarak kontrol altında olması gerekmez ama bu başarı evren ve toplumun uyumuyla "ahenk içinde" olmalıdır.

Dolayısıyla Konfüçyüs'ün erdem ve kendini gerçekleştirmeye yaptığı vurgu, esas olarak bireysel başarı bakımından değil, her zaman toplumsal uyumla ilgili değeri bakımından anlaşılmalıdır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve

İslâm, Tanrı'ya ve onun yasalarına itaatle daha fazla ilgilenmesine karşılık Konfüçyüsçülük, daha bireycidir ve (özellikle Hıristiyanlıktaki gibi) kişisel ruhun refahıyla daha fazla ilgili olma eğilimindedir. Konfüçyüsçülükte Batılı anlamda hiçbir atomcu "ruh" anlayışı yoktur; çünkü birey kendi toplumsal rollerinden ve ilişkilerinden ayırt edilemez. Konfüçyüs "üstün insan"dan söz ettiğinde, bireyden değil, tam tersine toplumu dönüştürebilen ve uyumlu kılan bir araç olarak kutsanan kişisel erdemden söz eder.

Konfüçyüsçü perspektif, insan deneyimine odaklanmıştır ve onu soyut tin ya da ölümsüz ruh bakımlarından değil gerçekleşen deneyimler olarak anlar. Fiziksel doğalarımız, daha fazla entelektüel farkındalık kadar dünyamızın akışına verdiğimiz yanıtlar bakımından önemlidir. Savaş sanatları gibi disipline dayalı fiziksel egzersizler, ritmik soluk alma, günlük meşgalelerden zihni ayırma ve duyguların dengesini sağlama yoluyla kişinin kendisi üzerinde manevi üstünlük elde etmesinin araçları olarak görülür. Öteki Asyalı geleneklerde olduğu gibi Konfüçyüs düşüncesinde de zihin ve beden, birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayan şeyler olarak görülür. Nitekim fiziksel egzersizler, kişinin zihinsel keskinliğinin artırılmasının araçları olarak anlaşılır ve bu biçimde zihnini açıklığa kavuşturmanın daha sezgisel olmaya yol açtığı düşünülür.

Diğer bütün erdemleri kendi içinde barındıran merkezî Konfüçyüsçü erdem, "insanlık" ya da "insancıllık" olarak tercüme edilebilecek olan *jen*dir ("ren" gibi telaffuz edilir). Bu kavramın içinde sevgi ve bağışlayıcılık idealleri yer alır; zaman zaman *jen*, genel olarak "erdem"i dile getirmek için de kullanılır. Konfüçyüs *jen*in insanlarda kalıtsal olarak bulunduğunu düşünse de bir insanın varoluşuyla daha çok eylem tanımlanabileceğinde ısrar eder. Aristoteles'in terimleriyle söylendiğinde bir erdem, yalnızca potansiyel değil, aynı zamanda aktüel (fiili) olmalıdır. Bir erdem, bir başarıdır. Yetiştirilmeli ve geliştirilmelidir. Bir çocukta *jen*, kişinin anne babasına saygılı davranışlarıyla ve evlatça hürmetin yerine getirilmesiyle gelişir. Genç bir yetişkin olarak *jen*, daha genel toplumsal saygı ve sevgi olarak belirir. Dolayısıyla *jen*in önemli bir göstergesi *li* ya da ritüeldir. Bir ritüel, odaklanılmış ve candan bedensel eylem ve zihinsel yoğunlaşmanın gerçek birliğini oluşturmalıdır. Töreni ve müzik, yalnızca toplumu fiziksel ve tinsel olarak biraraya getirmekle kalmazlar, aynı zamanda *jen*in öğrenildiği, uygulandığı ve yetiştirildiği ritüelleri sağladıkları için özellikle önemlidirler. Müzik ve toplumsal bir aradalığın bu birleşimi, "uyumların" çarpıcı bir kesişmesini sağlar.

Törensel biçimlerin dışsal olarak gözlenmesinden daha fazlasını gerektiren ritüel ya da *li*, kişinin eylemlerindeki inceliğin yanı sıra çevreye aktif bir uyum duygusunu geliştirilmesini da gerektirir. Konfüçyüsçü toplum, kültürel olarak tanımlanmış kabulleri, güçlü bir liderlikle beliren hiyerarşik düze-

ni bakımlarından tıpkı Platonunki gibi seçkincidir. Dolayısıyla uygun olan, büyük ölçüde kişinin toplumdaki yeriyle belirlenir. Belli bir kişinin rolünün göreli üstünlüğü ve bağımlılığı, o kişinin eğitimine ve toplumdaki yerine bağlıdır. Birçok durumda yaşlılar başat bir rol oynarlar, çünkü onlar (genellikle) gençlerden daha akıllı olarak kabul edilir. Ancak askerî faaliyetlerde gençler daha başat bir rol oynarlar, çünkü onlar fiziksel olarak yaşlılardan daha güçlüdürler. Ne var ki, saygı temel bir erdem olarak kalmaya devam eder. Aristoteles'in erdemi gibi Konfüçyüsçü erdem de kişinin davranışlarında belli bir ölçü duygusu edinmesini ve kişinin kendi içinde bu uygun ölçüyü –ortayı– aramasını gerektirir. (Benzer biçimde Aristoteles de erdemi aşırı uçlar arasındaki orta olarak tarif etmişti.)

Konfüçyüsçülüğün bu özet taslağında inanç ya da vahiy, çekilen acıların tedavi nedeni olarak Tanrı, kozmosun yaratılması ya da Kıyamet Günü türünden Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinde başat rol oynayan sorunlar hakkında hiçbir şey söylemedik. Yine de Konfüçyüsçülük, Batılı dinler gibi bir dizi kutsal metinle tanımlanabilir. Bunlar, Konfüçyüs'ten önce gelen metinler, (*Değişimler Kitabı, Kasideler Kitabı, Tarih, Müzik ve Ayinler Kitabı* ve Konfüçyüs'ün yaşadığı Lu devletinin tarihini anlatan *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*) Konfüçyüsçülüğün dört büyük kitabı (*Konfüçyüs'ten Seçmeler, Mencius Kitabı, Büyük Öğreti* ve *Orta Doktrini*) ve bunlar üzerine birçok yorumlardır. Fakat bu kitaplara ilahi vahiyler olarak bakılmaz. Konfüçyüs, ne bir peygamber ne de bir tanrıdır. Konfüçyüsçülük, fiili olarak kozmoloji hakkında hiçbir şey söylemez; ne bir Tanrı ne de Konfüçyüs insanlara bir yargı dayatır. Tersine insanlar ne yaparlarsa kendileri yapar, her gün toplumsal çevrelerinde kendi *jen*lerini ortaya koyarlar ya da ortaya koymakta başarısız olurlar.

Konfüçyüs'ün hemen ardından gelenlerin hepsi, onun felsefesindeki ihmallerden ve vurgulardan tatmin olmadılar. Yaklaşık olarak Konfüçyüs'ün yaşamının son dönemlerinde yaşamış olan Mo-Tzu (M.Ö. 470?-391?), bulundukları yozlaşmış koşullardan kurtarıldıkları sürece mevcut kurumları onayladığı için Konfüçyüs'ü eleştirmişti. Mo-Tzu, gelenekten gelen kurumlar, ritüeller ve sanatların kendilerinin reddedilebileceğini, çünkü bunların toplumun kaynaklarını ve enerjisini tükettiklerini, toplum içindeki daha az güce sahip gruplar üzerinde soyluluğun konumunu pekiştirdiklerini öne sürmüştü. Mo-Tzu, israf olduğu ve önemli olmadıkları için ritüellere ve törenlere karşı çıkmıştı. Çağdaş terimlerle söylersek Mocular, pratik sonuçlara ve "yarara" dikkat eden, yararcılardı. İyi toplumla ilgili etik ideal yalnızca, Mo-Tzu'nin kişisel olarak örneğini sergilediği bir doktrin olan evrensel sevgi aracılığıyla elde edilebilirdi.

Her şeyi kucaklayan bir sevgi anlayışı geliştirmiş olan bir okul için hayli şaşırtıcı olsa da Mocular, bir askerî örgüt kurma girişiminde bulunmuşlardı.

Bununla birlikte Mo-Tzu ve okulunun savaş karşıtı oldukları ve askerî gücü yalnızca kendini savunma amacıyla gerekli gördükleri anlaşıldığında bu açık çelişki ortadan kalkıyor. (Bugün olduğu gibi o zaman da bu, her zaman pratikte açıkça belli olmuyordu.) Mo-Tzu, askerî caydırıcılık teorisinin bir öncüsüydü. Düşman gücün her hareketine aynı biçimde karşı verilebileceği ortaya konulursa düşman gücün dövüşmeye cesaret edemeyeceğine inanıyordu. Dolayısıyla Mocu askerî operasyon, öncelikle zihinde barışçıl hedefleri geliştiriyordu. Daha idealistik olarak Mo-Tzu, her şeyi kucaklayan sevginin, barışı sağlayabileceğini öne sürüyordu. Eğer insanlar kendi devletleri ile başkalarının devletleri arasındaki ayrıma son verirlerse bir ülkenin bir başkasına saldırması için hiçbir neden ortada kalmayacaktı. Konfüçyüsçüler gibi Mocular da dil ve mantığa yönelik büyük bir ilgi geliştirmişlerdi. Bir kişinin belli bir ülke ya da belli bir toprak parçası hakkında düşünüp konuştuklarının, o toprak parçası hakkında ne yapacağını belirlediğini söylüyorlardı. Örneğin bir kişinin "Çin" ya da "İngiltere" derken ne söylemek istediği, onun eylemlerinin ve tavırlarının çoğunu açıkça belirleyecektir. Böylece Çin'in toplumsal ve askerî çıkarları, isimler ve önermelerin bütünlüğüne dair felsefi çıkarlara yaklaşacaktır.

Mo-Tzu, insanların eğer bir idealin arkasında belli yaptırımlar varsa her şeyi kucaklayan sevgi idealine uygun davranmayı muhtemelen daha fazla benimseyeceklerini kabul edecek kadar pragmatik birisiydi. Dolayısıyla kişisel bir tanrı ve ruhlar hakkında bir halk bilgeliği ortaya atmıştı. Mo-Tzu'ya göre her şeyi kucaklayan sevgi, Tanrı'nın isteğiydi; ve Tanrı kendi iradesine karşı gelenleri cezalandıracaktı. Mo-Tzu, ayrıca merkezî ve her şeye gücü yeten bir devletin evrensel sevgi standardını güçlendireceğini öne sürüyordu. Mo-Tzu'ya göre sevgi her şeyi halledebilirdi ancak bunun bir koşulu vardı ki o da gücün kaçınılmazlığıydı.

Mo-Tzu'nun evrensel sevgi doktrinine karşı çıkan Konfüçyüsçü okul, kişinin kendi anne babasına yönelik sevgisinin yabancılara olan sevgisinden daha öncelikli olmasının normal olduğunu öne sürüyordu. Nitekim evrensel sevginin hayata geçirilmesi konusunda Mencius (M.Ö. yaklaşık 372- yaklaşık 289) sevginin yüzeysel olmanın ötesine geçmesi isteniyorsa belli bir derecelendirmeyi kabul etmek gerektiğini öne sürüyordu. Kişinin genel olarak insanlığa yönelik sevgisi kişinin kendi ailesine yönelik çok daha güçlü sevgisinin bir devamı olmalıydı. İnsanların genelde iyi olduklarını öne süren Mencius, insanların başkalarına iyilik yapma eğiliminde olduklarını söyleyen bir iyimserdi. Bir toplumda iyiliğin gerçekleşmesi isteniyorsa eğitim ve sorumluluk duygusunun geliştirilmesinin gerekli olduğunu düşünüyor olsa da bilgeliğin ve ahlâki iyiliğin, bir bilge gibi hareket etmeyi taahhüt eden herkesin içinde olduğuna inanıyordu. Bilgelik ve şefkate herkes ulaşabilirdi.

Ancak Konfüçyüsçü okul, insanların yapıları gereği iyi olup olmadıkları konusunda tam bir anlaşma içinde değildi. Hsün-Tzu (M.Ö. yaklaşık 298-yaklaşık 230) bunun tam tersini savunuyordu. Onun görüşüne göre insanlar yapısal olarak kötüydü, içsel eğilimleri kişisel kazanç ve zevk elde etmeye yönelikti. Bereket versin ki insanlar aynı zamanda zekiydiler ve zekalarıyla kendilerini iyilik yönünde geliştirebilirlerdi. Konfüçyüs'ün doktriniyle uyumlu olarak Hsün-Tzu, ritüelin ve çevremizdeki insanlara, özellikle de kişinin kendi ailesine karşı doğru davranışın önemli olduğunu vurguluyordu. Hsün-Tzu'ya göre ahlâk doğal bir olgu değildir; tam tersine ahlâk insan zekasının bir ürünüdür, daha doğal, bencilce arzular karşısında toplumsal işbirliğini sağlamak için oluşturulmuştur.

Çağdaş terminolojiye göre Hsün-Tzu'nun iddiası, akrabalık ve toplumsal ilişkilerin doğal koşullara dayanmadan, toplumsal olarak inşa edildiğini bildiriyor. "Sırf geleneğin" böylesi oluşumlarla ilgili keyfiliği ya da önemsizliği ortaya koyduğunu öne süren birçok Batılı filozofun tersine Hsün-Tzu, insan ilişkilerinin toplumsal olarak inşa ediliyor olmasının onların önemini gösterdiğini düşünüyordu. Dolayısıyla kültür ve doğanın göreli önemleri konusundaki bu tartışmada Hsün-Tzu, kararlı bir biçimde doğaya karşı kültürün yanında yer alıyor. Doğa, yalnızca kültürel yetişmenin aracı olarak değer taşır. Bu bakımdan Hsün-Tzu'nun konumu, Çin felsefesindeki ikinci en büyük akım olan Taoculuğun öğretilerinin tam karşısında yer alır.

Doğu bilgeliği (III): Lao-Tzu, Chuang-Tzu ve Taoculuk

Konfüçyüsçülük ve Taoculuk, Çin düşüncesi ve dininin en önemli iki akımıdır. Ancak bu iki geleneğin iki bin yılı aşkın bir süredir birbirleriyle rekabet içinde olduklarını hayal etmemeliyiz. Özellikle Taocu ve Budacı etkileri yüzeysel olarak reddeden ama her iki gelenekten önemli öğeler alıp bunların bir sentezini yapan Sung hanedanı (960-1279) döneminin Yeni-Konfüçyüsçü düşünürlerinden sonra bu iki gelenek Çin düşüncesinde merkezî önemini korumuştur.

Ne var ki, bu iki geleneğin en önde gelen bilgeleri olan Konfüçyüs ve Lao-Tzu, birey ile toplum arasındaki uygun ilişki hakkında farklı anlayışlara ve bir insanın takip etmesi gereken erdem konusunda farklı kavramlara sahipti. Platon gibi Konfüçyüs de bireyin faaliyetini toplumsal dokunun içine yerleştiriyordu. Lao-Tzu[3] ise (daha çok Batılı Jean-Jacques Rousseau gibi) bu-

3 Fung Yu-Lan'a göre "Lao-Tzu"nun birebir anlamı "Yaşlı Usta"dır. Bkz. Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, (ed.) Derk Bodde, New York: The Free Pres, 1948, s. 93. Bu ismin verildiği tarihsel kişilik (muhtemelen efsanevi bir ad olan Li Tan) ise büyük olasılıkla bizim *Lao-Tzu* olarak bildiğimiz eserin yazarı değildi ama geleneksel olarak yazara ya da yazarlara göndermede bulunulurken ondan (ya da onlardan) Lao-Tzu diye söze edilmeye başlandı.

nu toplumun kültürel alışkanlıklarına belli açılardan karşıt bir biçimde doğanın içine yerleştiriyordu.

Lao-Tzu ile ilgili tarihler ve onun gerçek varlığı tartışmalı olsa da Taocu gelenek, muhtemelen bu bilgeden önce de vardı. İlk Taocular, toplumdaki zararlı eğilimlerden rahatsız olan münzevi insanlardı ve insanın mal mülk biriktirmeye çalışmak yerine kendi içindeki yaşamı koruması gerektiğini düşünüyorlardı. Lao-Tzu toplumsal uyumun arzu edilebilirliğini kabul ediyordu ancak böylesi bir uyumun bilgelerin yönetimi altında başarılı olabileceğini düşünüyordu. Daha doğrusu yöneticiler yönetmemeliydi, çünkü akıllı yönetici, olabildiğince az yöneten kişidir. Batı'da çoktandır süren bilgeler ya da akıllı adamlar geleneği, Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğin peygamberleri ve (örneğin bilgelik geleneğinin kendisinde devam ettiği Herakleitos'un da bulunduğu) Yunanistan'daki filozoflar tarafından gölgede bırakılmıştı. Peygamberler, kendi başlarına bilge olmaktan çok Tanrı'nın sözcüleriydi. Yunan filozofları bilgeydi ancak bilgelikleri akıldan geliyordu. Oysa Taoculara göre bilgelik geleneği, son derece önemliydi. Doğa tarafından dikte edilen "içsel bilgelik" düşüncesi, Konfüçyüsçülük tarafından savunulan ideal olan soylu bir lider prensibinin ve Batı'da görülen tanrının ya da aklın yerini alıyordu.

Lao-Tzu'nun felsefesi, esas olarak bilgeliğin elde edilmesinin araçlarına odaklanıyordu. Bilgeliğin kişinin doğanın ritimlerine –*Tao*ya, evrensel Yol'a– uyum sağlama süreci olduğuna inanıyordu. Konfüçyüs, topluma vurgu yapıyordu. Lao-Tzu ise insan topluluklarının doğal ortamına ve kişinin kendi doğasıyla uyumlu olan kendiliğinden davranışına vurgu yapıyordu. Lao-Tzu'ya göre bilgeliğin yolu, basitlikten ve yapaylıktan kaçınmaktan geçiyordu. Taocu görüşe göre "iyi" ve "kötü" gibi geleneksel ahlâki kavramlar bile Tao ile uyumlu bir yaşamın önünde engeller haline gelebilirdi. Dolayısıyla böylesi kavramları katı bir biçimde ele almak, aydınlatıcı olmaktan çok karartıcı olabilirdi; özellikle de Tao ile ilgili olumlu değişiklikleri yansıtamazdı.

Lao-Tzu'ya göre en büyük erdem, doğal bir biçimde ve (bazen "eylemsizlik", *wu-wei* olarak tercüme edilen) direnç göstermeden hareket etmekti. Çelişkili bir biçimde ideal lider, liderlik etmez. Lao-Tzu, zaafların özellikle yönetim politikaları ve yasal sınırlandırmalar konusunda "abartmalara" neden olabileceğinin bütünüyle farkındaydı. Benzer bir biçimde ideal öğretmen, bir şey öğretmeyendir. Usta kişi, kendini gösterme amacıyla eylemde bulunmayandır. Bütün mücadeleci çabalardan kaçınan akıllı kişi "doğal biçimde davranır", kendiliğinden doğayla uyumlu olmaya çalışır. Böylesi bir kişi yeni düşüncelere açıktır ve bu da onu evrensel Yola (evrensel Tao'ya) götürür. Bu biçimde kişi kendi doğal gücünü, *Te*'yi ortaya koyar. (Lao-Tzu'ya atfedilen kitap olan Lao-Tzu, *Tao Te Ching*, yani *Güç ve Yol'un Kitabı* olarak bilinir.)

Taocu görüşe göre doğa ve insanlık iç içe geçmiştir ve birbirlerini karşılıklı olarak etkiler. Batı felsefesinde büyük bir rol oynayan doğa ile kültür, doğa ile terbiye arasındaki mücadele Taoculukta hiçbir zaman yoktur. İnsanla ilgili durumlar, çevremizdeki dinamik dünyanın durumlarıyla karşılıklı ilişki içindedir. Son tahlilde insan, çevresindeki dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır; kendisine düşman olan ya da boyun eğdirmek zorunda olduğu bir çevrede yaşayan bağımsız bir varlık değildir. Akıllı olmak, doğayla bu birliği kavramak ve dünyanın ritmiyle, Yol'la uyumlu bir biçimde yaşamaktır.

Tao'nun ritmi spiral gibi döngüseldir ve belli bir anda ortaya çıkan her durum, önünde sonunda başka durumlara yol açar. ("Bengi dönüş" kavramı, eski Yunan düşüncesinin de bir parçasıdır ancak Batı felsefesinin başlangıcında gözden düşmüştür.) Taoculara göre herhangi bir durumla (zenginlik, güç ya da felaket) ilgili aşırı bir örnek ortaya çıktığında, bunun tersi de meydana gelecektir. Dolayısıyla iyi bir yaşam için kişinin davranışlarında aşırılıklardan kaçınması ve yeri geldiğinde kendi hedeflerinin karşıtına bile hakkını vermesi gerekir.

Yaşam ve ölüm, yalnızca bu ritmi açıklayan kavramlardır, yoksa ne yaşamı ne de ölümü abartmamak gerekir. Yine de Taocular, bu konuya yaptıkları vurgu bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Felsefi Taoculuk, bütün doğal olaylarda olduğu gibi ölüm karşısında da belli bir dinginliğe vurgu yaparken, –özel uygulamalarında Taocu felsefeden yararlanan– dinsel Taocular, kendileri için daha uzun bir yaşam sağlayarak uygulamada doğayla ilgili kavrayışlardan yararlanmaya çalışırlar.

Değişim ya da *akış*ın varoluşun doğal bir koşulu olduğu yönündeki Taocu iddia, asıl gerçekliğin değişmediğini söyleyen, Yunan felsefesinin büyük bölümünün kabul ettiği öncüle oldukça aykırıdır. Fakat akışın içinde belli biçimlenmelerin büyük önemi vardır. (Konfüçyüsçüler için de önem taşıyan Çin klasiği) *I Ching*, Taocular tarafından gerçekliğin daha büyük akışı içinde kavranabilir değişim anlarının göstergesi olarak kabul edilir.

Akış ve değişime Taocu ısrar, aynı zamanda Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğindeki kutsal olan her şeyin ebedi olduğu yönündeki ısrarla da karşıtlık oluşturuyor. Taoculukta ebediyet kavramı yoktur, Tao'nun tüm temel yapıları geçici ve benzersizdir (bir odun parçasındaki damarlar gibi). Aslında Tao, bazen "sürekli olan" ya da "değişmeyen" ile aynı anlama gelmeyen, "sabit olan" (*ch'ang*) olarak da tarif edilir. Taocu, zamanın akışı içinde doğanın bir parçası olduğu sürece insanın tinsel bir varlık olduğunu düşünür. Buna karşılık Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinde zamanın *dışında* ve doğanın bir parçası *olmadığı* sürece kutsal olarak düşünülür (Yeni Ahit'in formülasyonuyla "dünyada fakat ona ait değil"). Özellikle Hıristiyan ruh, hepimizdeki ebediliğin el değmemiş bir parçasıdır. Taocu ruh ise daha çok akarsudaki bir su damlası gibidir.

Değişim döngülerine yönelik Taocu ilgi, değişim içindeki karşıtların oynadıkları rolü ifade etmek için kullanılan, birebir "karanlık yan" ve "aydınlık yan" anlamına gelen, birbirlerini tamamlayan *yin* ve *yang* kavramlarında görülür. Herhangi bir nitelikteki eksiklik (yin) yeterliliğe (yang) yol açar ve sonra aşırılaşır; bunu yine bir azalma ve eksiklik izler. Büyüme ve eksilmeyle ilgili bu örüntülerin anlamı –büyük oranda tarıma dayalı Çin'deki insanların çoğunda olduğu gibi– Çinli düşünürler için çok açıktır. *Yin* ve *yang*'ın birbirini tamamlaması sonuç olarak bütün Çin felsefesindeki bilgeliğin odaklandığı bir örnek ve standart bir anlayış haline gelmiştir.

Lao-Tzu, Taoculuğun erken döneminin tek önemli bilgesi değildi. Mencius'un çağdaşı olan Chuang-Tzu (M.Ö. 4. yüzyıl), kendi adını verdiği kitabının etkisi ve tarihsel bir kişi olarak Lao-Tzu arasında bir ayrım yapıldığında, Lao-Tzu kadar önemli bir kişiydi. (*Chuang-Tzu* adıyla bilinen eser, muhtemelen bütünüyle Chuang-Tzu'nun kendisi tarafından yazılmamıştı; eseri derleyen daha sonraki yorumcu, Chuang-Tzu'nun takipçilerinin bazılarının yazılarını da bu derlemeye eklemiş gibi görünüyor.) Chuang-Tzu, bütün yönetimlere kuşkuyla yaklaşan bir anarşistti. Ona göre yönetimler, insanların doğalarını içlerinden geldiği gibi dile getirme özgürlüğüne bağlı bulunan insan mutluluğunun gerçekleşmesinin engelleriydi. Mutluluğun önüne çıkan engellere karşı verdiği mücadelesinde Chuag-Tzu, (çok geçmeden Roma dünyasında ortaya çıkacak olan) Stoacılarınkine benzeyen kaderci doktrinler geliştirmişti. Chuang-Tzu, özellikle mutluluğu engelleyen birçok duygunun doğanın Yolu'nun kavranmasıyla ortadan kaldırılabileceğini öne sürüyordu. Örneğin kişi ölümü Yol'un döngüsel hareketinin bir parçası olarak kabul ederse, sevdiği birisinin ölümünden duyduğu rahatsızlık azalacak ya da yok olacaktır. Stoacılar gibi Chuang-Tzu da kişinin dışsal nesnelere bağımlı ve makul olmayan beklentiler içinde olduğu ölçüde zarar göreceğini düşünüyordu. Bilgeliğin rotası böyle bağımlılıkları ve beklentileri azaltmaktı.

Stoacılar, etkili olabilen ve etkili olmayan şeyler arasındaki ayrımlarla ilgili algılarını geliştirerek dinginliğe ulaşmaya çalışıyorlardı. Buna karşılık Chuang-Tzu, en büyük mutluluğa yalnızca ayrımları aşarak ulaşılabileceğini öne sürüyordu. Ayrımların üstesinden gelmenin ilk adımı, bütün bakış açılarının kısmiliğini ve göreliliğini kabul etmektir. Eğer bir kişi gerçekten kendi bakış açısının sınırlılığını kavrarsa, onu başkalarının görüşlerine karşı savunmayacaktır. Sonuç olarak kendisini herhangi bir sınırlı görüş açısıyla özdeşleştirmekten vazgeçecektir. Bunun yerine kendisini yalnızca Tao ile özdeşleştirecektir. Önünde sonunda da bilge kişi, kendisi ile Tao arasındaki ayrımı "unutacak"tır. Bu mistik durumda bilge kişi, hem zamanda hem de mekânda (Hintlileri "aydınlanması"na benzer) bir yayılma deneyimi yaşayacaktır. Bilgenin kendi kişiliği ölebilir ama bilgenin özdeşleştiği Tao yaşamaya devam eder.

İran'ın kalbinde: Zerdüştlük

Üç önemli Batılı geleneğin özel ilgi alanları, tarihsel olarak onların ortak tarihiyle bağlantılıdır. Bu tarih eski dünyada, Babil ve Mısır'ın yanı sıra Yunanistan ve Roma'daki büyük uygarlıklar arasında dokunmuştur. Ancak Batılı tektanrıcılığın öncü biçimlerinden birisi İran'da, *Zerdüştlük* olarak gelişmişti. Zerdüştlük, her şeye gücü yeten, biricik yaratıcı Tanrı anlayışıyla ilgili felsefi problemlerle ilk karşılaşmayı sağladığı için felsefi açıdan önemlidir.

İslâmın ortaya çıkmasından uzun bir süre önce yaşayan Zerdüşt, Zarathustra ya da Zoroaster (M.Ö. yaklaşık 628-yaklaşık 551) bir peygamberdi ve İran'daki en önemli dinsel geleneğin kurucusuydu. İki tür, *devas* (kötülük, karanlık) ve *ahura* (iyilik, ışık) denilen tanrıya tapan çağdaşlarının tutumuna karşıt olarak Zerdüşt, *devas*'a tapmayı reddetti ve yalnızca *ahura*'ya, *Ahura Mazda*'ya tapmaya başladı. Zerdüşt, aynı zamanda onun dünyayı yaratan tek Tanrı olduğuna inanıyordu.

Kendisini tek bir Tanrı'ya adadığı için Zerdüşt, geleneksel olarak tektanrıcı sayılır. Ancak Zerdüşt, Ahura Mazda tarafından yaratılan daha önemsiz tanrıların varlığını ve onunla bir bütün oluşturduklarını kabul ediyordu. Bu önemsiz tanrılar, doğanın belli özel yanlarıyla ilgiliydi ve Zerdüştler (Zerdüşt'ün takipçileri), bu ilahi varlıklara ibadet ettiklerinde doğanın belli yanlarına ibadet ediyorlardı. Kuşkusuz doğaya tapma, en eski din biçimlerinden birisidir; nitekim doğaya tapma, aynı zamanda genellikle antropomorfik (insanbiçimli) ve daha soyut tinsel dinlerle birlikte Yunan ve diğer Ortadoğu dinlerinde de vardı. Bu durum Zerdüştlük için de geçerlidir. Ahura Mazda'ya en üstün tanrı olarak tapılsa da Zerdüştler, ateşe (ve ateşin yaratıcısı olarak güneşe) tapmayı da bir görev sayıyorlar. Bunun sonucu olarak Zerdüştlere bazen "ateşe tapanlar" da deniliyor.

Tektanrıcılık ile çoktanrıcılık, doğalcılık ile doğaüstücülük arasındaki uzlaşma, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm teolojilerinin çoğunda ortaya çıkan karmaşık birçok problemi öngörüyordu. En önemli problem, tek Tanrı'nın Yaratılış ile ilişkisinin ne olduğu sorusuydu. Tanrı kendisinden bağımsız olan bir dünya mı yarattı, yoksa dünyanın kendisi de ilahi bir varlık mıydı? Daha önemsiz tanrılar panteonunun olması Zerdüştler için ara bir çözüm sağlıyordu; çünkü bu önemsiz tanrılar hem tek Tanrı'ya bağlanıyor, hem de doğanın parçası haline geliyorlardı.

Yine de bu basit hiyerarşi, daha sonraki birçok felsefi düşünceden –özellikle de Tanrı'nın her şeydeki varlığını gerçekliğin değişik düzeyleri olarak açıklayan yeni Platoncu "türüm" (emanations) teorisinden– kaynaklanıyordu. Bazen problem Pisagorcu terimlerde olduğu gibi çok soyut biçimde formüle ediliyordu: İlahi Birlik'ten çokluk, Tek Olan'dan Birçok nasıl ortaya

çıkmıştır? Daha somut ve özel terimlerle söylendiğinde yaratmanın kendi doğası, Batı geleneği için belki de en kafa karıştırıcı metafizik sorunu ortaya koyuyordu. Evreni yaratmadan önce Tanrı ne yapıyordu? Tanrı evreni nasıl yarattı? Neden dünyayı bu biçimde yarattı ve özellikle İbranice İncil'in İngilizce tercümesinde söylendiği gibi neden "kendi sureti"nde insanları yarattı? Onlarla ilişkisini neden sürdürüyor?

Zerdüşt, sonraki Batılı dinî geleneklere de miras kalan merkezî bir sorunu çözmek için yaratma sürecine daha az tanrısal rol vermişti. Bu merkezî sorun, *kötülük problemiydi*: Dünyayı yaratan Tanrı iyiyse ve gücü her şeye yetiyorsa, o zaman neden bu dünyada kötülüğe izin vermişti ve akıl bu sorunu nasıl çözebilirdi? Zerdüşt, kötülüğün biri Ahura Mazda tarafından yaratılmış olan iki tin arasındaki savaşın sonucu olduğunu söylüyordu. Bu tinlerden biri iyi, diğeri ise yıkıcıydı. Dünya bunların ikisinin, iyi ve kötünün arasındaki bir mücadelenin dışavurumuydu.

Zerdüşt, kötülük problemine bugün artık herkesin bildiği özgür ahlâki seçimle yanıt vermişti. Herkes kendisini şu ya da bu tanrının, iyi ya da kötü ruhun yanında konumlandırma iradesine sahipti. Bir din olarak Zerdüştlük inananın bütün eylemleri, düşünceleri ve konuşmalarında kendisini iyi ruha adamasını teşvik eder. Bu bağlanmanın karşılığında ödül alacaktır. Bu, Zerdüşt'ün sonraki geleneklere de cazip gelen bir başka önemli doktriniydi: Zerdüşt doktrine göre bu dünya sona erdiğinde Zerdüşt, iyi ruha bağlanmış olanlara önderlik edecek ve onları sonsuz bir mutluluğa götürecekti. Bir başka deyişle, nihai zafer iyinin ve iyiliğin olacaktı.

Atina'dan Kudüs'e: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet

Batı dünyasındaki üç önemli din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet, aslında tek bir aile olarak düşünülebilir. Üçü de Ortadoğu'nun aynı bölgesinde ortaya çıktı ve üçü de Kudüs şehrine yoğunlaştı. Bu üç din, Hz. İbrahim'i kendi ortak ataları olarak kabul ediyor. En önemlisi, bu üç din tektanrıcılığa derin biçimde bağlanarak tek bir Tanrı'ya kendisini adıyor. Hıristiyanlık, doğrudan doğruya Yahudilikten çıktı ve "eski" Ahit olarak bilinen İbranice İncil'i kabul ediyor. İslâmiyet ise Yahudilik ve Hıristiyanlığı kendi öncüleri olarak görüyor ve Yahudi peygamberler ile Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in öncülleri olduklarını kabul ediyor.

Felsefi olarak bu üç din bir dizi ortak ilgiyi paylaşıyor. Bu, yalnızca tektanrıcı olmalarından ve ortak bir tarihsel geçmişlerinin olmasından kaynaklanmaz. Her şeye gücü yeten tek Tanrı düşüncesinin ne kadar önemli ve devrimci bir anlamı olduğunu kavramak önem taşır. Felsefi olarak, her şeye gücü yeten tek bir Tanrı düşüncesi, yalnızca şu ya da bu bölgeye, şu ya da bu

kent-devletine değil her yere ve herkese uygulanabilecek tek bir kurallar ve inançlar setinin evrenselliği anlamına gelir.

Eski Mısır firavunlarından birisi, tek bir Tanrı düşüncesini büyük karşı çıkışlara rağmen savunmuştu. Amenhotep IV, M.Ö. 4. yüzyılda kendisine önce "Akhenaton", daha sonra *Aton*, yani Güneş tanrısı adını vermişti. Eski İbranilerin tek bir Tanrı'ya yönelik kararlı ve sağlam bir anlayışlarının olup olmadığından fazla emin değiliz ancak sonraki süreçte birbirleriyle çekişen tanrılar ve tanrıçaların çoğulluğunu kabul ettikleri bir dönemin geldiğini biliyoruz. Ardından bunlardan birisini benimsediklerini ve buna karşılık onun da İbranileri kendisinin[4] seçilmiş halkı yaptığını görüyoruz. Akhenaton ve eski İbranilerden önce birçok toplum tanrılar ve tanrıçaların çoğulluğunu kabul ediyordu. Her kentin kendi gözdesi ya da gözdeleri vardı. Bu tanrıların çoğunun ne yapacakları öngörülemiyordu ve kendilerine inananlara karşı bile pek dost değillerdi. Ayrıca bu tanrıların birbirlerine, özellikle de can düşmanlarına karşı pek acımasız oldukları görülüyordu. Tanrılar hep bir şeyler istiyorlardı; onlara bazen insanların da aralarında yer aldığı değişik kurbanlar sunuluyordu. Bu kurban sunma, Ortadoğu'nun her yanında çok yaygın bir uygulamaydı. (Hz. İbrahim ile Hz. İshak arasında geçen öykü,* tanrının insan kurban edilmesini istemediğini, onun yerine hayvanların kurban edilmesine başlandığını bildiren İbrani yeniliğinin temelini oluşturur.)[5]

Ticaret yapma, savaşma ya da başka nedenlerle birbirleriyle yakın ilişki kuran toplumlar arasında değişik tanrılar ve tanrıçaların tanınması, özdeşleştirilmesi ve kavranması gibi büyük yakınlaşmalar her zaman vardı. Dinsel çoğulculuk ve çoktanrılılık, oldukça zengin bir çeşitlilik sağlıyordu. Oysa tektanrıcılık, inançlar ve düşüncelerin birbirine yakınlaşmasını gerektiriyordu. Tek Tanrı, yüzyıllar boyunca Hindistan'daki tanrılar gibi birçok değişik biçimler ve (olağanüstü sayıda bol) isimler aldığı için anlaşılmamış olabilirdi. Ancak (eski İbranilerin bazen onun bir isimle anılamayacağı konusunda ısrarlı olmalarıyla daha da karmaşık hale gelen) adlandırmayla ilgili sorunlar, sonunda tek Tanrının aşağı yukarı nasıl adlandırılacağı konusunu gündeme getirdi. Örneğin "Tanrı", "Yehova", "Yahveh" ve "Allah" arasında gerçekte hiçbir farkın olmadığı kabul ediliyor: Bunların hepsi, aynı tek Tanrı'nın farklı biçimlerde anılmasından başka bir şey değil. Ancak bu terimle-

---

4 Tanrı'yı belirtmek için eril O ("He") zamirini kullanmayla ilgili meselenin farkındayız ve bu konuda çok duyarlıyız. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın isyan ettikleri, kendilerinden önceki dinlerin çoğunda Tanrı dişil biçimdedir.

(*) Hz. İbrahim'in iki oğlu (İsmail ve İshak) vardır. Kurban edilmek istenen çocuğun adı Tevrat'ta İshak olarak geçer. Müslümanlar ise değişik değerlendirmelerle kurban edilmek istenen oğulun İsmail olduğuna inanır – ç.n.

5 Bu, Hz. İsa'nın kendi Babası tarafından kurban edilmesinin verdiği şok olarak anlaşılabilecek Yahudilerin çocuk kurban etmesiyle ilgili nefretin gerisinde yatana karşıttır.

rin dile getirdiği şeyin –her şeye gücü yeten, ibadet edilmesi ve inanılması gereken biricik kaynağın/inanç nesnesinin– ne olduğu üzerine anlaşmazlıklar ve tartışmalar hâlâ devam ediyor. Örneğin İbranilerin Eski Ahit'inin Tanrısı ile Hıristiyanların Yeni Ahit'inin (İncil'in) Tanrısı arasındaki farkların çok değişik iki tanrısallık anlayışı ortaya koyduğu kesinlikle öne sürülebilir.

Ne var ki Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet bakımından en önemli felsefi sorunlar aynı şefkatli, biricik, yaratıcı Tanrı'ya tapmaktan kaynaklanır. Tanrı'nın yapısı hakkında anlaşamayan bu üç dinsel gelenek, Onun hakkında düşünmenin, Ona yaklaşmanın, Ona ibadet etmenin ya da Onun isteklerini karşılamanın en uygun yolu konusunda da her zaman anlaşamıyorlar. Ortaya çıktığı andan 15. yüzyıla kadar Hıristiyanlık (ve kendi tarzında ağırlık sahibi olduğu felsefe) içinde Tanrı'nın yapısı hakkındaki spekülasyonlar her zaman öncelikli konu olmuştur.

Bu üç dinle ilgili felsefi nitelikli bütün yazılarda yer alan ve daha önce değinmiş olduğumuz en kaçınılmaz sorunlardan birisi, doğrudan doğruya Tanrı'nın hem evreni yaratacak güçte olması hem de kendi yarattığı insanlara sevgi beslemesinden kaynaklanır. Buradaki sorun, kötülük sorunudur, yani bu kadar güçlü ve herkesi seven bir Tanrı'nın dünyada bu kadar sıkıntıya, acıya, ölüme izin vermesi ve bunları kayıtsız biçimde izlemesi sorunudur. Eğer Tanrı iyi değilse, eğer herhangi bir biçimde şefkatli ve yardımsever değilse, acıların yaygınlığı ve ölümün kaçınılmazlığı herhangi bir teolojik sorun oluşturmaz. Nitekim Yunanların Olimpos tanrıları ve tanrıçaları vasıtasıyla gelen yıkımlar ve ölümler, bazı durumlarda söz konusu tanrılar ya da tanrıçaların neden birdenbire kurbanların aleyhine döndükleri sorgulanıyor olsa da, bir gerçeklik olarak kabul ediliyordu. Hindu tanrısı Şiva, açıkça bir yıkım tanrısı olarak hayal ediliyordu. Dolayısıyla birilerini mahvettiğinde hiçbir felsefi paradoks ya da çözülmesi gereken hiçbir teolojik problem ortaya çıkmıyordu. Şiva, yalnızca Şiva gibi davranıyordu. Aynı durum Caroline Adaları'ndaki kötülük tanrıçası Kave'nin neden olduğu yıkımlarda da söz konusuydu; bunlar için hiçbir açıklama gerekmiyordu. Kave, yalnızca Kave gibi davranıyordu.

Fakat İbranilerin tarihinde, Tanrı'nın nedenleriyle ilgili soruların ortaya çıkması kaçınılmazdı. İbrani Tanrısı kendi "seçilmiş" halkının köle olarak satılmasına, Kudüs'ün ve Tapınağın yıkılmasına (üstelik bir defa değil, birkaç defa) izin verince İbraniler kendilerini son derece rahatsız edici bir seçeneğin karşısında buldular: Ya kendi tanrılarının onlarla yapmış olduğu anlaşmayı bozduğu ve onları terk ettiği ya da kendilerinin anlaşmayı bozduğu ve tanrılarının güvenine ihanet ettikleri sonucuna varacaklardı. Bu soru kaçınılmazdı. Tanrı neden böyle yapmıştı? Nitekim Hz. İsa da sormuştu: "Neden beni terk ettin?" İbranilerin felsefesi ve sonraki Yahudi tarihinin çoğu,

verdikleri yanıtlarda kendilerini suçluyordu. Böylece peygamberlerin çoğu İsrail'in düşmanlarını övdüler ama bunu (bu yönde eleştiriler de görüldüyse de) hainliklerinden yapmadılar. Tam tersine halkın çektiği büyük sıkıntıların esas olarak Tanrı'dan değil halkın kendi hatalarından kaynaklandığı konusunda ısrarcı oldular. Aynı sorun üç bin yıl sonra 20. yüzyılın ortalarında Almanya'daki Shoah ya da Nazi "Soykırım"ı (Holokost) sırasında da ortaya çıktı.[6] Yahudi tarihi felaketlerle doludur. Bunların her biri, aynı zamanda dinsel bir krize de neden olmuştur. Her siyasi kriz ve yabancıların ülkeyi işgali, Tanrı'nın kendi halkını koruduğu inancına karşı bir kuşkuya neden olmuştur.

Eğer Tanrı ya da Allah bağışlayıcı ya da şefkatli değilse hiçbir dinsel ya da felsefi problem olmaz (kuşkusuz çekilen acıların kendileri de derin bir insani kaygı ve ilgi nedenidir). Öte yandan Tanrı'nın gücü her şeye tam olarak yetmiyorsa, o zaman Tanrı'nın çekilen acıları durdurmak istediği ama bazı nedenlerle buna yapamadığı düşünülebilir. Kötülük probleminden kurtulmanın bir başka yolu, çok güçlü ikinci bir varlığın –İblis olarak da bilinen Şeytan'ın– işe dahil edilmesidir. Ancak eğer bu kötücül varlık Tanrı'nın isteklerine karşı gelecek kadar güçlüyse, o zaman Batılı üç dinin Tanrısı, yalnızca her şeye gücü yeten olmadığı gibi aslında tek Tanrı da değildir. Yok, eğer Şeytan Tanrı'nın isteğine karşı gelecek kadar güçlü değilse, o zaman yeniden başlangıçtaki soruya geri dönmüş oluyoruz: Şefkatli bir Tanrı nasıl oluyor da kötülüğe izin veriyor?

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, böylesi bir düşünce nedeniyle şaşkın ve sıkıntılı bir durumdalar: Her şeye gücü yeten bir Tanrı, kendi yarattığı insanların acı çekmelerine neden izin veriyor? Bir bakıma bu, Batı dinsel felsefe tarihine hâkim olmuş esas problemdir. Bir filozof Tanrı'ya inanmıyorsa (kuşkusuz her zaman ölümcül olmasa bile çok tehlikeli bir kabul) ortada bir sorun olmaz. Eğer birisi (Yunan ya da İskandinav dinlerindeki gibi) tanrıların çoğulluğuna ve birbirleriyle rekabetine inanıyorsa, bir masuma (ya da masum olmayana) yapılana seyirci kalınmasını kolayca anlayabilir. Eğer Tanrı hakkındaki kendi anlayışı yeterince netse ya da bu sorun üzerinde düşünmeyi basitçe reddederse, o zaman kötülük problemi bütün aciliyetini yitirir. Ne var ki yüzyıldan yüzyıla, dinden dine, mezhepten mezhebe ve hiç kuşkusuz Yahudilikten Hıristiyanlığa ve Müslümanlığa gelinceye kadar Tanrı'ya inancın ölçüleri bir hayli değişse de Batı felsefesinin en açık sorunlarından birisi Tanrı'nın varlığına mutlak ve tartışmasız inanç-

6 Nazilerin jenosid girişimlerine genelde "Holokost" deniliyorsa da aslında bu terim uygun bir terim değil ve yanlış anlamaya yol açıyor. Holokost, Tanrı'ya kurban olarak sunulan yakılmış bir şeydir ve Hitler'in çabasını dile getirmek bakımından pek de uygun değildir. "Büyük felaket" anlamına gelen İbranice *Shoah* kelimesi, belki de Holokost'tan daha uygun bir kelimedir.

la ilgilidir. Ancak bu inancın derecesi ne olursa olsun problem varlığını korur: Şefkatli bir Tanrı nasıl oluyor da bunca acıya izin veriyor?

Belki de çok daha temel bir soru, "Tanrı'nın yapısı nedir?" sorusudur. Birçok "ilkel" dinde yerel tanrılar, aynı zamanda yerel faunayı oluşturur, yani bunlar çok iyi bilinen, çok iyi anlaşılmış, belli özellikleri olan hayvanlardır. Ya da varlıkları bilinen ve kişilikleri yakından bir ilgi konusu olan yerel liderlerdir. Böylesi dinlerde tanrıların "yapısı" hakkındaki sorular oldukça dolaysızdır. Dolayısıyla bu tanrılar ve tanrıçalar bütünüyle insanlara benzerler. Yalnızca bunlara bazı özel yetiler, ölümsüzlük ve bazı büyüsel güçler eklenir. Dolayısıyla bunların "yapıları" büyük oranda zaten bilinen, sıradan insanların grup dinamikleri ve sıradan psikolojik bilgileriyle kavranabilen özelliklere sahiptir. Gerekli olan şey, yalnızca hayal gücü yüksek herkesin yapabileceği türden bazı fantastik özelliklerin bu yapıya eklenmesidir. Ancak Tanrı daha zor ulaşılabilir ve yapısı giderek daha az bilinebilir oldukça, Tanrı'nın yapısını bilme sorunu giderek derinleşir. İnancımızı neye dayandıracağız?

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık, Tanrı'nın insanlara vahiyler gönderdiğine ve bu vahiylerin Kutsal Kitaplarda (ya da metinlerde) kayıtlı olduğuna inanma konusunda görüş birliği içindeler. Bu yüzden söz konusu bu üç din, bazen "kitaplı" dinler olarak tarif ediliyor. Bu dinlerin kutsal metinleri, dinsel inançların oluşturulmasında ve ifade edilmesinde temel bir rol oynuyor. Birçok dinde tanrılar sessizdir ya da yalnızca eylemleriyle "konuşur"lar (veya daha çok eylemlerinin etkileriyle algılanırlar.) Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gelenekte ise Tanrı, kendi halkıyla doğrudan doğruya (ya da aşağı yukarı doğrudan bir biçimde) konuşur. Kendi yapısını kutsal metinlerde açıklar. Ancak bu da oldukça derin felsefi problemlere –özellikle yorumlama ve otorite problemlerine– yol açar. Bu metinler nasıl okunmalı ve nasıl anlaşılmalıdır? Onları anlayabilecek ve ne demek istediklerini dile getirebilecek konumda olanlar kimlerdir?

Kutsal kitapların merkezî önemi, üç dinde de bazı ortak sorulara neden olur. Kutsal kitabı yorumlama yetkisi kime aittir? Herhangi birisi onu yorumlayabilir mi? Bunun için özel bir eğitim almak şart mıdır? Bunun için özel bir yetenek ya da beceri gerekir mi? Bu da bir başka soruya yol açar: "Eğer yanıt olumluysa, bu yorumlamada insan aklı nasıl bir rol oynamalıdır?" Metnin birebir düz anlamından farklı bir anlam ortaya çıktığında kutsal kitabın bize söylediğinin "anlamını" kavramamıza izin verilmiş midir ya da bu bizden beklenmekte midir? Bir kavram ya da iddia bize doğrudan bir şey ifade etmiyorsa, onu yorumlama hakkımız var mıdır? Kutsal kitabı okumak ona inanmayı, ona karşı belli bir tavır ya da görüş benimsemeyi ön koşul olarak kabul eder mi, yoksa onu anlamak için yalnızca belli bir ilgi ve ze-

ka yeterli midir? Hakikatin bilinmesinde *vahiy*in ve aklın göreli önemi nedir? Daha seküler ve akılcı ("mantıklı") düşünce gelenekleri, örneğin İncil'de anlatılan mucizelerin bilimsel açıklaması ya da o dönemde böylesi iddialara inanmak için insanları teşvik eden koşullarla ilgili toplumsal-kültürel açıklamalar, vahiyle uyumlu olabilir mi? Kutsal kitapları kimin *yazdığını* sormak anlamlı mıdır (ya da buna izin var mıdır?) kutsal kitabın yorumlanmasında onu ilk olarak kaleme alanları, onların kültürel ve siyasi koşullarını anlamak gerekli midir? Bu da daha genel bir sorunun özel bir uygulamasıdır: "Felsefeyi anlamak için filozofu anlamak ya da bilmek gerekir mi?"

Dahası, muhtemelen farklı zamanlarda, farklı kişiler tarafından kaydedilip bir araya getirilmesinin bir sonucu olarak kutsal kitabın kendisiyle çelişmesi problem midir? Kutsal kitap bir başka dile çevrilebilir mi, yoksa (İslâmiyetin kitabı Kuran'da olduğu gibi) orijinal dilin kendisi kutsal mıdır? Hıristiyan İncil, genellikle Kral James İngilizcesinden ya da Luther Almancasından fiili olarak dünyanın bütün dillerine çevriliyor. Bu tercümeler ise aslında Aramiceden İbraniceye, İbraniceden Yunancaya, Yunancadan Latinceye ve Latinceden bu dillere çevrilmişti. Bunların hepsi orijinal metne aynı derecede "sadık" mıdır, yoksa bu bir sorun oluşturur mu?

Bazen sanki her kültür (belki de her topluluk) "kendi" kutsal kitabını yapıyor, belli pasajları kendi özel tarzında yorumluyor ve birbirlerinden farklı bir biçimde Tanrı'yı düşünüyor gibi görünür. Peki bu farklı yorumlar aynı derecede geçerli midir? Bazıları diğerlerine göre daha mı "doğru"dur? Ya da bütün bu yorumlar, Tanrı'ya yaraşır bir inanç esinlendirdikleri sürece aynı ölçüde geçerli midir? Yorumlama olmadan kutsal kitabı okumak mümkün müdür? Kutsal kitabı yorumlamada uzmanların (hahamlar, papazlar, rahipler, mollalar) rolü nedir? Daha tarihsel açıdan bakıldığında Tanrı'yı ve Onun yollarını anlamada peygamberlerin rolü nedir? İncil'in şu ya da bu yorumu olası tek yorum olarak haklı çıkartılabilir ve bu nedenle tek "yorum" olarak kabul edilebilir mi? Bunların tümü, sonuç olarak kutsal kitabın sıradan insan tarafından anlaşılabilirliğiyle ilgili bir soruya yol açar. Sıradan, sokaktaki insan İncil'i ya da Kuran'ı okuyup Tanrı'nın mesajını anlayabilir mi, yoksa profesyonel bir yardıma ihtiyacı var mıdır?

Akdeniz'den Ortadoğu'ya, Atina'dan Kudüs'e yol alırken "Batı" felsefesinin ikinci kaynağını keşfedebiliriz. Bu aşırı bir basitleştirme olabilir ancak hiç de yabana atılmaması gereken bir düşüncedir. Buna göre Batı felsefesi, Yunan felsefesi (özellikle Platon ve Aristoteles felsefeleri) ile Yahudi-Hıristiyan-İslâm (ama özellikle Hıristiyan) felsefenin bir sentezidir. (Kuşkusuz Yahudilik, yalnızca tektanrıcılığa yaptığı katkılardan dolayı değil, aynı zamanda güçlü hukuk/yasa anlayışı nedeniyle de Batı felsefesinin temel parametrelerinden bazılarını meydana getirmiştir. İslâm da genellikle gözardı edilen

çok önemli bir rol oynamıştır. Bu rol özellikle, eski Yunan felsefesinin yalnızca ileriye taşınması değil, aynı zamanda korunmasıyla da ilgilidir.)

Yunan felsefesi akıl ve akılcılığa büyük bir öncelik vermesine rağmen üç büyük din, daha çok *inanca* vurgu yapan bir tartışma yürütme eğilimindeydi. Bu üç dinsel gelenek, aynı zamanda tarihdışı soruları nedeniyle de Yunan eğilimine karşıydı. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet Tanrı'nın ebediliği konusunda ısrarlı olsalar da her birisi kendi halklarının geçici tarihlerine ve kendi ilk peygamberlerinin hikâyelerine çok büyük bir önem veriyorlardı. Böylece İbranilerin tarihi, Hz. İsa'nın yaşamı ve Hz. Muhammed'in hikâyesi her birisinin kendi dininin merkezî ilgisi haline geliyordu. Dolayısıyla üç büyük dinle ilgili açıklamamız, felsefe kadar tarihle de ilgili olacak. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyette felsefe, muhtemelen evrensel bir çekiciliğe sahip somut bir kültürel ifade olsa da asıl odağa "Bir Yahudi, bir Hıristiyan, bir Müslüman nedir?" gibi sorular oturuyor.

Ne var ki, soyut felsefe –gerçekten de en soyut felsefe– kaçınılmaz biçimde bu geleneklerle ilgili dinsel düşünceyi içine alıyor. Varlık ve Oluş'la ilgili büyük soyutlamalar, Yunan-Roma felsefesinde (Parmenides ve özellikle Platon ile Aristoteles dışında) oldukça marjinaldir. Özellikle Sokrates'ten sonraki Yunan-Roma felsefesinin problemleri, dünyanın düzenini keşfetme, insani erdemin kavranması ve iyi bir yaşam sürdürmeyle ilgili tavsiyeler gibi konulardır. Fakat her şeye gücü yeten ancak büyük oranda bilinmeyen gizemli Tanrı'nın varlığı ve doğası felsefede başat ilgi konusu haline geldiğinde Varlık ve Oluş gibi metafizik soyutlamalar doğal olarak tartışmada ön plana çıkmaya başladı. Dolayısıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet, ebedi olmakla birlikte tarihsel olarak da var olan Tanrı'nın gizemlerini anlama çabası içinde Platon ile Aristoteles'in daha metafizik kısımlarıyla kolaylıkla bütünleşti.

İbrani halkı ve Yahudiliğin kökenleri

Batı felsefe geleneği Yunan düşüncesine çok şey borçlu olsa da (daha sonraları Yahudi Krallığı'nın adından gelen Yahudi ismiyle anılmaya başlanan) İbrani geleneğiyle verimli bir harmanlanmaya da uğramıştı. Yahudi düşüncesi, Yunan düşüncesinden çok daha fazla bir biçimde din tarafından yönlendirilmişti: Yunanlar, bilinçli olarak kendi yeni felsefelerini eski dinsel gelenekten kurtarmaya çalışmışlardı; Yahudiler ise benzeri bir bilinçle felsefe ile dini bir arada tutmaya çalıştılar.

Yahudiler dini tek Tanrı kavramıyla tanımlamaya çalışırken, Yahudi felsefesi esas olarak Tanrı ile Tanrı'nın gerçekleştirdiği yaratılışın yapısı ve Tanrı'nın kendi halkına buyurduğu yasaların önemi üzerinde duruyordu. Tek Tanrı anlayışı, Yunanların birlik duygusuna çok çekici gelebilirdi. Aynı bi-

çimde ebedi olarak var olan, gerçekliğin arkasındaki Tanrı düşüncesi de Yunan metafiziğinin en temel varsayımlarına uygun olabilirdi. Ama aralarında çok büyük farklar da vardı ve Yunanistan ve Roma'nın "pagan" gelenekleri etkili olmalarına rağmen, sonuçta Ortadoğu'nun bir başka yerinden, özellikle de Filistin'den çıkan dinsel düşünceler tarafından özümsendiler.

(Nitelikli Zerdüştlük dışında) Bölgedeki başka dinlerden farklı olarak İbrani dini, tektanrıcıydı ve çok sayıdaki tanrılara karşı çıkarak tek bir Tanrı'yı savunuyordu. İbranice İncil'in (Eski Ahit) ilk kitaplarında Yahudi Tanrısı, başka halkların tanrılarıyla rekabet halinde görülür. Bu başka kültürlerle girdikleri savaşlarda zafer kazandıkları sürece İbraniler kendi Tanrılarının başka tanrıları yeneceğine daha çok güvenmeye başladılar. Ancak savaşlar kaybedilmeye ve Tanrı ile diğer tanrılar arasındaki rekabette düşmanlar zafer kazanmaya başlayınca koşullar da değişti. Bunun üzerine başka tanrıların "sahte" oldukları ilan edildi ve sonuçta onların mevcut olmadıkları öne sürülmeye başlandı. Yahudi tektanrıcılığı en sonunda yalnızca diğerlerinin hepsinden *üstün* olan değil aynı zamanda bütün öteki tanrıların *yerini alan* tek bir Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaştı.

İbrani halkı ile kendi Tanrısı arasındaki ilişki, bir bakıma Yahudi felsefesinin bütününü oluşturur. "Dinle, ey İsrail, Yüce Tanrımız, Efendimiz tektir" sözleri Yahudiliğin temel düşüncesini özetliyor. Ancak bu merkezî, en önemli anlayış, Yahudiliğin tarihini ve felsefi yapısını açıklamaya yardımcı olan birbiriyle ilgili en az iki anlayışı akla getiriyor. Birincisi, Tanrı tarafından tercih edilen "seçilmiş bir halk" olarak Yahudilerin ayrıcalıklığı kavramıdır. Buna karşılık olarak Tanrı'ya boyun eğmek, özellikle de Yasa'ya boyun eğmek Yahudilerin yükümlülüğüdür. Yasa, İbraniler için temel önemdedir. Nitekim aralarında Hititler, Asurlular ve özellikle Hammurabi yönetimi altındaki Babillilerin bulunduğu bazı eski kültürlerde yaygın bir yasa sistemi gelişmiş olsa da daha sonraki Yahudi dinsel düşüncesinde bu anlayış başka hiçbir halkta olmayan bir tarzda yerleşmişti.

Eski İbrani felsefesi, asıl olarak üç önemli anlayışla tanımlanıyordu: Tek Tanrı'nın varlığı, Tanrı tarafından "seçilme" ya da lütfa mazhar olma ve Yasa'nın önemi. Bunlardan ikincisi, belki de şovenist ve fazla etnik bir yaklaşım olarak felsefeden dışlanması gereken bir şey olarak görülebilir. Ne var ki (eski ya da modern) hemen hemen her toplumda bir biçimde kendisinin "seçilen" bir halk olduğu ve dolayısıyla belli ayrıcalıklarının olması gerektiği yönünde bir inanç vardır. Birçok halk, kendi tanrısının yanında olduğuna yürekten inanarak savaşa girer. Ne var ki, birinci ve üçüncü anlayışlar, yani tek Tanrı ve Onun Yasası, yalnızca eski İbrani felsefesini tanımlamakla kalmıyor, aynı zamanda Batı felsefesinin ve tarihinin bütün seyrinin çerçevesini de fiili olarak çiziyor.

Yahudilik bireyin saygınlığına vurgu yapsa da onun başlangıçta bir kabile dini olduğunu unutmamak gerekiyor. Birey, her şeyden önce bir cemaatin üyesi olduğu müddetçe bir saygınlığa ve öneme sahipti. Birçok eski toplumda olduğu gibi cemaatin oluşumu tesadüflere bırakılmamıştı. Yahudilik, "seçilmiş" halk olarak kendi konumunu muhtemelen (Sümer ülkesindeki) Ur'dan Filistin'e göç sırasında (M.Ö. yaklaşık 2000) Tanrı'nın Yahudilerin atası Hz. İbrahim'e verdiği söze dayandırıyordu. Tanrı, Hz. İbrahim'e torunlarının büyük bir halk olacağı müjdesini vermişti. Bu, Yahudiliğe ilk Hıristiyanların şiddetle reddettikleri ayrıcalıklı, hatta ırkçı bir nitelik kazandırıyor. Bu eski bakış açısına göre Yahudilik, cemaat üyeliğine bağlı olduğu kadar bir felsefe ya da inanç sistemine bağlı değildi. Dolayısıyla Yahudi felsefesi, Yahudi cemaatine üye olmanın anlamı ve bu üyeliğin sonuçlarına odaklandığı kadar teoloji ve inancın karmaşık noktalarına odaklanmamıştı.

Büyük oranda cemaat üyeliğiyle tanımlanan bir din olduğu için Yahudilik, bazı bakımlardan, en azından yüzeysel olarak, toplumsal yaşamın uygulamalarına büyük önem veren Konfuçyüsçülüğe benziyordu. Dinsel dayanışmanın bir ifadesi ve bir aracı olarak *ritüel*, Yahudilik için son derece önemliydi. Yıllık takvimin belli tarihlerine bağlı olan Yahudi ritüellerin birçoğu, Yahudi halkının yaşamındaki tarihsel olayları yeniden canlandırıyordu. Tanrı ebedi olabilir ancak onun halkı tarihseldir. Nitekim Yahudi felsefesinin Yahudi tarihiyle, daha doğrusu bu tarihin *anlamıyla* başladığı söylenebilir. Bu felsefenin düşünceleri, binlerce yıllık zaferlerin ve felaketlerin özenle korunmuş anılarının içine gömülmüştür. Bu düşünceler, esas olarak Yahudi halkı ile Tanrısı arasında devam eden ilişkiyle ilgilidir.

Örneğin en önemli kutsal olaylardan birisi, M.Ö. 13. yüzyılda Mısır'daki Yahudi kölelerin Filistin'e, "Vaat edilmiş topraklar" olan Kenan diyarına yaptıkları Exodus'un* anıldığı Fısıh** Bayramı'nın kutlandığı haftadır. Exodus, Yahudi halkı ile Tanrı arasındaki ilişki bakımından özel bir öneme sahiptir. Exodus sırasında Hz. Musa Sina Dağı'na gitmiş ve orada Tanrı'dan Yasa'yı almıştı. Tatil (kutsal gün), birinci akşam yenilen "Seder" yemeği ritüeliyle başlar. Bu yemekte, Yahudilerin Mısır'daki deneyimleri ve oradan çıkışta yaşadıklarını sembolize eden yiyecekler eşliğinde dualar edilir. Bu ritüel, dinin güçlendirilmesinin bir yolu olarak tarihe vurgu yapmaya hizmet eder. Daha yakın bir dönemle ilgili olarak Shoah ya da "Soykırım" anması da aynı biçimde anlaşılabilir.

Tanrı ve onun seçilmiş halkı arasındaki ilişki, Yahudi kutsal metinlerindeki ana temalardan birisidir. Eski Ahit'in ilk kitabı, Genesis (Tekvin, Oluş), her şeye gücü yeten yaratıcı olarak Tanrı'yı adım adım farklı düzenleri yara-

(*) Exodus: Toplu göç – ç.n.

(**) Fısıh Bayramı: Bir hafta boyunca mayasız ekmek yenilen Yahudi bayramı – ç.n.

tırken anlatır. Altıncı günde, yaratılışın sonunda "Tanrı kendi suretinde" insanları yaratır. Bu anlayış, dünyayı önceki dünyaların ve koşulların bir sonucu olarak gören Ortadoğu eğiliminden farklıdır. Yunanlar için dünyanın hiçlikten meydana gelmesi düşüncesi anlaşılamaz bir şeydi. Buna karşılık Yahudilik, Tanrı'nın dünyayı *hiçlikten* (ex nihilo) yarattığını savunuyor. Söylemeye gerek yok ki, Genesis'in uygun yorumunun ne olacağı konusunda uzun süredir devam eden tartışmalar var. Charles Darwin'in evrim anlayışı bu tartışmaya köktenci bir yenilik getirdi. Yine de Eski Ahit ve sonrasına ilişkin en tartışmalı konu, Tanrı'nın kendi yarattığı insanlarla ilişkisi üzerinedir. İnsanın "Tanrı'nın kendi suretinde" yaratıldığı iddiası ne anlama geliyor? Eğer bu iddia gerçekse, neden Tanrı bazı insanları diğerlerine göre tercih ediyor? Örneğin Tanrı oldukça varlıklı ve uygarlaşmış bir nüfusun arasından seçtiği Hz. İbrahim'in oğulları arasında neden Hz. İshak'ı Hz. İsmail'e göre tercih edip Hz. İbrahim'in halefi yapıyor? (İslâmi benimseyen Arap nüfus ise kendi ataları olarak Hz. İsmail'i görüyor. Kuran, onu Hz. İbrahim'in tercih edilen oğlu olarak sunuyor. Açıklamalardaki bu farklılık, her ikisi de "kendi" Tanrısı tarafından özel olarak korunan ve öncelik sağlanmış, "seçilmiş" bir halk olduğunu iddia eden birbirinin zıttı iki komşu –Yahudiler ve Araplar– arasındaki dünyanın en nefret dolu çatışmalarından birisinin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştu.) Akdeniz'in doğu sahilleri boyunca uzanan engebeli ve düşmanlarla dolu bir araziye yerleşme rüyası gören, daha önce kalıcı bir anavatanı olmamış bir halkın seçilmiş halk olma kavramına sarılmasının anlaşılmaz ve ilginç bir tutum olmadığı açık. Davud ve Süleyman'ın krallık yaptıkları dönemde Kudüs, on iki farklı İbrani kabilesinin birleşiminden oluşan güçlü bir krallığın başkentiydi. Bir süre için İsrail, yerleşik halklardan birisi olmuştu. Hükümdar Süleyman, başkenti güzelleştirmek için büyük çabalar harcadı ve onun gayretlerinin sonucu olarak birçok mabet inşa edildi. Mabet inşa etmek, Yahudi tarihinin merkezî ilgilerinden birisi haline geldi; birçok kez bu mabetler tahrip edildi ve yeniden yapıldı. Eski Ahit'te anlatılan dönem boyunca eski İbraniler, birçok kez işgale uğradılar, köleleştirildiler ve sürgüne gönderildiler. (Sonradan tek bir halk olmaktan çıkıp dağıldıkları dönemde karşı karşıya oldukları sıkıntılar bir yana) Yahudilerin yaşadığı bu trajik tarihin ışığında onların kendi tanrılarına bağlanmayla ilgili olarak benzersiz bir düşünce sistemi geliştirmelerini anlamak zor olmasa gerek.

Eski Ahit'te Tanrı'nın kişiliği, eğer böyle demek uygunsa, sanki bir romanmış gibi çok açık bir şekilde betimlenir. Kendisinin de kabul ettiği gibi İbranilerin Tanrısı, kıskanç bir Tanrıdır. Bazen sinirli, bazen gazap doludur. Yunanların kader anlayışını biraz çağrıştıran en büyük tez, İbranilerin her şeye gücü yeten, koruyucu Tanrısı'nın son derece kaprisli, öngörülemez ve şiddetli olmasıdır. Tanrı çoğu zaman hiddetlidir ve Yahudilerin başına gelen fe-

laketler bunun kanıtıdır. Yahudiler bir yandan kudretli tanrılarının koruması altındaydı. Ama öte yandan bu korumaya hiçbir zaman bütünüyle güvenilemez. Tanrı korumasının yokluğunu açıklamak gerekiyordu.

Yahudiliğin özü ve kalıcılığı bu büyük korkuyla anlaşılabilir. Yahudilerin kendilerini Yasa'nın büyük boyunduruğu altına soktukları öne sürülmüştür. Yahudilerin yaşamın her yönüyle fiili olarak ilgilenen bu katı kurallarının Hıristiyan eleştirisi pek bilinmeyen bir şey değil. Ancak aslında "sözleşme" denilen şey, İbraniler tarafından Tanrı'nın Yasası'na bağlılık, onlara büyük bir güven veriyor, bir tür garanti sunuyordu. Eğer Yasa'ya boyun eğerlerse, Tanrı onları koruyacaktı.

Ancak sık sık olduğu gibi felaket gelip çattığında Yahudiler, Tanrı'ya olan inançlarından kuşku duymuyor, tam tersine kendilerini suçluyorlardı. Peygamberler İsrail'e karşı toplanan güçlerin büyüklüğünden âdeta gururla söz ediyor, bu olayı Tanrı'nın onları terk etmesinin bir kanıtı olarak değil tam tersine Tanrı'nın ilgisinin bir devamı olarak görüyor, bu yolla Tanrı'nın İsrail halkının Yasa'ya karşı işlediği suçlarla ilgili hoşnutsuzluğunu ortaya koyduğunu öne sürüyorlardı. İsraillilerin Tanrı tarafından terk edildiklerini söyleyen alternatif yorumlar, İbraniler için kabul edilemez düşüncelerdi. Suç tercih edilen bir durum değildi ama İbranilerin suça felsefi bir biçim verdikleri söylenebilirdi.

Yahudilik ve Yahudi felsefesinde Yasa'dan daha önemli hiçbir özellik yoktur. Yasa'nın doğrudan doğruya Tanrı tarafından vahyedildiği düşünülür. Yasa, ne yalnızca insan topluluklarını bir arada tutmak için icat edilmiş bir sözleşme ya da kurallar derlemesi ne de iktidarda olanların icat ettikleri bir araç olarak düşünülmelidir. Aslında onun bir dayatma olarak değil de tam tersine insanlara verilen bir lütuf, bir ayrıcalık olarak düşünülmesi gerekir. Tanrı'nın kendilerine Yasa'yla ilgili vahiyde bulunması, Yahudi halkının "seçilmiş" olduğunun en büyük kanıtı sayılır.

On Emir (Decalogue), Yahudi Yasası'nın kalbinde yer alır. Kutsal kitaba göre bu emirler, Hz. Musa'ya bugün Gazze Şeridi olarak bilinen yerde bulunan Sina Dağı'na çıktığında bildirilmişti. On Emir'le ilgili yükümlülükler arasında şunlar vardır: Yehova'dan başka tanrılara inanmamak; Tanrı'nın görünüşünü bildiren resimler yapmamak ya da büyülü isimlerle onu anmamak; Sabbath* günü hiçbir iş yapmamak; anne babaya karşı gelmemek ve cinayet işlemekten, zinadan, hırsızlıktan, mahkemede yalancı tanıklık yapmaktan, bir başka adamın karısına ya da ev halkından birisine göz koymaktan uzak durmak.

(*) On Emir'in dördüncüsü Sabbath günü çalışmamayı bildirir. Cuma akşamı güneşin batışından 18 dakika önce başlayıp, Cumartesi akşam üç küçük yıldızın gözükmesine kadarki güne Sabbath (Şabat, Sebt) günü denir. Bu, Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratıp yedinci günde dinlenmesini kutsamak içindir. O gün Yahudiler hiçbir iş yapmazlar – ç.n.

On Emir'den çıkan diğer yasalar insanlara, hatta kölelere saygılı olmayla ve onları istismar etmemeyle ilgili ayrıntıları belirliyor. Özellikle başına talihsizlik gelmiş insanlara yardım edilmesi gerekiyor. Böylesine ihtiyaçları olanlara karşı özellikle durumu iyi olanların yardım etme yükümlülüklerinin olduğu bildiriliyor.[7] Dolayısıya Yasa'nın bu yükümlülükleri, yalnızca kendimizden üst düzeydeki insanlara değil herkese karşı iyiliksever ve saygılı davranmaya vurgu yapıyor. Herkesin onuru ve bir değeri vardır. Dolayısıyla saygıya layıktır ve herkes Yasa önünde eşittir, eşit muamele görmesi gerekir.

Yasa, Yahudi felsefesini tanımlıyor ancak Yasa'nın ihlali de Yahudi felsefesinin tarihini belirliyor gibi görünüyor. Yahudi kutsal metinlerine göre Tanrı'nın yaratmış olduğu mükemmel düzen ilk insanlar tarafından bozulmuştu. Genesis, dünyadaki kötülüğün kaynağını insanın *günahına* bağlıyor. Günah kavramı, Batı din felsefesinde merkezî bir rol oynuyor. Günah en doğru şekilde, Tanrı'nın yasalarına karşı gelmek, suçlu insanların uygun olmayan davranışlarının neden olduğu, insanlar ile Tanrı arasındaki ilişkinin ihlali olarak tarif ediliyor. Her kültür, kabahatlerle ilgili belli bir anlayışa sahiptir ancak "günah" belli türden bir yanlış davranış, Tanrı'ya karşı bir saldırı anlamına gelir.

Tanrı, Âdem'i ve ardından ona eş olarak Havva'yı yarattıktan sonra onları cennete koyuyor ve belli bir ağacın, İyiyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'nın meyvesini yememeleri için onları uyarıyor. Sonra bir yılan onu yiyenin tanrısal olacağını söyleyerek yasak meyveyi yemesi için Havva'yı baştan çıkartıyor. Havva meyveyi yiyor ve daha sonra Âdem'e de meyveyi yediriyor.

Hikâye, insan hatası üzerine söyledikleri açısından aydınlatıcı ve çoğu kez alegorik olarak alınır. Bilgi ve bilginin korkunç ağırlığıyla kaybedilen masumiyet düşüncesi ve iyi ile kötü arasında seçim yapma yetisi Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğindeki ahlâki temayı ve bu geleneğin kötülük problemine bakış açısını özetler. Masumiyet bilgiyle yok olur. Başlangıçtaki mutluluk, ahlâk ihtiyacının yanı sıra düşünme ihtiyacı ve ek olarak felsefe ihtiyacı nedeniyle gölgelenir. Yine de burada insan merakının, bilme güdüsünün masumiyet koşullarında bile apaçık olduğuna dikkat çekebiliriz. Böylece günahın nihai sorumluluğu sorunu, Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğine en başından girmiş olur. Tanrı, bizi bile bile mi kaçınılmaz bir merak duygusuna sahip bir yapıda yarattı?

Şeytan'ın (yılan) olaya karışmasının tektanrıcılıkta (Tanrı'dan çok daha güçsüz olsalar da) başka yarı tanrıların bütünüyle yok olmadığını gösterdi-

7 Anthony Phillips, Eski Ahit peygamberlerinin sık sık kendi topluluklarını merhamete nail olmakta başarısız olmakla suçladıklarına dikkat çekiyor. Bu tür bir davranış, onların dinsel sofuluklarıyla ilgili ritüelleri ve itiraflarını yalanlıyordu. Bkz. Anthony Phillips, *God*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

ğini unutmamak gerekiyor. Zerdüştlüktekine benzeyen bu yarı tanrılar, bu dünyadaki acılar ve talihsizlikleri doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlamadan açıklamaya yardımcı olur.

Adem ile Havva'nın yaptıkları bu sadakatsizlik karşısında Eski Ahit'in Tanrısı, kendine özgü bir bir tutumla öfkelenir ve gazabını gösterir. İşledikleri günahın sonucu olarak Âdem ile Havva, kaldıkları cennetten kovulurlar. Hastalıkların, acıların ve ölümün bulunduğu bir dünyaya gelirler. "Tanrı suretinde olan" önceki yapıları hasar görür ve buna sebep olan da kendi söz dinlemez itaatsizlikleridir.

O andan itibaren doğal olarak insanlar artık tanrısal (iyi) davranışlar ortaya koymuyorlar (zaten orijinal hikâye, başlangıçtaki yapılarında ciddi bir kusurun olduğunu bize düşündürmüştü). Şimdi eylemleri bir seçimin, genellikle iyi ile kötü arasında yapılan bir seçimin konusudur. Dolayısıyla Yahudiliğin felsefi yazıları, doğru seçimleri yapmak için aklı doğru kullanmaya yönelmiştir ve büyük ölçüde pratik tercihlerle ilgilidir.

İlk günahla, "Düşüş"le ilgili Genesis'in açıklaması, kötülük problemine yönelik Yahudi çözümünün temelini sağlıyor. Genesis, kötülüğün dünyaya insanın seçimiyle geldiğini öne sürüyor. Daha sonraki Yahudi düşüncesi, sık sık Genesis'in izini sürerek acılar ve talihsizlikleri insanların başarısızlıklarının, özellikle de Tanrı'nın yasalarına karşı insanların işledikleri kabahatlerin sonucu olarak açıklamaya çalışır. Örneğin peygamberler Süleyman'ın hükümdarlığının ardından yaşanan siyasi felaketleri Yahudi halkının Tanrı'nın yasalarına bağlı kalmamalarının bir sonucu olarak açıklamışlardı.

Peygamberler, kuşkusuz filozoftular ancak genelde bugünkü anlamda soyut düşünürler değildiler; her şeyden önce Tanrı'nın sözcüsüydüler. Aynı zamanda Tanrı'nın yasalarının sistematik ihlalleri, adaletsizlikler ve günahın sonuçları olarak Süleyman'ın ölümünün ardından gelen siyasi felaketleri yorumlayan kültürel eleştirmenlerdi. Süleyman'ın güzel ve bayındır bir kent inşa etme yönündeki çabaları, halkın üzerindeki vergi yükünü artırmıştı. Zengin ile yoksul arasındaki fark daha da açılmıştı. Nitekim işgalin ardından direniş ve isyanlar başladı. Filistin iki düşman halk arasında ikiye bölündü ve Kudüs, Süleyman'ın ölümünden kısa bir süre sonra Mısır firavunu tarafından ele geçirildi. Şehrin bütün zenginlikleri Mısır'a taşındı, büyük bir kargaşa ve kuşku dönemi başladı.

Yahudi yurdunda meydana gelen ekonomik eşitsizliklere tepki olarak peygamberler dönemi gündeme geldi. Peygamberler pişmanlık ve erdemli davranma vaazları verdiler. Toplumun bu günahkâr yolda ilerlemesi halinde felaketlerin geleceğini söylediler. Fakat pek ciddiye alınmayan peygamberlerin sözleri, Yahudilerin bir dizi feci talihsizlikle karşılacacağını öngörüyor-

du. Mısırlıların Kudüs'ü işgalinin ve Yahudi devletinin bölünmesinin ardından kuzeydeki krallık, M.Ö. 733'te Asurlular tarafından ele geçirildi ve Yahudilerin iki bin yıllık kölelikleri başladı. (Güney krallığının başkenti olan) Kudüs, uzun bir kuşatmanın verdiği belirsizlik koşullarında bir süre varlığını sürdürdü. Ancak günden güne durum kötüye gitti ve M.Ö. 586'da Kudüs, Babilliler tarafından fethedildi. Şehir tamamen yakıldı ve Tapınak yıkıldı. Şehrin önde gelenleri sürgüne yollandı ve İsrail, Babil İmparatorluğuna dahil edildi.

Yahudi dinî liderler bir kez daha bu olayları yorumladılar. İsrail'in günahları nedeniyle, özellikle de yabancı tanrılara ibadet ettiği ve yoksullara kötü davrandığı için cezalandırıldığını söylediler. İsraillilerin adaletsiz ve yasaya aykırı davranışları yüzünden Tanrı onların üzerindeki korumasını kaldırmıştı. Eski Yahudi düşüncesinin günahın sonuçlarını öteki dünyayla ilgili olarak değil de yeryüzündeki felaketler olarak tasvir ettiğini vurgulamak gerekiyor. Genelde Yahudilik, kişisel ölümsüzlükle ilgili bir düşünceye sahip değildi; bugün de durum böyledir.[8]

Babil sürgünü sırasında peygamberler, eğer bu uzun kriz döneminde Yahudiler Tanrı'ya sadık kalırlarsa Tanrı'nın tıpkı Mısır'dan onları kurtardığı gibi yeniden Yahudilere yardımcı olabileceğini ilan ettiler. Bu türden zorluklar altındaki "sınavlar", tıpkı Hıristiyanlıkta ve İslâm'da olduğu gibi Yahudi tarihi boyunca da birçok kez yinelenmiştir. Sonuç olarak Tanrı, kehaneti gerçek kılmış gibiydi. Pers Kralı Kiros, Babil'i fethetti ve sürgündeki Yahudilerin Kudüs'e geri dönmelerine izin verdi. Aynı zamanda Babillilerin Kudüs'teki tapınaktan çalmış oldukları hazine kalıntılarını da onlara geri verdi. Tapınak yeniden inşa edildi ve onun yükselmesi Yahudi dininin yıkılmaz güçlü bir sembolü haline geldi.

Bu yıkılmazlık imajı, birçok sınavla karşılaştı ve Tapınak, Romalılara karşı gündeme gelen bir Yahudi isyanının ardından M.Ö. 70'te bir kez daha yıkıldı. Birçok araştırmacı Yahudilerin Akdeniz çevresine ve başka yerlere dağıtılması demek olan Diaspora'nın o zaman başladığını öne sürüyor. Bir kez daha siyasi felaket, dinsel yorumların güncellenmesine neden oldu. Yine aynı yorumla, başa gelen talihsizlik insanların günahkârlıklarının ve Yahudiler arasındaki inançsızlıkların sonucu olarak görüldü. Yahudiler Yasa'yı savun-

8 Eski Yunanlar gibi birçok Yahudi de ölülerin Sheol'e, yeryüzünün altındaki karanlık bir yere gittiğine inanıyordu. Ancak Yunan felsefesinde ruhlar, orada daha önceki benliklerinin acıklı bir gölgesi olarak yaşamaya devam ediyorlar. Zebur, kötülük problemine olası bir çözüm olarak kişisel ölümsüzlük düşüncesini gündeme getiriyordu ancak bu düşünceye yalnızca bir mit olarak yaklaşılıyordu ve genelde kişisel ölümsüzlük düşüncesi, Yahudilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiyordu. Bazı mezhepler, özellikle Hz. İsa döneminde etkin olan Ferisiler bu düşünceyi benimsiyorlardı. Hiçbir zaman resmî Yahudi öğretinin bir parçası olmayan ölümden sonra yaşamla ilgili bu düşünce, kuşkusuz Hz. İsa ve Aziz Pavlus'un öğretilerinden uzun süre önce birçok Yahudiye cazip geliyordu.

mayı başaramamışlar ve davranışları nedeniyle bir kez daha ülkelerine felaket getirmişlerdi. Sorumluluk anlayışı ve onun sonuçları, bugüne kadar Yahudi bilincine kök salmıştır.

Sorumluluk ve sonuçları arasında varsayılan bu karşılıklı ilişki, sonradan sorgulanacaktı. Yahudi yazınında günah ile felaket arasındaki ilişki, en dramatik biçimde ele alınmıştır. (Muhtemelen M.Ö. 400 yıllarında Babil sürgünü sırasında yazılmış olan) Eyüp Kitabı'nda, Tanrı'nın yasalarına bütünüyle sadık kalmasına rağmen korkunç bir biçimde cezalandırılan Eyüp adında iyi bir adamın hikâyesi anlatılır. Şeytan, yalnızca Tanrı ona iyi davrandığı için Eyüp'ün doğru davranışlarda bulunduğunu öne sürerek Tanrı'yla dalga geçiyor. Bunun üzerine Tanrı, Şeytan'ın Eyüp'ü sınavdan geçirmesine izin veriyor. Şeytan da Eyüp ve ailesine en büyük felaketleri birbiri ardına yaşatmaya başlıyor. Bütün bu mihnetler sırasında Eyüp, bazen kendisine yardımcı olması için Tanrı'ya yalvarsa da, eskiden olduğu gibi dindarca davranışlarına devam ediyor. Dostları, onun gizlice bazı günahlar işlemiş olduğunu, bu yüzden birbiri ardına felaketlerle karşılaştığını düşünüyorlar. Ancak tüm bunlara rağmen Eyüp, kendisinin masum olduğunu biliyor ve tabii bunu okuyucu da biliyor. Çektiği acılarla ilgili açık haksızlıklara rağmen Eyüp, Tanrı'ya inancına bağlı kalıyor.

En sonunda Tanrı Eyüp'ü eski mutlu haline geri döndürüyor ancak kendi yöntemlerinin insanlar tarafından anlaşılmasına gerek olmadığında ve dünyadaki açık adaletsizlikler karşısında bile inancın devam etmesi konusunda ısrarcı oluyor. Bu, kötülük problemini bütün dehşetiyle çözümsüz bırakıyor. Niçin doğru bir insan bunca acı çekmek zorunda kalıyor? Bu hikâyede Eyüp'ün çektiği acıların sorumluluğunun bir bakıma Tanrı'da olduğuna kuşku yok. Bu, Tanrı'nın "anlaşılmaz" davranışlarının bir örneği değil mi? Bu, açıkça adaletsiz bir ceza değil mi? Bu öykü bizden her şeye gücü yeten şefkatli Tanrı'nın son derece iyi olmasına karşın acı çeken birisini yalnızca izlemekle yetinmeyip aynı zamanda acıya boğduğunu kabul etmemizi mi istiyor? Burada kötülük problemi, en aşırı biçiminde sunuluyor.

Eyüp Kitabı, birçok siyasi felakete uğrayan Yahudi halkı üzerinde provokatif bir etkide bulunarak yüzyıllardır süren tartışmalar ve ciltler dolusu yorumlara neden oldu. Hıristiyanlık ve İslâm gibi Yahudilik de "kitaplı bir din"dir. Dolayısıyla araştırma ve iddialar, Yahudi geleneğinde son derece önemli olduğu gibi Yahudi felsefesi için de önemlidir. Nitekim bu anlaşmazlık ve diyalektik yöntemi –Sokrates felsefesinde olduğu gibi– bu felsefeyi büyük oranda belirliyor; bu, binlerce yıldır Yahudi düşüncelerini canlı tutan ve onları sağlamlaştıran en büyük güçlerden birisidir.

Yunan Yahudi: İskenderiyeli Philon

Yahudilik bir kitaplı din olduğu için kutsal kitabın doğru yorumlanmasıyla ilgili sorunlarla karşı karşıya kalmıştı. Bu sorunlar arasında örneğin şunlar vardı: Kutsal kitabı yorumlamaya kim ehildir? Onu herkes yorumlayabilir mi? Doğru yorum vahye mi bağlıdır? Öyleyse, vahiyin gerçek olduğu nasıl anlaşılacak? Yahudi bilgeliği, tartışma ve Yunan felsefesi arasında özellikle kutsal kitabın yorumlanmasında aklın rolüyle ilgili olarak önemli bir karışıklık ortaya çıkmıştı. Akıl yorumlamaya sağlam bir temel oluşturuyor muydu? Kutsal kitabın doğru yorumlarının öğretileri akılla çelişebilir mıydı? Öyleyse, ortaya çıkan ihtilaf nasıl çözülmeliydi? İnanç mı akla yol açar, yoksa akıl mı inanca yol açar? Yahudiliğin tarihi, her şeyden önce inancın temel olduğunu gösteriyordu. Ne var ki hahamların ve Yunan filozoflarının diyalektik faaliyeti, aklın önemli bir rol oynadığını gösteriyordu.

Bu sorunlar, binyılın sonunda Yahudi dini ile Yunan felsefesi buluştuğunda son derece doğal bir şekilde ortaya çıktı. Philon (M.Ö. yaklaşık 20-M.S. 40) kutsal kitabın yorumlanmasına doğru bir yaklaşım getirmek için yaptığı çalışmalarda Yunan düşüncesine dikkat çeken ilk Yahudi düşünürlerden birisiydi. Philon, özellikle inanç ve akıl arasındaki ilişkiyle ilgileniyordu. Philon, Yunanca konuşan İskenderiyeli bir Yahudiydi. Helenistik felsefe eğitimi almıştı. (Helenistik felsefe, Büyük İskender'in bölgeyi fethetmesinden hemen önce Akdeniz çevresine dağılan Yunanların geliştirmiş oldukları bir Yunan felsefesiydi.) Philon, özellikle miras almış olduğu iki gelenek arasındaki çatışmayla ilgileniyordu. Bir Yahudi olarak tektanrıcılığa bağlıydı ve asimilasyona karşı direniyordu. Öte yandan eğitim gördüğü kültür ve felsefi gelenek bakımından tam bir Yunanydı. Yahudi kimliğini korumak ya da başat kültürü özümsemek sorunu, felsefe tarihindeki en uzun tartışmalardan birisine kaynaklık etmişti. Bu sorun, kişinin asıl kimliği sorununun merkezinde yer alıyor.

Philon'un felsefi yanıtı, Yahudi düşüncesini Yunan koşullarıyla sistematize etmek ve akılcı iddialarla onunla uyumlu hale getirmekti. Görmüş olduğumuz gibi Yahudi felsefesi ve tarihi, felsefi düşüncelerden çok hikâyelerden oluşuyor. Ancak Thales ve Miletlilerin "felsefesi" ortaya çıkmadan önce Yunan düşüncesi de buna benziyordu. Homeros uzun bir süre boyunca hep alegorik olarak yorumlanmıştı. Philon'dan önce İskenderiyeli Yahudiler, özellikle Genesis'in alegorik yorumuyla ilgili bir gelenek geliştirmişlerdi. Dolayısıyla Philon bu tekniklerden yararlandı ve Kutsal Kitaptaki hikâyeleri insanın mevcut durumu ile ilahi olanla ilişkisi hakkında efsanevi açıklamalar olarak yorumladı. Kutsal kitap açıklamalarındaki karakterleri soyut kavramlar olarak görme eğilimindeydi. Örneğin, Âdem'i akıl olarak, Havva'yı duy-

gular olarak yorumluyordu. Ona göre yılan (şeytan) ise şehveti temsil ediyordu. Philon, ilk günah hikâyesini şehvetin gücünün bir açıklaması olarak yorumluyordu. Şehvet başlangıçta duyguları hareket geçiriyor ve duygular baskın çıkınca da akıl çöküyordu.

Philon, Yunan filozoflarının kendisini Kutsal Kitap aracılığıyla ortaya koyan aynı Tanrı'dan esinlendiklerini öne sürüyordu. Dolayısıyla hakikat, kutsal kitabın yanı sıra onların akılcı argümanlarında bulunabilirdi. Bu, aslında Tanrı'nın vahyettiği kelamın bildirdiği aynı hakikatti. Dolayısıyla Philon, kutsal kitabın alegorik yorumunun kendi görüşlerini Yunan düşüncesiyle bütünleştirdiğini göstermeye çalışıyordu. Yahudileri tek "seçilmiş" halk olarak işaret eden kutsal kitabın mucizeleri ve belirtilerine fazla önem vermek yerine Tanrı'nın gücünü doğanın ilkeleri aracılığıyla ortaya koyduğunu vurguluyordu. Bu, Yunanlara makul gelen bir düşünceydi ve bir başka geleneğe karşı olmayı gerektirmiyordu. İbrani felsefesine evrenselci bir yorumlama sağlayan bu yönelim, Hıristiyanlığın gelişmesi bakımından son derece önemliydi.

Philon, Tanrı'yı çoğulluğun arkasındaki Bir olarak tarif ederek Pisagorculuğun bazı görüşlerini de benimsemişti. Ne var ki, özellikle Platonculuk ve ilk Stoacılardan oldukça etkilenmişti. Platoncularla birlikte maddi dünyanın daha yüksek, aşkın bir dünyanın yansımasından başka bir şey olmadığını öne sürüyordu. Philon'a göre Platon'un (daha üst dünyada yer alan) formlar dediği, aslında Tanrı'nın düşünceleridir. Stoacılar gibi Philon da Tanrı'yı dünyayı dolduran bir varlık olarak düşünür. Dolayısıyla her insanın içinde içsel bir ilahi kıvılcım vardır. Tanrı aşkın bir varlık olsa da (dünyanın altında yer alan yapı olan) *logos* aracılığıyla maddi dünyayla bir ilintisi vardır ve bu anlamda Tanrı hepimizde içkindir. Logos, Tanrı'nın bir görüntüsüne dönüşür ve buna karşılık insan zihni, *logos*un bir görüntüsüdür. (Yuhanna'ya göre Hıristiyan İncil de benzer bir iddiayla başlar: "Başlangıçta *logos* (kelam) vardı.") İnsanın Tanrı hakkındaki bilgisi sınırlı olsa bile Tanrı'nın görüntüsünü paylaştığı için insan zihni, Tanrı'yı bilebilir ve sevebilir. Doğal dünyanın unsurlarını bir arada tutan da yine *logos*tur. Philon, ayrıca Tanrı'nın dünyadaki doğrudan görünümlerini de (örneğin Hz. Musa'ya görünen parlayan ışığı) *logos*la açıklıyor.

Philon'a göre Platon'un felsefesi, insanlık için en yüksek iyinin bir temsilini içeriyordu. Platon'un Sokrates'i Formlarla ilgili anlık parlamalar biçiminde olsa da şaşırtıcı bir kavrayış ortaya koymuştu. Yahudilik de benzer biçimde Tanrı'nın mistik görünüşüyle ilgili benzer bir hedefe ulaşmaya çalışıyordu. Platon, zihnin doğal olarak doğru yönde işlediğini söylerken haklıydı. Ancak Philon'a göre Tanrı'nın özü insan aklının kavrama gücünün ötesindedir. Böylece insanın Tanrı hakkındaki bilgisiyle ilgili Philon'un anlayışı bir

olumsuzlama biçimindedir. Bir başka deyişle, (olumlu tanımlar ortaya koymadan) Tanrı'yı özel olarak betimlemeden, sınırlı yeteneklerimizle Onun yapısı hakkında sınırlı yeteneklerimizle belli bir anlayışa ulaşabiliriz. Philon, özellikle Tanrı'nın sınırlandırılamadığını, geleneksel Yunan tanrıları gibi ahlâki olarak kusurlu olamayacağını öne sürüyordu.

Yunan düşüncesi ve Yahudi teolojisi sentezine rağmen Philon, akıl ile vahyedilmiş hakikat arasında çatışma olabileceğini kabul ediyordu. Bu türden çatışmaların vahiy lehine çözümlenmesi gerektiğini öne sürüyordu. Aklın inanç tarafından esinlendirilen en derin gerçekleri kavrayamayacağını savunuyordu. Örneğin akıl, ne Tanrı'nın birliğini ne de Tanrı'nın insana (dolayısıyla da insan aklına) aşkın olan özünü kavrayabilirdi... Dolayısıyla Philon, kendisinin akla yönelik hayranlığını sınırlandırdığını dile getirerek, önünde sonunda felsefi ve teolojik spekülasyondan çok daha önemli olan mistik coşkunluğu öne çıkartıyordu. Bu noktada Philon, Platon'u kendi müttefiki olarak görüyordu. İkisi de dikkatli birer akılcı olsalar da Platon ve Philon'a göre insanın nihai hedefi Gerçek Dünya hakkında bir görüş sahibi olmaktı.

Son olarak Philon, bedeni erdemin önünde bir engel olarak görerek ruh ile beden arasında kesin bir ayrım getirme konusunda da Platon'u takip ediyor. Philon, bedeni bir tür mezar olarak tanımlıyor ve bazen yalnızca ruhun erdeme sahip olduğunu öne sürüyor. Ruhun içsel yaşamına bedenin küçümsenmesiyle birlikte yapılan bu vurgu, Philon'u ilk Hıristiyan çağdaşlarına bağlıyordu. İlk Hıristiyanlar (ve bazı bakımlardan Konfüçyüs) gibi Philon da içsel erdeme vurgu yaparak uygun bir içsel tutum almadan dışsal ritüellerin hiçbir değerlerinin olmadığını öne sürüyordu. Yine de buradan ritüelin önemsiz olduğu sonucunu çıkartmıyordu. Tam tersine ritüele doğru bir biçimde yaklaşmanın önemine vurgu yapıyordu. Belki de Filistin'deki Yahudilikten çok ilk Hıritiyanlarınkine daha uygun düşen bu vurgusu nedeniyle Philon, kendi Yahudi halkından çok sonraki Hıristiyanlar üzerinde etkili oldu.

Hıristiyanlığın doğuşu

Hıristiyanlık, yaklaşık olarak M.Ö. 6-M.S.30 yılları arasında o sırada Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olan Filistin'de yaşayan "Mesih" ("kutsal yağ sürülmüş, meshedilmiş") İsa'nın çevresinde gelişti. İsa doğduğunda Yahudilik birçok mezhebe bölünmüş durumdaydı. Yeni Ahit'te bahsedilen Ferisiler ve Sadukiler gibi bazı mezhepler, değişik nedenlerle Roma yönetimini destekliyorlardı. Helenistik düşünceleri benimsemiş rahip aileleri olan Sadukiler, kendilerinin görece yüksek toplumsal statülerini sürdürme umuduyla Roma yönetimini kabullenmişlerdi. Ferisiler (kelime anlamı "ayrılanlar") ise buna karşıt olarak Roma yönetimini halkın günahlarının bir ceza-

sı olarak görüyorlardı. Ferisiler, dramatik ritüel uygulamalarını, özellikle de arınma ritüeliyle ilgili uygulamaları benimsemişlerdi. Kendileri başkalarından çok daha dindar ve çok daha Yahudi sayıyorlardı. Ancak kendileri böyle söylüyor olsa bile belki de Roma yönetimi altındaki mevcut yaşamlarının siyasi olarak elverişsiz olması nedeniyle ölümden sonraki yaşamla ilgili geleneksel olmayan bir anlayışı kabul ederek bildik Yahudi inancından sapmış oluyorlardı. Sözlü gelenek aracılığıyla gelişmiş olan yorumları zengin bir içerikle sistemleştirerek Eski Ahit'in yazılı yasalarına eklemeler yapan Ferisiler, daha sonra Yahudi düşüncesinde önemli bir etkiye sahip oldular. Bu geleneksel yorumların yazılı yasanın kendisi kadar bağlayıcı olduğunu savunuyorlardı. Ferisiler aynı zamanda M.S. 70 yılında Kudüs'te Tapınak yıkıldıktan sonra Yahudilerin kendilerini bir halk olarak korumalarını sağlayan dinsel liderlerdi.

Ferisiler tutucuydular ancak diğer Yahudi mezhepleri, özellikle de Zealotlar, Roma yönetimine karşı isyanı teşvik ediyorlardı. Diğerleri tecrit olmuş manastırlardaki cemaatler halinde yaşıyorlardı. Bunların arasında esas olarak Ölü Deniz kıyısında yaşayan bir mezhep olan Esseneler de vardı. (Esseneler, tarihçiler tarafından Ölü Deniz Parşömenleri denilen belgelerle ilintilendiriliyorlar. Yaklaşık altı yüz eski el yazmasından oluşan bu parşömenler 1947 yılında Ölü Deniz'in kuzey sahilinde bulunan mağaraların içindeki taştan çanaklarda bulunmuştu. Bu parşömenlerde birçok eski Yahudi dinsel ve edebi yazısı yer alıyordu. Bunlar arasında bazı araştırmacıların bir Essene grup olduğunu düşündükleri Qumran'da bulunan dinsel bir cemaatle ilgili bazı belgeler de vardı.) Essenelerin alışılmadık perhiz yasaları vardı; ayrıca banyo yapmayla ilgili de birçok ritüelleri bulunuyordu. Cinsel bakımdan oldukça çileci bir anlayışları vardı (ancak çoğalma amacıyla evliliğe ve cinsel ilişkiye onay veriyorlardı). Essenelerin yaşam tarzı tarım ağırlıklı, cemaatçi bir yaşamdı. Dinsel yaşamları ise meditasyon ağırlıklıydı. Siyasetle ilgilenmeyen pasifistler olsalar da yeni bir yeryüzü krallığı yaratacak olan bir Mesih'in geleceğini öngörüyorlardı. (Pasifist olmalarına rağmen M.S. 70'teki Kudüs'ün savunma savaşına katılmışlardı ve bu yüzden yok edildiler.)

Romalılarla devam eden sürtüşmelerin yanı sıra gündeme gelen bu değişik mezhepler arasındaki rekabet, 1. yüzyılda Kudüs'ü karmaşık ve heyecan verici bir yer haline getirmişti. Bu karışıklıklara ek olarak birçok peygambervari figür, kıyametle ilgili kötücül kehanetler ve mesajlar yayarak çevrede dolaşıyordu. Peygamberlerden esinlenen bu figürlerden bazıları, İsa'nın doğduğu Yahudi cemaati içinde önde gelen kişiler haline gelmişti. Bunlardan birisi olan Vaftizci Yahya, İsa'nın kuzeniydi. (Yahya'nın bal ve keçiboynuzundan oluşan garip bir perhizi vardı. Bu durum, onun bir Essene üyesi olduğunu akla getiriyor.) Yahya verdiği vaazlarda "Dünyanın sonunun yakın ol-

duğunu" ve insanların günahları için tövbe etmeleri gerektiğini söylüyordu. Bunun için tövbekârlığın ifadesi olarak, suyla arındırmayı içeren bir ritüelle insanları vaftiz ediyordu. Nitekim İsa da 30 yaşındayken Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edildi ve sembolik olarak suya batırılmayı ve inancın doğrulanmasını içeren vaftiz uygulaması kabul töreni biçiminde Hıristiyanlığa geçti. Vaftiz etme için uygun yaşın ne olduğu ve bu törenin tam anlamının ne olduğu, Protestan reformundan önce ve sonra Hıristiyanlık içinde devamlı tartışılan bir mesele haline geldi. (Yetişkin bir insanın vaftiz olması inancın bir doğrulanması anlamına gelebilir ancak bir bebeğin vaftiz edilmesinin ne anlama geldiği pek açık değil.)

Vaftizci Yahya, Mesih'in geleceğini açıkça bildiren peygamberlerden birisiydi. ("Mesih" kelimesi, Yunanca "Christ"* kelimesi gibi "yağla ovarak kutsanmış" anlamına geliyordu. Mesih, kutsal ruh tarafından "kutsanmış" olacaktı.) Dolayısıyla Hıristiyanların kutsal kitabı, Yahya'yı İsa'nın müjdecisi olarak sunar. Nitekim Yahya'nın müritlerinin çoğu Hıristiyan olmuştu. Yahya'nın kendisi hapse atıldı ve Galilee'den sorumlu Roma yöneticisi Herod tarafından idam edildi. (Herod, dansçı bir kız olan Salomé'ye kendisini memnun etmesine karşılık olarak ondan ne istediğini sordu. Salomé, annesinin zalimce isteğine uyarak Herod'dan "Vaftizci Yahya'nın kellesini" istedi.)

Yahya gibi İsa da kendi müritlerine kıyamet öngörülerinde bulundu. O zaman dolaşan söylentilere göre Mesih, İsa'nın da ait olduğu Davud ailesinden gelecekti ve Yahudilerin çoğu onun savaşçı ve siyasi bir lider olacağını umuyordu. İsa'nın anlatılan mucizeleri, onun Mesih olarak konumunu doğrulamıştı. Yeni bir Tanrı Krallığı ilan eden İsa'nın öğretisi, Mesih'le ilgili halkın beklentilerinde önemli bir rol oynamaya başlamıştı.

Eski Ahit'te genelde hırçın ve cezalandırıcı bir biçimde resmedilen Tanrı'ya karşıt olarak İsa, Tanrı'nın gazabından çok merhamet ve bağışlayıcılığına vurgu yaptı. Yine de İsa, Tanrı'nın bazen haşin ve ne yapacağı öngörülümez bir yargıç olabildiğini kabul ediyordu. (Örneğin inanç ve erdem vaazları verse de Tanrı'nın "lütuf"ta bulunması anlayışını geliştirmişti. Ancak Tanrı, herhangi birisinin davranışından dolayı bir şey yapmak zorunda değildi.) Ne var ki, Yahudiliğe yönelik bazı olumsuz tepkilerine rağmen birçok İsa öğretisi, hali hazırda Yahudi düşüncesinde merkezî önemde olan bazı temaları içeriyordu. Sevgiye yaptığı vurgu, Yahudi geleneğinde zaten oluşmuş olan anlayışın bir yorumu olarak sunuluyordu. Talihsizliğe uğrayanlara yardımcı olmanın önemine vurgu yaparak zenginlik arzusunu kutsallıktan uzaklaşma olarak tasvir ettiğinde de Yahudi düşüncesindeki standart bir düşünceyi izlemiş oluyordu. İsa, hiçbir zaman insanın tanrıyı açık kalplilikle ve komşusunu kendisini sever gibi sevmesi gerekliğini bildiren Yahudi yasasının ge-

(*) Hıristiyan (Christian) kelimesi buradan gelir – ç.n.

leneksel çizgisini savunmadı. Onun sevgiye yaptığı vurgu, Hıristiyanlar tarafından yasanın metnine boyun eğme ve dışsal bir ritüele karşıt olarak içsel bir tavır alış, yeni bir yasa, bir *sevgi yasası* olarak öne çıkartıldı. Ancak bu ayrımı da fazla abartmamak gerekir. İsa, kendi kutsallıklarına büyük özen gösterip başkalarına karşı duygusuz kalan insanları eleştiriyordu. Yine bu tema da özellikle peygamberlerin öğretisinde yer alan bir Yahudi temasıydı. Tanrı'nın koyduğu yasa ve Tanrı sevgisi, hiçbir zaman birbirinden ayrı olamazdı.

Yahudilik içinde bir gelenek olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, başka birçok Yahudi tezini de benimsemişti. Yahudiler gibi Hıristiyanlar da dünyayı hiçlikten yaratan tek bir Tanrı'ya inanırlar. Yine aynı Yahudiler gibi Hıristiyanlar da Tanrı'nın olağanüstü gücüne vurgu yapıyor ve insanın saygınlığına önem veriyorlar. Ancak Hıristiyanlar, aslında Yahudi kökenli olan bu temalarla ilgili açıklamaları daha da ayrıntılandırıyorlar. Bu yeni din tektanrıcılığı kabul etse de tek Tanrı'yı üç şahıs olarak, *Kutsal Üçleme* olarak öne sürüyordu. Bunlardan birisi, yaratılıştaki gücüne ve rolüne vurgu yapılan Yahudilerin Tanrı olarak nitelendirdikleri Baba idi.

İkincisi olan Oğul, Tanrı'nın insan bedeni biçiminde cisimleşmesi olduğuna inanılan İsa Mesih'in şahsında beliren Tanrı'ydı. Doğmayı ve belli bir zamanda ölmeyi seçen bu Tanrı-insanla ilgili büyük gizem, *enkarnasyon* (vücut bulma, tecessüd, cisimleşme) olarak biliniyor. Bu doktrin, yüzyıllardır Tanrı'nın sınırsız gücünden ve onun insanlardan bütünüyle farklı olduğundan söz eden Yahudilerin ardından özellikle şok ediciydi. Buradaki gizem, ebedi Tanrı'nın acı çeken, yaralanan ve ölen bir insan, her şeyiyle doğal bir insan gibi görünebilmesidir. Yüzyıllarca felsefede ebedi olan geçici olandan kesin bir biçimde ayrıldıktan, aşkın olan ile dünyevi olan birbirinin karşısına konulduktan sonra şok edici bir iddia ortaya atılıyordu.

Tanrı'nın üçüncü kişiliği, genellikle insanlar arasında bulunan Tanrı'nın içkinliği olarak tasvir edilen Kutsal Ruh'tu. Üçleme'nin en soyut kavramı olarak Kutsal Ruh kişiliği, geleneksel Hıristiyan teolojisine göre yaratılış sırasında merkezî bir rol oynamıştı. Nitekim reformasyondan önce ve sonra birçok büyük filozofun hayal gücünü harekete geçiren de özellikle bu kavramdı.

Kutsal Üçleme doktrini, aynı zamanda Tanrı'nın tekliği görüşü içinde birçok gerilime neden olmuştu. Birçok Hıristiyan düşünüre göre bu gerilimler, bu iki doktrinin nasıl uzlaştırılacağı konusunda tutarlı bir görüş ortaya koyma yönünde bir felsefi problemi gündeme getirmişti. Hıristiyan teolojisinin büyük bölümü, bu karışık soyut bilmecenin çözümüne adanmıştır. Tek Tanrı'nın üç olması ne anlama geliyor? (Oğul kişiliğinde) zaman içinde yaşayan ve aynı zamanda ebedi olan Tanrı kim ya da nedir? Kutsal Üçleme doktrini tarafından yaratılan bu gerilimler genellikle birikmiş bir nefretin ve sıklıkla da birikmiş bir açgözlülüğün ifadesi olarak güya teoloji adına

farklı mezheplerin birbirlerine karşı açtıkları savaşı haklı çıkarmak için kullanılmıştır. Nitekim 11. yüzyılda bu konu Hıristiyan kilisesinin ikiye bölünmesine neden olmuştu.

Bakire Doğum'la ilgili Hıristiyan doktrini, İsa'nın doğuştan doğaüstü bir kaderinin olduğunu akla getirmenin yanı sıra onun Kutsal Üçleme'deki rolüne de ışık tutuyor. Bu doktrin, aynı zamanda Essenelerin geleneğini ve Ferisilerin bedenden tiksinmeleriyle büyüyen hoşnutsuzluklarını da dile getiriyordu. Bakire doğumla ilgili doktrine göre İsa'nın annesi Meryem, insan bir baba olmadan İsa'ya hamile kalmıştı. (Kutsal Ruh'un kişiliğindeki) Tanrı, aslında İsa'nın babasıdır. Dolayısıyla bu anlayışa göre İsa, aynı zamanda insan olsa bile aslında tam olarak Tanrı'dır. Bakire doğum doktrini, aynı zamanda İsa'nın "Tanrı'nın Oğlu" olarak yorumlanması anlayışını da destekliyor.

Yahudilik ve Zerdüştlük gibi Hıristiyanlık da (artık merhametli olan) koruyucu bir Tanrı'nın izlediği bir dünyada acıların varlığından ortaya çıkan kötülük problemiyle özellikle ilgileniyordu. Yahudiler gibi Hıristiyanlar da kötülüğün varlığını insanın günahkârlığına bağlıyorlardı. Dolayısıyla Hıristiyanlar Genesis'i ve Âdem ile Havva hikâyesini insan dünyasındaki acıların bir açıklaması olarak benimsiyordu. Acıyla ilgili bu hikâyeye Hıristiyanlığın yaptığı tek katkı, aslında masum olmasına rağmen İsa Mesih'in Romalı yetkililer tarafından haça gerilene kadar insanlığın bu "düşmüş" durumda kaldığı iddiasını öne sürmekti. Hıristiyanlar İsa'nın çarmıha gerilmesini insanlığın suçunu kendi üzerine alması ve bu suçun kefareti olan acıyı çekmesi biçiminde yorumluyorlar. Bu, suç ve kendi kendini suçlama yönündeki uzun Yahudi geleneği bağlamında daha derin ve son derece rahatlatıcı bir anlayış.

Yeni Ahit'e (İncil) göre İsa haça gerilip öldükten üç gün sonra canlandı ve değişik vesilelerle müritlerine göründü. Çarmıha gerilme ve Yeniden Canlanma, Hıristiyanlar tarafından insanlığın kurtuluşu için gerekli bir gelişme olarak görülüyor. Dolayısıyla İsa, Tanrı'nın geçmişte Yahudilere verdiği sözün yerine getirilmesi ve insanlar ile Tanrı arasında her zaman var olan samimi ilişkinin en üst noktaya ulaşması olarak görülüyor. Aslında Tanrı, İsa'nın kişiliğinde onların yaşamını paylaşarak kendi halkıyla bütünleşiyor. Âdem ile Havva'nın günahları için Tanrı tarafından cezalandırılmasının parçası olarak ölüm, dünyaya ulaşıyor ve insanlar cennetten ve ebedi yaşamdan yoksun kılınıyorlar. İsa'nın kurban edilmesi ise kurtuluşun yolunu açıyor, artık kurtuluş Tanrı ile bütünleşen ilahi yaşam olarak anlaşılıyor. Böylece Hıristiyanlar çarmıha gerilmeyi Tanrı ile insanlar arasında her şeyin yoluna konulması olarak görüyorlar.

İsa'nın yeniden canlanması, aynı zamanda ölüm üzerinde zafer anlamına da geliyor. Böylece, *öbür dünya* Yahudiler arasında hiçbir zaman resmi bir doktrin olarak var olmamış olsa da Hıristiyan doktrinin temel ilkelerinden

birisi haline geliyor. Canlanan İsa, takipçilerine onların da ölümü fethedeceklerini söylüyor. İsa yeryüzüne geri döndüğünde, onun bu "İkinci Dünyaya Gelişi" dünyanın sonunun işareti olacak, ölülerin bedenleri ruhlarıyla yeniden birleşecek ve nihai yargı verilerek bütün insanlar daimi olarak ya cennete alınacak ya da alınmayacaktır.

Hıristiyanlığın kökenleriyle ilgili bu hikâye, Hıristiyan felsefesinin bütününün üzerinde inşa edildiği bir "kült anlatı" oluşturur. Ancak Yahudilik gibi Hıristiyanlık da "kitaplı" bir dindir. Dolayısıyla gücü, bir bakıma Kutsal Kitap çevresinde ve farklı yorumlar arasındaki dinamik ilişkide yoğunlaşır. Hıristiyanların kutsal kitabı, hem Eski Ahit'e denk düşen İbranice İncil hem de İsa'nın hayatının dört farklı açıklamasını ihtiva eden Yeni Ahit'ten oluşur. İsa'nın yaşamının farklı açıklamaları *Evangelistler** Matta, Marcus, Lukas ve Yuhanna'ya atfedilir. Bu Evangelistler, geleneksel olarak İsa'nın en yakınındaki müritler olan on iki *havari* arasında sayılıyor olsalar da araştırmacılar bu açıklamaların havarilerin yaşadıkları dönemden epey sonra yazıldığında hemen hemen görüş birliği içindeler. Dolayısıyla bu farklı açıklamaların birçok efsane ve folklorik tema içerdiklerinden eminler.

Ayrıca Yeni Ahit, havarilerin faaliyetlerini de içerir. Bunlar, ilk Hıristiyanların, özellikle de havarilerden Petrus ile Pavlus'un yaşadıklarının anlatımlarını kapsar. Yeni hareketin merkezinde yer alan dinî liderlerin mektupları olan risaleler ve Mahşer (Apocalypse), Yeni Ahit'in diğer bölümlerini oluşturuyor. Mahşer, geleneksel olarak Havari Yuhanna ile özdeşleştirilen "John" denilen bir yazar tarafından yazılmış hayalî bir peygamberce eserdir.[9] Bugünkü Hıristiyanların İncil olarak bildikleri Yeni Ahit'in tamamı, 382 yılında (Yunanca olarak) resmen kabul edilmişti.

Yahudilik gibi Hıristiyanlık da (her ne kadar özgün yapıları çok tartışmalı olsa da) ritüel bakımından oldukça zengindir. Yahudilik gibi Hıristiyanlık da yıl içinde dinsel olarak önemli olaylara özel anlamlar yükler. Ancak Yahudilikte esas olarak Yahudi halkının geçmişindeki önemli tarihsel olaylara odaklanılırken, Hıristiyanlık İsa'nın yaşamındaki önemli olayları merkezine alır ve Tanrı'nın doğası örneğinde olduğu gibi bunlar soyut bir sembolizmle yüklüdürler.

Bu türden merkezî ritüellerden birisi Aşai Rabbani (Eucharist)** törenidir. Bu ritüel, (Yahudilerin Fısıh Bayramı için yenilen akşam yemeği gibi) çarmıha gerilmeden önceki İsa'nın Son Yemeği'ni anmak için ekmeğin par-

(*) Evangelist: Gezici vaiz, İncil'in dört yazarından her birisi – ç.n.

9 Apocalypse (Kıyamet Kitabı), muhtemelen Havari Yuhanna'dan epey sonra yaşayan farklı bir kişi tarafından yazılmıştı. Ancak son dönemdeki bazı araştırmacılar, Yeni Ahit'in bütün bölümlerini Havari'ye yakın bir Hristiyan cemaatten gelmiş olması mümkün bir "Yuhanna"ya atfediyor.

(**) Aşai Rabbani: Şarap ve ekmek yeme ayini – ç.n.

çalanması ve yenmesinden oluşuyor. Bu Son Yemek'te İsa'nın ekmeği eline aldığı ve "alın ve yiyin, benim bedenimdir bu" dediği, ardından şarabı alarak "alın ve için, benim kanımdır bu" dediği söyleniyor. Ancak bu ritüel, tıpkı Fısıh Bayramı'nın ritüel yiyeceklerinin Yahudilerin geçmişteki zorluklarını ve geçirdikleri sınavları hatırlatması gibi yalnızca bir "hatırlatıcı"dır. Aşai Rabbani ritüeli, ilk Hıristiyanlar tarafından birebir Mesih'in bedeni ve kanı olarak yorumlanmıştı. Bugünkü Katolikler de Aşai Rabbani ya da Komünyon'u kutlayanların Mesih'in Son Yemeği'ne mistik bir katılım sağladıklarını düşünüyorlar. Dolayısıyla *Kuddas Ayini* (*Mass*) ritüelinin ekmek ve şarabın birebir Mesih'in eti ve kanına dönüştüğü (*transubstantiation*) bir yeniden sahnelenme olduğu düşünülüyor. Hıristiyan düşüncesinde temel önem kazanan bazı dinsel deneyimler sayesinde (mayasız ekmek yeme ya da şarap yudumlama gibi) sıradan bazı eylemler sembolik bir hale gelerek derin anlamlar kazanmıştır. Birçok dinde olduğu gibi Hıristiyan ritüeller ve sembolizm, yalnızca derin felsefi düşünceleri değil, aynı zamanda son derece gizemli metaforları içinde barındırır. Bu düşüncelere ve gizemlere derinlemesine yönelmeyen birisinin on beş yüzyıldır süren teolojik tartışmaların yoğunluk ve şiddetini anlaması oldukça zor olabilir.

Hıristiyanlıkta açılım: Aziz Pavlus

İlk Hıristiyanlık, felsefi sonuçları olan bir dizi sorun ve pratik konuyla karşı karşıya kalmıştı. Bu sorunlardan birisi, Hıristiyanlığın başlangıçta Roma yöneticileri tarafından yıkıcı bir tehdit olarak kabul edilmesiydi. Dinin ilk döneminde birçok Hıristiyan öldürüldü ve ağır zulümler gördü. Ancak Hıristiyanların birçoğunun asıl kaygısı, bu zulüm gören gruba üye olup olmamak değildi. Asıl sorunlar başkaydı: Hıristiyanlık (aşağı yukarı) Yahudilerle mi sınırlandırılacaktı, yoksa başkalarına da açık bir inanç sistemi mi olacaktı? Hıristiyanların yaşamında İbrani yasasının rolü ne olacaktı? Aslında Hıristiyanlık, Yahudilik içinde bir mezhep olarak ortaya çıkmıştı. Birçok Hıristiyan Yahudi, yeni inançlarıyla Yahudi ritüeller arasında hiçbir çelişki görmeden Tapınak'ta ibadetine devam ediyordu. Ne var ki, Hıristiyanlığın çağrısı daha geniş bir kitleye ulaşmaya başlayınca değişik etnik gruplar arasında gerginlikler ortaya çıktı. 1. yüzyılın ilk yarısında Hıristiyanlık yalnızca kapılarını herkese açmakla yetinmedi, aynı zamanda dünyada yaşayan herkesi potansiyel üye olarak görüp saflarına yeni üyeler almaya başladı.

Hıristiyanlığın ilk günlerindeki en seçkin figür ve en etkili filozof, ilk Hıristiyan liderlerin en iyi eğitim görmüşleri arasında yer alan Aziz Pavlus'tu (öl. 62-68). Philon gibi Pavlus da Helenleşmiş bir Yahudiydi. Gençliğinde Hıristiyanlara yapılan zulümlerin coşkulu bir destekçisi olan Pavlus, inanç

değiştirdikten sonra yeni inancın en kararlı savunucularından birisi haline geldi. Kendi anlatımına göre onun inanç değişimi yoksul Hıristiyanlara zulüm yapmayı örgütlemek için gittiği Şam yolundayken dramatik bir deneyimin sonucunda meydana geldi. Pavlus'un belirttiğine göre atını koşturuken birden geçici olarak gözleri görmemeye başladı ve "Neden bana zulmediyorsun?" diyen bir ses duydu. Böylece "ışığı gören" Pavlus, Hıristiyan olmaya karar verdi.

Pavlus'un etkisinin gücü, kişisel olarak İsa'yı tanımamış olmasına rağmen onun bir havari olarak kabul edilmesinden kolayca anlaşılabilir. Pavlus, kendisinin Şam yolunda yaşadığı türden İsa'yla ilgili hidayete erme deneyimlerini yaşama olasılığının yanında, Mesih'le kişisel tanışıklığın önemli olmadığını iddia ederek yeni bir havarilik anlayışı geliştirmişti. Pavlus, Yahudi yasasının Hıristiyanlıkla ilişkisi üzerine ortaya çıkan tartışmada merkezî bir rol oynamıştı; çünkü kendisinin "Gentiller", yani Yahudi olmayan nüfusla ilgili özel bir görevinin olduğunu düşünüyordu. Yeni dinin Yahudiler ve Yunanlar arasında hiçbir ayrım yapmadığında ısrar ederek Hıristiyanlıkla ilgili evrenselci bir görüş ortaya koymuştu. Ona göre "seçilmiş halk"la ilgili hiçbir özel hüküm yoktu. Pavlus'un Hıristiyanlıkla ilgili evrenselci yaklaşımı, muhtemelen onun Helenistik eğitiminin bir sonucuydu. Ayrıca Roma İmparatorluğu'nda var olan bazı Stoacı düşüncelerden de haberdar gibiydi. Örneğin her insanda var olan vicdanla ilgili doğal bir yasadan söz ederken doğayla ilgili Stoacı bir anlayışı savunuyordu.

Pavlus ilk Hıristiyanlar'ın İsa'nın hikâyesinin yorumlanma tarzını belirlemekte son derece etkili olmuştu. İsa'nın Eski Ahit'in (İbranice İncil) peygamberleri tarafından öngörülen Mesih olduğuna inanıyordu. İsa'yı dünyanın yaratıcısı olan Baba Tanrı'nın Oğlu olarak yorumlayan da Pavlus'tu. Üçlü'nün üçüncü kişisi olan Kutsal Ruh'un kendi üyelerinin kalplerine merhamet aşılayan Hıristiyan düşüncesine dahil olması da Pavlus'un açıklamalarına dayanıyor. Ona göre merhamet, kişilerin ruhsal yaşamını güçlendiren ve onların ahlâki bir yaşam sürdürmelerine yardımcı olması için Tanrı tarafından onlara bağışlanan bir özelliktir.

Ancak, birçok Hıristiyanı bu dine yönelten en ikna edici ve en etkili nokta, eski günah problemine verilen Hıristiyan yanıt ve Tanrı tarafından "kurtarılacak" insanlara ölümden sonra harika bir yaşamın vaat edilmesiydi. Pavlus, çarmıha gerilmeyi günahların *bağışlanması* olarak yorumluyordu. Âdem'in bütün torunlarının günahkârlığına vurgu yapılması ve Mesih'in ölümünün kefaret için gerekli olduğu düşüncesinin Pavlus'un görüşleri olduğunu mektuplarından biliyoruz. Muhtemelen İsa kendisini bu biçimde sunmamıştı; en azından İncil'de anlatılan dört hikâyede çizilen portreler bu türden bir terminolojiye uymuyor. Pavlus, aynı zamanda kimin kurtarılacağına Tanrı'nın ka-

rar vereceği anlayışını da başlatan kişidir. Pavlus'un mektuplarına göre Mesih, (hem yaşayan hem de ölmüş olan) bütün insanlar hakkında karar vermek üzere "görkemli" bir dönüş yapacaktır. Tıpkı ilk Hıristiyanlar gibi Pavlus, Mesih'in bu İkinci Dünyaya Gelişi'nin görece yakın bir dönemde olacağını öngörüyordu.

Hıristiyanlar Musa'nın Yasası'na hâlâ bağlı kalacaklar mıydı? Pavlus'un evrenselciliği bu konuda önemli bir rol oynadı. Sık sık olduğu gibi genel sorun, çok özel bir sorun yüzünden gündeme geldi. Erkeklerin sünnet edilmesini Yahudi yasası zorunlu görüyordu. Bazı Hıristiyanlar, Hıristiyan olmak isteyen Yunanların sünnet olmaları gerektiğini savunuyordu. Bazıları ise bu ritüelin gereksiz ve özellikle yetişkin erkekler için zalimane bir uygulama olduğunu belirterek bu görüşe şiddetle karşı çıkıyordu. Pavlus, Hıristiyanlıkta sünnetin gereksiz olduğunu öne sürerek bu özel sorunu çözdü (hiç kuşkusuz bu birçok erkeğin Hıristiyanlığa geçmesini kolaylaştırdı.)

Bu kararın sonucu olarak Musevi yasanın Hıristiyanlar için geçerli olmadığına hükmedildi. İsa'nın ölümü ve yeniden canlanması, dinsel yaşamın temeli haline gelmiş ve Yahudi yasasının yerine geçmişti. Pavlus'a göre yeni inanç sistemi, geleneksel Yahudiliğin yasal sınırlandırmalarıyla değil sevgiye yönetilecekti. (Özellikle Ferisiler gibi) Bazı Yahudi mezheplerin ayrımcılığı onaylamalarına karşı çıkacak ve din değiştirmeleri teşvik edecekti. Hıristiyanlığın din değiştirtmeye yönelik bu çabasına *evangelizm* (İncil'i yayma) denildi. Bu özellik bugün bile Hıristiyanlığın (tek olmasa da) en önemli özelliklerinden birisidir.

Pavlus'un bu yargısı yasanın çok sayıda buyruğunun değişmesine yol açtı ancak vurgulamakta yarar var ki, bazı hükümlerinin reddedilmesi İbrani Yasası'nın bütünüyle reddedildiği anlamına gelmiyor. Nitekim "öldürmeyeceksin", "çalmayacaksın", "anana babana saygı göstereceksin" gibi buyruklardan oluşan On Emir'in hiçbirisine dokunulmadı ve bunlar Yahudiler gibi Hıristiyanları da bağlamaya devam etti. Ancak Yahudi yasası tarafından konulan sınırlandırmaların birçoğu değişti. Örneğin perhizle ilgili *kosher* (helal gıdalar) sınırlandırmaları ve "mezar resimleri"ne yönelik yasaklar kaldırıldı. *Kosher* sınırlandırmalarının amaçlarından birisi, İbranileri bir halk olarak bir arada tutmak ve başkalarından ayırt etmekti. Oysa ilk Hıristiyanlar her fırsattan yararlanarak kendi dinlerini başka halklara yaymaya çalışıyordu. "Mezar resimleri" yasağının temelinde Tanrı'nın resmedilemeyeceğine yönelik "suret yasağı" vardı. Ancak insan görünümünde Tanrı olan İsa Mesih'ten sonra görüntüleri çizmenin günah ya da kafirlik sayılmasının bir anlamı kalmamıştı. Bu da Hıristiyan sanatını teşvik etti.

Pavlus'un sünnetle ilgili verdiği hüküm ilk Hıristiyan Konseyi tarafından benimsendi. Bu, Hellenleşmiş Hıristiyan topluluğun bir zaferiydi. Sünnetin

öneminin yok edilmesiyle birlikte bu karar aynı zamanda ilk Hıristiyanlıkta o dönemin diğer dinlerine (özellikle de Yahudiliğe) göre kadınların görece önemlerinin artması anlamına geliyordu. Ancak Kilise daha örgütlü bir hareket haline geldikçe kadınların rolü yavaş yavaş azaldı. Zaten Pavlus'un kendisi de bir kadın hakları savunucusu olmaktan çok uzaktı. Kadının kocasına boyun eğmesi gerektiğini savunuyordu. Ayrıca dişi cinsin aşağılık, tehlikeli ve kötücül olduğundan söz ediyordu. Tam bir kaçınma olmasa da bütün Hıristiyanlar arasında cinsel kurallarda bir ölçülülük istiyordu. Belki de bunun nedeni, Aşai Rabbani kutlamalarında Hıristiyanların yozlaşmış cinsel sefahat alemleri yaptıklarıyla ilgili bazı haberleri dengelemekti.

Pavlus, sünnetle ilgili kararını Yahudi yasasının Hıristiyanlık tarafından aşıldığını söyleyerek desteklemişti. Böylece Pavlus, yeni dini Yahudi olmayan ve Yahudi anlayışını savunmayan herkese açmış oldu. Hellenistik Hıristiyan topluluk, Hıristiyanlık içinde hâkim duruma geldi. Hıristiyan inançlar ve uygulamalar, yavaş yavaş Yahudi inanç ve uygulamalarla farklılaşmaya başladı. Artık Hıristiyanlık kendi başına ayrı bir din haline gelmişti.

Yeniplatonculuk ve Hıristiyanlık

Yunan düşüncesi daha sonraki Hıristiyan düşüncesini oldukça etkiledi. Hıristiyanların Yunan düşüncesiyle ilgili farkındalıkları, *Yeniplatoncular* adı verilen Platon'un daha sonraki yorumcularının oluşturduğu bir hareket sayesinde oldu. Hıristiyanlık üzerindeki etkisine ek olarak Yeniplatonculuk, ileride göreceğimiz gibi İslâmi düşünce üzerinde de büyük bir etkisi oldu.

En etkili Yeniplatoncu düşünür, Plotinus'tu (204-270). Plotinus, daha sonra Platoncu metafizik ile Hıristiyan teoloji arasındaki bütünleşmeyi kolaylaştırarak Platon'un düşüncesindeki dinsel yönlere vurgu yaptı. Örneğin bir tür kişilik olarak Platoncu İyi formunu, daha sonra Hıristiyan Tanrı olarak İyi biçiminde yorumlamayı önerdi. Plotinus'a göre İyi, yaratılan dünyanın görünmeyen birliği, En Üst Zihin'di. Bir zeka olarak bu En Üst Zihin, kendi hakkında düşünüyordu. Yaratılış, onun düşüncesinin bir tür akışı olarak ortaya çıkıyordu. Bir başka deyişle Yaratılış, Tanrı'nın düşünmesinden yayılıyor ya da ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla Plotinus'un teorisi genellikle *türüm* (*emanasyon*) teorisi olarak tasvir edilir.

(Mağaradaki gölgelerle kıyaslama yaparak) Yetersiz bir gerçeklik olarak maddi dünyayı küçümseyen Platon'a karşıt olarak Plotinus, maddi dünyanın kendisini de bütünüyle tinsel bir zihnin düşüncesi olarak görüyordu. Ancak Plotinus, türümlerin bir hiyerarşi oluşturduğunu ve birbirinden türeyen bir Varlık düzeninin olduğunu düşünüyordu. En yüksek Varlık biçimi olan Tin, doğrudan doğruya Kutsal Zihin'den ortaya çıkıyordu. Tin, Pla-

ton'un Formlarını (Biçimlerini), İlahi Zihnin düşünme nesnelerini aydınlatıyordu. Ruh, Tin'den oluşuyordu ve maddeye ruh vererek kendi sınırlarının dışına ulaşıyor, dünyadaki yaşama yol açıyordu. Madde, türümün yalnızca en alt basamağıydı.

Türümler doktrininin çekiciliği, 20. yüzyılda çok açık olmayabilir. Ancak Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında bu teori çok çekiciydi, çünkü çok önemli bazı felsefi ve dinsel işlevler görüyordu. Platon, aralarındaki ilişkiye dair pek bir açıklama ortaya koymadan ilahi alanı maddi alandan ayırmıştı. (Onun iddiasına göre sıradan nesneler, Formlara "katılıyordu.") Türümler teorisi, iki alan arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu açıklamaya çalışıyordu. (Gerçek olan her şeyin temelinin madde olduğunu düşünen) katı materyalist bakış açısına göre türümler teorisi, şeylerin doğasıyla ilgili pek fazla bir şey açıklamıyor gibiydi. Ancak Plotinus tarafından yapıldığı gibi tinsel bir bakış açısı benimsenirse bu açıklama, yalnızca çekici değil, aynı zamanda öğreticiydi, dünyayla ilgili açıklamadaki "gizemi" ortadan kaldırmaya çalışmıyordu.

Türümler teorisi, aynı zamanda Pisagorcuların ortaya koyduğu problemi de çözüyordu: "Eğer birlik her şeyden önce geliyorsa, varlıkların bu çokluğu nasıl ortaya çıktı?" Aynı biçimde şu da sorulabilir: "Oluş Dünyası Varlıktan nasıl ortaya çıktı?" Yaratıcı olarak Tanrı hakkındaki tektanrıcı doktrinler bağlamında bu soru kolaylıkla dinsel bir anlam kazanıyor: Eğer Tanrı'nın ebedi olduğu ve kusursuz bir birlik olduğu düşünülüyorsa, Tanrı kendisinden ayrı, geçici bir dünyayı neden yarattı?"

Plotinus, Yaratılış'ın, dünyanın vücut bulmasının, Kutsal Zihin'in zorunlu bir beliriş, Bir'in (Tanrı'nın) kendisi hakkında düşünmesi olduğunu öne sürüyor. Bir sanatçı gibi Bir, kendi doğası gereği yaratmak, kendi kendisini ifade etmek zorundaydı. Ancak Plotinus'un açıklamasında yaratıcı ve yaratılış kesin olarak birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca Varlık'ın düzeyleri birbirinin üzerine binmiş ve birbirinin içine nüfuz etmiştir. İnsan ruhu, en yüksek düzeyde kendi ilk örneğine sahiptir ve tinsel disiplin bir insanın tinsel sezgisini geliştirmeyi sağlayabilir. Bu, varlığın daha yüksek düzeyleriyle zihnin uyumlu bir karışımını oluşturur. Dolayısıyla ruhun nihai hedefi, insan ruhunda da mevcut olan Bir (Tanrı) ile mistik bütünleşmedir. Plotinus, insan ile Bir (Tanrı) arasındaki en uygun ilişkinin yalnızca bilgi değil aynı zamanda sevgi yoluyla da Bir'e katılan bütünsel bir kişilik gerektirdiğini öngörmüştü.

Aşırı soyutlamalar yapmasına rağmen Plotinus felsefesi, basit ve oldukça olumlu bir tinsel mesaj ortaya koyuyor. İnsan ruhu, zaten bir bakıma kutsaldır ve günlük yaşamın maddi dünyası bile tinseldir. Dünyada kötülük yoktur, dolayısıyla kötülükle ilgili bir "problem" de yoktur. Olsa olsa iyinin olmamasıyla, insanın sapması nedeniyle bir eksiklikle karşılaşabiliriz ama bu da düzeltilebilir.

Aziz Augustinus ve içsel tinsel yaşam

Aziz Augustinus (354-430) Hıristiyan kuşaklara kötülüğün yalnızca iyiliğin olmaması anlamına geldiğini öne süren Plotinus'un mirasını devretmiştir; ancak yaşamının büyük bölümünde kötülük problemi konusunda büyük bir kuşku yaşadı. Augustinus, Kuzey Afrika'da (bugünkü Cezayir sahillerinde yer alan) Hippo şehrine 90 kilometre uzaklıkta bir köyde doğmuştu. Annesi bir Hıristiyandı ama babası Hıristiyan değildi. *İtiraflar* adıyla yayımlanan kendi yaşam öyküsünde gençlik döneminin gayrı meşru bir çocuk olarak doğmasının sonucunda zevk ve sefahat içinde geçtiğini belirtiyor. Kısmen kendi davranışlarıyla ilgili duyduğu pişmanlığın da etkisiyle kötülük problemine bir çözüm aramaya başlıyor. Birçoklarının yanı sıra Zerdüşt, Buda ve Eyüp gibi Augustinus da kendisini dünya üzerindeki kötülükle, özellikle de bilinçli bir biçimde insanlar tarafından yapılan kötülükle ilgili bir açıklamanın peşinde buluyor.

Onu etkileyen ilk çözüm Manicilerin, Mani (216-276 ya da 277) yandaşlarının çözümü oluyor. Mani'nin mezhebi, birçok *Gnostik* (Yunanca "bilgi") okuldan birisiydi. Gnostiklik, kurtuluşun ezoterik bilgi sayesinde olabileceğini öne sürmek anlamına geliyordu. Bu tür bir bilgi, çok küçük bir grupla sınırlıydı ya da doğrudan doğruya gizli bir mezhebin lideri tarafından bildiriliyordu. Mani, Hıristiyanlık ile Zerdüştlüğün bazı unsurlarını birleştirmiş ve bu sayede iki kesime de hitap etmeye çalışmıştı. Mani'nin en bilinen ve en önemli doktrini, dünyanın ilahi güç bakımından eşit olan biri iyi biri kötü iki ilke, arasındaki büyük bir savaştan meydana geldiği yönündeydi. Bu iki ilkenin arasındaki savaş sırasında iyilik tanrısının (ışık tanrısı) parçaları ile kötülük tanrısının (karanlık tanrısı) parçaları birbirine karışıyordu.

İnsanlara düşen görev iyiliğin parçalarını maddi dünyadan ayırmasını bilmekti. Mani'nin açıkladığı gizli bilgi (ya da *gnosis*), bu iyiliğin nasıl serbest bırakılacağını öğretiyordu. Mani'yi dinlemeyi ve böylece iyiliğin nasıl serbest bırakılacağını öğrenmeyi seçenler kurtuluşa ereceklerdi. Kendilerinin seçilmiş olduğunu düşünenler, günaha girmekten uzak durarak sıkı bir perhiz uygular ve çilekeş bir yaşam sürerler. Mani, takipçileri tarafından Mesih olarak görülüyordu ancak birçok muhalifi tarafından çok az saygı görüyordu. Manicilik, stratejik olarak içine dahil olduğu kültürdeki belli başlı unsurları (örneğin İran'da Zerdüştlüğün bir biçimini) benimsese de üç farklı dinsel ortodoksluk –Zerdüşt, Yahudi ve Hıristiyan ortodoksluk– tarafından sapkınlık olarak damgalanarak kuşkulu bir ayrımcılığa tâbi tutuldu.

Augustinus, Maniciliği insani kötülüğün bir açıklaması olarak çekici bulmuştu. Bu açıklamaya göre kötü tanrısallığın insan ruhuna nüfuz etmesi ve orada hâkim duruma gelmesi yüzünden bu dünyada kötülük vardı. Kişinin

bu kaderden kurtulmasının tek yolu, çileci uygulamaları benimsemesi ve kendisini iyi davranışa adamasıydı. Ancak Augustinus çok geçmeden Manicilikle ilgili olarak hayal kırıklığına uğradı. Kendisine yönelttiği dinsel sorular karşısında Manici piskoposun sergilediği basit bilgelikten hiç etkilenmemişti. Genç bir adam olarak Augustinus büyük bir entelektüel birikime sahipti ve karşısında derin bir zeka istiyordu. Zaten pek bilinmeyen bir doktrin konusunda kendisine verilen kaçamak yanıtlardan hiç tatmin olmamıştı.

Birkaç yıl boyunca Augustinus tüm yaşamını eğitime adadı ve Yeniplatonculuk üzerine araştırmalar yaptı. Platon ve Plotinus'un eserleri üzerinde özellikle durdu. Otuz beş yaşında Hıristiyan olduktan sonra kendisini bütünüyle Hıristiyan doktrini Platoncu ve Neoplatoncu felsefe ile bütünleştirme görevine adadı. Augustinus, Plotinus'tan asıl hakikat tinseldir ve bütün Varlıklar Tanrı'dan çıkmıştır görüşünü aldı. Plotinus'un Hıristiyan Üçleme doktrinine göre türüm düzeylerini dile getirmesini iyice okudu. Platon'dan düşünsel yaşamın bilgi ve mutluluğun tek yolu olduğu görüşünü aldı ancak Platon'u pagan çerçevede ele almayı reddederek onu kendi anlayışına göre yorumladı. Hıristiyanlıktan ise iyi bir yaşamın doğru yolunun Kutsal Kitap olduğu görüşünü aldı.

Augustinus'un (yalnızca Hıristiyan felsefesine değil) Batı felsefesine de yaptığı belki de en büyük katkı, kişinin şahsi, kişisel iç yaşamına yaptığı vurgudur. Descartes'a atfedilen ünlü "Düşünüyorum, o halde varım" sözü, aslında ondan on iki yüzyıl önce Augustinus'da vardı. Augustinus, herhangi bir filozoftan çok daha fazla "içsel" ya da "öznel" zaman deneyimiyle ilgili ayrıntıları ele almış ve anlatmıştır. (Ruh ebedi olabilir ancak zaman içinde korunabilir ya da yitirilebilir.) *İtiraflar*, Batı yazınında kendiliğin en samimi ve en cesur soruşturmalarından birisi olarak öne çıkar. Eserde insan aklına yönelik etraflı bir ilgi var ancak asıl ilgi ruhun tutkularına yöneliktir. Bu tutkular arasında her şeyden önce sevgi ve inanç yer alsa da aynı zamanda herkesin içinde bulunabilecek (şehvet, gurur ve kötü "merak" gibi) dürtüler, itkiler ve kötülükler de vardı.

Augustinus, dinin merkezî bir konusu olarak Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişkiyi ele almıştı. Ruh "Tanrı'nın yansıması"nda yaratıldığı için kişinin kendini bilmesi Tanrı'yı bilmesi anlamına geliyordu. Böylece (yüzyıllar önce benzer bir dönüşümün Budacılıkta olduğunu bilsek de) Augustinus'la birlikte felsefedeki en dramatik dönüşümlerden birisine, "içe" yönelmeye tanık oluyoruz. Dünya ve özellikle Tanrı hakkındaki bilgi artık yalnızca bir gözlem ve akıl konusu değil, aynı zamanda bir duygu meselesi haline gelmiştir. İlk Yunan filozofları arada sırada duygular üzerine konuşuyorlardı ancak bunları hiçbir zaman için "içsel deneyimler" olarak ele almıyorlardı. Yahudiler ve ilk Hıristiyanların birçoğu, inancı (içselliğe yönelik önemli

bir adım olarak) bir tutum saymış olsalar da bizim "zengin bir içsel yaşam" dediğimiz şeyi hiçbir zaman için düşünmemişlerdi. Sokrates ruhtan söz etmişti ama onu düşünürken derin bir deneyim olarak değil, yalnızca erdemin bir kaynağı olarak ele almıştı.

Augustinus'un *İtiraflar*'ıyla birlikte tinin kişisel ya da içsel yaşamı Batı düşüncesinin temel bir konusu haline gelmeye başladı. Augustinus, insan varoluşunun amacı ya da hedefinin derin bir saygı ve huşu içinde Tanrı üzerinde düşünmek olduğunu anlatıyordu. Bizi mutlu edecek olanın yalnızca bu olduğunda ısrar ediyordu. Daha sonra onun içsel yaşamla ilgili bu anlayışından yeni bir güçlü Hıristiyanlık anlayış, gelişecektir. Reform tinin içsel yaşamı üzerine yapılan bu vurguyu daha da ileriye taşımış, modern felsefe ise özellikle Descartes ve onu izleyen filozoflar tarafından en üst noktaya ulaştırılacak bir biçimde öznellik ve deneyime vurgu yapmıştır. Nitekim bilginin deneyimsel ya da "içsel" temeli, modern filozoflar kuşağı için ortak olarak paylaşılan bir öncül durumuna gelmiş durumda. Augustinus'tan beş yüzyıl sonra kendilerine "Romantik" adını veren Alman filozoflar böylesi içsel deneyimleri "Mutlak" düzeyine çıkarttılar.[10]

Augustinus'un insan bilgisi anlayışında Tanrı, yalnızca Yaratıcı değil, aynı zamanda evrendeki aktif fail durumundadır. Tanrı, ilahi zihnin düşüncelerini paylaşarak insan ruhunu aydınlatır. Augustinus, Platon'un Yeniplatoncu yorumunu benimser. Formlar (İlahi Zihnin düşünceleri) Tanrı aracılığıyla insanları bilgiye ulaştırır. Böylece "katılım", Platon'dakine göre daha doğrudan bir açıklama halini alır. Tanrı'nın aydınlatması, Platon tarafından tasvir edilen tinsel (maddi olmayan) Formları ruh için doğrudan doğruya kavranabilir bir hale sokar. Augustinus, Tanrı hem akıl yeteneğinin hem de onun aracılığıyla hakikati bilmenin kaynağı olduğu için insan aklına güvenebileceğimizi öne sürüyor. Antik Yunanlarda Kutsal Kitap'ın sağladığı daha öte hakikat erişim olmasa bile Augustinus, onların görüşlerini aklın gerçek ürünleri olarak yorumluyordu.

Augustinus'a göre Kutsal Kitap aracılığıyla vahiyin gelmesi ilahi planı ve onun içindeki yerimizi tam olarak anlamak için gereklidir. Yine de doğal dünya hakkındaki deneyimlerimiz, dinsel gerçek konusunda bize ışık tutabiliyordu. Augustinus, Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi için bazı doğal nedenler formüle etmişti. Sistemli bir tasarımın ve yaratılışın güzelliği, (kusursuz bir yaratıcıyı akla getiren) yaratılan şeylerin kusursuzluğu ve (bir ilk başlatıcının olması gerektiğini ortaya koyan) yaratılmış şeylerin hareketine dikkat çekiyordu. Ne var ki, akılcı argümanlardan daha ikna edici olan, Augustinus'un kendisinde tespit ettiği, ancak Tanrı'nın Biricikliğiyle tatmin olabi-

10 Tarihçi Robert Stone'un "duyuşsal bireycilik" dediği kişisel, içsel duygularımıza yaptığımız büyük vurgu, bu tarihsel eğilimle ilgili kendi yorumumuzdur.

len kutsallığa yönelik açlık, doymak bilmez arzuydu. Aklın yanı sıra bu türden bir duygusal deneyim yoluyla ulaştığımız gerçeğin kısmi olduğunu kabul edebiliriz. Ancak kendi sınırlarımızla ilgili bu anlayıştan daimi, ebedi gerçek olan Tanrı'yla ilgili bir anlayış edinebiliriz.

Augustinus, felsefenin akıl yürütme tekniklerini gerektiren bir faaliyet ve aynı zamanda yaşam hakkındaki nihai gerçekler ile bilgeliğe yönelik bir yaklaşım olduğunu düşünüyordu. Felsefeye ilişkin bu ikili anlayışıyla birlikte Augustinus, mantığın soyut konularına ve Hıristiyan doktrinin kaçınılmaz olarak ürettiği bazı paradoksların çözümüne kendisini yoğun bir biçimde adamıştı. Yine de bu türden çabaların kendi gerçek araştırmasını, inançlı bir yaşamın ideal uygulamasının neliğini keşfetmeyi, bunu ortaya koymayı ve savunmayı tam olarak sağlayamayacağını düşünüyordu. Fakat bu paradoksların en azından birisi, ne akademik ne de yalnızca mantıksaldı. Bir kez daha karşımızda olan kötülük problemiydi.

Augustinus, her şeyden önce Tanrı'nın kötülüğün varlığının nedeni olmadığını göstermeye çalışıyordu. Kötülüğün yalnızca iyiliğin yokluğu olduğunu bildiren Plotinus'un doktrinini kabul ediyor, böylece Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığını öne sürüyordu. Kötülük, yaratılan bir şey değil ancak başka bir şeyin eksikliğiydi. Kötülük, düzen yokluğundan ortaya çıkan düzensizliğe benziyordu ama kendisi var olan bir bütünlük değildi. Bir oda düzensiz olabilir ancak bunun nedeni "düzensizliğin" odaya girmesi değildir. "Düzensizlik", yalnızca düzenin bozulmasını dile getiren bir terimdir. Benzer bir biçimde kötülük de Tanrı'nın yarattığı düzenin bozulması olup Tanrı'nın kendisinin yarattığı bir şey değildir.

Tanrı dünyayı yaratırken insanları ve diğer bütün yaratıkları kusursuz bir biçimde yaratarak onlara kendi doğal hedeflerine ve (insan örneğinde ise) doğaüstü hedeflere uygun bir yaşam sürecekleri yapılar bahşetti. Augustinus'a göre kendi Yunan felsefi öncelleri insanların doğal amaçlarını oldukça uygun bir biçimde tasvir etmişlerdi ancak insanların doğaüstü kaderleri hakkında yanılmış ya da belirsiz kalmışlardı. Bu filozoflar, Tanrı'nın insanları kendi doğaüstü amaçlarına –Tanrı ile mistik bir kutsallıkla birleşmeye– yönelmiş bir yapıda oluşturduğunu kavramamışlardı.

Augustinus, acılara neden olan doğal felaketler başka şeyleri akla getirseler de Tanrı'nın yaratma eylemindeki planlarının nihai amacını bizim basitçe kavrayamayacağımız konusunda ısrarlıydı. Eğer bu planı anlayabilseydik, o zaman Tanrı'nın Yaratılış'ta ortaya koyduklarının bütünüyle iyi olduğunu anlayabilirdik. Ancak evrenle ilgili ilahi planın zorunlu bir parçası, Tanrı'nın insanlarla kendi doğasını samimi bir biçimde paylaşması, onlara *özgür iradenin* büyük mutluluğunu bahşetmesidir. Tanrı'nın planını şaşmadan sürdüren Yaratılış'ın diğer görünümlerinden farklı olarak insanlara, kendi ey-

lemlerine karar verme olanağı sağlanmıştır. Tanrı'nın yaratılış eylemindeki kusursuzluğunun zirve noktası, Tanrı'nın insanları kendisine inanma ve insanların kendi planını gerçekleştirmede ona katılmaları konusunda serbest bırakmasıdır. Dolayısıyla insanlar serbest seçim olanağına sahip oldukları için onların günaha girmelerinin nedeninin Tanrı olduğu söylenemez. Günah olasılığı, özgür iradenin zorunlu bir özelliğidir. Bu bakımdan Tanrı, insanların neden olduğu kötülüğe izin verir ama kendisi bu kötülüğün nedeni değildir.

Genesis, insanın istikrarlı bir biçimde iyiliği seçemeyişini anlatır. Âdem ile Havva'nın ilk günahı insanlığın varoluşun daha alt bir düzeyine düşmesine neden olur. Bu düşük düzeyin Âdem ile Havva'nın torunlarına miras kalan bir boyutu, özellikle bedensel olarak "çürüme"ye ve günaha girmeye yatkınlıktır. Bu ise insanın dünyada kötülüğe neden olma eğilimini daha da güçlendirmiştir. Yine de Augustinus, "ruhu sıkıntıya sokan bedensel yozlaşma ilk günahın nedeni değil, yalnızca bir sonucudur... Bedeni yozlaştıran günahkâr ruhtur" görüşlerinde ısrarlıdır. Günaha girme, insan günahının ilk nedeni değil, sonucudur.

Augustinus, Tanrı'nın olacakları önceden bilmesinin onu günahın sorumlusu yaptığı iddiasına karşı çıkar. Örneğin şöyle bir iddiada bulunulabilir: Tanrı'nın gücü her şeye yetiyorsa ve insanın günahlarını da önceden bilebiliyorsa bu, onları önleyebilecek durumda olduğu için Tanrı'nın bunlardan sorumlu olduğu anlamına gelir. Öte yandan eğer Tanrı günahların olacağını önceden göremiyorsa, o zaman her şeyi bilen olamaz ama bu durumda da Hıristiyan anlayışına göre Tanrı olamaz. Dolayısıyla Augustinus, Tanrı'nın insanın günahlarını önceden görebildiği sonucuna varır. Tanrı zamanla sınırlı olmadığına göre, zamansız bir bakışla zaman içindeki her şeyi bilebilir. Dolayısıyla insanların yaptıkları ya da yapacak oldukları (ve şu anda yapmakta oldukları) bütün yanlış seçimleri öngörebilir. Ancak bu özgür seçimlerle ilgili Tanrı'nın bilgisi, onun bu seçimleri yönlendirdiği anlamına gelmez. Tanrı insanlık tarihinin bütün hikâyesini bilir ama bu tarihin meydana gelmesini sağlayan bir kuklacı değildir.

İnsanları günaha yöneltmekten uzak olan Tanrı, düşmüş bir konuma gelmiş olmalarına rağmen insanlara günahın üstesinden gelme yeteneğini vermiştir. Bu durumda insanlar, kendi doğalarının onları Tanrı'ya yönelteceğine bel bağlamamalıdır. Tanrı kendisini kabul edenlere lütuf eder ve bu lütuf ilahi kılavuzdur. Augustinus herkesin bu lütufu kabul edeceğini düşünmüyordu. Bazıları kabul edecek, bazıları etmeyecekti. Dolayısıyla Augustinus, birçok insanın bu lütuf ve onunla birlikte gelen kurtuluşu elde edemeyeceği sonucuna varmıştı. Bu görüş daha sonra Kalvinci doktrin tarafından keskinleştirilerek bazı insanların kurtuluşa ve bazılarının da ne yaptıkları ve neye

inandıklarından bağımsız olarak lanetlenmeye *önceden yazgılı* oldukları biçiminde formüle edilecektir.

Augustinus, aynı zamanda inananları kendi doğaüstü kaderlerine götürecek yoldan saptırmaya yönelik ayartıcılardan onları uzak tutan Tanrı lütfunun koruyucu gücüne de vurgu yapıyordu. İnsanın özgür iradesine vurgu yapmasına rağmen Augustinus, en büyük tehlike ve baştan çıkartıcının insanın kendi kaderini belirlemekteki ısrarı olduğunu söylüyordu. Ona göre kurtuluşun tek yolu Tanrı'ya tutkulu ama edilgen bir biçimde itaat etmekti. Kötüyü seçen insandır ama bu kötülük genellikle cehalet ve kibirin bir sonucudur. Kurtuluşu sağlamak için aktif bir çaba harcamayı teşvik eden çağdaşlarının çoğuna karşıt olarak Augustinus, en uygun insan davranışının herkesin ulaşabileceği inanç olduğunda ısrarlıydı. Kötülük kaynağı olmaktan çok uzak olan Tanrı, insanlara kötülükle baş etmenin araçlarını da sağlıyordu.

Hıristiyanlıktaki ilk büyük bölünme

Aziz Petrus'un 1. yüzyılda Kudüs'te daha sonraları Katolik ("evrensel") Kilise olarak bilinecek kiliseyi kurmasından sonra Hıristiyanlık kendisini bütünleşmiş bir din olarak görüyordu. Ancak Akdeniz çevresine ve Avrupa'ya yayılınca kendisini birçok farklı uygulama ve yerel tarza uydurmak zorunda kaldı. Hıristiyanlık bir (ya da birkaç) tarikat olarak başlamıştı ancak yıllar geçtikçe farklı Hıristiyan kültürler, farklı mezhepler ve farklı felsefeler arasındaki ayrımlar daha çok dile getirilmeye başlandı. Bin yıllık ilk döneminde Hıristiyanlık Latin ve Yunan dünyasında giderek daha çok farklılaşmaya başladı. Sonunda bu farklılaşma ayrı kiliseler biçiminde ayrılmaya yol açtı. Bu ilk ayrılma, 1054 Büyük Bölünmesi olarak biliniyor. Ancak bu tarih, aslında bir bakıma keyfidir. Bölünme 11. yüzyılda başlayıp 13. yüzyıla kadar yavaş yavaş gerçekleşti. Kuşkusuz bölünmenin başlangıcı çok daha önceki tarihlere uzanıyordu.

İlk üç yüzyıl boyunca Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu topraklarında yasadışı bir dindi ve Hıristiyanlar çok zulme uğradılar. İmparator Konstantine, Hıristiyanlığı 313'te yasallaştırdı ve daha sonra kendisi de Hıristiyan oldu. Buna karşılık kilise liderleri Konstantin'i azizlerin seviyesine yükselttiler ve ona ruhani konseyleri toplama yetkisi verdiler. Bu konseyler Hıristiyan doktrin konusundaki ihtilafları çözme yetkisine sahipti. Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul ettiği dönemde kilise üç patrikhane altında örgütlenmişti. Bunlar, her birisi bir piskopos tarafından yönetilen Roma, İskenderiye ve Antakya patrikhaneleriydi. Roma imparatorluğun başkenti olduğu, Petrus ve Pavlus vaazlarını burada verdikleri için bu patrikhanelerin en etkilisi Roma patrikhanesiydi.

Ancak Konstantin (daha sonradan Konstantinopolis, bugünse İstanbul denilen) Bizans şehrini 330 yılında Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti olarak ilan edince patrikhaneler arasındaki ilişki değişti. Konstantin, aynı zamanda Bizans'ı 'yeni bir Roma' olarak adlandırdı ve Bizans'taki piskoposu Patrik düzeyine çıkartarak etki alanını Antakya ve Roma patrikhanelerine ait piskoposlukların bölgelerine taşıdı. Sonraki evrensel kilise konseyleri Konstantinopolis'teki patrikhaneye daha yüksek bir konum tanıdılar. Böylece Roma piskoposu olan Papanın ve Roma Patriğinin göreli önemi giderek daha çekişmeli bir hale geldi.

Siyasi gerilimler Doğu ve Batı kiliseleri arasında bir kopmaya neden oldu. Derin kültürel farklar bu kopuşu kolaylaştırdı. Hıristiyanlık, Doğu'da Batı'dakinden oldukça farklı bir biçimde gelişti. Doğu imparatorluğunda eğitim daha yaygındı ve hem sıradan insanlar hem de rahipler teolojik tartışmalar konusunda oldukça hevesliydiler. Dinsel konulardaki görüş farklılıklarına hoşgörü gösteriliyordu. Ortodoks inanç hiçbir zaman Batı'daki kadar dogmatik ya da belirgin bir biçimde formüle edilmedi. Nitekim rahipler sınıfı, doktrin meselelerinde tek otorite olarak görülmüyordu ve kilise liderlerinin yanılabileceği kabul ediliyordu. Doğu kilisesinde kişinin inançlarının kişinin ayine katılmasından daha az önemli olduğuna inanılıyordu. Ayinler birçok sanatsal biçim altında ve büyük bir katılımla gerçekleştiriliyordu. Yine de dogmaya büyük saygı duyuluyor ve metafizik spekülasyonlar ayrıntılı olarak ele alınıyordu.

Buna karşılık Batı kilisesi çok farklı –ve zorlayıcı– koşullara sahipti. Başlangıçtan itibaren değişik dinsel ve mezhepsel akımlar arasında rekabet vardı. Dolayısıyla doğru inancın ne olduğu, meşru olarak neyin kabul edilmesi gerektiği konusuna büyük vurgu yapılıyordu. Teolojik spekülasyon, ne teşvik ediliyor ne de hoşgörülüyordu. 472'de kuzeyden gelen istilalarla birlikte Batı Roma İmparatorluğu'nun çökmesi, rahipler sınıfının siyasi olarak öne çıkmasına sebep oldu. Kilise, varlığını sürdüren tek kurumdu; kilise liderleri işgalcilerle müzakereler yürüttüler ve yerel yönetimleri ele aldılar.

Roma'nın çökmesinin ardından tek resmi eğitim kilise tarafından örgütlendi. Bu eğitimin asıl amacı rahipleri eğitmekti. Aynı zamanda Batı ayinlerini yürütme hakkı yalnızca rahipler sınıfına aitti. Halk katılımı sınırlıydı. Zaten zamanla halkın çoğu Batı ayinlerinde kullanılan Latinceyi anlamaz duruma gelmişti. Dolayısıyla Batı kilisesi, aynı zamanda dünyevi işlere de karışan seçkin bir rahipler sınıfı tarafından yönetilmeye başlandı. Hıristiyan doktrinin yanılmaz en üst otoritesi olarak kabul edilen Papanın yönetimi altında kilise gün geçtikçe daha hiyerarşik bir yapıya büründü.

Farklı dilleri konuşan ve çok farklı dünya görüşlerini benimsemiş olan Doğu ve Batı kiliseleri çok farklı kurumlar haline gelmişti. Bu iki ayrı Hıris-

tiyan kültürün merkezi olarak iki şehir öne çıktı. Konstantinopolis Hıristiyan dünyanın en zengin ve en uygar şehri haline gelirken Roma, savaş ve işgallerle yakılıp yıkıldı.

Doktrinel ve felsefi farklılıklar, nihai bölünmenin esas nedeni değillerdi ancak bunlar, doktrin meselelerinde meşru dinsel otorite konumundaki kilise liderleri arasındaki siyasi çatışmalar için birer bahane olarak hizmet ettiler. Örneğin *İznik Amentüsü*, 325'teki ruhani konsey tarafından Hıristiyan doktrinin resmi ifadesi olarak kabul edildi. İlk inanç ilkesi, Kutsal Ruh'un "Baba'dan ortaya" çıktığını ifade etmişti ancak Batı kilisesi bunu değiştirdi ve Kutsal Ruh'un "Baba ve Oğul'dan ortaya çıktığını" söyledi. "*Filioque*" –"ve Oğul'dan"– ilkesi, Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki en büyük çekişme konusu haline geldi.

Batı kilisesi bunun pederlerin uzun süredir inandıkları ancak ön kabul olarak aldıkları için açıkça belirtmedikleri bir doktrinin masumane dile getirilmesi olduğunu öne sürdü. Buna karşılık Doğu kilisesi, bunun Kutsal Üçleme'deki üç kişilik arasındaki hassas dengeyi altüst ettiğini öne sürdü. Doğu kilisesi, üç kişinin rollerinde özel olarak farklılaşmış niteliklerin dışındaki Tanrı'nın bütün özelliklerinin bir birlik olarak Tanrı'ya uygulanabileceğini öne sürerek bir Tanrı'da üç kişinin olduğu anlayışını benimsedi. Böylece Tanrı'nın ebediliği her birisi ebedi olan üç kişiye de uygulanıyordu. Kutsal Ruh'un Baba'dan türemesi yönündeki Doğu kilisesinin görüşü, temel nedensel ilke olarak Baba'nın benzersiz rolünün karakterize edilmesinin bir parçasıydı. Ancak Oğul da bu role sahip olursa, bu rol artık üç kişiliğin farklılaşmasına hizmet edemez ve üç kişiliğin birliğine uygulanamaz. Dolayısıyla Batı doktrini, Üçleme içindeki üç ayrı kişiliğin ya da Tanrı'nın birliğinin sapkın bir biçimde inkârı değilse bile en azından bir karışıklığın ifadesidir.

Buna karşılık Batı kilisesi, *Filioque* ilkesini Tanrı'nın birliğinin tehdit edilmesi değil, tam tersine Tanrı'nın birliğinin öne sürülmesi olarak görüyordu. Aralarında Augustinus'un da bulunduğu bazı Batılı teologlar, Kutsal Ruh'u Baba ve Oğul'un birliğinin oluşturucusu olarak tasvir ediyorlardı. Dolayısıyla Batı kilisesi, Kutsal Ruh'un rolünün tam olarak yapılan düzeltmedeki –"Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan ortaya çıktığına inanıyoruz"– gibi olduğunu öne sürüyordu. Dolayısıyla doktrin bakımından iki taraf da kendi görüşünde ayak diriyor, kendisinin Tanrı'nın birliğini savunduğunu ve karşı tarafın kuşkulu bir formülasyon ortaya koyduğunu iddia ediyordu.

Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki çatışmanın merkezinde ayrıca otorite sorunları da vardı. Batı kilisesi, evrensel konseylerin otoritesini kabul ediyordu ancak bu otoritenin Papa tarafından sağlandığını öne sürüyordu. Böylece Papanın otoritesi sayesinde İznik Amentüsü Hıristiyan doktrinin merkezî ifadesi olduğu için Papa bu amentüyü değiştirme yetkisine sahipti. Ayrıca bu-

nu onaylamak için bir konseye gerek yoktu. Ancak Doğu kilisesi, evrensel konseyin tartışılmaz bir teolojik otorite olduğunu, İznik Amentüsü böylesi bir konseyden ortaya çıktığı için bir başka ruhani konsey olmadan değiştirilemeyeceğini öne sürüyordu. Dolayısıyla Batı kilisesi ya da Papanın amentüyü değiştirmek ya da ona yeni eklemeler yapma yetkisi yoktu. Bu tartışmada metafizik doktrinin ayrıntılarının ne ölçüde etkili olduğu ya da bu doktrinal tartışmanın ne ölçüde siyasi nedenler için bir bahane oluşturduğunu bilmek pek kolay değil. Ancak bu tartışmanın siyasi sonuçlarının olduğu çok açık.

Doğu kilisesi, Kutsal Ruh'un Baba'nın yanı sıra Oğul'dan da ortaya çıktığı düşüncesini desteklemek için Batı'nın kullandığı kaynaklardan birisi olan Augustinus'un teolojik spekülasyonunu da kabul etmeye yanaşmıyordu. Augustinus, Batı'da kilise babalarının en önemlisi olarak kabul ediliyordu. Doğu, onun önemini inkâr etmiyordu ama Augustinus'un çıkardığı bazı sonuçlardan pek etkilenmiyordu. Diğer konularda olduğu gibi her iki taraf arasındaki iletişimsizlik, birbirlerinin uygulamaları hakkındaki bilgi eksikliği ve merkezî sözcülerin durumu çatışmanın önemli bir kaynağı haline geliyordu. Cumartesi günleri oruç tutma, Aşai Rabbani ayininde kullanılan ekmeğin tipi gibi ayinlerin yerine getirilmesi sırasındaki farklılıklar ya da evli erkeklerin rahip olmalarının meşruluğu gibi konular da Doğu ile Batı arasında değişik ihtilaflara neden oluyordu. Bu tür konulardaki ayrıntılar bir dizi suçlamaya neden oluyor, Bizans kilisesinin başı olan Patrik ile Batı'daki kardinaller arasında ateşli mektuplaşmalar yaşanıyordu. En sonunda Roma'dan Konstantinopolis'e Patrik ile bazı diğer yüksek düzeydeki kilise yöneticilerinin aforoz edildiklerine yönelik bir resmî yazı gönderildi. Sonuç halkın ayaklanması oldu ve Doğu Roma İmparatoru, yeniden düzeni tesis etmek için gönderilen resmî yazıyı halkın gözü önünde yaktı. Patriğin aforoz edilmesi doğrudan doğruya Konstantinopolis kilisesinin üyelerinin ve Patriğin konumunu değiştirmedi ama iki taraf arasındaki çekişme ve yanlış anlamalar böylece daha da şiddetlendi. Patrik, bütün Doğu kilisesinin aforoz edildiği söylentilerini teşvik etti ve iki kilise her bakımdan yollarını ayırdı. Hıristiyanların birliği yönündeki görüntü böylece parçalanmış oldu.

İslâmiyetin doğuşu

Bu arada hem Doğu hem de Batı Hıristiyanlığının etki alanları içinde yeni bir din doğuyordu. Bir zamanlar Mekkeli bir tüccar olan Muhammed (yaklaşık 570-632) İslâm'ın kurucusu ve paygemberidir. "İslâm" terimi, "barış ve boyun eğmek" anlamına gelen *selam*dan türemiştir. Tanrı'ya teslim olmayla gelecek olan barışa işaret eder. Muhammed kırk yaşlarındayken dinsel inziva için bir dağa gitti ve kendisine vahiy indi. Melek Cebrail ona "okuması"nı

emretti. Onun dile getirdiği bu "okumalar" Müslümanlar tarafından ilahi vahiyler olarak kabul ediliyor. Kuran, bu vahiylerin yazıya geçirilmesiyle oluşmuştur. Kuran'ın sözlerinin, hatta onun sözlerinin yazılı olduğu kağıtların bile kutsal olduğuna inanılır. Dolayısıyla Kuran'ın Arapçadan başka bir dile çevrilmesinin uygun olmadığı, bunun olsa olsa bir "yorum olduğu" ve bütün duaların Arapça yapılması gerektiği söylenir.

İslâmdan önce Arap dünyasındaki dinler, *cin* denilen birçok ruha ibadet etmeyi içeriyordu. Allah, Mekke'de tapılan birçok tanrıdan yalnızca birisiydi. Ancak Muhammed'den sonra tek Tanrı olarak Allah'a tapma vaaz edilmeye başlandı. Allah, aynı zamanda Hıristiyanların ve Yahudilerin taptıkları aynı Tanrı olarak tanımlanmıştı. Tıpkı izleyicileri gibi Muhammed de aynı zamanda Yahudi peygamberlerin ve İsa'nın da dinsel olarak önemlerini kabul ediyordu. Ne var ki Müslümanlar, Muhammed'in en son ve en büyük peygamber olduğuna, ona verilen görevin gerçek tektanrıcılığı inşa etmek, Tanrı'nın merhametini ilan etmek ve değişik Arap kabilelerini ortak bir inanç çerçevesinde tek bir ulus halinde birleştirmek olduğuna inanıyorlar.

Yahudilerin kendi ataları olarak kabul ettikleri İbrahim'i Araplar da kendi kökenlerinin dayanağı sayıyor ve kendilerinin Kuran tarafından "seçilmiş halk" olduğuna inanıyorlardı. Ancak İslâm, Arapların yanı sıra Hıristiyanlar ve Yahudilere, yani aynı Tanrı'ya tapan herkese açık bir dindi. Dolayısıyla bu evrensel çağrı ile Arapların dini olarak İslâm anlayışının nasıl dengeleneceği bazı sorunlara neden oluyor. Bu ihtilaflar, hareketin bir Yahudi mezhep mi yoksa Yahudi olmayanlara da aynı ölçüde açık evrensel bir inanç mı olduğuna ilişkin ilk Hıristiyanlıktaki ihtilaflara benziyor.

İslâmın cazibesi basitliğinde ve esasen kişinin günlük yaşamını bütünüyle belirleyişinde yatar. İslâmın esas zorunluluğu, tek bir onaylamaya dayanır. İnanan kişi, hiç değilse yaşamında bir kez "Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun peygamberidir" demelidir. Bu kabul, *İslâmın Beş Şartı*'nın birincisidir. Diğer dört şart şunlardır: Namaz kılmak (Ortodoks Müslümanlar tarafından günde beş kez Mekke'ye dönerek ibadet etmek olarak yorumlanıyor); zekât vermek (ihtiyacı olanlara karşı cömertlik göstermenin yanı sıra yoksullara kişinin kendi mülkünün belli bir yüzdesini yıllık olarak bağışlaması biçiminde yorumlanıyor); Ramazan'da oruç tutmak (ay takvimiyle bir ay boyunca Müslümanın gündüz vakti yememesi ve içmemesi) ve (eğer fiziksel ve mali durum müsaitse) yaşamında bir kez Mekke'ye hacca gitmek.

Felsefi olarak İslâm öğretisinin altında toplumsal ve ekonomik *adalete* ilişkin güçlü bir anlayış vardır. Nitekim inancın üçüncü şartının (zekât vermek) hayırseverliğe vurgu yapması bunun açık bir kanıtını oluşturur. İslâmi teolojik spekülasyonun büyük bölümü, Tanrı'nın kusursuz adaleti aksiyomuyla ilgilidir. Ne var ki, adaletin iki tamamlayıcı anlamı vardır. Birisi, hayırse-

verlikte somutlaşan merhamet. Diğeri ise misilleme. Yanlış yapan kişi cezalandırılmalıdır ama doğru davranan da mükafatlandırılmalıdır.

İslâmi *cihad* (ya kutsal savaş) anlayışı da kötülüğün ahlâksızlığına karşı bir direnme olarak düşünüldüğü için adalet üzerinden kavranmalıdır. İslâma göre savaş, yalnızca savunma ya da yapılan kötülüğü düzeltmek için olduğunda meşrudur. *Cihad* kavramı, aynı zamanda kişinin içsel yaşamına da uzanır. İnananın kendi yaşamı ve toplum için daha büyük bir dinsel farkındalık yaratma yönündeki içsel mücadelesini de kapsayarak "Tanrı adına mücadele etme" anlamına gelir. Tanrı'nın adaletini sağlama, kötülük problemine getirilen İslâmi çözümün anahtarıdır. İnsanlar kendi davranışlarından sorumludur ve Tanrı yanlış yapanları cezalandırır, çünkü insanların özgür iradesi vardır. Ayrıca Müslümanlar kişinin öldükten sonra cennete ya da cehenneme gidecek olan ölümsüz bir ruhunun olduğuna inanıyorlar. Dolayısıyla yaşam sırasında cezalandırılmayan suçlar ya da ödüllendirilmeyen erdemler yine de ölümden sonra adil bir biçimde sonuca bağlanır.

Yaratıcı olarak Tanrı'nın rolü de İslâm düşüncesinde çok önemlidir. Yaratılış, Tanrı'nın iradi eyleminin doğrudan bir sonucudur. İslâm, bu konuda maddi dünyayı daha gerçek, daha yüksek düzeydeki alemden aşağıda gören Platoncu görüşten farklıdır. İslâm, maddi dünyanın hem gerçek hem de iyi olduğunu düşünür. (*İnsanlık Dinleri* kitabında) Huston Smith, İslâmdaki güçlü bilim geleneğinin doğal dünyanın değeriyle ilgili bu inancın doğrudan bir yansıması olduğunu öne sürüyor.

Muhammed takipçileriyle birlikte 622'de Mekke'den Medine'ye göç etti ve orada *ümmet* denilen bir dinsel cemaat oluşturmaya başladı. Bu göç olayına *hicret* denilir ve İslâmi takvimin başlangıç tarihi olarak kabul edilir. İslâmda kutsal kitaba büyük bir önem ve öncelik verilir. (*Hadis* denilen) Peygamberin sözlerine de büyük önem gösterilir. Ancak kutsal kitabı yorumlamada kime yetki verilmelidir, bireylere mi, ümmete mi? Bu soru ilk tartışmanın ateşini yaktı ve Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra ümmetin liderinin kim olacağı konusu bitmeyen bir tartışma konusu haline geldi. Örneğin bazıları liderliğin soydan, bir aile üyesinden diğerine geçmesi gerektiğine inanıyordu. Bazılar ise İslâmın evrenselliğine vurgu yaparak buna şiddetle karşı çıkıyordu. Günümüz İslâmındaki en ciddi mezhepsel farklılıkların bazıları (örneğin Sünniler ile Şii Müslümanlar arasındaki farklar) bu tartışmalara dayandırılabilir.

Bu konunun daha felsefi yanı, Tanrı'nın konumunu Kuran'ın konumuyla kıyaslamaktır. Aziz Yuhanna İncili'ne dayanan Hıristiyan öğreti, İsa'nın "Tanrı'nın Kelamı [*logos*]" olduğunu ve onun Baba ile birlikte ebedi olduğunu öne sürer. Kuran'ın Tanrı Kelamı olup olmadığı konusunda farklı düşünen İslâmi teologlar, onun Tanrı ile birlikte ebedi olup olmadığı konusunda

da uzlaşamıyorlar. Bazıları Tanrı'nın tekliğine vurgu yaparak Tanrı'da farklı kişilikler (Hıristiyan anlayış) yaklaşımını reddediyor. Tanrı ile Kuran'ı birbirinden ayırıyorlar: Kuran, doğal dünyanın içindeki bir var olan olarak Tanrı yaratışının bir parçasıdır. Karşıt görüşü savunanlar ise Kuran'ın anlamının Tanrı'nın özüyle birlikte tek olduğunu savunuyorlar. Bu görüşe göre kâğıt üzerine basılan kelimeler açıkça yaratılmış olsa da Kuran'ın anlamı yaratılmamış ve ebedidir.

İslâmi dünya görüşü temelde eşitlikçidir. Ancak evrensel bir eşitlik doktrini, yorumlama ve yorumlama yetkisi konusunu tartışmalı hale getirir. Herkes Kuran'ı aynı düzeyde anlayabilir mi? Bazı İslâmi mezheplerde öne çıkan bir görüşe göre Kuran, birkaç anlam katmanına sahiptir. *Harici* (dışrak) düzeyde birebir anlam bütün okurlar için açıktır, akıl ve sağduyu yoluyla herkes bu anlamı anlayabilir. Bu anlamın ötesinde derinde *batini* (içrek) düzeyde yalnızca uygun eğitim alanların ulaşabileceği bir anlam vardır. Dolayısıyla çoklu anlam düzeylerinin varlığına inananlar, Kuran'ın derin anlamlarıyla yalnızca azizlik derecesine ulaşmış bireylerin ilgilenmesi gerektiğini düşünüyorlar.

Örneğin Şii mezhebi, çoklu anlam düzeylerine inanıyor ve Kuran'ın nihai anlamının son derece incelikli olduğunu düşünüyor. *İmamlar* olarak bilinen kişilerin Kuran'ın batini düzeyi konusunda otorite oldukları kabul ediliyor. İmamların Muhammed'in eserini devam ettiren kutsal kişiler olduklarına inanılıyor. Dolayısıyla her yeni kuşağın Peygamber'in "ışığı"yla doğrudan doğruya ilişki kurduğuna inanılıyor. İmamlar bir soy zinciri oluşturuyor. İşbaşında olan imam, kendi yerine geçecek halefini belirlemek zorundadır. Ancak, Şii mezhebi de imamların sayısı, yanılıp yanılmadıkları, *halife*den daha yüksek ya da en yüksek yönetici olup olmadıkları konularda kendi içinde bölünmüştür. Bazı Şiiler aynı zamanda son imamın gizlendiğine, göğe çekildiğine ve Mehdi olarak dünyaya dönüp, Kuran'ın nihai yorumlamasının yanı sıra yargı ve adalet getireceğine inanırlar.

Bugünkü Müslümanların çoğu Sünni İslâma bağlıdır. Bu isim, "geleneğin yolu" anlamına gelen ve aynı zamanda Peygamber'in uygulamalarını dile getiren sünnet kelimesinden gelir. Sünnetin Müslüman cemaatin birliğini sağladığına inanılır. Dolayısıyla Sünni Müslümanlar, (Şiiler arasında çok yaygın olan) ibadetin geleneksel olmayan biçimlerine şiddetle karşı çıkıyorlar. Sünni Müslümanlar, herhangi bir kişinin Muhammed'in dinî halefi ya da onun görevinin sürdürücüsü olabileceğine inanmıyorlar. En yüksek dinsel otorite olarak ise halifeyi kabul ediyorlar. Ayrıca Kuran'ın ayrıntılı ve incelikli yorumları konusunda da oldukça kuşkulu davranıyorlar. Şiiler, İslâm hukukuyla ilgili sorunları çözmek için imama başvururken; Sünniler bu konuda yorumlayıcı otorite olarak cemaatin fikir birliğini kabul ediyor. Ancak uygu-

lamada Sünni cemaat, kendi hukuk bilginlerinin sundukları yorumları konsensus halinde kabul edilmiş sayıyor.

Sünni ve Şii gelenekler arasındaki bölünmeyi başlatan olay, halifenin kim olacağıyla ilgili tartışmaydı. Şiiler, Muhammed'in damadı ve aynı zamanda amcasının oğlu olan Ali'nin Peygamber'in otoritesinin meşru halefi olduğunu öne sürüyorlardı. Ama başlangıçta Ali halife olamadı ve en sonunda halife olduğundaysa birçok Müslüman onun otoritesini kabul etmedi. Ali öldürüldü ve onun düşmanlarından birisi* kendisini Şam'da halife ve en yüksek otorite olarak ilan etti. Daha sonra Ali'nin destekçilerinin halifelik davasına önderlik eden Ali'nin oğlu Hüseyin, Şam'daki ikinci halifeye** meydan okudu ama 680 yılında Kerbela katliamında öldürüldü. Sünni Müslüman gelenek, yaklaşık bir yüzyıl yönetimde kalan Şamlı halifeleri meşru olarak kabul etti. Ancak Şiiler halife olarak Ali'nin torunlarını savundular. Kanlı Kerbela katliamının anması sırasında olay her yıl yeniden canlandırılmaya başlandı. Böylece Muhammed'in torununun da kurbanları arasında yer aldığı olayın dehşetinin hem entelektüel hem de duygusal olarak unutulmaması sağlanmaya çalışıldı.

İslâm içindeki önemli geleneklerden birisi olan *Sufilik* de Kuran'ın çoklu anlam düzeylerinin olduğunu öne sürer. Ancak *Sufiler*, batini anlam düzeyine yalnızca kutsal insanların ve onların müridlerinin ulaşabileceğine inanmaz. *İlahi lütfun* herhangi birisinin batini anlama ulaşmasını sağlayabileceğine inanırlar. Dolayısıyla Sufi mistik uygulama, Tanrı'yı tam olarak benimseme yönündeki ideal koşullara ulaşmak için kendini mükemmelleştirmeyle ilgili değişik aşamalar içerir. Bu ruhsal pratiğin temel aşaması, İslâmi yasaya boyun eğmektir. Sonraki aşama kişinin dünyevi şeylerden vazgeçmesi, bilinçli bir biçimde yoksulluğu kabullenmesi ve arzuları terk etmesidir. Üçüncü aşama olan bilgi (*gnosis*) aşamasında kişinin egosunu yok etmesi gerekir. Bu aşamadaki Sufi, Tanrı'yla bir olunca kendinden geçme deneyimi yaşar ve hakikati tam olarak öğrenir. Böylesi anlar, Sufi pratiğin nihai amacıdır.

Sufiler, kendi ruhsal araştırmalarını sevgiyle açıklar. Tanrı'nın dünyayı sevgiyle yarattığına, yaratılışın onun kendi varlığından bir taşma olduğuna inanırlar. Nitekim insan sevgisi ve ilişkilerinin nihai amacı (Rönesans Avrupası'nda formüle edildiği gibi "Platonik sevgi"ye çok benzer bir biçimde) Tanrı'yla bütünleşmektir. Sufi edebiyat ruhun bütünleşme deneyimine yönelik bu arzusunu en önemli konusu haline getirmiş ve bunu da çoğu zaman erotik terimlerle dile getirmiştir.

(*) Muaviye – ç.n.

(**) Yezid – ç.n.

Mistisizm

İslâmi gelenek, mistik okula sahip olan tek din değil. Diğer dinsel gelenekler de bilincin dönüşümüne ve ilahi anlayışa kavuşmak için özel deneyim yaşanması gerektiğine inanır.

Örneğin Hindu yoga pratiği, Tanrı ile bütünleşme amacıyla zihin ve beden üzerinde kontrol sağlama tekniklerinin öğretildiği bir öğretidir. Benzer biçimde birçok Budist, zihnin alışılmış bakış açısının yanılsamalı sınırlandırmalarını aşmanın bir aracı olarak meditasyon eğitimi görüyor. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da genellikle disiplin ve katılım törenleri aracılığıyla gerçekliğin daha yüksek düzeyine ulaşmanın sonucunda asıl kavrayışın elde edilebileceğinde ısrar eden uzun bir mistik yorumcular tarihi vardır. (Yahudi mistik geleneği biraz aşağıda tartışacağız.) Örneğin Hıristiyan gelenek, başlangıçta ilk Gnostik mezheplerin örgütlü çileciliğini içinde barındırıyordu. Bu gnostikler, içgörünün (sezginin) gizli bilgiyi öğreten topluluğa dahil olmaya, aynı zamanda kişisel deneyime ve daha sonradan Katolik kilisesi tarafından aziz olarak ilan edilen İspanyol mistik Avilalı Teresa (1515-1582) gibi kişilerin açıklamalarına bağlı olduğuna inanıyorlardı. Teresa, yaşadığı mistik deneyimleri *Yaşam* adı altında kendi otobiyografisinde belgelemişti. (Ergenlik döneminin sonuna doğru Augustinus'un *İtiraflar*'ını okuduğunda "dönüşüm" deneyimi yaşadığını öne sürüyordu.) Genelde canlı ve erotik görüntülerden yararlanarak yaptığı açıklamalar, Sufilerinkine çok benziyordu. Teresa, aynı zamanda *İç Şato*'daki malikânedeki odaların görüntüsünden yararlanarak değişik mistik deneyim aşamalarını tasvir ediyordu.

Mistik geleneklerin birçoğu ortodoks kapsamda görülürken, (örneğin Yahudi Hasidik cemaatin Hasidizmi gibi) bazı gelenekler ise dinsel olarak oldukça muhafazakârdır. Ne var ki, bireysel çabalara ve deneyimlere bağlı olan mistisizm, örgütlü dinlerdeki otoriteler açısından felsefi –ve bazen pratik– bir problem yaratıyor. Kişiye özel dinsel yaşantılar ve mistik deneyimle ilgili yazılı açıklamalar geleneksel dinsel doktrinle nasıl bağdaşıyor? Eğer aralarında bir çatışma olursa felsefi bir çözüm bulunabilir mi? Bu problemin siyasi çözümü, mistiğe şiddetli bir ceza olmasa bile genellikle sapkınlık suçlaması yönünde oluyor. Bir mistik olmak, özellikle de kişi ünlü birisi değilse, tehlikeli bir olay olabilir. Nitekim bir İslâm mistiği olan Hallac-ı Mansur, yaşadığı dinsel deneyimin zirvesindeyken "Ben Tanrı'yım" dediği için 922'de idam edildi. Daha önceden bu sözlerle kendisinin Tanrı ile bütünleşme deneyimini dile getirdiğini söylese de bu ifadesi çağdaşları tarafından kafirlik olarak sayıldı ve öldürüldü.

Mistikler kendi deneyimlerini anlatmak istediklerinde sıksık kendilerini ifade etmekte zorluk çekerler. Çünkü bu türden deneyimler sıradan yaşan-

tının ötesindedir. Dünyevi kategorilerin günlük dili, yaşanan mistik deneyimi ifade etmek için yetersizdir. Bu bakımdan mistikler dolaylı anlatım yollarına başvururak yaşadıkları mistik deneyimi dile getirmeye çalışırken metaforlar, abartmalar ve paradoksal ifadeler kullanırlar. Genelde dinî otoritelerle sorun yaşadıklarında sorun, otoritelerin mistiklerin anlatmaya çalıştıkları olaylar için kullandıkları ifadeleri sıradan anlamıyla yorumlamaları ya da onları birebir, düz anlamlarıyla algılamalarından doğar.

Bir Alman Dominikan rahibi olan Meister Eckhart (yaklaşık 1260-1327) sapkınlıkla suçlandı ve yirmi sekiz konuşması Papa tarafından mahkûm edildi (bereket ölümünden sonra oldu bu; Eckhart'ın değişik sözünü geri almaları gündeme gelmişti.) Sorun, sıradan bakış açısıyla ele alındığında bu konuşmaların geleneksel (ortodoks) doktrini inkâr ediyor gibi görünmesiydi. Örneğin Eckhart, zaman zaman yaratılışın Tanrı tarafından doğrudan yapıldığının açık olmadığını dile getiren (doğal dünya ile Tanrı'nın aynı olduğunu savunan) bir *panteist* gibi konuşuyordu. Başka konuşmalarında Eckhart, Tanrı ile yaratılış arasındaki ayrımı vurguluyordu; aslında ona yönelik suçlamaların çoğu bağlamından koparılmış konuşmalardan çıkartılıyordu. Eckhart, ayrıca Tanrı'nın dünyayı kendisinin ebedi varoluşuyla birlikte "aynı anda" yarattığını öne sürüyordu. Bu iddia ise geleneksel öğretinin tam karşıtı bir iddiayı, yaratılış ile Tanrı'yı bir saydığını düşündürtüyordu. Eckhart, ruhun zekasının yaratılmadığını öne sürüyordu (ancak sonradan bu görüşünden vazgeçip zekanın kendisinin yaratılmadığını ama ruhla birlikte ortaya çıktığını söylemişti.)

Eckhart'ın dinsel yapıyı en çok sarsan hareketi yaşadığı mistik deneyimleri Hallac-ı Mansur'a benzeyen bir biçimde tanımlamasıydı: "Hepimiz bütünüyle Tanrı'dan ortaya çıktık ve Tanrı'ya dönüştük." Eckhart, bu dinsel dönüşümü, Aşai Rabbani ayini sırasında ekmeğin Mesih'in vücudu haline dönüşmesiyle kıyaslıyordu. (Bu konuda da yapılan baskılar üzerine Eckhart geri adım atmıştı.) Dolayısıyla (en temel zeka olarak nitelendirdiği) Tanrı ile bütünleşme durumunu anlatmaya yönelik Eckhart'ın bütün çabaları sürekli olarak, kendisinin hiç kastetmediği bir inkâr doktrini olarak kilise liderlerinin tepkisini çekti.

İran ve peripatetik gelenek

Kuran'ın anlamı konusunda İslâm'da iki yaklaşım olduğundan söz etmiştik. Bunların birisi dinî otoritelere, diğeri mistik deneyime başvuruyordu. Üçüncü bir grup İslâmi teolog ise Kuran'ın yorumlanmasında aklın temel olması gerektiğini savunuyordu. Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde olduğu gibi İslâm teolojisinde de aklın rolüyle ilgili tartışma oldukça yoğundur. Bazı Müs-

lümanlar, insan yeteneklerinin ötesinde olan Allah'ın anlaşılması çabalarında insan aklını kullanmanın uygunluğunu sorgular. Bazıları dinsel problemlere aklın uygulanmasının tamamen yerinde olduğunu, çünkü aklın kendisinin Tanrı'nın bir hediyesi olduğunu düşünür. Bazıları ise Philon gibi ikisi arasında bir çatışma olduğunda vahiyin tercih edilmesi gerektiğini ama akıl ve vahyin ikisinin de önemli olduğunu ileri sürer. Aklın rolüyle ilgili tartışma, özellikle Peripatetik geleneğe bağlı Müslüman düşünürler açısından büyük önem taşır. Bu geleneğin etkisi, İslâmın ötesine uzanarak Batı'ya da ulaşmıştı.

Araplar, İran ve Bizans imparatorluklarının topraklarını işgal ettiklerinde buralarda yaşayan halklara kendi dilleri ve dinlerini dayattılar. Araplar, Yunan, Yahudi ve Hıristiyan felsefi söylem gelenekleriyle karşılaştılar ve kendileri de benzer bir gelenek geliştirmeye başladılar. Bağdat, İslâmın merkezi durumuna geldi ve Arapça düşünce ve edebiyat dili olarak hâkim konuma geldi. Yaklaşık olarak 750'den 900'e kadarki dönemde birçok Yunan eseri Arapçaya çevrildi. Bunların arasında Platon, Aristoteles ve Plotinus'un bazı eserleri ve bazı eserlerinden belli kısımlar vardı. Arap araştırmacılar bu eserleri çevirmeye çalışırken kendi felsefi sözcük dağarcıklarını oluşturdular. Yunanca *philosophia*'nın Arapçaya aktarımı olan *falsafah* (felsefe) örneğinde oluğu gibi bazı terimleri doğrudan doğruya Yunancadan aldılar.

Aristoteles gibi Arap filozoflar da Yunan geleneğinden öğrendikleri dahil bütün bilgiyi sistematize etmeye çalıştılar. Genç Arap geleneğinin felsefi gündemindeki ilk sorun, hakikatin kesinleştirilmesinde aklın rolünü, özellikle aklı vahiyle kıyaslayarak belirlemekti. Bu konularda Yunan filozoflarının öğretilerine dayanmaya çalışan filozofların oluşturduğu gelenek, Aristoteles'e sıkı sıkıya bağlı oldukları için Peripatetik gelenek olarak bilinir. Derslerini yürüyerek verdiği için Aristoteles'in izleyicilerine genelde "peripatetikler" deniliyordu. Ne var ki, peripatetiklerin bazısı, Plotinus'tan çok fazla etkilenmişti. Dolayısıyla onların Aristoteles yorumları genellikle türümcülük yönünde oluyordu.

İranlı filozof el-Kindi* (yaklaşık 800-866) buna bir örnekti. Kindi, Aristoteles'i izleyerek felsefenin amacının nedensel açıklamalar yoluyla şeylerin asıl doğasını keşfetmek olduğunu düşünüyordu. Doğal açıklamalar doğayla ilgili hakikati araştırırken, "ilk felsefe" ya da metafizik daha yüksek, ilahi alemle ilgilenir. Kindi'ye göre Tanrı, biricik gerçek faildir. Eylemdeki insanın failliği, ikincil ve metaforik anlamdadır. Kindi, aynı zamanda varlığın yaratılmasına neden olan güç olarak Tanrı'nın zekasına karşı Tanrı'nın iradesine vurgu yapmıştır. Kindi'ye göre dünyayı Tanrı yaratmıştır. Dolayısıyla Plotinus'un evrenin Tanrı ile birlikte ebedi olduğu görüşünü reddeder. Buna karşılık yaratılı-

(*) Kitabın yazarları yanılıyor: El-Kindi Arap'tır. Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de doğdu. Dedesi Eş'as, Güney Arabistan'ın en büyük kabilelerinden biri olan Kinde'nin hükümdarıydı – ç.n.

şın İlahi Birlik'ten ortaya çıkan, her birisi zekanın ürünü olan bir dizi türümden ibaret olduğunu belirten Plotinus'un görüşünü ise kabul eder.

Kindi'nin Yeniplatoncu türüm teorisini kabul etmesi, insan zihniyle ilgili kendi anlayışı üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Bilgi olanağını kendi kendine harekete geçen aktif zekaya bağlayan Aritoteles'i yorumlarken bu teoriden yararlanmıştır. Kindi, üretici ya da "aktif" zekayı insan zihninin bilgiye ulaşmak için bağımlı olduğu daha yüksek bir zeka olarak yorumlamıştır. Bu aktif zeka, her bireysel insan ruhundan ayrıdır; ancak onların hepsinde aktiftir. Nitekim bu zeka, insan düşüncesinin bütününün failidir. Diğer Peripatetik düşünürler tarafından da kabul edilen bu görüş, bilginin yalnızca insanın kendi kaynaklarıyla elde edilemeyeceğine, aynı zamanda Tanrı'nın aydınlatmasına da bağlı olduğuna inanan Augustinus'un görüşüne benziyor.

Hıristiyan gelenekteki bazı teologlar gibi Kindi de Tanrı'nın ilahi yapısının insanların onu tam olarak kavramasını olanaksız kıldığını savunuyordu. Böylece Kindi'nin Tanrı açıklamaları, esas olarak Philon'un *olumsuzluk yolu* gibi olumsuz terimlerle dile getiriliyordu. Ancak birçok bakımdan Kindi'nin dinî inançları ortodoks/geleneksel inançlarla örtüşüyordu ve aklın sınırları olduğunu kabul ediyordu. Örneğin mucizeler düşüncesinden rahatsız olmuyordu. Stoacılar gibi *kadere* büyük bir saygı duyuyordu.

Buna karşılık Latin dünyasında "Rhazes" olarak bilinen İranlı filozof el-Razi (865-yaklaşık 925) Arap geleneğine karşıydı. Razi, felsefenin hem bilgiyi hem de davranışı kucaklayan, bütünsel bir yaşam tarzı olduğunu düşünüyordu. Zaman zaman felsefi yaşamı "tanrısal" bir yaşam olanak tasvir ediyordu. Ona göre felsefe, yalnızca bir hobi, bir zaman geçirme aracı, yaşam devam ederken bir dizi bilmecenin çözülmesi değildi. Felsefe hakkındaki çok özel görüşlerini, otobiyografik eseri *Felsefi Yaşam*'da uygun bir biçimde savunuyordu.

Razi, özel olarak Aristoteles'e hayran değildi ve asıl olarak kendisini Platon'un izleyicisi olarak görüyordu. Hakikatin tespit edilmesinde nihai aracın akıl olduğunu düşünüyordu. Eğer akıl vahiyle çatışırsa, vahyin terk edilmesi gerekirdi. Sıradan insanın hakikati öğrenme yeteneğine sahip olduğuna karşı çıkmasıyla birlikte bu görüş, peygamberlerin özel kavrayış güçlerinin olduğunu savunan ortodoks İslâmi öğretiye karşı çıkıyordu. Razi, maddenin ebedi olduğunu öne sürerek Kindi'nin yaratılış anlayışına da karşı çıkıyordu. Ona göre dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır ancak Tanrı dünyayı hiçlikten yaratmamıştır. Tanrı, zaten var olan maddeye biçim vermiştir.

Farabi (yaklaşık 878-950) Türk kökenliydi ve Razi'den çok daha fazla geleneksel –ve Aristotelesçi– idi. Eserlerinin çoğu Aristoteles üzerine yorumlar biçimindedir ancak felsefi ilgisi yalnızca yorumculuğun ötesindedir. Farabi, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya ve ikisinin öğretisini kendi gelene-

ğine bağlamaya çalışmıştır. Örneğin en önemli orijinal felsefi katkısı, Aristotelesin "öz" ve "varoluş" kavramlarıyla ilgilidir. Bu iki Aristotelesçi kavramdan yararlanan Farabi, (var olması mümkün olmayan) zorunlu varlığın özü (ya da temel yapısı) ile (nedenlere bağlı olan ve başka türlü olabilecek olan) olumsal varlığın özü (ya da temel yapısını) birbirinden ayırır. Zorunlu varlığın varoluşu, kendi özünde gizildir.

Razi gibi Farabi de insanın hakikate ulaşmasında aklın birincil sırada olduğuna inanıyordu. Ancak Farabi, peygamberliğin de önemli olduğunu düşünüyor ve Razi'nin onun önemini küçümsemesini eleştiriyordu. Bir toplumdaki ideal yöneticinin Tanrı'nın kendi vahiylerini ilettiği kişi olması gerektiğini öne sürüyordu. Sufiler gibi Farabi de Tanrı'nın irşadları hakkındaki bütünsel farkındalığın eğitime ve geliştirilmiş ruhsallığa bağlı olduğuna inanıyordu.

Ayrıca Farabi, maddi dünyanın Yaratılış'tan önce var olduğunu düşünen Razi'ye saldırıyor ve Kindi'nin Yeniplatoncu Yaratılış anlayışını kabul ediyordu. Yaratılış'ın bütününün ilk neden olan Tanrı'dan çıktığına ve insan zihninin daha yüksek, dışsal bir zeka tarafından sağlanan aydınlanma sayesinde bu Yaratılış'ı bilebildiğine inanıyordu. Alt düzeydeki türümler, yüksek düzeydekiler kadar mükemmel değillerdi. Alt düzeydeki türümler, yüksek türümlerin yansımasıydı ve sonuçta hepsi Tanrı'nın mükemmelliğinin yansımasıydı.

Latin dünyasında "Avicenna"* olarak bilinen İbni Sina (980-1037) Batı felsefesi üzerinde en büyük etkiyi yaratan Peripatetik filozoftur. Başka alanlarda da bilgin olarak çok ünlüydü. Tıp üzerine incelemesi Rönesans dönemine kadar alanındaki en etkili eser konumundaydı. Esas olarak Aristoteles ve Farabi'nin eselerini ele alan İbni Sina'nın felsefesi, Tanrı'nın insanlarla ilişkisinin yapısı hakkındaki geleneksel probleme yoğunlaşmıştı. Farabi gibi İbni Sina da Aristoteles'in bir şeyin özü ve varlığı arasında yaptığı ayrımdan yararlanmıştı. Birçok durumda bu iki kavramın ayırt edilebildiğini gözlemlemişti. Bir başka deyişle bir şeyin var olup olmadığını bilmek zorunda olmadan onun temel yapısı hakkında bir fikrimiz olabilir. (Örneğin Miki Fare ve Noel Baba figürlerinde olduğu gibi) Bazı özleri, kendilerine (*gerçek* bir Miki Fare ya da *gerçek* bir Noel Baba'ya) denk düşen belli bir varoluşlarının olduğuna inanmak zorunda olmadan bilebiliriz.

Ancak Tanrı örneğinde varoluş, Tanrı'nın özünün bir parçasıdır. Tanrı kusursuz bir birlik olduğu için varoluş onun varlığına eklenen bir özellik olamaz, o yalnızca Tanrı'nın varlığının bir parçasıdır. Bu varoluşta Tanrı, zorunlu bir varlıktır. Buna karşılık diğer bütün varlıklar olumsaldır; hepsinin kendi varoluşu kendilerinin dışındaki bir şeye, son tahlilde Tanrı'ya bağlıdır.

(*) Avicenna sözcüğü İbni Sina'nın Arapçadan Latinceye birebir çevirisidir. Arapçada "oğul" anlamına gelen "ibn"in Latincesi "ave"dir. "Cenna" ise Sina'nın Latince yazılışıdır. Dolayısıyla "İbni Sina" ya da "Avicenna" Sina'nın oğlu anlamına gelir – ç.n.

Bu iddia, daha sonra Anselmus ve Aquinolu Thomas tarafından Batı'da değişik biçimlerde formüle edildi.

Farabi'yi (dolayısıyla Platon ve Plotinus kadar Aristoteles'i) takip eden İbni Sina da Tanrı'nın dünyayı türüm yoluyla yarattığını öne sürüyordu. İbni Sina, Tanrı'nın saf düşünce olduğunu ve yaratılışın Tanrı'nın temel faaliyeti olan düşünmesinden meydana geldiğini düşünüyordu. Tanrı'nın zekası, birinci zekayı türümlüyordu, o ise bir başka zekayı ve bu böyle sürüp gidiyordu. Kendi öncelleri gibi İbni Sina da Tanrı'nın zekasından meydana gelen türümlerin bir hiyerarşi oluşturduklarını, dünyamızın bunların en alt seviyesinde yer aldığını öne sürüyordu. Bu görüş, Tanrı'yı insanların içinde yer aldıkları günlük dünyanın ötesinde ve aşkın bir varlık olarak sunuyordu. Yine de İbni Sina, insanların ve Tanrı'nın yarattığı bütün yaratıkların varoluşlarının bağlı olduğu Tanrı sevgisiyle dolu olduklarına inanıyordu. İbni Sina'nın yazıları arasında yer alan mistik ve ezoterik özellikler, yaratıkların Yaratıcı'ya yönelik bu sevgisiyle ilintilidir.

Türüm teorisi başlangıçta Yeniplatonculuktan ortaya çıkmış olsa da İbni Sina, Yeniplatonculuğun bazı özelliklerini savunmuyordu. Örneğin maddenin yalnızca tinsel gerçekliğin soluk bir ürünü (türümü) olduğunu düşünmüyordu; tam tersine Aristoteles'in anladığı biçimde maddenin şeylerin ebedi temeli olduğunu kabul ediyordu. İnançlı bir Müslüman olarak İbni Sina, ortodoks öğretiyi kabul ediyor olsa da dinsel hakikatlerle ilgili popüler anlayışları felsefi terimlere tercüme etmeye çalışıyordu. Ancak İbni Sina'nın yaratılış anlayışı doğalcıydı. Dolayısıyla Tanrı'nın dünyayı kendi inayetiyle ya da mucizevi müdahaleleriyle yönettiğini düşünmüyordu, tam tersine O, dünyayı yarattığı doğanın zorunlu düzeni aracılığıyla yönetiyordu. Ne var ki, dünya kendi zorunlu yasalarına göre işlese de özgür irade mevcut değildi. İnsan eylemleri özgür değildi. İbni Sina, insan ruhunun ölümsüz olduğunu da öne sürüyordu.

Latin dünyası tarafından "Averroes" olarak bilinen İbni Rüşd (1126-1198), 8. yüzyılın başında İspanya'nın Müslümanlar tarafından işgalinden sonra ortaya çıkan İslâm cemaatindendi. İbni Sina gibi İbni Rüşd de tıp ve hukuk dahil birçok alanda ünlüydü. Ömrünü oldukça refah içinde geçirmiş olsa da ortodoks olmadığı için saldırılara uğradı ve sürgünde öldü. İbni Rüşd'ün felsefi yazılarının çoğu Aristoteles üzerine yorumlar biçiminde olsa da bunların birçoğu kendi öncellerinin bu konulardaki yorumlarının eleştirisi ve aynı zamanda kendi görüşlerinin geliştirilmesidir. Aristoteles'e büyük hayranlık duyuyordu. Onun hakkında şöyle diyordu: "Bu adamın insanın nihai kusursuzluğunu göstermek için doğanın tasarladığı bir örnek ve bir kural olduğunu düşünüyorum."[11]

11 İbni Rüşd, "Aristoteles'in *De anima*'sı Üzerine Yorum", David Knowles, *The Evolution of Mediaval Thought*, Londra: Longman, 1962, s. 200.

İbni Rüşd, Aristoteles'in felsefesini Yeniplatoncu yorumlardaki tuzaklardan kurtarmayı hedeflemişti. Örneğin yaratılışın İlahi Birden türümlendiği yönündeki görüşe karşı çıkıyordu. Yaratılışın ebedi olduğunu düşünüyordu. Ayrıca ona göre Tanrı, uzaklarda değildi, tam tersine aktif bir biçimde dünyaya karışıyordu ve kendi yarattıklarıyla ilgili her şeyi biliyordu. Yeniplatoncu şemayı reddederek kendi Peripatetik öncellerinin herhangi birisinden çok daha fazla doğalcı bir anlayışla Aristoteles'i yorumluyordu.

İbni Sina gibi İbni Rüşd de ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki geleneksel İslâmi doktrini kabul ediyordu. Ancak ölüm halinde kişinin ruhunun evrensel aktif zekaya katıldığını düşünüyordu. (İbni Rüşd, Yeniplatonculuğun merkez kavramı olan türüm teorisini reddetse de Yeniplatoncu evrensel aktif zeka kavramı, teorisinin bir parçası olarak kalmaya devam etti.) Dolayısıyla kişinin ruhu ölümsüz değildi. Benzer biçimde İbni Rüşd, özgür irade düşüncesini de reddediyordu.

İbni Rüşd, Kuran'ın kendisinin entelektüel spekülasyonu teşvik ettiğini öne sürerek yalnızca aklı değil aynı zamanda kutsal yazılar hakkında tartışmayı da savunuyordu. Kendisi akıl ile vahiyi uzlaştırmaya çalışmamış olsa da akıl ile vahyin uyumlu olduğunu düşünüyordu. Hakikatin değişik düzeylerinin olduğunu öne sürüyordu. İbni Rüşd'e göre Kuran, her türden insana hakikati sunuyordu ancak hakikat farklı yaradılıştaki insanlara farklı biçimlerde sunuluyordu. Kelimelerin yalın anlamları sıradan insanlar için yeterli olabilirdi ancak eğitimli insanlar için ikna edici argümanlar gerekiyordu. Aşırı zeki insanların akılcı kanıtlara da ihtiyaçları vardı. Bu yaklaşıma, "ikili hakikat" doktrini deniliyordu.

İbni Rüşd, daha mistik bilgi yollarını savunmaya çalışan ve felsefeye yönelik çok sert bir felsefi saldırı geliştirmiş olan İranlı el-Gazali'ye (1058-1111) karşı saldırısında bu ikili hakikat doktrinini kullanmıştır. İbni Rüşd, felsefi söylemin herkes için uygun olmadığını söylüyordu ama batini hakikatlarin yalnızca batini yapılara girenlere uygun bir biçimde verilmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Gazali'nin derin felsefi hakikatlerin halka basitçe sunulabileceğini ya da eğitimsiz, eleştirel olmayan kamusal biçimlerde deneyimlerle anlaşılabileceğini düşünerek yanlış yaptığını öne sürüyordu.

Diyaspora, diyalektik ve Yahudi mistisizmi

Kudüs'teki ilk Tapınak'ın yıkılmasından ve İsrailli Yahudilerin çoğunun sürgün edilmelerinden sonra Yahudi nüfusunun büyük bir bölümü, Filistin dışında yaşadı. Tapınak'ın ikinci yıkılışının ardından bu sayı daha da arttı. Diyaspora ("kopuntu"), Yahudileri birbirlerinden çok uzaklara savurdu. Ancak ortak yasaya bağlılıkları sayesinde bir bütün oluşturuyorlardı.

Yahudi dininin eleştirel temeli, dinsel hakikatin ve uygun yaşam tarzının öğrenilmesinin bir aracı olarak kutsal yazıların odak noktası oluşuydu. Eski Ahit, temel Yahudi kutsal metnidir. Mişna yaklaşık olarak M.S. 200 yıllarında Yahudi yasasının sözlü yorumlarından derlenmiştir ve hahamların İncil üzerine düşüncelerinden oluşur. Mişna ve birçok yüzyıl boyunca gelişen Mişna üzerine düşünceler (anlamı "öğreti" ya da "araştırma" olan) Talmud'u oluşturur. Talmud, kutsal metinlerin pratik uygulamaları ve Kitabı Mukaddes'le ilgili yorumlardan oluşur. Birisi 4. yüzyılda Filistin'de ve diğeri 5. yüzyılda Babil'de tamamlanan iki versiyonu vardır. Yahudi yasası ve ritüelini oluşturan temel belge olarak geleneksel Yahudiler tarafından benimsenen ikinci versiyondur. Talmud, aynı zamanda daha az yasal bir biçimde Yahudi etiğiyle ilgili öğretiler sunan ahlâki dersler, fabllar ve hikâyeler de ihtiva eder.

Felsefi olarak Talmud'un en esin veren yanı, eserin yapısıdır. Birçok dinsel tez ya da kutsal yazıdan farklı olarak tek bir otoriter yorum ya da açıklama (şerh) değildir. Gayrı şahsi de değildir; geçmiş okurların "parmak izlerini" silinmez bir biçimde taşır. Talmud, eski Yunanların "diyalektik" ya da karşılıklı konuşma dedikleri tekniğin çarpıcı bir örneğidir. Her yorum ya da değerlendirme sırayla ele alınır. Öyle ki Talmud'un bir kopyası, birçok öğrenci kuşağı tarafından kenarlarına yorumlar yazılmış bir ders kitabı gibidir. Tanrı'nın yasası mutlak olsa da onun hakkındaki yorumlar her zaman gözden geçirmeye ve tartışmaya açıktır. Bu anlamda Talmud, belki de işbirlikçi diyalektik felsefenin ideal bir örneğidir. Bu tek, bir ortak temelden gelişen ve kendisini inşa etmeyi sürdüren bir felsefedir.

Fakat hukuki bir belge olarak Talmud, güncel hukuki sorunlara kutsal metinlerdeki öğretilerin uygulanmasıyla ve bunlardan çıkan değerlendirmelerle ilgili hahamların yorumlarından inşa edilen kapalı bir sistemi temsil ediyor. Dolayısıyla felsefi düşünceyle ilgili daha seküler gelenekler, Talmud'la ilgili araştırmalar üzerinde fazla etkili olmamıştır. Talmud, yüzyıllardır Yahudi araştırmacıların ilgisini çeken en önemli metin olmuştur. Yaklaşık olarak 3. yüzyıldan başlayarak bu metin, Midraş* biçimini almıştır. Midraş, daha incelikli anlam ve sonuçları ortaya koymaya çalışan, kutsal metinlerle ilgili metodolojik yorumlardan meydana geliyor. Böylesi yorumlar, Ortaçağ'dan sonra oldukça yaygındı.

Ne İncil ne Mişna ne de Talmud *teoloji* olarak bilinen türden eserler değildir. Yahudilikte, Tanrı'nın adı bile kutsaldır ve pek ağza alınmaz. Tanrı'nın ve onun yaklaşımlarının asıl doğasını araştırmanın ve sorgulamanın pek uygun olmadığı düşünülür. Böylesi soruların sorulmaya başlanması, Yahudi tarihi ile Yunan felsefesinin buluşmasından sonradır. Görmüş olduğumuz gibi

(*) Midraş – Eski Ahit'in Arami dilinde yapılmış yorumları – ç.n.

Philon, Yunan düşüncesinin buyurduğu akılcılık ile Yahudi dinindeki hakikatler arasındaki uygunluğu göstermeye çalışmıştı. Ancak yabancı inançlarla ilişki kurmuş Yahudiler tarafından başlatılan böylesi spekülasyonlar, Yahudi sisteminin kendisi tarafından miras kabul edilip benimsenmemiştir. Genel olarak Yahudi düşüncesi, Yahudi halkının değişen koşullardaki yaşamına Tevrat'ın (Hz. Musa şeriatının) uygulanmasıyla ilgilidir.

Başka dinsel gelenekler gibi Yahudilik de mistik bir eğilim geliştirmiştir. Yahudi mistisizmi, yalnızca belli niteliklere sahip olan kişilere öğretilebilecek ya da öğretilmesi gereken batini öğretilerin önemine vurgu yapar. Kutsal kitabın birkaç düzeyde anlaşılması gerektiğini savunan Hıristiyan ve İslâm mistisizmlerinde olduğu gibi Yahudi mistisizminin ön kabulleri de bazı üst düzey yorumlara yalnızca uygun bir eğitim alanların ulaşabileceğini kabul eder. Yahudi mistikler, genellikle kutsal yazılarda bulunan "içsel öğretilere" ulaşmaya çalışırlar.

Aynı zamanda Ortaçağ boyunca ortaya çıkan mistik metin geleneğinden oluşan Kabaladan da yararlanmaya çalışırlar. "Kabala" terimi, "gelenek" anlamına gelir. Uzun bir süre boyunca (13. yüzyılda yazılmış olan) Zohar,* Kabalanın en önemli eseri olmuştur ve (Hasidizm gibi) günümüz Yahudi cemaatlerinin bazılarında merkezî önem taşımaya devam etmektedir. Kitabın başlığının kelime anlamı "Görkemler Kitabı"dır ve her şeyde beliren Tanrı'nın görkemine işaret eder. Zohar, genel insani ve kozmik süreçlerin sembolü olarak Yahudi tarihinde yer alan yeniden doğum, sürgün ve kefaret simgelerine vurgu yapar.

Kabalacı düşünce, (*sefiroth* denilen) on türüm teorisine göre Tevrat'ın yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu yoruma göre Tanrı, var olan her şeyin nihai kaynağı olarak düşünülür. Varlığın kaynağı olan Tanrı hakkında hiçbir şey söylenemez ancak Tanrı kendisini Yaratılış'ta yansıyan dinamikler ve karşılıklı ilişkilerden oluşan türümler, ilahi özellikler yoluyla ortaya koyar.

Yaşam, Tanrı'nın varlığının sergilenmesidir ve aynı zamanda türümler gibi Tanrı ile birdir. Kabalacı düşüncenin büyük bir bölümü, türümler ile yaratılmış dünya ve onun özellikleri arasındaki kesin ilişkilerin dile getirilmesiyle ilgilidir. Kabalacılar, özellikle bir düzeydeki faaliyetin bir başka düzeye etki edeceğine inanırlar. Gerçekliğin tümünün içten bir biçimde birbirine bağlı olduğu inancı, Kabalacıların dünyevi plandaki her olayın aynı zamanda doğaüstü bir anlamının olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Yaratılış, bir içsel anlam kaynağı olarak Kutsal Kitap gibi "okunabilir."

Kabalacı düşünce, ilahi enerji ile doğrudan ilintili olan ilahi dille özellikle ilgilenir. İlahi dil, insanlara Eski Ahit'teki harfler ve kelimeler biçiminde

(*) Zohar: 13. yüzyılda derlendiğine inanılan, Rabbi Simon ben Yochi geleneğine atfedilen Kabala kitabı – ç.n.

görünür. Bu, kutsal kitabın çoklu anlam düzeylerine sahip olduğu anlamına gelir. Görünür anlama ek olarak Kutsal Kitap, gizli düzeyler yönünden de okunabilir. Ondaki harfler ve kelimeler belli bir enerji düzeyi taşırlar ve taşıdıkları anlam tam olarak tercüme edilemez. Kabalacılar, Kutsal Kitaptaki kelimelerde kodlanmış olan hassas anlam düzeylerini araştırırlar. Kutsal kitabın dilinin yorumlanması sürecinde karmaşık bir sayıbilimi geliştirilmiştir. Buna göre kelimeler (Yahudi alfabesindeki sessiz harflerin sayısal olarak kullanılmasına dayanan) sayısal terimler olarak ele alınır. Aynı sayısal "ağırlıktaki" kelimeler, birbirleriyle anlam ilişkisi olan kelimeler olarak kabul edilir ve Tevrat'taki kelimeler üzerine yapılan meditasyonla gizli anlamların yanı sıra nihai olarak "sönmeyen ilahi ışık" ortaya çıkarılır.

Tanrı'nın ismi, gücün en yoğun biçimiyle bağıntılıdır. Tanrı'nın adının ağıza bile alınmadığı geleneksel Yahudilikte, Tanrı dolaylı bir biçimde "Tetragammaton" (YHVH* olarak tercüme edilebilecek, İbrani dilindeki dört harf) ile gösterilir. Ancak bazı Kabalacılar, bütün Tevrat'ı Tanrı'nın ismiyle ilgili karmaşık bir ifade olarak tasvir ederler. Dolayısıyla da "Tanrı'nın ismini" varoluşu düzenleyen ilahi yasanın bütünü olarak anlarlar.

İlahi yasayı temsil ettiği için Tevrat, Kabalacılar tarafından Tanrı ile bir olarak kabul edilir. Dolayısıyla bir bakıma Tanrı gibi ebedi sayılır. İslâm'da Kuran'ın durumuyla ilgili tartışmalarda olduğu gibi Yahudi teolojisinde de kutsal kitabın ebediliği tartışması vardır. Tevrat'ın yalnızca çok eski bir kitap değil, yaşayan bir organizma olduğuna inanılır. Yaşayan Tanrı'nın bir bedenle meydana çıkmasına benzer. Bu bakımdan Tevrat, "Yaşam Ağacı" olarak tasvir edilir. Bu, aynı zamanda bazı Kabalacılar tarafından Tanrı'yı ortaya koyan bütün türümlerin bir toplamı olarak görülür.

Böylesi mistik gelenekler, Yahudilerin kuşatılmışlıklarından kaynaklanan görece tecritlikleriyle de ilgilidir. Örneğin ("Besth" denilen) İsrail ben Alizer (yaklaşık 1700-1760) tarafından başlatılan Doğu Avrupa'daki Hasidik hareket Yahudi gettolarında gelişmişti. Nitekim hareketin dışsal olaylarda bulunan içsel anlama ve her şeyde Tanrı'nın varlığına yaptığı vurgu, kötü siyasi koşullar altında bulunan hareket üyelerine sağlanan bir avuntu kaynağıydı. Ancak diyasporada yer alan bazı Yahudi düşünürler, kendi dinsel inançları ile karşılaştıkları daha seküler felsefi gelenekleri bütünleştirmeyle de ilgilenmişlerdi.

Tarihsel olarak bu Yahudilerin en önemlisi, Moses Maimonides'tir (İbni Meymun) (1135-1204). Maimonides, İspanya'da doğmuş ancak on üç yaşındayken Cordoba'dan kaçmak zorunda kalmıştı. Mısır'a yerleşmiş, orada hem hahamlık hem de doktorluk yapmaya başlamıştı. Maimonides'in en büyük

(*) Yahudi Tanrısı'nın adı Yehovah'tır. İbrani yazı dilinde sesli harfler yazılmaz, dolayısıyla YHVH yazılır – ç.n.

başarılarından birisi, yüzyıllar boyunca geliştirilen hahamların İbrani kutsal yazıları üzerine düşüncelerinden oluşan Mişna'yı düzenlemek ve sistematize etmekti. Bazen onun Peripatetikler'den birisi olduğu düşünülüyordu.

Arapça Ortaçağ'da bilim ve düşünce dili olduğu için İslâm geleneği dışındaki bazı araştırmacılar bile kendi felsefi eserlerini Arapça olarak yazıyordu. Maimonides, işte bu araştırmacılardan birisiydi. Döneminin Arap ve İranlı filozoflarının çoğu gibi Maimonides de Aristoteles'in felsefesini kendisine temel olarak almıştı. Nitekim Aristoteles'in etkisi Maimonides'in en ünlü eseri *Kafası Karışıklara Kılavuz*'da açıkça görülür. Bu eserde Maimonides, dinle akılı uzlaştırmaya çalışır. Felsefenin vahiye bağımlı olması gerektiğini öne sürüyordu ancak vahiy aracılığıyla bilinen bazı hakikatleri savunmak için aklı kullanmak gerekiyordu.

Maimonides, özellikle bilimsel bilginin dini terk etmeye yol açmaması gerektiğini öne sürüyordu. Özellikle ilginç iddialarından birisi, Tanrı'nın dünyayı "hiçlik"ten yarattığı inancıyla, Aristoteles'in savunduğu dünyanın her zaman var olduğu düşüncesinin uyumlu olduğu iddiasıdır. Maimonides, Tanrı'nın dünyayı zaman içinde belli bir noktada yarattığı düşüncesinin kendi zamansal koşullarımız sebebiyle ortaya çıkan bir tasarım olduğunu öne sürüyor. Tanrı'nın varlığı, deneyimlerimizi belirleyen zaman çizelgesine bağlı değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratma eylemini onun ebedi doğasının bir parçası olarak ele almak, Tanrı'yı her zaman var olan, yalnızca kendi gücüyle evreni yaratan yaratıcı olarak düşünmek gerekiyor. Bu anlayış, bazı bakımlardan dünyanın doğrudan doğruya ve zorunlu olarak Tanrı'nın kendi yapısından ortaya çıkan türümlerle yaratıldığını söyleyen Yeniplatoncu yaklaşıma benziyor.

Maimonides, aynı zamanda o dönemde geçerli olan aktif zekayla ilgili Yeniplatoncu Arap anlayışını da kabul ediyordu. Buna göre aktif zeka, yalnızca pasif olan kişisel insan zekası için bilgiyi olanaklı kılıyordu. İbni Rüşd gibi Maimonides de ruhun kişisel ölümsüzlüğünü inkâr ediyor ama kişisellik ötesi olan aktif zekanın ölümsüz olduğunu düşünüyordu. İnsan bilgisine eklenen her yeni bilgi, ortak zekamızın bir parçası haline geliyor ve böylece (bireyler olarak) kendimiz ölümden sonra var olmasak bile bilgimiz insanlıkta yaşamaya devam ediyordu.

Arap öncellerinin bazılarından farklı olarak Maimonides, insanların özgür iradesinin olduğunda ısrar ediyordu. Yahudi geleneğin bir parçası olarak etikle özellikle ilgileniyor ve etik konusunda katı davranıyordu. Ahlâki iyilik, en önemli insan tutkusudur ve dolayısıyla Maimonides'e göre felsefenin nihai amacıdır. Yüz yıl sonra Aquinolu Thomas, Maimonides'in eserini Hıristiyan öğretiyle uyumlu bulacak ve Maimonides'in düşüncelerinin birçoğunu kendi teolojik sistemine uyarlayacaktır.

Maimonides'in Yahudi inancı ile Yahudi olmayan felsefi gelenekleri uzlaştırma yönündeki çabaları gibi girişimler, Diaspora dönemi boyunca Yahudileri ilgilendiren temel bir soruna yönelik bir yaklaşımı temsil ediyor. Bu sorun şudur: Yahudiler kendi komşularının Yahudi olmayan kültürleriyle nasıl ilişki kurmalıdır? Ortodoks Yahudilerin bu soruya yanıtı, kendi geleneksel kural ve ritüellerine, yalnızca tatil günü ve Sabbat ile ilgili olanlara değil, aynı zamanda günlük yaşamlarının ayrıntılarındaki davranışlara da sıkı sıkıya bağlı olmakta ısrar etmektir. Modern dönemdeki muhafazakâr Yahudiler, modern koşullar karşısında Yahudi yasasının uygulanmasında çok daha büyük esnekliklere izin veriyorlar ancak ritüellere bağlı kalmayı ve gerçek Yahudi geleneğini sürdürmenin önemini sürekli olarak vurguluyorlar.

Son birkaç yüzyıl içinde Yahudi reformu, bu konuda üçüncü bir yaklaşım geliştirdi. Yahudi reformu, büyük ölçüde asimilasyoncu, gelenekle ilgili en dışsal uygulamaları reddeden ve toplumu kuşatan laik yaşam tarzını benimseyen bir anlayış. Daha muhafazakâr olan Yahudi gruplar, Reformcu Yahudiliği pek Yahudilik olarak görmüyorlar ancak reformcu Yahudiler de muhafazakârların yaklaşımını genelde geçmişte Yahudileri dışlayan daha büyük toplumun onlara dayattığı rolü kabul ederek bu mirasa kendilerini bağlamaya devam eden kişiler olarak görüyor.

Düşünen Tanrı: Anselmus, Abelardus, Aquinolu Thomas ve Skolastik* felsefe

Şimdi yeniden Ortaçağ'a dönelim ve bu kez dönemin Hıristiyan düşüncesini ele alalım. "Peripatetik Okul"un genellikle Ortaçağın İslâmı felsefi geleneğine işaret etmesi gibi *skolastik* terimi de yaklaşık olarak 1050 ile 1350 arasında Hıristiyan Batı'daki Ortaçağ düşünce pratiğine işaret eder. Daha doğrusu skolastik (okullu) terimi, dönemin Batı "okulları"nda geçerli olan felsefi spekülasyon yöntemine işaret eder. Bu yöntem, Aristoteles'in mantığına dayanıyordu ve araştırmalarında diyalektikten yararlanıyordu. Dönemin felsefi eserlerinin çoğunda belirgin olan Skolastik yazıların tipik formatı, her tartışma ve sonuç çıkarmada izlenmesi gereken bir dizi sorudan oluşuyordu. Skolastikler, temel bir yöntemin yanı sıra, Katolik inancının temel öncüllerine bağlılığı ve vahiyle öğrenilen hakikatlere ulaşmak için insan aklından yararlanılabileceği inancını da paylaşıyorlardı. İnsanlara akıl yeteneğini veren Tanrı'nın kutsal kitap aracılığıyla onların gerçeği öğrenmelerini sağladığına inanan Augustinus'un ortaya koyduğu akıl görüşünden etkilenmişlerdi.

Skolastik dönemin başlarındaki en dikkat çekici figür, Aziz Anselmus'tu (1033-1109). Anselmus, Platonik Formlar ya da Yeniplatoncu türüm anlayı-

(*) Latince *schola* (okul) kelimesinden gelir – ç.n.

şına yönelik Augustinus'un coşkusunu paylaşmıyor olsa da Augustinus'u bir kaynak olarak kabul ediyordu. Anselmus'un felsefi çabası, inancın gizemlerini keşfetmekti. Hıristiyan öğretinin Tanrı, Üçleme, Enkarnasyon (Bedenleşme), Yeniden Dirilme ve özgür irade konularındaki anlayışlarının gerçek olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktu. Ancak bunları tam olarak bilmek için akıldan yararlanıyordu. Sloganı "anlamak için inanç"tı. İnancın gizemlerini kabul etmedikçe kişinin anlayamayacağını düşünüyordu. En ünlü aksiyomlarından birisi, *Credo ut intelligam*–"Anlamak için inanıyorum"du.

Dolayısıyla Anselmus, kendi araştırma konusuna zeka kadar büyük bir coşkuyla da yaklaşıyordu. Bir Skolastik olarak Anselmus, araştırmalarında diyalektik ve sert tartışmalardan yararlanıyordu. En azından vahiy tarafından ortaya konulan bazı gerçeklerin mantıksal olarak güçlü argümanlarla kanıtlanabileceğini düşünüyordu. Akıl, böylesi kanıtlamalar karşısında söz konusu gerçeklerin akla yatkınlığı ve kaçınılmazlığı konusunda daha az kuşkulu olabilirdi. Anselmus'un en ünlü argümanı, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak öne sürülen (daha sonra Kant tarafından) *ontolojik kanıt* olarak adlandırılan argümandı. Bir "ontoloıjik" kanıt, herhangi bir varlığın kavramının bizzat onun var olmasını gerektirdiğini göstermekten ibarettir. (Görmüş olduğumuz gibi İbni Sina da bu türden bir kanıtı kullanmıştı.) Anselmus'un bu kanıtı geleneksel olarak Tanrı'nın varlığının savunulmasındaki "yollar"dan birisi olsa da Anselmus, kendi kanıtını inançsızları ikna etmenin bir aracı olarak kullanma niyetinde değildi. Bu kanıtın yalnızca zaten Tanrı'ya inananlar için Onun varlığını daha da açık bir hale getirdiğinde ısrar ediyordu.

Ontolojik kanıtında Anselmus, Tanrı'yla ilgili tanımın kendisinin Onun varlığının işareti olduğunu öne sürüyordu. Anselmus'a göre Tanrı'dan "daha yetkin hiçbir varlık düşünülemez." Tanrı'ya inanmayanlar bile "Tanrı" ile ne denilmek istendiğini anlarlar. Tanrı tanımı gereği, düşünülebilecek en yetkin varlıktır. Buradan Tanrı'nın var olması gerektiği sonucu çıkar. Eğer Tanrı yalnızca bir olasılık, referansı olmayan yalnızca mükemmel bir fikir olsaydı, o zaman düşünülebilecek en kusursuz varlık olmazdı. En yetkin varlık olarak düşünülüyorsa, yani yetkinlik düşüncesiyle anılıyorsa o zaman var demektir. Düşünülebilen en yetkin varlık olarak Tanrı kavramı kabul edilir edilmez, mantıksal olarak Tanrı'nın varlığı da kabul edilmiş olur.

Petrus Abelardus (1079-1144?) Skolastik dönemin en önde gelen mantıkçısıydı. Göz alıcı başarıları vardı ve özellikle diyalektikteki ustalığı konusunda hiç de alçakgönüllü değildi. Mantığı teolojiye ortodoks olmayan bir biçimde uyguladığı için iki kez kilise tarafından mahkûm edilmişti. Metafizik yaklaşımları nedeniyle Yunanların Hıristiyanlığa yakın oldukları konusunda ısrarlıydı. Bazı Hıristiyan atalarıyla birlikte Abelardus, günahın Tanrı'nın ya-

sasıyla çatışan bir eylemden çok bir kötü niyetin sonucu olduğunu öne sürüyordu. Böylece Abelardus, niyete vurgu yaparak etiğin merkezine hukuksal ilkelerin yerine seçim ve özgür iradeyi geçirmiş oluyordu.

Fakat tarihî bakımdan Abelardus'u ünlü yapan muhtemelen kendi öğrencisi Héloïse ile yaşadığı aşktı. Ünlü bir düşünür olduktan kısa bir süre sonra genç kadının özel hocası oldu. Çok geçmeden hoca ile öğrenci birbirlerine aşık oldular. Héloïse, Abelardus'un parlak teoloji hocalığı kariyeri nedeniyle evlenmemeleri gerektiği konusunda sevgilisini ikna etmeye çalıştı. Ama sonunda evlendiler. Gizlice evlendiklerinde Abelardus'u hoca olarak görevlendiren Héloïse'nin amcası ve hamisi, genç kızın iffetinin kirlenmesinin intikamını almaları için peşlerine adamlar taktı. Bunlar Abelardus'u hadım ettiler. Daha sonra Abelardus keşişlik yemini ederken, Héloïse de bir manastıra kapandı. İkisinin arasındaki aşk mektupları erotik aşk tarihinin en çarpıcı mektup koleksiyonlarından birisini oluşturdu.

Bir filozof olarak Abelardus, esas olarak mantıkla, daha doğrusu bugün bizim dil felsefesi dediğimiz alanla ilgilenmişti. Günümüzdeki birçok filozof gibi Abelardus da birçok teolojik ve felsefi karışıklığın dil ve kelimelerin anlamlarıyla ilgili karışıklıklardan doğduğuna inanıyordu. Felsefi şöhreti, kendisinin *adlar doktrini* ya da *nominalizmine* dayanıyordu. Her şeyden önce kelimelerin yalnızca adlar, gösterenler olduğunu öne sürüyordu. Kelimeler nesneleri işaret ediyor ya da onları "gösteriyor"du. (İşaret edilen şeyler "gösterilenler"di.) Ancak hangi tür kelimeler isimdi? – Çünkü bütün kelimeler varlıkları belirtmiyordu. Abelardus, özellikle geçmişi Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan ve kelimelerin işaret ettiği sınıflar (yani açık uçlu grup ya da bireyler, örneğin "kediler"), özellikler (aynı özelliği-örneğin kırmızı olmayı paylaşabilen belli sayıda farklı nesnelerdeki evrenseller) ve ideal tiplerle (örneğin "üçgen") ilgili çok tartışılan "evrenseller problemi"ne dikkat çekiyordu. En genelde sorun, böylesi kelimelerin aslında gerçek bütünlükleri, yani bir kedinin özünü, kırmızı rengi ya da mükemmel üçgeni (bir üçgenin Platonik Formu'nu) gösterip göstermediğidir.

Realistler denilen bazı mantıkçılar, böylesi özel varlıklar bulunduğu konusunda; *Kavramcılar* denilen diğerleri ise evrenssellerin yalnızca insan zihninde olduğunda ısrarcıydılar. Abelardus, radikal bir görüşü benimseyerek tek tek nesnelerin dışında hiçbir şeyin olmadığını belirtti. Evrensellerin varlığını ve şeyleri neyseler o yapanın onların özü olduğunu öne süren gerçekçilerin görüşlerini reddetti. Platonik Form (Biçim) ya da *kedi* özü diye bir şey yoktu, yalnızca birçok kedi vardı. *Kırmızı renk* yoktu, yalnızca birçok kırmızı nesne vardı. Platonik *üçgen* Form'u yoktu, yalnızca üçgenler vardı.

Abelardus, daha da ileri giderek bir şeyin kendi özelliklerinin *bütünü* nedeniyle var olduğunu öne sürüyordu. Ona göre bir şeyin özellikleri Aristo-

teles'in yaptığı gibi özsel ve ilineksel özellikler biçiminde ayrılamazdı. Hiçbir özellik, kendi varoluşu bakımından diğerlerinden daha temel değildir. Abelardus, şeyler arasındaki benzerliklerin pratik olarak yararlı olabileceğini kabul ediyordu ancak böylesi benzerlikler, bunların bir Form ya da evrensel kategoriye ortak biçimde katılmalarının sonucu değildi. Kelimeler bizim evrenseller üzerinden düşünmemize neden olurlar ancak evrenseller gerçek değildir. Onlar yalnızca bizim dili kullanırken varsaydığımız oluşumlardır.

Abelardus kelimeler ile gerçeklikler arasındaki bu keskin ayrımı, kendisinin Kutsal Kitap yorumuna da uygulamıştı. Dinî otoriteler arasındaki belirgin çatışmaların aynı kelimelerin farklı biçimlerde kullanıldığı fark edilecek olursa ortadan kalkacağını öne sürüyordu. Abelardus, dinsel gizemlerin araştırılmasını dile getirmek amacıyla modern anlamda "teoloji" terimini ilk kez kullanan kişiydi. (Abelardus'dan önce "teoloji" dine yönelik açık mistik yaklaşıma işaret ediyordu.) Bin yıllık eski tartışmaya gelince Abelardus, akıl tarafından savunulmayan inancın yalnızca görüş olduğunu öne sürerek aklın vahiye uygulanmasını savunuyordu. Aklın dinsel gerçekler hakkında belli bir kavrayış sağladığına inandığı için eski Yunanların Üçleme'nin doğasına ancak belli bir ölçüde göz atmış olsalar da Hıristiyan öğreti doğrultusunda hayranlık duyulacak bir mesafe aldıklarında ısrar ediyordu.

Aquinolu Thomas (1225-1274) Skolastik düşüncenin zirvesinde yer alan bir figürdü. Dominikan bir rahip olmasına rağmen Katolik Kilisesi tarafından kilisenin en önemli doktorlarından birisi olarak kabul ediliyordu. Thomas'ın en önemli ve en etkili felsefi eserleri, birçok kitaptan oluşan *Summa Contra Gentiles* (Gentillere Karşı Özet) ve (tamamlanmamış) *Summa Theologica'dır* (Teoloji Özeti). *Summa Theologica*, rahip adayı çömezler için yazılan teolojinin sistematik bir sunumudur ama aynı zamanda Katolik felsefenin derli toplu bir özetidir. *Summa Contra Gentiles*'in hedefi, bazı Arap filozoflarda tespit edilmiş olan doğalcı eğilimdir. Fakat Thomas'ın bu eseri bazı doğalcı öncülleri bir bakıma kabul etmektedir. Thomas, aynı zamanda Hıristiyan inancın akla dayandığını ve yasanın doğası gereği akılcı olduğunu göstermeyi hedefliyordu.

Thomas, Yunan, Arap ve Yahudi düşüncelerinin kendi çağdaşları tarafından bilinmesine çalışan Albertus Magnus'un öğrencisiydi. Thomas, hocasının bu çabasını daha da ileriye götürdü. Büyük bir sentezciydi. Aralarında Maimonides ve İbni Sina'nın da bulunduğu birçok düşünürün eserlerinden yararlandı. Akıl ve felsefenin Hıristiyan inancıyla uyumlu olabileceğini göstermeye çalışmıştı. Akıl ve vahiyin kendi alanının olduğunu öne sürüyordu. Akıl, doğal dünya hakkındaki hakikati öğrenmek için uygun bir araçtı. Buna karşılık vahiy, doğaüstü dünyayla ilgiliydi ve doğal dünya, gerçekliğin bü-

tününü oluşturmuyordu. Doğal dünyanın gerçek yeri, yalnızca doğaüstüne başvurularak bilinebilirdi.

Thomas, özellikle Aristoteles'ten etkilenmişti. (Birçok çağdaşı gibi) Sadece "Filozof" olarak anarak Aristoteles'e verdiği büyük değeri gösteriyordu. Aristoteles'in mantık üzerine eserleri, bir süredir Latince tercümesinden okunabiliyordu ancak bazı teologlar ve Papalık otoriteleri, son zamanlarda Aristoteles'in metafizik ve doğal felsefe eserlerinin Latinceye çevirilmesine karşı çıkıyorlardı. Özellikle Aristoteles'in dünyanın ebedi olduğu ve Tanrı'dan bağımsız olarak varlığının devam ettiği görüşüne karşı çıkıyorlardı. Daha doğrusu onun uygun olmayan doğalcı bakış açısına karşı çıkıyorlardı; çünkü Aristoteles'in "Tanrı"sı kişisel, tinsel bir varlık olma yerine soyut bir doğal fenomen (İlk Hareket Ettirici) olarak düşünülmüştü. Aristoteles ayrıca teolojik olarak da Platon'dan farklı ve kuşkulu görülüyordu. Ortaçağ Hıristiyanları uzun süredir Platon'un Hıristiyan düşüncelere bazı bakımlardan daha uygun olduğunu düşünüyorlardı.

Akıl ve vahiy alanları arasındaki ayrım Thomas'ın Aristoteles felsefesine Hıristiyan dünya görüşünde belirgin bir yer vermesini olanaklı kılıyordu. Aristoteles felsefesi, yalnızca akıl ve doğal dünya ile ilgileniyordu. Thomas, bu alan içinde Aristoteles felsefesinin gerçeği uygun bir biçimde dile getirdiğini düşünüyordu. Thomas'ın Aristoteles felsefesini onaylamasının etkilerinden birisi, onun Hıristiyan düşüncesi içinde doğal dünyaya ve onun hakkındaki insan bilgisine görece büyük bir yer açması oldu. Bu görüş, gerçek ve göksel Formlar (Biçimler) dünyasına kıyasla doğal dünyanın gerçek olmayan yapısına vurgu yapan ilk Hıristiyan düşüncesinin daha Platoncu yapısına karşıtlık oluşturuyordu.

Thomas, yalnızca doğal dünyayı gerçek ve bilinebilir olarak sunmuyor, aynı zamanda doğal dünyanın Tanrı Yasası'nın bir yansıması olduğunu düşünüyordu. Tanrı kendi yarattığı yaratıklara belli bir doğa vermişti ve yaratılış belli bir düzen içinde şeylerin değişik doğaları arasında karşılıklı ilişkilerin olmasını gerektiriyordu. Tanrı, kendi ilahi yasası yoluyla doğa yasalarının çerçevesini çizmişti. Akıl aracılığıyla gündelik yaşam dünyasının kavranabilir bir yapıda olduğunun anlaşılması, insanların Tanrı'nın zihnine yönelik belli bir kavrayış edinmelerini de sağlar. Bilimin hâlâ genelde savunma durumunda olduğu bir dönemde Thomas'ın bu açıklaması, bilimsel araştırmaya önemli bir destek sağlamıştı.

Doğal dünyanın bütününde Tanrı yasası işlediği için Thomas, (bütün varlıklarla ilgili olan) metafiziğin Tanrı'nın bilgisine yöneldiğini öne sürüyordu. Ona göre akıl doğal dünya üzerinde düşünerek basitçe bu yöne yönelecektir. Thomas, ayrıca olumsal (bir başka deyişle varlığı ya da davranışları başka bir şeye bağlı olan) varlıkların akılcı analizine dayanan Tanrı'nın varlığıyla ilgi-

li kanıtlarıyla da ünlüydü. Genelde argümanları, nihai açıklama için olgusal varoluşa başvuran *kozmolojik kanıt* biçimini alıyordu. Örneğin olumsal nesnelerin hareketi, nedensel olarak onları hareket ettiren başka nesnelere bağlıdır. Aristoteles gibi sonsuz geriye gidişin mantıksız olduğuna inanan Thomas, bunun zihnin bir ilk hareket ettirici aramasına yol açacağını düşünüyordu. Ona göre zihnin ulaşacağı bu İlk Hareket Ettirici, Tanrı olmak zorundaydı. Tanrı'nın varlığıyla ilgili (aynı zamanda "beş yol" olarak adlandırdığı) kendi beş kanıtının her birisinde benzer bir öneride bulunarak doğal dünyada yer alan olumsal varlıkla ilgili şeylerin onlara aşkın olan bir şeye, yani Tanrı'ya bağlı olduğu sonucuna varıyordu.

Aklın insan zihnini doğaüstüne yönelttiği Thomas'ın sisteminde akıl ve vahiy alanları, mutlak olarak birbirinden ayrı değildir. Nitekim Thomas, tinsel gerçekliği onun maddi dünyadaki görünümleri aracılığıyla bilebileceğimizi düşünüyordu. Ne var ki, ilahi alandaki bir kavrayış biçimi olarak aklın sınırlarına vurgu yapıyordu. Düşünme imgeseldir ve zihnin ürettiği imgeler, dünyanın duygusal deneyiminden türerler. Dolayısıyla Tanrı'yı hayal etmeye çalıştığımızda, onu yanlış biçimde ve son derece uygunsuz olan zamansal ve mekânsal imgeler yoluyla düşünürüz. Felsefe, teolojiye yardımcı olabilir ancak bir kez daha esas olarak Tanrı'nın ne olduğundan çok ne olmadığını anlamamıza yardımcı olarak bunu yapar. Doğaüstüyle, göklerdeki Tanrı'ya ilgili bir kavrayışa ulaşma konusunda uygun bir anlayış edinmeleri için insanlara vahiy gereklidir. Tanrı'nın lütfu, kişinin iradesini bu hedefe, yalnızca belirsiz bir biçimde farkında olduğu zekaya yöneltmeye yardımcı olur.

Bilim ve gündelik akıl konularında Thomas, doğal dünyanın insanlar tarafından esas olarak duyusal algı yoluyla bilinebileceğini düşündüğü için bir *ampiristti.*[12] Düşüncelerin doğuştan geldiği yaklaşımını reddediyordu ancak aynı zamanda duyusal algının zihinsel edilgenlik gerektirdiğini de inkâr ediyordu. Augustinus ve İbni Sina'dan en önemli farklarından birisi, onların zihnin ilahi aydınlanma tarafından dışsal olarak sağlanan düşüncelerin ve formların edilgin bir alıcısı olduğu görüşüyle ilgiliydi.[13] Thomas, insan zihninin kendisinin etkin olduğunu öne sürüyordu. Tanrı insan zihnine dışsal bir aydınlanma sunmuyordu. Tam tersine Tanrı, insan zihnine içsel bir et-

12 Ancak Aquinolu Thomas'ın deneyiciliği, daha sonraki Hume'un deneyiciliği kadar radikal değildi. Hume, nedensellik konusunda kuşkucuydu, deneyimimizin bir olayın bir başkasının nedeni olduğu varsayımımızı gerektirmediğini öne sürüyordu. Hume'un görüşüne göre biz nedenleri değil, yalnızca art arda gelen olayları deneyimliyorduk. Buna karşılık Thomas, iyi temellendirilmiş nedensellik kavramını düşünüyor, zihnin kendi deneysel yaşantılarıyla bu anlayışa ulaştığını öne sürüyordu.

13 Thomas'ın felsefesi Katolik teolojinin başat öğretisi haline gelmiş olsa da bazı görüşleri ihtilaflıydı. Thomas felsefesinin Augustinus tarafından alımlanmasıyla ilgili bir tartışma için, bkz. Paul Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*, çev. E. C. Hall, New York: Meridian Books, 1959, s. 130 vd.

kinlik ilkesi, böylesi bir *doğa* vermişti. Bu bakımdan insan zihni yaratılışın geri kalanıyla benzerdi. Tanrı, yarattığı her şeye bir doğa, onun kendi doğal failliğini vermişti. Dolayısıyla zihin edilgen değil, tam tersine Tanrı'nın verdiği ilkelere göre etkindi.

Etkin doğalar kavramı, Thomas'ın felsefesinde birçok konuyu anlamayı kolaylaştırıyor. Örneğin insan bilgisi, duyular tarafından sunulan görüntüleri etkin bir biçimde analiz eden ve doğalarının ya da özlerinin belirlenmesine çalışan insan zihninin doğası aracılığıyla mümkün olabiliyor. Dolayısıyla insan ahlâkı da ne basit bir özgürlük ne de doğal bir determinizm meselesidir. Tam tersine Tanrı'nın insanlara bahşettiği özel doğaya bağlıdır. Ahlâk, esas olarak insanın çıkar hesapları, duyguları ve arzularıyla ilgili değişikliklere değil, tam tersine *doğal yasaya*, bizim içimizde olan ahlâki ilkelere ve onların akıl yoluyla keşfedilmesine bağlıdır.

Geç Skolastik düşünce: Duns Scotus ve Ockhamlı William

14. yüzyılda ortaya birçok tartışma çıktı. Bunlar, belki de bir sonraki yüzyılda görülecek toplumsal huzursuzlukların ilk işaretleriydi. Ne var ki, geç Skolastik dönemin kaderini en iyi anlatan, doğal aklın kesinlikleri hakkında giderek artan bir kuşkucukla birlikte Aquinolu Thomas tarafından net biçimde özetlenen, çoğunlukla dil ve mantık üzerine yoğunlaşmadır. Argümanlar, birçok zorlu mantık araştırması ve öncellere, muhaliflere neredeyse takıntılı bir ilgi içerdiğinden oldukça yoğundu. Ancak Augustinus ile Aquinolu Thomas'ta görülen akıl ile inancın işbirliği olarak sunulan yaklaşıma karşı yeni engeller, geç Skolastik düşüncede açıkça ortaya çıkan, dinsel düşüncedeki yeni şaşkınlık verici karışıklıktı. Dolayısıyla felsefe ile din arasındaki uzun süreli evlilik bu dönemde ayrılığa doğru ilerlemeye başlamıştı. Kuşkusuz ani bir boşanma yerine böylesine yavaş seyreden bir ayrılığın daha iyi olduğu söylenebilir.

Duns Scotus (1266?-1308) ve Ockhamlı William'ın (yaklaşık 1285-1349?) ikisi de Britanya Fransiskeni idiler (Scotus İskoç, William İngiliz). Bu iki filozof, geç Skolastiğin merkezî figürleriydiler ve bir Dominiken olan Aquinolu Thomas ile uyuşmazlık içindeydiler. Yine de Thomas gibi onlar da Hıristiyanlık ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Daha muhafazakâr olan Scotus,Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar konusunda geleneği devam ettiriyordu. Anselmus gibi Tanrı'nın sonsuz mükemmelliğinden Tanrı'nın var olması gerektiği sonucunu çıkartıyordu. Fakat Scotus için bu ünlü argümanı yalnızca bir dil ya da bir tanım meselesi olarak ele almamak gerekiyordu. Aquinolu'dan farklı olarak Scotus, doğal akıl ile ilahi bilgi arasındaki doğrudan bağıntıyı reddediyordu. İlk skolastiklerin kesin diline karşı Scotus, inancın asıl

temelini oluşturan *kanıt* konusunda daha modern bir ısrarda bulunuyordu.

Scotus'un ayrıntılı metafizik ve dilbilimsel analizleri bu kitabın kapsamını aşar. Aslında Scotus sayesinde "Skolastik" terimi giderek akademik ayrıntıların labirentine işaret etmeye başladı ve böylesi mantıksal incelikler konusunda sabırsız olan ilk modernler tarafından bir alay konusu haline getirildi. Ancak Scotus'un içinde yer aldığı tartışma, Platon döneminden (ve ondan önceki dönemden) bu yana devam eden tartışmaya, temsil ettikleri belli nesnelerin varlığından ayrı olarak özelliklerin, tiplerin, Formların ve "evrenseller"in varlığıyla ilgili tartışmaya benziyordu. Scotus, Aquinolu Thomas'ın belli bir nesnenin bireysel kimliğinin yalnızca "madde"sine bağlı olduğunu ancak bu nesnenin formunu kendisine benzeyen birçok başka şeyle paylatığını söyleyen görüşünü reddediyordu. Scotus'a göre bir nesnenin bireysel kimliği de, onun kendi formunun bir parçasıdır. Scotus, bir nesnenin "ortak doğası" (onun "özü" ya da "neliği") dediği şeyle onun "özgünlüğünü oluşturan farklılığı" birbirinden ayrıt ediyordu.

Eski. Bir ve Çok sorununa ek olarak kimlik ve farklılık gibi daha modern sorunlar da ilk defa Scotus'un dolambaçlı yollarında ortaya çıkmıştı. İranlı meslektaşları gibi Scotus da Tanrı ile insan zihni arasındaki ilişki konusunda sistematik bir açıklama ortaya koymak için öz ile varoluş arasında bir ayrım yapmıştı. Scotus'a göre tek gerçek olan, Tanrı'nın varlığını kabul etmek yeterli değildi. Akıl, ilk ilkelerden ve onların sonuçlarından başlayarak hakikatlerle ilgili bir hiyerarşik anlayış talep ediyordu.

Ne var ki Scotus, yıllardır sürüp giden inanç ve akıl tartışmasında hiçbir zaman tamamen "aklın" yanında değildi. Karmaşık düşüncesinden çıkan en önemli sonuç, inanca yapılan güçlü ve yeni bir vurguydu. Nitekim insan erdeminin bilgelikle değil sevgiyle ölçülmesi gerektiğinde özellikle ısrar ediyordu. Kendisinden önceki Augustinus (ve sonraki Descartes) gibi zihin ve zihnin tutkuları, kendilik duygumuz ve kendilik bilgimizle yakından ilgilendi. Dolayısıyla Scotus, iradenin, özelikle de Tanrı'nın iradesinin doğasıyla yoğun bir biçimde alaakadar oldu.

Felsefede sıklıkla olduğu gibi iradenin önemini vurgulayan teoriler (iradecilik/voluntarizm) irade ile akıl arasındaki mesafeyi abartma, böylelikle de akıldışıcılığa (irrasyonalizm) düşme eğilimindedirler. Oysa Scotus, iradeyi akıldan ayırırken, aynı zamanda onu istekler ve arzulardan da ayırıyordu. Eylemlerimiz, ne bütünüyle zekamız, ne de bütünüyle isteklerimiz ve arzularımız tarafından belirlenebilir. Bu yaklaşıma bazen Scotus'un "anti-entelektüelizmi" denir ama bu yaklaşım akla yönelik bir saldırı olarak görülmemelidir. Benzer biçimde Scotus'un Tanrı'nın zekasına karşılık olarak Tanrı'nın iradesine yaptığı vurgunun da Thomas'ın dünyayı yaratanın saf Tanrı düşüncesi olduğu yönündeki Aristotelesçi tezinin bir reddi olarak anlaşılması gerekir.

Scotus, bilgi yerine Tanrı sevgisine vurgu yapıyordu. Bilginin önceliği düşüncesini sorguluyordu ve bu da onu Skolastik düşünce içinde gelişen kuşkucu hareketin bir parçası gibi gösteriyordu. Ancak Scotus'un kendisi bir kuşkucu değildi. Aslında dinsel konularda kuşkuculuğa sistemli olarak saldırmıştı.

Scotus, insan zihninin gerçek özleri ("esasları"), evrenselleri, tikeller yoluyla bilebileceğine inanan (daha önce tartışmış olduğumuz Abelardus'un adcılığına karşıt) bir realisttir. (Aslında onun yaklaşımı oldukça ayrıntılı ve karmaşıktır.) Oysa Ockhamlı William, adcılığa daha yakındır. Ockhamlı William, Abelardus gibi evrensellerin varlığını kabul etmeyen bir antirealistti. Dildeki kelimelerin çokluğundan (özler ve evrenseller türünden) bilinmeyen nesnelerin çoğulluğunun çıkmayacağını düşünüyordu. "Zorunluluk olmadan çoğulluk kabul edilemez" diyordu. Tikeller bakımından ortak olan ama onlardan ayrı olan evrenselleri kabul etmek gerekmiyordu. Yalnızca tikeller, bireysel şeyler vardı. (Bu tartışmanın "skolastik" yapısı, onu destekleyenlerin coşkusunu azaltmıyordu. Bir keresinde Bertrand Russell, biraz da alaycı bir biçimde şunu sormuştu: "Varsayalım ki realizm doğrudur ama herkes adcıdır ya da bunun tam tersini geçerli sayalım; dünyada herhangi bir şey değişir mi?" Bu tartışmaların Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde yarattığı heyecan, söz konusu tartışmaların dinsel sonuçları göz önünde tutularak anlaşılmalıdır. Oysa bu tartışmaya katılan Russell bir ateistti.)

Ockhamlı William, oldukça radikal bir ampiristti ve daha sonra gelişen, kendisine büyük borcu olan İngiliz ampirizmini açıkça öngörmüştü. Ockhamlı, Thomas'ın felsefesini büyük oranda yürürlükten kaldırmıştı. (Kendisi öyle demese de) zaman zaman ona ilk "modern" filozof deniyordu (bkz. Üçüncü Bölüm). Teleolojiyi ve Aristoteles'in "ereksel neden" anlayışını terk etmişti. Ayrıca Ockhamlı William'ın Usturası olarak bilinen, aşırı tutumluluk (basitlik) ilkesiyle de ünlüdür. Basitçe ifade edildiğinde bu ilke, eğer daha basit olanı varsa daha karmaşık açıklama tercih edilmemelidir anlamına gelir. Ockhamlı için daha az olan daha değerlidir.

Scotus gibi Ockhamlı William da iradenin, özellikle Tanrı iradesinin yapısıyla ilgileniyordu. Scotus gibi o da Tanrı'nın zekasından çok iradesine vurgu yapıyor ve Tanrı'nın (mantıksal olarak çelişkili olmadığı sürece) mucizevi şeyleri yapabileceği konusunda ısrar ediyordu. Böylece Tanrı başka türlü değil böyle olmasını istemiş olduğu için doğa yasaları belirlenmiş olsa da Tanrı'nın gücünün mutlak olduğu tezini savunuyordu. Dolayısıyla ona göre doğa yasaları (şeylerin şu anki durumlar) olumsaldı ancak Tanrı'nın iradesi bütünüyle özgürdü. Bu çok soyut anlayış, ahlâk kurallarının "doğal" yasaya dayandığı kabul edilirse insanların ahlâk kuralları üzerinde ciddi sonuçlar yaratıyordu. (Bizim doğamız da dahil) doğanın kendisi, farklı olmuş olabilirdi; dolayısıyla doğa bizim ahlâki yükümlülüğümüzün nihai temelini oluş-

turmaz. Mutlak yükümlüğümüzü oluşturan (Aristoteles'te olduğu gibi) insan doğası değil ilahi yasadır.

Ockhamlı William'ın Usturası, zaman içinde birçok felsefi sakalı traş etmiştir. Ancak Skolastiğin çökmesinin ardından gelen karmaşada daha fazla uygunluk istenmesi nedeniyle Ockhamlı'nın ilkesine pek uyulmadı fakat bu ilke modern bilimde büyük önem kazandı.

Özlerin peşinde: Simyacılar

Geç Skolastiğin erdemlerinden biri, çok farklı gelenekleri bütünleştirmeye çalışmasıdır. Farklı bir bütünleştirme girişimi de *simya*ydı. Çok geniş bir kültür yelpazesinde gelişen simya, insanlar ile daha kozmik düzeydeki gerçekler arasında var olduğu düşünülen ilişkilerin araştırılmasına ve bunlardan yararlanmaya dayanıyordu. Simyanın nihai hedefi, ölümsüzlüğü elde ederek ya da daha yüksek bir tinsel düzeye yükselerek veya insanın koşullarını değiştirerek en azından kişinin maddi refahını artırmaktı.

Örneğin eski Çin'de, 4. yüzyıldan itibaren bilgeler ve akıllı insanlar ilaçlar kullanarak ölümsüzlüğü elde etmeye çalışıyordu. Hindistan'daki metinsel kanıtlar (daha sonra Batılı uygulamacılar arasında olduğu gibi)[14] simyanın mistik esinlenmelerle bağlantılı olduğunu düşündürtüyor. Arap ve Helenistik simyacılar, özellikle daha temel maddelerden altın üretmeyle ilgileniyorlardı. Ne yazık ki, bu sınırlı hedef, genelde simyayla özdeşleştirilmiştir.

Yalnızca pratik düzeyde bile simya, kimyanın gelişmesine temel oluşturmasa da, onun geliştirilmesi için gereken dürtülerden birisini sağlamıştı. Nitekim (astroloji ve astronomi örneklerinde olduğu gibi) ikisi arasında kesin bir ayrım hiçbir zaman olmadı. Simya, çok sayıda önemli kimyasal ve farmakolojik keşfin önünü açtı. Simyacıların yaptıkları deneylerin yan ürünleri bugün bizim "kimyasal"lar dediğimiz "ruhlar"dı, bunlar kişinin özünün saflaştırılması niyetiyle yapılan damıtmalardı. Simyacıların niyetleri gerçekleşmemiş olabilir ancak ulaştıkları pratik sonuçlar, bugün bizim "kokteyl" olarak tükettiğimiz "yaşam su"larıdır (*eau de vie*).

Batı'daki simya geleneğinin kökleri "Zümrüt Tablet" denilen ve Hermes Trismegistus'a[15] atfedilen Arapça bir metne kadar uzanıyor. ("Tris-

14 18. yüzyıla kadar Batılı simya "uygulamacıları", esas olarak tinsel dönüşümle ilgileniyorlardı. 20. yüzyılda Carl Jung, simya görüntüleri ile rüya görüntüleri arasında karşılıklı bir ilişkiden söz etti ve insan psişesiyle ilgilenenler arasında simya metinlerine yönelik ilgiyi canlandırarak, böylesi metinlerin insanlığın kolektif bilinçdışı hakkında bize belli bir kavrayış sağlayabileceğini öne sürdü. (Jung'un psikoloji teorileri ile daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Dördüncü Bölüm'deki "Siperlerdeki Zerdüşt" başlığı).

15 Metin, 1. yüzyılda yaşamış olan Tyanalı Apollonius'a atfedilen *The Book of the Secret of Creation* başlıklı daha uzun bir eserde yer alıyor; ne var ki, mevcut versiyonlar 6. ya da 7. yüzyıldan kalma.

megistus"un anlamı "üç kez daha büyük"tür.) Bu metin, gerçekliğin düzeyleri arasındaki iletişimin onaylanmasıyla başlıyordu: "Üstteyse, o zaman aşağıdadır da." Simya metinlerinin terminolojisi, birebir yorumların yanı sıra sembolik yorumları da destekler. Altın yapmak, "en büyük iş" olarak tasvir edilir; hızla dönüşmeye başlayan maddeye "filozof taşı" denir. Hıristiyan dinindeki dinsel otoriteler sonuçta simyayı bir tehdit olarak görseler de kilisenin kendisi, simya metinlerinin çevrilmesi için manastırlarda çalışmalar yaptırarak Batı'da simya geleneğinin güçlenmesine yardımcı olmuştu. Nitekim biliminsanı olan Giordano Bruno (1548-1600) ve Isaac Newton'un yanı sıra Thomas'ın öğretmeni Albertus Magnus da simyayı ciddiye alıyordu.

Batı geleneğindeki en önemli simyacılardan ve sentezcilerden birisi olan Marsilio Ficino (1433-1499) Floransalı bir rahipti. Ficino, Platon'un bazı eserlerinin yanı sıra Hermes Trimestigus'a atfedilen eseri de Latinceye çevirmiş, bunların ikisinin yanı sıra Plotinus'tan da aldığı düşünceleri birleştirerek kendine özgü bir dünya görüşü geliştirmişti. Ficino, birbirlerini etkileyen düzeyler hiyerarşisinden oluşan evrenle ilgili simyacı bir kozmolojiyle birlikte Tanrı'dan türümlenmeyle oluşan yaratılış konusundaki Yeniplatoncu görüşü kabul ediyordu. Bu nedenle Ficino, astrolojiyi de son derece ciddiye alıyordu. İnsanları kozmik hiyerarşinin merkezine yerleştiriyor ve bu durumun insana özel, hatta kozmik bir vakar sağlayan hümanist bir bakış açısının temeli olduğunu öne sürüyordu.

Ficino, ideal yaşamla ilgili kendi anlayışını Platon'u, özellikle *Şölen* diyalogunda Sokrates'in yaptığı konuşmayı kendisine model alarak geliştirmişti. Hedefimizin hakikatin daha üst düzeylerine, nihai olarak Tanrı'ya ulaşmak olduğunu öne sürüyordu. Derin düşünme, bu amaca ulaşmayı sağlayan bir araçtır; aynı zamanda derin düşünme, kişiye doğru bir ahlâki perspektif de sağlar. Platon'un öğrettiği gibi derin düşünme, başlangıçta en güzel olana yönelir. Sevgi, güzelliğe verilen doğal bir yanıttır. Tanrı, güzel olarak yaratmış olduğu dünyayı sever ve Tanrı'nın yarattığı varlıklar da güzellikle karşılaştıklarında sevgiye yönelirler. Özellikle başka bir insanı sevmek, bizim yükselmemize hizmet eder, başka insandaki iyilik ve güzelliğe sevgiyle yanıt verdiğimizde, aslında sevdiğimiz Tanrı'dır. Ficino'nun dostluk ya da *Platonik aşk* teorisi, bir başka insanla duygu ortaklığı yoluyla Tanrı ile birlik olma deneyiminin yaşanmasını öneriyordu. Dolayısıyla insan ilişkisinin en dünyevi düzeyi bile nihai ilişkiyi yansıtıyordu.

Ficino, insan ruhunun güzelliğin daha yüksek bir seviyesine çıkmasını sağlamada sanatın rolüne özel vurgu yapıyordu. Ficino'nun görüşüne göre sanat, Platon'un düşündüğü gibi bizi daha yüksek gerçeklikten uzaklaştırmaz. Tam tersine gerçeğin daha yüksek bir düzeyine bizi yönelterek çevremizdeki şeylerin biçimsel özelliklerini tanımamıza yardımcı olur. Ficino'nun

eski metinlerin Yeniplatoncu alegorik okumasına yaptığı vurgu, Rönesans sanatçıları üzerinde güçlü bir etki yaratmıştı.

Johann Faust (yaklaşık 1480-yaklaşık 1540) simya tarihindeki oldukça kuşkulu bir figürdür. Adı, bilgi ve güç elde etme karşılığında ruhunu şeytana satan Alman büyücüyle ilgili hikâyeyle her zaman birlikte anılıyor. Tarihsel Faust'un gerçekten böyle bir anlaşma yapıp yapmadığı bilinmiyor ancak onun simyanın yanı sıra büyücülük, astroloji ve cinsel sapkınlıkla ilgili olduğu kabul ediliyor. Ölümünden yıllar sonra bir biçimde ona atfedilerek yayımlanan bir kitap sayesinde ünlü olmuştu. Müstehcen *Faust Kitabı* (1587) akıllı bir adam ile Ortaçağ büyücüleri hakkında öyküler anlatıyordu. Kitapta Mefistofeles adında bir şeytanın hikâyesi de vardı. Christopher Marlowe, Johann Wolfgang von Goethe, Hector Berlioz, Franz Liszt ve Thomas Mann, Faust ve onun şeytanla yaptığı antlaşmayla ilgili efsaneden kendi sanat eserlerinde yararlanan ünlüler arasında yer alıyor. Kötümser tarihçi Oswald Spengler (1880-1936) de Faust öyküsünün modern Batı'nın tarihsel özünü yansıttığını öne sürüyordu. Spengler, bilgi ve güç elde etmeye yönelik tutkulu arayışına diğer değerleri kurban ettiği için Batı'nın "düşüş"te olduğunu düşünüyordu.

Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim) (1493-1541) esas olarak tıpla ilgileniyordu. Onlarca yıl Arap ve Avrupalı ustalardan pratik simya eğitimi almak için değişik yerlere gitti. Kendi tıbbi teorilerinde, öğrenmiş olduğu bilgileri kullandı. Paracelsus'un en tartışmalı iddialarından birisi, doğanın "doğal olarak" kendi kendini tedavi ettiği iddiasıydı (bu iddia, günümüzdeki bazı homeopatik* hareketlerde yeniden ortaya çıkmıştır.) Paracelsus'un simyaya yönelik ilgisi, doğanın insanların iyiliği için kullanılabilecek güçlerle dolu olduğu yönündeki inancından kaynaklanıyordu. İnsanların yapması gereken tek şey, onlardan nasıl yararlanılabileceğini öğrenmekti. Paracelsus, hastalıkların işlenen günahların cezası olduğu yönündeki görüşe şiddetle karşı çıkıyordu. Hastalığın kendisinin "doğal" bir durum olduğunu öne sürüyordu. İlaçlarla (doğanın kendi güçleriyle) hastalığın iyileştirilebileceğini söylüyordu.

Paracelsus, doğal tedaviye müdahale ettiğini düşündüğü birçok tıbbi tekniğe karşı çıkıyordu. Bu da seçkin tıp çevrelerinden dışlanmasına yol açmıştı. Üniversitede verdiği tıp derslerine sıradan insanların katılmalarını istiyordu. Tıbbi becerileri ve yetenekleri birçok kıskançlığa neden oluyordu. Muhtemelen bu duruma şişkin egosu da katkıda bulunuyordu. (Kendisine "Paracelsus" adını vermişti. Bu kelime, 1. yüzyılın en ünlü Romalı hekimi "Celsus'tan daha üstün" anlamına geliyordu.) Paracelsus, cerrahi üzerine çok et-

(*) Homeopati: Bir hastalığın yol açtığı hastalık belirtilerini, bu hastalığı sağlam insanlarda ortaya çıkartabilecek düşük dozlarda hastaya vererek ortadan kaldırmayı öneren yaklaşım – ç.n.

kili bir kitap olan, *Büyük Cerrahi Kitabı*'nı (1536) yazmıştı. Frenginin en iyi klinik tanımını yapmış ve 20. yüzyıla kadar geçerli olacak biçimde bu hastalığın en etkili tedavi biçimini geliştirmişti. Paracelsus, sık sık çağdaşı Martin Luther ile karşılaştırılır ve onun bir "isyancı" olduğundan söz edilirdi. Dinsel otoriteler onun faaliyetlerini sürekli gözetim altında tutuyorlardı. Kuşkulu koşullarda öldü; ancak felsefi alanda olmasa da eczacılığın gelişmesi üzerindeki etkisi yüzyıllarca devam etti.

Batı dışında felsefi sentez

Birkaç geleneğin bütünleştirilmesi hayali, bu dönemde yalnızca Batı'ya özgü bir durum değildi. Birkaç yüzyıl süren Çin'deki yeni Konfüçyüsçü hareket de Taocu ve Budist düşüncelerin bazı yanlarını Konfüçyüsçülüğün içine katmaya çalıştı. Bu hareketin en önemli figürü Zhu Xi (1130-1200), Thomas'tan yalnızca bir yüzyıl önce yaşamıştı. Zhu Xi Konfüçyüs'ün toplumsal uyum anlayışını, Taocu doğaya yönelik ilgi ve Budacı aydınlanma tutkusuyla bütünleştirdi. Ancak Zhu Xi, temelde Konfüçyüsçüydü. Aydınlanma anlayışı, bilge Konfüçyüs'ün anlayışıydı. Bu aydınlanmaya Taocular ve bazı Budacılarda olduğu gibi inzivaya çekilerek değil insan toplumu içinde sürdürülen bir çabayla ulaşılıyordu. (Zhu Xi, Budacıları zihin ile doğayı birbiriyle çatıştırdıkları ve sonuç olarak doğayı "boş" gibi gösterdikleri için eleştiriyordu.)

Her şeyin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğu Zhu Xi'nin organik doğa anlayışında Taocu etki açıkça görülüyordu. Her şey ve her insan kendi doğasına, kendi tipinde olanlarla ortaklaşa sahip olduğu kendi *li*'sine sahiptir ve aynı zamanda kendi özel yaşamsal, fiziksel görünümüne, kendi *ch'i*'sine de sahiptir. (*Li* ve *ch'i*, mantıksal olarak birbirlerinden ayrı olsalar da birbirlerine bağlıdır. Zhu Xi, ruhlarımızın bedenlerimizde rastgele bir biçimde bulunduklarını söyleyen Platon'un görüşünü onaylamazdı.) Aynı zamanda her *li*'yi içinde barındıran En Üstün İlke (*t'ai chi*) her şeyde mevcuttur. (Çağdaş filozof Fung Yu-Lan, Zhu Xi'nin anladığı *t'ai chi*'yi, Platon'un İyilik Formu ile kıyaslıyor.) *T'ai chi*, birbiriyle ilintili olan her şeyin temelinde yer alır; nihai olarak her şey aynı ilkeyi paylaşır.

T'ai chi, aynı zamanda insanın elde edebileceği aydınlanmanın da temelidir. Felsefi doğamız, içimizdeki t'ai chi'yi gölgeler; ancak aydınlanmanın amacı, t'ai chi ile ilgili bir kavrayış elde etmektir. Zhu Xi, bu anlayışın; *en*'in, insan olmanın özü olduğunu düşünüyor. Birisi bencil bir arzuya kapıldığında ortaya kötülük çıkar, ancak t'ai chi konusundaki kavrayış bu türden bencilliğin üstesinden gelir. Kişi daha merhametli olur ve böylece bütün başka varlıklar ve şeylerle birliğini daha ahlâklı olabilir.

Hu Chi'nin görüşüne göre gerçekten mutlu insan, her durum t'ai chi'nin kavranmasına eşit ölçüde izin verdiği için her durumu rahat ve değerli bulan bilge insandır. Bu amaca yönelik kişisel eğitim, "el altındaki şeylere" dikkat etme ve bunlar üzerine düşünme vasıtasıyla edinilebilir. Çevremizde gördüğümüz bu tür şeyler ve olaylar üzerinde düşünerek onların doğaları, sahip oldukları li hakkında kavrayış edinebiliriz. Bu biçimde kendimizi yetiştirmek, yavaş bir süreçtir. Ancak bu eğitim, nihai aydınlanmanın ve bilgeliğin elde edilmesi için bir önkoşuldur. (Zhu Xi, bazı başka yeni Konfüçyüsçüler tarafından vurgulanan "ani aydınlanma"ya karşıt olarak yavaş gelişmeye vurgu yapıyordu. Ancak yavaş yetişme sürecinin, insanın bütünlük, yani En Yüksek İlke hakkındaki kavrayışın genişleteceği eşiği aşmasına zemin hazırlayacağını öne sürüyor.)

Bu arada 12. yüzyılda İran'da Sühreverdi, geleneklerin sentezine dair kendi anlayışını, İslâm ile Yeniplatonculuk ve Zerdüştlüğü bütünleştirme işini geliştirmişti. Sühreverdi, ışığın dereceleriyle varlığın derecelerini eşit tutan "Aydınlanma Bilgeliği"ni öğretiyordu: Sühreverdi'nin türüm zinciri kavrayışında yer alan bütün varoluş sürekli bir ışıktı. Daha üstteki her ışık daha alttaki bütün ışıklardan üstündür ve alttaki her ışık, daha yüksek ışığın sevgisine boğulmuştur. Tanrı, diğer bütün varlıklara ışık veren en üstteki ışıktır ve diğer her varlık, Tanrı'nın, Yaratıcı'nın sevgisiyle ona doğru çekilir.

Yaklaşık aynı dönemde Zen okulu, geleneksel Japon dini ile Budacılığın bütünleştirilmesinde yeni bir dönem açmıştı. Zen, Japonya'ya Çin'den gelmişti. Budizm, 8. yüzyılda Japonya'da ulusal din haline gelmişti ancak uygulamada çoktanrılı yerli bir din olan Şinto ("Tanrıların Yolu") ile birlikte geçerliydi. Bu kaynaşma, Budacıların (aralarında Japon imparatorluk ailesinin kutsal atalarından gelen soyların, büyük tarihsel kişilerin, kabile atalarının, doğadaki çeşitli ruhların, özel yerlerin tinlerinin ve doğa güçlerinin yer aldığı) Şinto tanrılarını Buda'ya ya da bodhisattvalara dönüştürmeleriyle kolaylaştırılmıştı. Zen, savaşçı samuray sınıfının (Kamakura dönemi, 1192-1333 sırasında) gelişen Japon feodal toplumunda öne çıkmasına paralel olarak Çin'den Japonya'ya gelmişti. (Zen, Çin'de Ch'an Budizmi olarak biliniyordu.)

Zen'in görece basitliği, samuraylara cazip gelmişti. Zen, bilgi edinmeye, iyi amellere ve çileci uygulamalara vurgu yapan Japonya'daki Budacı uygulamanın ilk biçiminden oldukça farklıydı. Bunları önemsemiyor ve herkesin aydınlanmaya (Japonca'da *satori*) ulaşabileceğini bildiriyordu. Yapılması gereken tek iş, günlük yaşamın bildik kalıplarından, mantıksal düşünme alışkanlıklarından uzaklaşmaktı. Zen, amacına ulaşmak için meditasyonu tavsiye ediyordu. Geleneksel bir teknik, "Bir elle alkışlamanın sesi nedir?" türünden bilmeceler gibi bir kelime ya da sorudan oluşan *koan*'ın kullanılma-

sıydı. Böylesi sorulara yanıt vermekte geleneksel düşünce alışkanları çok yetersiz kalıyordu ve ancak meditasyon süreciyle böylesi anlayışlar değiştirilebiliyordu.

Zen'in temsil ettiği yeniliğin anlamını, onun basitliğini ve evrenselliğini birkaç yüzyıl önce Sei Shonagon'un (966 ya da 967-1013) yazısında açıkça görülen seçkincilik ve estetizmle kıyaslayarak anlayabiliriz. Shonagon'un günlüğü ya da *Yastık Kitabı*, Japon edebiyatının en önemli eserlerinden birisidir. 10. yüzyılın son on yılı boyunca Shonagon, imparatoriçenin bir nedimesiydi. İmparatoriçenin dahil olduğu Heian hanedanı, özellikle estetik arınmaya değer veriyordu. Shonagon'un günlüğü, günlük olaylar hakkındaki kendi izlenimlerinin dağınık bir kaydı olmanın yanı sıra, bunlar hakkındaki (genellikle uygun davranışla ilgili ilkeler biçimindeki) kendi genellemelerini ve ("şeylerin kendi güçlerini yitirmesi", "geçmişin sevgi dolu bir anısından doğan şeyler", "pis şeyler" ve "hoş şeyler" türünden) değişik estetik kategorileri içeriyordu.

Şinto dininin doğanın ritimlerine ve güzel ritüellere yaptığı vurgu, bazı Şinto festivali kutlamalarını anlatan Shonagon'un günlüğünde açıkça yer alıyordu.[16] Hiçbir biçimde sistematik bir felsefe kitabı olmasa da *Sei Shonagon'in Yastık Kitabı*, imparatorluk ailesini yücelten siyasi seçkinciliğin yanı sıra alttaki toplumsal sınıfların üyelerinin entelektüel seviyelerinin düşüklüğünü dile getirip onları küçümseyerek güzellik anlayışı ve düşünce yaklaşımıyla ilgili felsefi bir bakış açısı ortaya koyuyor. (Aynı zamanda *Yastık Kitabı*, erkeklere karşı ilk feminist tavır olarak da görülebilir. Nitekim Shonagon, belirgin bir biçimde kendisini erkeklerle eşit görüyor, hatta onlarla rekabet bile ediyor.)

Erken dönem Zen Budistlerinin belki de en büyüğü, Zen'in bir felsefi disiplin olduğunda ısrar eden Dogen'di (1200-1253). Onun Soto okulunun kurucusu olduğu sanılıyor. Beden ile zihnin bir bütün olduğunu düşünüyordu. Dogen, *zazen* (kelime anlamı otururak meditasyon) denilen meditasyonla ilgili özel bir yaklaşım geliştirmişti. Dogen'in anlatımına göre bu uygulamanın amacı, düşünce öncesi ya da "düşünmenin olmadığı" bir zihin durumuna girmekti. Alışılmış kategorileştirmeler ve kavramsallaştırmaların hepsinden uzaklaşıp zihnini boşaltmasıyla birlikte kişi, "kendiliğinden" var olan bir durumdan başka bir şey olmayan Budacı kavrayışa ulaşabilir. Şeyler, yalnızca başka şeylerle ilişkileri bağlamında mevcuttur. Dogen'e göre kişi bu kavrayışa ulaştığında, her tikel şeydeki "hiçliği" (ya da *sunyata*'yı) anlayabi-

16 Şinto dini, ayrıntılı ritüel ve mitolojiye sahiptir ancak özellikle doktriner bir din değildir. Japonya'daki Konfüçyüsçü etki ve Budacılık ile birlikte barış içinde yaşamaya devam etmekte. Modern dönemde Şinto, bir devlet dini ve milliyetçi duyguları güçlendiriyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra devlet dini olmaktan çıkartıldı ancak önemli bir dinsel fenomen olmaya devam ediyor; tapınakları ve festivalleri Japonya'da hâlâ çok seviliyor.

lir. Bu anlamda her şey "boştur." Var olan tek şey, "Buda doğası"dır ve bu doğanın içinde yer alan her şey, Buda'nın "aydınlanma" durumunu paylaşır.

Değişik Zen okullarını birbirinden farklı kılan, her kişide keşfedilmemiş olarak bulunan kavrayışın uyandırılmasıyla ilgili değişik yöntemlere başvurulmasıdır. Örneğin Soto okulunun oturarak yapılan meditasyon yoluyla zihnin dinginliğe ulaşmasına vurgu yapmasına karşıt olarak Rinzai okulu, kişinin günlük faaliyetlerinin ortasında meditasyon yaparak ve "aydınlanma" sezgilerine ulaşmasına vurgu yapıyordu. Farklı derecelerde huzur ve kendiliğindenliğe vurgu yapsalar da bütün okulların paylaştıkları ortak hedef, günlük düşünce kategorilerinin sessiz kılınmasıyla ortaya çıkan aydınlanma durumudur.

Dinsel sentez süreci, düşünceler ve perspektiflerin kaynaşmasından daha önemli bir felsefi anlam taşıyor. İnançlar ile ritüeller düzeyinde dinsel kaynaşma ve başa çıkma meydana gelirken halk da birbirlerine karşı daha anlayışlı ve hoşgörülü olmaya teşvik ediliyordu. Nitekim dinsel perspektifler temelinde daha geniş ve daha yeni kaynaşmalar sırasında "saf" ve "orijinal" dinsel düşüncelerin yitirildiğinden yakınılıyor olsa da sonuç olarak mezhepsel nefret ve çatışmaların azalmış olmasından muhtemelen fazla şikâyet edilmiyordu. Ancak dinsel felsefe bakımından karşılıklı anlayış yönünde yapay bir gelişme süreci de hiçbir biçimde yaşanmadı. Buna karşıt olarak Batı'da –"Büyük Bölünme"den çok daha yıkıcı olan– eski dönemlerden bu yana meydana gelen en büyük dinsel bölünme deneyimi yaşanmak üzereydi.

Reform: Luther ve soyu

Doğu ve Batı Hıristiyan kiliseleri arasındaki bölünme, muhtemelen felsefi anlaşmazlıklardan çok siyasi ve kültürel gerginlikler tarafından kışkırtılmıştı. Ancak daha sonra yaşanan, *Protestan Reformu* denilen Hıristiyanlık içindeki daha travmatik bölünmede durum böyle değildi. Reform'un anlamı, büyük ölçüde gözlemcinin bakış açısına göre değişir. Bazıları onu talihsiz bir aile içi kavga, dinsel birliği gereksiz yere parçalayan bir yanlış anlama ya da işlerin kontrolden çıkması olarak görüyor. Başkaları ise aşırı büyümüş, çok güçlü, fazla açgözlü ve çok fazla *kibire* kapılmış bir kurumun kaçınılmaz biçimde kendi kendini yok etmesi olarak görebiliyor. Birçok Protestan, bunu Hıristiyanlık içinde ahlâki bir reform yapmaya çalışan bir hareket olarak görüyor. Reform, aynı zamanda dönemin başka önemli felsefi ve toplumsal hareketlerini, özellikle de (Ortaçağ dünya görüşünün aşırı doğaüstücü yaklaşımını reddeden) *hümanizmi* ve (büyük dinsel grupları kültürel ve tarihsel parametreler içinde tanımlama ve sağlamlaştırmada önemli rol oynayan) *milliyetçiliği* yansıtıyor.

Reform, Augustinusçu bir keşiş olan Martin Luther'in (1483-1546) doksan beş "tez"i 31 Ekim 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısının üzerine çivilemesiyle başlamıştı. Bu hareket, Luther ve kilise otoriteleri arasında bir dizi çatışmanın meydana gelmesine yol açtı. Luther'e sapkınca olduğuna karar verilen görüşlerinden vazgeçtiğini bildirmesi emredildi ancak Luther her seferinde bunu yapmayı reddetti. Sonuçta aforoz edildi. Ancak Roma Katolik Kilisesi'nden dışlanmadan önce Luther, savunduğu ilkeler temelinde yeni bir Hıristiyan kilisesi oluşturma çalışmalarına başlamıştı.

Luther'in en birincil felsefi kaygılarından birisi Batı geleneğinin sürekli problemi olan günah ve kefaret problemiydi. Aziz Pavlus'tan bu yana Hıristiyanlığın en çekici özelliklerinden birisi, günahların affedilmiş olmasıydı. Ancak kişinin günahlarının affedilip edilmediğini nasıl bileceği belli değildi. Luther, Katolik Kilisesi'nin iyice yozlaştığından emindi. Katolik Kilisesi, inananların kuşkularını ve korkularını yönlendiriyor, *pişmanlık belgesi* (endüljans) denilen kağıtlarla bağışlama *satıyordu*. Luther'in doksan beş tezi, özellikle bu uygulamayı hedef almıştı.

Kilisenin özel kişilere bahşettiği pişmanlık belgeleri kişinin günahlarının sonuçlarını ortadan kaldırıyordu. Bazen belli ibadetler ya da ritüelleri uygulamak gerekiyordu ancak çoğu durumda rahiplere para vermek yeterliydi. Kiliseye göre pişmanlık belgeleri, kişinin günahlarını ortadan kaldırdığı için onun cennete girmesini kolaylaştırıyordu. (Görece iyi bir kişi için bile alternatif, öldükten sonra günahının cezasını çekmek için bir süre Araf'a gönderilmekti. Burası Cehennem'den farklıydı ama pek de kalmak istenilecek bir yer değildi.) Pişmanlık belgeleri, aynı zamanda ölmüş olan akrabaların günahlarını yok etmek için de kullanılabiliyordu. Pişmanlık belgesi verme uygulaması yozlaşarak bir tür haraç halini almış, ruhban sınıfını zenginleştirmiş ve çok daha hırslı inşaat projelerini desteklemeye başlamıştı. İnsanlar kendi kurtuluşları ve sevdiklerinin kurtuluşu konusunda korkuyordu ve bu korku gerçekten önemli bir gelir kaynağı haline gelmişti. Luther, bu uygulamanın bir yozlaşma olduğunu ve doktrin açısından da sağlıksız bir durum olduğunu görmüştü. Pişmanlık belgesinin arkasında yatan asıl düşünce, (ister dua etme isterse de sadaka verme biçimindeki) insan eylemlerinin kişinin kurtuluşu üzerinde bir etkisinin olduğuydu. Luther'e göre bu düşünce, kişinin Tanrı'ya rüşvet vermesi ya da kendi kurtuluşunu satın alması demekti.

Augustinus felsefesinden yola çıkan Luther, insanın günahkâr doğasına vurgu yapıyordu. Kendi başlarına bırakıldığında insanlar, düşkün durumları nedeniyle iyiyi seçemezdi. Luther'e göre insanlar bedensel arzular ve tinin esinlenmeleri arasında içsel olarak bölünmüşlerdi. Ayrıca günahkârlar olarak mutlak bir biçimde lanetlenmeye layıktılar. Tanrı'nın adaleti, onları cehenneme göndermek zorundaydı. Ortaçağ Katolik teolojisiyle kıyaslandığın-

da Luther, günahın ciddiliğine ve Tanrı'nın günahı cezalandırma konusundaki egemenlik hakkına daha büyük bir vurgu yapıyordu. Luther'e göre Mesih, insanlığın günahını kendi üzerine almak için insan biçimine girmişti ve Mesih'in ölümü, birikmiş günahın cezasıydı.

Ortaçağ dünyası, mutlak töz olarak ebedi konumuna vurgu yaparak Tanrı'yı En Üstün Varlık kabul ediyordu. Birçok Skolastikçi, Tanrı'nın ilahi zekasına ve doğal dünyanın zeki tasarımına vurgu yapmıştı. Luther ise tersine (Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi Ortaçağ düşünürleriyle birlikte) Tanrı'nın *iradesine* vurgu yapıyordu. Luther'e göre Tanrı, temelde iradi bir varlıktı. Dolayısıyla Luther, Eski Ahit'in Tanrı'nın gazabına yaptığı vurguyu yeniden canlandırıyordu. Luther'e göre insanlar iradi varlıklardı ve bir insan, tek bir iradi bütünlüktü. Ancak kişinin iki yanı vardı: Maddi "beden", bizim ölümlü, doğal yanımızdı; "tin" ise doğayı aşan ve Tanrı suretinde yaratılmış yanımızdı. Biz aşkınlığı yaşıyorduk ancak beden olarak aynı zamanda kendi irademizi ifade etmek ve Tanrı'nın iradesine karşı direnmek istiyorduk. Luther, günahı kendi sonluluğumuzu iradi olarak inkâr etme, yanlış bir yöne sapmış kendini sevme ifadesi ve Tanrı'nın iradesine meydan okuma çabası olarak görüyordu. Günah, bir tür yozlaşmış kendine dönük putperestlik demekti.

Luther tarafından tasvir edilen beden ile tin arasındaki içsel savaş, *umutsuzluk*la sonuçlanıyordu. Luther, Tanrı'nın Yasası'nın günahkârın gururunu ezen, umutsuzluğu sağlamlaştıran "çekiç" ve "örs" gibi sert bir kural olmadığında ısrar ediyordu. Dolayısıyla umutsuzluk yalnızca bir araçtı. Günahkâr umutsuzluğa kapıldığında Tanrı kefareti yürürlüğe koyabilirdi. Tam bu umutsuzluk anında merhamet geliyordu, "Hayır'dan daha derin, onun üzerinde, derin ve gizemli Evet." Böylece Tanrı'nın gazabına rağmen onun sevgisi ortaya çıkıyor ve duruma hâkim oluyordu. İnsanları affetmeyi seçiyor ve onlara merhamet gösteriyordu. Tanrı'nın affediciliği vasıtasıyla onunla uzlaşıldığında, merhamete mazhar olunmuş demektir.

Luther'in kurtuluş açıklamasının, pişmanlık belgeleri uygulamasına yaptığı saldırıda olduğu gibi, insan eylemlerinin rolü ve kurtuluşu sağlamak için harcanan çabalara dair açık sonuçları vardır: İnsan çabası ve "iyi işler"in kurtuluşta rolü *yoktur*. Luther, insan meziyetinin Tanrı'nın affediciliği ile ilgisi olduğunu söyleyen Ortaçağ görüşünü reddediyordu. Kişi, kurtuluşu "kazanamaz"dı. Luther'e göre insan yalnızca inanmalıydı. "Yalnızca inanç elde edilebilir" ve "inanç kişiyi huzurlu kılar" düşünceleri, Luther düşüncesinin en temel sloganları arasındadır.

Luther, iyi amellerin kurtuluşu sağlamak bakımından gerekli ya da yeterli olduğunu kabul etmese de Hıristiyanlardan iyi amellerde bulunmalarını istiyordu. Ahlâki davranış ve yardımsever eylemler kaçınılmaz olarak inancı

takip edeceklerdi. Ahlâki davranış kişinin Tanrı ile ilişkisini güvenceye almazdı ancak inançla işlenmiş Tanrı ile ilişkiyi, kişinin ahlâkalı davranmasını sağlayabilirdi. Luther, Tanrı'nın doğrudan doğruya inançlı ruhu etkilediğini, kişiye günahla baş etmesi ve ahlâki bir yaşam sürmesi için güç verdiğini düşünüyordu. Hıristiyanlar, başkalarını sevmek ve onlara hizmet etmekle yükümlüydüler. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi, kurtuluşun bir şartı değildi ama bireysel kurtuluşun bir işaretiydi. Başkalarını severek bir Hıristiyan Tanrı'yı sevdiğini ortaya koyabilirdi. Yeni Ahit'te sözü edilen "komşunu sev", bu açıdan özellikle anlamlıydı; çünkü kişinin komşusu, bu dünyada Tanrı'nın temsilcisiydi. İnançlı kişide sevgi ve kişinin komşusuna hizmet etmesi, "kalpten taşan" bir duyguydu, kendiliğinden oluyor, saklanan gizli bir arzudan gelmiyordu.

Yalnızca inancın kurtuluşu haklı kılacağını iddia ederek Luther, sadece pişmanlık belgelerini satanların eylemini reddetmiş olmuyordu. Aynı zamanda (hem Hıristiyanlık hem de İslâm'da var olan) tinsel uygulamanın kişiyi Tanrı ile birleştireceğini söyleyen bütün bir mistik geleneği de reddediyordu. Luther, Tanrı ile insanlık arasındaki uçurumun mutlak olduğunu düşünüyordu. Tanrı'yla bütünleşme, insanlar için uygun olmayan bir hedefti. Mümkün olan, Tanrı ile duygusal ortaklık ya da kişisel dostluktu. Ancak bu da insanın girişimiyle olacak bir iş değildi. Bu ilişkiyi Tanrı'nın başlatması gerekiyordu.

Luther, aynı zamanda dinsel meselelerde akılcı argümanlara vurgu yapan Skolastik düşünceye de karşı çıkıyordu. Aristotelesçi olmayan Luther, özellikle Aquinolu Thomas'ın akılcılığı konusunda oldukça kuşkuluydu. İnsanlığın düşkün halinde akıl da dahil bütün insani yeteneklerin yozlaşmış olduğunu öne sürüyordu. Aklın, kendi nüfuz etme yeteneğinin ötesinde yer alan inançla ilgili hakikatleri açıklamaya çalışarak genellikle kibre kapıldığını düşünüyordu. İnancın akılcı yönden savunulması gerçek din değildi. Gerçek inanç, kanıt değil, uygulama isterdi. Ayrıca bu deneyim herkese açıktı.

Luther'in kurtuluş için yalnızca inancın gerekli olduğunda ısrar etmesi, Katolik *kutsamalar* (sacraments) doktrininin inkârı anlamına geliyordu. Kutsamalar, bir papaz ya da piskopos tarafından meditasyonla gerçekleştirilen ritüellerdi. Kutsanan kişilerin Tanrı'nın merhametine mazhar olduklarına inanılıyordu. Katolik doktrin, yalnızca kutsamaların merhamete mazhar olmanın etkili bir aracı olduğunu savunmakla yetinmiyordu, aynı zamanda kutsamaların kurtuluş için zorunlu olduğunu da öne sürüyordu. Luther, Katolik doktrinin bu iki ilkesine de karşı çıkıyordu. Yalnızca bir ritüel sayesinde kişinin otomatik olarak Tanrı'nın merhametine mazhar olabileceğini reddediyordu; kişinin merhamete mazhar olması için doğru içsel tutumu alması gerekiyordu. Burada da yine "içsel" tutuma vurgu yapılıyor, böylece "iç-

sellik" Augustinus'ta olduğu gibi din felsefesinin ön saflarına çıkartılıyordu. Luther, kutsamaların inancı dile getirmek ve onu güçlendirmek bakımlarından belli bir değerlerinin olduğunu kabul etse de kurtuluş için zorunlu olduklarını reddediyordu. Kurtuluş için inanç yeterliydi.

Luther, benzer bir biçimde Katolik kutsama doktrininin bir başka özelliğini daha, papazın günah çıkartmadaki rolünü de reddetti. Katoliklik anlayışa göre papaz, Tanrı ile kişi arasında zorunlu bir aracıydı. Örneğin günah çıkarma sırasında papaz Tanrı'nın temsilcisi olarak inançlı kişinin günahlarını bağışlama yetkisine sahipti. Luther, papazın Tanrı'nın temsilcisi olduğu, kurtuluşu bahşettiği ya da kurtuluşu esirgediği düşüncesini reddetti. Kişinin ruhunun durumu, kişiyle Tanrı arasındaki bir işti; bu konuda bir papaz hiçbir şey yapamazdı. Dolayısıyla Luther, vaftiz etme ve Aşai Kabbani ayini dışındaki bütün kutsamaları reddetti. Yalnızca zaman zaman günah çıkarmanın lehinde bazı görüşler öne sürdü.

Luther'e göre inançlı olanlar kendi başlarına Tanrı ile doğru bir ilişki kurarak Tanrı'nın merhametine mazhar olabilirlerdi. Günahlarına rağmen Tanrı'ya olan inançları onları kurtarabilirdi. Katolik doktrine göre kurtuluşa mazhar olacağını varsayma, kibir ve küstahlık günahı demekti, oysa Luther inançlı kişinin bunu yapabileceğini ve Tanrı'nın merhametine güvenmesi gerektiğini düşünüyordu. Ama Hıristiyanın kendini beğenmiş ya da kibirli olması gerektiğini düşünmüyordu; tersine bir Hıristiyan her zaman alçakgönüllü ve tövbekâr olmalıydı. Ayrıca Luther, kişinin güdülerinin neler olduğunu yalnızca Tanrı'nın bildiğini düşünüyordu. Dolayısıyla bir Hıristiyan, kendi erdemine güvenemez. Dolayısıyla Tanrı ile iyi ilişki sürdürmeye çalışırken ihtiyatlı olmalıdır. Bunun anlamı ise dışsal ritüellerle daha az ilgilenmeli, papazlara ve kiliseye daha az bağlanmalı, kutsamalara daha az vurgu yapmalı ve dışarıya daha az dikkat etmelidir. Roma Katoliklerinin oldukça süslü kilise ve cüppelerinin yerine Luther, ibadette basitlik çağrısı yapmıştı.

Luther, kurtuluşun herkese açık olduğunu vurgulayarak Katoliklikte yer etmiş olan kilise hiyerarşisinin ve ruhban sınıfının ayrıcalığının kaldırılmasını teşvik etti. Böylesi bir hiyerarşinin otoritesini de, gerekliliğini de inkâr ediyordu. Hem Papa hem de ekümenik konseyler, dinsel meselelerde yanılabilirdi. Tanrı'nın Kelamı'nı anlamak için insanların rahiplere ihtiyacı yoktu. Luther'e göre bir başka Hıristiyana yardım eden her Hıristiyan, Havarilerin bir halefi olarak Tanrı ile uzlaşmış oluyordu. Dinsel meselelerde nihai otorite rahipler değil yalnızca Kutsal Kitaptı. Bir kurum olarak kilise değil, Hıristiyan cemaat her bireyin Tanrı ile ilişkisini geliştirmesine yardımcı olabilirdi.

Luther, rahibelerin ve keşişlerin manastırlarda sürdürdükleri ruhbanca "dinî yaşam"ın sıradan insanların dinsel yaşamından daha "yüksek" bir yaşam olduğu anlayışını kabul etmiyordu. Ayrıca din için evlenmekten sakın-

ma yönündeki Katolik anlayışı da kabul etmiyordu. Ruhban sınıfının evlilikten ve cinsel ilişkiden uzak durmasını savunan Katolik görüşe de katılmıyordu; nitekim kendisi (daha önce bir rahibe olan) bir kadınla evlenmişti. Bütün Hıristiyanların "tutkuları"nı savunuyor ve Hıristiyanların Tanrı'nın insanlara bildirdiği değişik yaşam tarzlarına saygılı olmalarını istiyordu.

Luther'den farklı olarak Fransız reformcu John Calvin (1509-1564) kurumsal kilisenin ve bir teoloji sisteminin önemine vurgu yapıyordu. Calvin, 1530 dolaylarında Reform içinde önemli bir güç haline gelmişti. O zamana kadar Reform'un Katoliklikten ayrılması birçok yeni doktrinin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bunların bazıları coşkulu bir bireyciliğe ve "içsel" yana vurguyu savunuyordu. Bu dinsel ve felsefi anarşiye yanıt olarak Calvin, sapkınlıktan gerçek dini ayırt etmek için belli temeller üzerinde Protestanlık kurumunu inşa etmenin gerekli olduğunu düşünüyordu. Calvin'in büyük eseri *Hıristiyan Dininin Kurumları*, Hıristiyan kilisesinin örgütlenmesine büyük bir dikkat gösteriyor ve kiliseyi Tanrı tarafından buyurulan kurtuluşun bir aracı olarak sunuyordu.

Calvin, insanın günahkârlığını vurgulama konusunda Luther'den de ileri gitmişti. Ona göre insanlar ilk günah tarafından öylesine bozulmuşlardı ki yeni doğan bebekler bile lanetlenmeyi hak ediyorlardı. Nitekim Calvin, Tanrı'nın merhametini ortaya koymanın araçları olmanın dışında insanları mutlak olarak önemsiz varlıklar olarak tarif ediyordu. Ona göre Tanrı, her şeye gücü yetendi ve mutlak bir zorunlulukla dünyayı yönetiyordu.

Calvin'in Tanrı iradesinin merkezîliğine yönelik inancı, onun kurtuluş anlayışı üzerinde ve kötülük problemine verdiği sert yanıtta etkili oldu. Calvin'e göre günahkârlar Tanrı'nın iradesine direnmiş olsalar bile onun iradesinden ayrı hareket edemezlerdi. Dolayısıyla bir bakıma onların günahkâr olmasını Tanrı istemişti. Calvin, Tanrı ile kurulan bu paradoksal ilişkiyi kendi *takdiri ilâhi* doktriniyle birleştirmişti. Neden diğerleri değil de bazılarının Tanrı'nın sözünü dinlediğini açıklarken Calvin, Tanrı'nın kurtarılacak olanları ve ebedi olarak lanetlenecek olanları seçtiğini ve onların durumunu kendisinin belirlediğini öne sürüyordu. Ancak kurtarılacak olan bu az sayıda insan bile, günahkâr oldukları için, kurtarılmayı *hak etmiyorlardı*. Tanrı sadece onları kurtarmayı seçmişti. Tanrı'nın bağışlayıcılığı, bağışlamayı *seçtikleri* için bir armağandı.

Calvin, bütün insanların asıl uğraşının Tanrı'yı bilmek olduğunu düşünüyordu. Akılcı mantık yürütmeye ve Skolastik yöntemlere Luther'den daha olumlu bakıyordu. Zaten onun takdiri ilahi doktrini de Tanrı'nın egemenliğiyle ilgili akıl yürütmenin bir sonucuydu. Ancak Calvin, Skolastiklerin Tanrı'nın doğasına ilişkin akıl yürütme çabalarını yanlış buluyordu. Tanrı'nın doğası, bizim anlayabileceğimizin çok ötesindeydi. Bizi ilgilendiren ve

ilgilendirmesi gereken Tanrı'nın bizimle ilişkisidir. Bu ilişki İncil'de açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, Kutsal Kitapta söylenilene itaat etme ve onu bilmenin bir sonucudur. Böylece bütün dinsel meselelerde İncil tek otorite olarak kabul ediliyordu. Calvin incelikli ve alegorik yorumları reddediyor ve Tanrı sözünün olduğu gibi kabul edilmesinde ısrar ediyordu.

İncil, Tanrı'nın günahı bağışlamakta seçtiği ana araç olsa da Calvin, Tanrı'nın lütfunun aracı olarak kilisenin önemine vurgu yapıyordu. Luther, kilisenin propaganda yapmanın aracı olarak belli bir örgütsel değerinin olduğunu kabul etse de Hıristiyan topluluğun görünen yüzü olarak kiliseye ihtiyacı olduğunu inkâr ediyordu. Calvin ise tam tersine (akıllarında farklı bir kilise olsa da Katoliklerin de kabul edeceği gibi) kiliseyi Mesih'in görünen yüzü olarak görüyordu. Bir kez daha kurum ile sembol arasındaki ilişki, dinin içindeki önemli bir felsefi soruna dönüşmüştü.

Birçok bakımdan Calvin, kilisenin işlevini Katolik teolojiden bilinen terimlerle açıklıyordu. Ancak kilise üyeliğinin en önemli temelinin seçilme olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla tinsellik konusunda yardımcı olma bakımından ne rol oynarsa oynasın ruhban sınıfı yardım ettikleri insanlardan kimlerin gerçek kilise üyesi olduğunu anlayamazdı; çünkü kimin seçildiğini ve kimin seçilmediğini kesin olarak belirleme olanakları yoktu. Zaten kişilerin kendileri de seçilip seçilmediklerini açıkça anlayamazlardı.

Calvin, bunun bir problem olduğunu düşünmüyordu. Luther'le birlikte Calvin de günahı bağışlanan Hıristiyanın bir güven duygusuna sahip olması gerektiğini düşünüyordu. Eğer kişi inanç için içsel bir çağrı alma deneyimiyle, Mesih'in yoldaşı olduysa kendisinin seçildiğinden emin olabilirdi. Augustinus'u izleyerek Calvin, insanın başkalarını yargılamaya çalışmaması, yalnızca kendi tinsel inancı ve refahıyla ilgilenmesi gerektiğini öne sürüyordu. Ancak kimin seçildiğini bilmenin zor olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla insanlar kaçınılmaz olarak kendilerini başkalarıyla kıyaslarlar.

Max Weber, bu seçim doktrininin sonuç olarak "Protestan iş etiği"nin gelişmesini sağladığını öne sürmüştü. Calvinist bakış açısına göre kişinin kurtarılabileceğinin tek dışsal kanıtı, onun davranışlarıdır. Dolayısıyla Protestanlık insan çalışmasını ve iyi amelleri gözardı etse de birçok Protestan çalışma ve çaba harcamaya büyük önem vermişti, çünkü bu kişilerin başarıları onların lütfa uğramış olmalarının işareti olarak görülüyordu. Weber'e göre modern kapitalizm, yoğun çalışan bu insanların eseriydi.

Calvin, yerel Hıristiyan cemaatlerin daha büyük kiliselere bağımlı olmasında ısrarlıydı. Nitekim Katolik kilisesinin yerini alacak olan yeni bir evrensel kilise öngörmüştü. Ne var ki, Hıristiyanlık parçalanmaya ve bölünmeye devam etti. İngiltere kralı VIII. Henry, Roma kilisesini reddetti ve kendisini İngiliz kilisesinin lideri ilan etti. Bu, dinsel konularda ulusal (ve kişisel) ege-

menlik anlamına geliyordu. Sonraki bölünme, Hıristiyanlık içinde reform isteyen Britanya'daki Püritenlerden geldi. Püritenler, İngiliz kilisesinin aynı ahlâki gevşeklikleri sergileyerek Katolikliğe benzediğini düşünüyorlardı. Yeni gelişen Protestan kiliselerden başka mezhepler ayrılmaya başladı. Anabaptistler, Quakerler ve Mennonitler alternatif mezhepler olarak dinsel deneyimin kişisel karakterine yeniden vurgu yaptılar. Anabaptistler, (Katoliklik, Luterciler ve Calvinciler tarafından savunulan) çocukların vaftiz edilmesini Kutsal Kitapta olmadığı ve gayrışahsi olduğu için reddettiler. Diğer gruplar, bir devlet dininin kabul edilmesini reddettiler ve yerel topluluklar için dinsel özgürlüğün önemine vurgu yaptılar. "Pentecostal"* ve diğer "dinsel" gruplar, bireyin ruhunda yer alan Kutsal Ruh'un içsel ışığını öncül olarak ele alan değişik ibadet biçimleri örgütlediler.

Karşı Reform, Erasmus ve More

Reform'la birlikte Katolik Kilisesi saldırıya uğradı ve temelleri sarsıldı. Sonraki dönemde Katolik kilisesinin gücü ve önemi epey azaldı. Söylemeye gerek yok ki Papa ve kardinaller, dehşete kapılmış seyirciler gibi arkalarına yaslanıp olan biteni izlemekle yetinmediler. İntikam almak için dövüşmeye karar verdiler.

Reform'dan önce kilise, özellikle İspanya Engizisyonu'ndaki yargılamalarda sapkınlığa karşı çoktan saldırgan bir kampanya başlatmıştı bile. Luther'in ilk isyanı başlatmasından yalnızca birkaç yıl sonra kilise, Ignatius Loyola tarafından *İsa Cemiyeti* (Cizvitler) kurulmasına onay verdi. Dinsel meselelerde aklın gücünün azalmadığında ısrarlı olan "Cizvitler", iyi eğitimli, hatta bazen güçlü felsefi anlayışa sahip kuşaklar yetiştirdiler. İspanya'da Francisco Suarez (1548-1617) aynı zamanda Yahudi, İslâm ve Rönesans düşünürleriyle tartışmaları da içeren Skolastik metafizikle ilgili sistematik ve bütünlüklü bir özet yazdı. Özetin büyük bir kısmında Suarez, Aquinolu Thomas'ın felsefi görüşlerine bağlı kalmış ama aynı zamanda kendi özgün görüşlerini de geliştirmişti. Özellikle Ortaçağ düşünürlerinin yasanın oluşumunda iradenin rolüne yaptıkları vurguya katılıyordu. Suarez, doğal yasanın aklın buyurduklarıyla uygun olduğu konusunda Aquinolu'ya katılsa da her konuda Tanrı'nın otoritesinin önemine vurgu yapmaktan geri kalmıyordu. Bir kez daha insan aklı Tanrı'nın otoritesinin içine yerleştirilmeliydi.

Felsefi olarak Karşı Reformasyon, eylemci bir zihniyet ve savaşçı bir tutumla Skolastik felsefenin bir devamı haline geldi. Çatışma ve tartışma, Sofistlerden bu yana felsefede hiç bu kadar önem kazanmamış ve tehlikeli bir hal almamıştı. Katolikler ve Protestanlar arasındaki savaşlar, sonraki altı ku-

(*) Özellikle Afro-Amerikalılar arasında yaygın, Kutsal Ruh'a vurgu yapan bir mezhep – ç.n.

şak boyunca Avrupa'yı derin bir biçimde böldü. Büyük oranda çatışmacı ve cephe alan bir öğreti olarak modern felsefenin ortaya çıkmasının kökeni, bu amansız yıllara kadar uzanır.

Reform ile Karşı Reform aşırılıkları arasında gelişen bu kaos ortamında dönemin çılgınlık ve acımasızlıklarının bir tarafı olmayı reddeden birçok mantıklı filozofun gözardı edilmesi çok kolaydır. Ama iki filozof, yalnızca parlak birer düşünür oldukları için değil, aynı zamanda ideal bir filozofun nasıl olması gerekliğini gösteren (Sokrates'le kıyaslanabilecek kadar) iyi örnekler oldukları için özellikle anılmayı hak ediyor.

Bunların birincisi olan Hollandalı hümanist Desiderus Erasmus (1466?-1536) kilise ile kavga etmeye hazır, tutkulu fakat açık sözlü bir reformcu olmasına rağmen Reform'a katılmayı reddetmişti. Erasmus, sıradan insanların Kutsal Kitap'ı anlayabileceği (ve bu nedenle Kutsal Kitap'ın günlük dile tercüme edilmesi gerektiği) konusunda ısrarlıydı. Nitekim kendisi ilk ciddi İncil uzmanlarından birisi olarak sonraki kuşakların İncil'i ayrıntılı bir biçimde açıklamalarının önünü açmıştı. Erasmus, aynı zamanda zeki ve nükteli bir toplum eleştirmeni, özgür bir ruh olarak birçok kof iddianın ve yaşadığı dönemde öne çıkan birçok gösteriş budalasının ipliğini pazara çıkartarak kendisine birçok hayranın yanı sıra çok sayıda güçlü düşman da edinmişti.

Erasmus'un yakın arkadaşı olan ikinci parlak örnek ise Sir Thomas More (1478-1535) idi. More, adı kötüye çıkmış İngiltere kralı VIII. Henry'nin bakanlığını yapmıştı. Kralın eşinden boşanmak ve sevgilisiyle evlenmek için Roma'daki kiliseden ayrılma arzusunu reddettiği için boynu vurulmuştu. Ancak arkasında bir filozofun yalnızca bilgeliğin peşinde olması gerektiğini bildiren olumlu bir örnek bırakmıştı.

Erasmus, Skolastik düşüncenin yavanlıklarından hoşlanmayan birçok harika düşünürden birisiydi. Her şeyden önce bir hümanist, kilise ruhunun bir savunucusu ve gerektiğinde onun uygulamalarının keskin bir eleştirmeniydi. Martin Luther gibi o da ruhban sınıfının pişmanlık belgelerini satma ve diğer uygun olmayan ticari girişimlerini eleştiriyor, Papanın yanılmazlığı dogmasını reddediyordu. Reformcu gayretleri nedeniyle Luther'i kariyerinin başlangıcında destekliyordu. Ancak Luther'den farklı olarak Hıristiyanlık içinde yeni bir bölünmeyi başlatmak istemiyordu. Nitekim 1524'de Luther'e karşı çıkmaya başladı. Erasmus ve Luther, bir süre iğneleyici ve sert bir mektuplaşma sürdürdüler. Erasmus, takdiri ilahiye dayanan sert Protestan doktrini reddediyor ve sıradan insanların da yorum yetenekleri olduğunu savunan Luther'in tersine, eğitimsiz saflığa hiç sıcak bakmıyordu.

Bir rahip olarak Erasmus, kendi rahip arkadaşlarının cahilliklerini şiddetle eleştiriyordu. Skolastik karşıtı olmasına rağmen coşkulu bir araştırmacı ve düşünürdü. Yeni Ahit'in ilk Yunanca baskısını ve daha sonra hemen he-

men bütün Yeni Ahit uzmanlarının kendilerine temel alacakları yeni bir Latince tercümeyi hazırlamıştı. Yine de Erasmus, Luther ve Reform'u reddetmiş ve kilisenin birliğini kararlı bir biçimde savunmuş olmasına rağmen, birçok Katolik tarafından içinden Luther'i çıkartan "döllenmiş bir yumurta" olmakla suçlandı.

Dünya vatandaşı olan Erasmus, çok seyahat etmiş, Paris, Freiburg ve Torino'nun yanı sıra Oxford, Cambridge ve Londra'da kalmıştı. Hümanizmi bir doktrin değil de, çoğunlukla karakterinin, gayrımeşru bir çocuk olarak alçakgönüllü bir biçimde yetişmiş olmasının ve birçok Avrupa şehrinde yaşadığı zengin deneyimlerin bir parçasıydı. En sevilen ve en etkili eseri, onun mizahını ve hümanizmini ortaya koyarak keskin ve sevimli bir ironiyi dile getiriyordu. Nitekim eserin başlığı bile içeriğini olduğu gibi yansıtıyordu: *Deliliğe Övgü* (1549). Erasmus'un bu eseri bir haftada yazdığı söyleniyor. Kitap, geç Ortaçağ'ın en popüler felsefi eserlerinden birisi haline gelmişti.

Eser, kendi sözleriyle "iğneleyici bir taşlama" olsa da büyük bir sevecenlik ve mizahla yazılmıştı. Kitap, "Deli" denilen bir anlatıcı tarafından yazılmıştı. Yazarın kendini övmesi, kolayca tahmin edilebileceği gibi mizahı kitabın her yanına yayıyordu. Erasmus, kitapta "bilge deliler", zenginler, güçlüler, Papalar, doktorlar, kumarbazlar, savaş kışkırtıcıları, azizler, yazarlar, teologlar, Hıristiyanların yanı sıra ve birçok başkalarını da anlatıyor. Ayrıca "mermer heykelden bir insan"ı savunan kendi doktrinlerine bağlanarak soylu yaşamdan duyguları söküp atan Stoacıları da eleştiriyordu. Benzer biçimde bizzat Sokrates, Aristophanesçi karikatürleştirmeyle ele alınırken, Platon'un devleti de yaşanamaz bir yer olarak taşlama konusu yapılıyordu. Erasmus, filozof kralların hiç kuşkusuz *en kötü* yöneticiler olduklarını söylüyordu. Bu arada kendisini de eleştirilerden muaf tutmuyor, kendisi ve "Yunansever" arkadaşlarını da benzer biçimde eleştiriyordu.

Deliliğe Övgü'nün amacı, eğlence ve taşlama içinde kolayca kayboluyordu ve ad vermeden yapılan (ihtiyatlı) eleştiriler, hem bilgelik erdemini savunuyor hem de bu erdemin sınırlarını çiziyordu. Erasmus, yalnızca Tanrı'nın bilge olduğunu öne sürüyor, bu konuda Sokrates ile bütünüyle uyuşuyordu. Ancak insan yaşamındaki değerlerin çoğu –aslında insan yaşamının kendisi– bilgelikten çok aptallıktan oluşuyordu. Eğer insanlar sonuçlarını ve etkilerini önceden görebilecek kadar bilge olsaydı, kim evlenir, çocuklara sahip olur, siyasete girer, aşık olur ya da filozof olurdu? Sophokles'ten onaylayarak yaptığı alıntıyla fazlaca antifelsefi bir tutumu savunuyordu: "En mutlu yaşam, hiçbir şey bilmemektir." Yine de Erasmus'un eseri çok iyi bir felsefi eserdir; etkili, eğlenceli, derinlikli olduğu kadar özgürlük, alçakgönüllülük, bütünlük ve mizahın bir araya geldiği özgün bir Sokratik örnektir.

Erasmus gibi Sir Thomas More da din konusunda çok bilgili ancak son

derece özgür düşünceli birisiydi. Aynı zamanda kendi kişisel inançlarını ve bütünlüğünü, hem seküler sadakatlerinin hem de kendi çıkarlarının önüne çekinmeden koymakla ünlü bir düşünürdü. Dinî kariyerine rağmen ticaretle ilgili aile işlerine katılmış, başarılı bir iş yaşamı kadar hayranlık uyandıran başarılı bir siyasi kariyere de sahip olmuştu. Erasmus gibi More da hem tutkulu bir Katolik hem de bir hümanistti. Kilise adına yapılan yaygın istismarlardan dehşete düşmüştü. Ancak More, Kıta Avrupası'nı parçalayanlardan farklı bir problemle karşı karşıya kaldı. More'a göre Luther ve başlattığı Reform hakkında ne düşünülürse düşünülsün, onun kiliseye yönelik saldırısının açıkça belli olan samimi dinsel ve tinsel nedenleri olduğu kuşkusuzdu. Ne var ki, VIII. Henry'nin kilise ile ilişkiyi koparma arzusu, ne dinsel ne de tinsel bir temele dayanıyordu. Henry, karısı Catherine'den boşanmak ve sevgilisi Anne Boleyn ile evlenmek istiyordu. Henry uzun süredir onun bilgeliğine ve danışmanlığına güveniyor olsa da More, bu konuda kralın planını kabul etmeyi reddetti. Henry'nin tehditlerine ve (More'un oldukça keyifli bulduğu) kısa süreli hapisliğe rağmen, kralı desteklemeyi reddetti ve kral da onu idam ettirdi. Londra'dayken More ile birlikte kalan (ve *Deliliğe Övgü*'yü yazmış bulunan) Erasmus, ona "bütün mevsimlerin adamı" adını vermişti. Daha sonra bu ifade, 20. yüzyılda More'un hayatını anlatmak için yazılan ünlü bir oyunun* (ve ardından Oscar ödülü kazanan bir filmin) adı oldu. More, 1935'te aziz ilan edildi.

More'un klasikleşmiş eseri *Ütopya* (1515) Platon'un *Devlet*'i gibi ideal toplumun ayrıntılı bir tablosunu sunuyordu. (More, *ütopya* kelimesini, bir sözcük oyunu yaparak, hem "olmayan yer" (*u-topia*) hem de güzel yer (*eu-topia*) anlamında türetmişti.) İşin en ilginç yanı More'un zihnindeki ütopya, akıl tarafından yönetilen, pagan ve komünist bir toplumdu. Sonraki birçok toplumsal filozof gibi More da aslen kusurlu insan doğasına kadar dayandırdığı insanın katıksız bencilliği ile akılcı yaşamı keskin bir karşıtlık olarak görüyordu. Ütopya bağlamında More, kadın hakları, ötenazi, kürtaj, evlilik ve boşanma gibi hâlâ gündemde olan sorunları da ele almıştı.

Erasmus'la birlikte More, Hıristiyanlığın birleştirilmesi yönünde bir kampanya yürüttü ve ikisi Hıristiyan düşüncesini klasik Yunan bilgeliğine açık hale getirdi. Ancak daha genel olarak ve belki de en önemlisi bu iki düşünür, yeni modern dünyadaki çatışmalı dinsel farklılıklara insani bir yüz verdiler. Sonraki iki yüzyıl içinde din, Avrupa yaşamı üzerindeki belirleyici ve merkezî rolünü kaybetti. Modern dönemin daha seküler hümanizmine geçiş sırasında Erasmus ve More'dan daha esin verici örnekler ortaya çıkmadı.

(*) Oyunu Robert Bold yazmıştı – ç.n.

Aristoteles sonrası: Bacon, Hobbes, Machiavelli ve Rönesans

Reform ve Karşı Reform, kısa süre içinde Rönesans'a ve onun bireye yaptığı vurguya dönüşecek bir entelektüel sahne yaratmıştı. Rönesans ya da "yeniden doğuş", daha saldırgan savunucularının öne sürdükleri gibi çoğunlukla bir "yeniden başlama" dönemi değildi ancak hiç kuşkusuz bir canlanma, coşku ve deney dönemiydi. Özellikle eski Yunanlar ve Romalıların edebiyatının, yani klasik eserlerin yeniden keşfedildiği ya da en azından bu eserlere yeni bir vurgunun yapıldığı bir dönemdi. Rönesans'ın parolası, 12. yüzyıldan itibaren gelişmekte olan bireyin değerine vurgu yapan "hümanizm"di. 18. yüzyıl Fransız tarihçisi Jules Michelet, Rönesans'ı "dünyanın ve insanın keşfi" olarak öne çıkan bir dönem diye yorumluyordu. Ancak yeniden doğuş ve yeniden keşfe yapılan bu vurgu, Rönesans'tan önceki bütün binyılı reddetme sonucunu doğuruyor. Bu da haklı olarak (Karanlık Çağ denilmeye başlayan) Ortaçağ döneminin kötülenmesinin doğru olup olmadığı sorusunu akla getiriyor.

Ne var ki, tarihsel ortama bakıldığında Avrupa nüfusunun üçte birini yok eden vebanın (Kara Ölüm'ün) geçmiş olmasının ve bir o kadar insanın ölümüne yol açan Fransa ile İngiltere arasındaki Yüz Yıl Savaşları'nın sona ermesinin de bu canlanmaya eşlik ettikleri kolayca anlaşılabilir. Rönesans hümanizmi, bu korkunç yıllardan kurtulma ve bunlara yönelik bir tepki olarak görülebilir. Feodalizm hemen hemen çökmüştü; yeni merkantilizm ve keşif duygusu Avrupa'yı sarmıştı. Eğitimli ve kültürlü şehirli yeni sınıfların seküler ideali ön plana çıkmaya başlamıştı. Ancak hümanizm, geçmişte ve bugün bazı kilise polemikçilerinin yaptıkları suçlamaların tersine temelde seküler ve dinsiz değildi. Birçok bakımdan Rönesans, Ortaçağ'a bağlı kaldı ve yer yer mistikti. İnsanın değerine yapılan yeni vurgunun Hıristiyanlık ve Yahudi-Hıristiyan geleneğin içinden doğduğunu ve ondan beslendiğini akılda tutmak gerekir.

Ortaçağ'ı modern dönemden ayıran tek bir hat yok ve Rönesans her iki döneme de tam olarak oturmuyor. Ders kitapları düzgün bir çizgi çekerek 1500 yılına işaret ediyor ancak Rönesans'a geçiş 14. yüzyılın ortasından en azından 1600'a kadar uzanan bir döneme yayılıyor. Bu dönemdeki felsefi figürlerin nasıl sınıflandırılacağı konusunda bir tartışmaya girmek tümüyle yararsız bir çaba olacaktır. Rönesans, her şeyden önce bir edebiyat ve sanat hareketidir. En değerli ürünleri "insani bilimler" alanındaydı; bu disiplinlerle her eğitimli yurttaşın ilgilenmesi bekleniyordu.

Ancak insani bilimler, teknoloji ve matematikteki gelişmelerin ateşlediği, bilime yönelik yeni bir bakış açısı da getiriyordu. Dolayısıyla Rönesans, en görkemli bilimsel devrim olan Kopernik'in Dünya'nın değil Güneş'in evre-

nin merkezi olduğunu öne süren görüşüyle de tanımlanabilir. Uzun bir süredir teolojinin daha genel dogmasına göre alt düzeyde ve açıkça ikincil düzeyde sayılan bilimsel bilgi, artık öne çıkmaya başlıyor ve bazen kiliseyle sert karşıtlıklar içine düşerek hızla egemenliğe yükseliyordu. 1600'de Giordano Bruno, sapkın olduğu gerekçesiyle odunların üzerinde yakıldı. Ondan kısa bir süre sonra Galileo, (Katolik kilisesi tarafından 1992'ye kadar resmî olarak kabul edilmeyen) Kopernikçi görüşünü reddetmeye zorlandı.

Ancak bilim ile din arasında devam eden çatışmayı abartmak bir hata olacaktır. Doğanın (eski İbranilerden miras kalan ve yakın dönemde Aquinolu Thomas tarafından da savunulduğu gibi) Tanrı'nın "eseri" olduğu düşünülürken, bilim de Tanrı'nın mucizelerini değerlendirmenin bir yolu, bir vahiy biçimi olarak görülüyordu. Genelde kilise dogmatik öğretilerle çatışmadığı sürece bilime hoşgörü göstermekten son derece mutlu oluyordu. Buna karşılık bilim, Lucretius'u yeniden keşfetmiş (ve bu konuda bir miktar coşkuya kapılmış) olsa da henüz saf mekanik, tanrısız bir evren görüşüne ulaşmamıştı.

Aslında Rönesans, klasiklere ve klasik felsefeye bir geri dönüştü ancak kendisini her cephede eski filozofların en parlağı olan büyük filozof Aritoteles'e yönelik bir saldırı olarak sunuyordu. Aritoteles, hem Rönesans'ın asıl odak noktası hem de en problemli figürüydü. Bir yandan, Rönesans'ın tüm yapısını oluşturan "felsefenin yeniden canlandırılması" fikri Rönesans'ın dağarcığıyken temel anlayışı hiç kuşkusuz Aristotelesçiydi. Öte yandan "pagan" Aristoteles hemen hemen yok olmuş ve ondan geriye kalanlar Aquinolu Thomas yoluyla kilise öğretisiyle ve İbni Rüşd yoluyla da İslâm anlayışıyla bütünleşerek Skolastik dogmaların içine yerleşmişti. Bazı bireysel bakış açıları, gerçek ve Skolastik Aristoteles'i birbirinden ayırt ediyordu ancak Rönesans düşünürlerinin genel tepkisi, kararlı bir Aritoteles *karşıtlığıydı*. Beklenebileceği gibi bu tepki, popüler Latince çevirileri basılan Platon'un dramatik bir biçimde yeniden keşfedilmesine ve savunulmasına yol açmıştı.

Bilim alanında Aristoteles, 1400 yıl boyunca hemen hemen bütün disiplinlerde –birkaçını saymak gerekirse fizik, kozmoloji, biyoloji, psikoloji, alanlarında– egemenliğini sürdürdü. M.Ö. 4. yüzyılda sağduyuya uygun gözüken teorileri ve hipotezleri, birçok durumda hiçbir teste tâbi tutulmadan, 15. ve 16. yüzyıllarda hâlâ egemen görüşler olarak kabul ediliyordu. Galileo'nun iki taşın düşme hızlarının (Aristoteles'in öngörüsünün tersine) aynı olduklarını göstermek amacıyla Pisa Kulesi'nden farklı büyüklükte iki taşı aşağıya bıraktığı basit fakat çok ünlü deney, yeni biliminsanlarının Aristoteles hakkındaki değer bilmez küçümsemelerinin bir özeti gibiydi. Aristoteles tarafından çok önceden tanımlanmış ve belirlenmiş olan "sağduyu", artık basitçe kabul görmüyordu. Örneğin Aristoteles, (çağdaşlarının çoğu gibi)

daha sonra *Ptolemici* görüş denilen, Dünya'nın merkezde yer aldığı ve göklerin kat kat yükseldiği bir evren görüşünü savunuyordu. Bu sağduyu inancı, her şeyden önce ciddi bir sorun ortaya koyuyordu. İronik bir biçimde hümanizmin gelişmesini sağlayan bir forum olan Rönesans, insanın ve Dünya'nın artık evrenin merkezi olmadıklarını söyleyen şok edici açıklamanın bir parçası olarak ortaya çıkmıştı.

Aristoteles, aynı zamanda siyaset alanında da hâkim konumdaydı. Aristoteles'in yavaş yavaş yok olmakta olan Yunan kent devletini yüceltmesi, pratik olarak bu modeli uygulama şansı olsun olmasın bütün toplumlar için uzun süre ideal olarak kalmıştı. (Ne yazık ki, Aritoteles'in köleciliği savunması da yaygın bir biçimde kabul görüyordu.) Olumlu yandan bakıldığında Aristoteles siyasetinin en önemli parçası –Platon ve Sokrates'te de olduğu gibi– devletin, yönetimin ve otoritenin birincil amacının insanın ahlâki eğitimini gerçekleştirmek olduğunda ısrar etmekti. Aristoteles'te siyaset ve erdem, devlet adamlığı ve etik ile birlikte ele alınıyordu. Rönesans'ın daha az ünlü ve daha şok edici özelliklerinden birisi, bu yüce görüşü reddetmek olacaktı. Siyaset, bütünüyle "pis bir iş" olmasa da en iyi ihtimalle bir uzlaşma sanatı olarak görülüyordu. İnsan doğasının en kötü halini temsil ediyordu.

Kısacası Rönesans bir yeniden doğuştu ama Aristoteles'in reddi kadar kilisenin ya da Hıristiyanlığın reddini gerektirmiyordu. Aristoteles'in en parlak Rönesans eleştirmenleri olarak yalnızca şu üç kişiden söz edeceğiz: Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) ve onlardan hemen hemen bir yüzyıl önce yaşamış olan Niccolo Machiavelli (1469-1527). Bunların üçü, (kendileri kabul etmiyor olsa da) Aristoteles'e büyük borçları olmakla birlikte, bütünüyle Aristoteles karşıtı olarak görülebilir. Bacon, özellikle Aristoteles ile kopuşu sağladığı için ve saf deneysel, ampirik yönteme bağlı kalarak işe "baştan başlamamız" gerektiğinde ısrarlı olduğu için genelde modern bilimsel geleneğin kurucusu olarak kabul edilir. Hobbes'un önemi iki kat daha fazlaydı. Birincisi, Bacon'ın dostu ve meslektaşı olarak yeni bilimin bir diğer öncüsü ve Aristoteles'in teleolojik evren görüşünün kusursuz bir eleştirmeniydi. İkincisi, modern siyaset teorisinin en etkili mimarlarından birisi ve Aristoteles'in insanın "doğal" olarak sosyal olduğu görüşünün en sert karşıtıydı.

Son olarak Rönesans İtalyası'nın kaos ve yozlaşma ortamında modern siyaset sahnesine çıkan ünlü Machiavelli'den hiç değilse biraz söz etmemiz gerekiyor. Kötü ünlü incelemesi *Prens*'in kuşku gerektirmeyen alt anlamı, siyasette ahlâk diye bir şeyin mevcut olmadığıydı. *Savaş Sanatı* kitabında ise savaşı, sürekli olarak hazırlanılması ve yalnızca bir durum nedeniyle geçici olarak aceleyle devşirilen eğitimsiz askerî güçlerle acil durumlara verilen bir yanıt değil, bir strateji olması gereken, devletler arasındaki ilişkilerin nor-

mal bir özelliği olarak ele alıyordu. Nitekim Machiavelli ve Hobbes tarafından işareti verilen Aristoteles'in siyaset ile etiği birbirine eşitlemesi anlayışından kopuşun sağlanması, sonuç olarak Bacon tarafından başlatılan bilimsel isyandan bile daha önemliydi.

Francis Bacon'ın kendisi bir biliminsanı değildi, yani Kopernik, Galileo ve Newton gibi bilimsel keşifler ve teoriler sayesinde ünlü olmamıştı. O, yalnızca bilimi ve genel olarak bilgiyi teorileştirmişti. Özellikle sonradan Galileo'yu çok etkileyecek olan deneysel yöntemi geliştirmişti. Dikkatli gözlem, kontrol etme ve yöntemli deneyi gerektiren "bilimsel yöntem"in ders kitaplarına geçen formülünü Bacon geliştirmişti. Bilimsel yöntem, eskiler tarafından yanıt verildiği varsayılan bütün sorular için yeni bir başlangıç sağlıyordu.

Ancak Aristoteles gibi Bacon da akla deneyden daha fazla güvenme eğilimindeydi. Bacon'ın Aristoteles'in etkisine (yani Aristoteles'in 1500 yıllık teorilerinin eleştirilmeden kabul edilmesine) yönelik saldırıları, onun Aristoteles'in düşmanı değil, bir ölçüde doğrudan doğruya devamı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Geçmişin dogmalarına karşı olmasına rağmen Bacon, "bilgi için" bilginin aranmasını haklı kılmaya çalıştı. Bugünlerde sıkça yapıldığı gibi bu anlayış, sonuçlarına bakmaksızın araştırma yapmanın savunulması olarak anlaşılmamalıdır. Bacon, ısrarla bunun tam tam tersini, bilginin bir *işe yaraması* gerektiğini savunuyordu. Nitekim onun "*Bilgi güçtür!*" formülü oldukça ünlüdür. Ayrıca bilimin, Genesis'te vaat edilen insanın doğa üstündeki egemenliğini sağlayacağını savunuyor ve Tanrı'nın işlerinin araştırılması olarak bilimi Tanrı'nın kelamı üzerine çalışmak kadar geçerli bir vahiy kaynağı olarak görüyordu.

Bacon, doğru yöntemleri kullanarak sıradan birisinin de gerçeği keşfedebileceğinde ısrar ederek bilimde eşitlikçi bir anlayışı savunuyordu. Ona göre bilim yalnızca dahilerin alanı değildi. Bu, önemi azımsanacak bir siyasi iddia değildi. Ancak bu yaklaşım, Bacon'ın basitçe "sağduyuyu" savunduğu anlamına gelmez. Onun felsefesinin en güçlü yanlarından birisi, doğru bilimsel araştırmayı engelleyen ya da bozan, insan doğasında bulunan değişik "putları" eleştirmiş olmasıdır. Bize eski kuşaklar tarafından öğretilen ve hiç sorgulanmayan değişik önyargılar ve yanlış kavramlar bunlardan bazılarıydı. Ayrıca insanlarda, yerleşmiş, rahat ancak yanlış inançlardan vazgeçmelerini güçleştiren bir tutuculuk ve doğal bir değişmezlik eğilimi vardır. Hüsnükuruntu eğilimi de çoğunlukla özenli algıyı ve "gerçek deneyimi" engeller. Ayrıca duygularımıza her zaman güvenilemeyeceği gibi bir tehlike de vardır. Bu, Bacon'ın halefi Descartes'ın yanı sıra eskilerle de paylaştığı bir görüştü. Son olarak Bacon, Aritotelesçi "ereksel nedenler" –amaçlı ya da teleolojik açıklamalar– inancına da saldırıyordu. Doğa, nesneler ve olayların amaçları olduğu için değil, tam tersine bunların (maddi ve "etkin") nedenleri ol-

duğu ve doğal "biçimler" ya da yasalara boyun eğdikleri için hareket ediyordu. Aristotelesçi ereksel nedenlere saldırısı, Bacon'ın Aristoteles'e yönelik bazen haksız da olabilen saldırılarının belki de en zarar vericisi ve en kalıcı etki yaratanıydı.

Biliminsanı değil de bir metafizikçi olan Thomas Hobbes, yalnızca "hareket eden maddeden oluşan saf bir materyalist ve mekanik dünya modeli geliştirmişti. Bu model, Demokritos ve eski atomculardan bu yana görülen en nesnel, en renksiz evren portresiydi. Mekanik bir evrene inanmış olsa da Hobbes'un evreni tanrısız bir evren değildi. Kariyerinin (ve fiili olarak en ünlü kitabı *Leviathan*'ın) yarısını teolojiyi dışlamayan bir kozmolojiyi savunmaya ayırmıştı.

Ancak en ünlü görüşü, "doğal hal"deki, yani toplum oluşmadan "önceki" insan yaşamıyla ilgili sert görüşüydü. *Leviathan*'ın ilk sayfalarında Hobbes'un bize anlattığına göre bu dönemde bencillik hâkim ilkeydi. Dolayısıyla bu dönemde yaşam, "herkesin herkese karşı bir savaşıydı." Bu karşılıklı tehlikeli ve rekabetçi ortamda kadınlar ve erkekler bir araya gelerek karşılıklı bir güvence ve avantaj sağlamak için bir "toplumsal sözleşme" oluşturdular. Kendi sınırlı güçlerinin bir kısmını, kutsal bir haktan dolayı değil, yalnızca ortak bir anlaşmanın gereği olarak bir "egemene", onları yönetecek bir krala devrettiler. Bu anlaşmayla birlikte insanlar adalet düşüncesi tarafından daha fazla korunmaya başlandı. Adalet, toplumsal sözleşmenin ön koşulu değil, bir sonucuydu.

Hobbes'un kendi doğal devlet modelini, doğruluğuna inandığı bir hipotez olarak mı, yoksa yeni bir radikal toplum görüşünü ortaya koymak için düşünsel bir deney olarak mı öne sürdüğü tartışması uzun süre devam etti. Genelde ikinci varsayımın daha anlamlı olduğu kabul ediliyor. Nitekim Hobbes'un kendisi daha sonraki bazı eserlerinde insan doğasının hiçbir biçimde kendi doğal durum hikâyesindeki kadar berbat olmadığını öne sürmüştü. Ne var ki, siyasi felsefenin geleceği (geçmişi Yunanlara kadar uzatılabilecek Skolastik bir görüş olan) toplumsal sözleşme düşüncesi tarafından belirlenecekti. Locke ve Rousseau, hatta Immanuel Kant bile bu düşüncenin değişik biçimlerini savundu. Bir sonraki yüzyıldaki devrimlerin bir sonucu olarak –"anayasalar" biçiminde– başat siyasi düşünce olmaya devam etti.

"Keşif" öncesi: Afrika ve Amerika kıtası

Şu ya da bu biçimde sürekli olarak birbirleriyle savaşan büyük ulusların ortaya çıkması ve mezhepler ya farklı hizipler arasındaki içsel çatışmaların sonucu olarak Avrupa parçalanırken Avrupalılar, "yeni" bir dünya aramak, ilk bakışta sınırsız gibi görünen bu yeni dünyanın kaynaklarını keşfetmek ve sö-

mürmek için gözlerini dışarıya çevirdiler. Aynı zamanda eski Mısır'la kıyaslanabilecek zengin dinsel gelenekleri, birçok görkemli kentleri ve uygarlıkları olmasına rağmen Tanrı kelamından yoksun olduklarını düşündükleri bu yeni dünyanın yerli halklarının dinlerini değiştirmeye karar verdiler.

Hiç de mutlu olunmayacak bir tesadüfle Kolomb'un 1492'de Amerika'yı "keşfi", İspanya'da engizisyonun başlatıldığı döneme denk düşüyordu. Nitekim çok geçmeden İspanyol rahipler, "yeni" harika imparatorlukların ganimetlerinin yanı sıra ruhlarını da ele geçirmek için *conquistador*lara* katıldılar. Fransız Katolikleri ile Fransız Protestanları (ya da "Huguenotlar") birbirlerini öldürürken Fransız kaşifler ve misyonerler St. Lawrence nehrinin aşağılarına doğru yol alıyor, Çin sahillerini dolaşıyor ve Güney Pasifik'e iniyorlardı. Benzer biçimde İspanyollar, Portekizliler, Hollandalılar ve bazı İskandinavlar da keşif gezilerine çıkıyorlardı. İngiliz kilisesi Roma'dan ayrıldıktan ve ardından kendi içinde onlarca mezhebe bölündükten sonra bu mezheplerin hepsi fiili olarak dinini yayma faaliyetlerine ve dünyanın her yanına misyonerler göndermeye başlamışlardı.

Din yayma ve yeni ticari kaynaklar bulma rekabeti, hızla küresel düzeye yayılıyordu. İspanya ile Portekiz, Orta ve Güney Amerika'yı sömürgeleştirmişti. İngiltere, Virginia ve Massachusetts'te yeni yerleşimler oluşturmuştu. Hollanda, Karayiplerin belli bölümlerini ve Endonezya'da birkaç yüz adayı ele geçirmişti. Fransa, Doğu Kanada ve Louisiana'yı almıştı. Ayrıca bu ülkelerin hemen hemen tümü Çin'e girmeye başlamış ve doğu Afrika sahillerine inmişlerdi.

Sömürgecilik özellikle Afrika'da çok sert bir biçim almıştı. Hıristiyanlığın yükselişiyle ve feodal toplumun kurulmasıyla birlikte kölecilik Avrupa'da azalıyordu. Serfler malikanelere bağlı kaldıkları sürece köleler gereksizdi. Ancak serflik sona erdikten bir süre sonra Sanayi Devrimi'nin başlaması ve Batı Hint Adaları'nda yaygın sömürge çiftliklerinin oluşturulmasıyla birlikte köle talebinde artış oldu.[17] Bunu bilen Kolomb, Amerika'dan geriye dönerken 500 yerliyi İspanya'ya götürmüştü. (Ancak Kraliçe Elizabeth, bu yerlileri vatanlarına geri göndermişti.) Ne var ki Afrika, esas köle kaynağı haline gelmişti. Özellikle İngiltere ve Portekiz tarafından 16. yüzyılın başından itibaren sistematik köle ticareti başlatıldı. Eski zamanlardan bu yana dünyanın her yanında görülen köle ticaretinin Afrika'da da olduğuna ilişken kanıtlar var. Ancak yeni sömürgeci sistem, köleciliği (savaşın bir yan ürünü olmaktan çok) bir sanayiye dönüştürdü. Afrikalı yerlilerin kaçırılması, kıtanın en kârlı işi haline geldi.

(*) Güney Amerikayı fethedip yağmalayan İspanyol sömürgeciler – ç.n.

17 Örneğin kölecilik, İç Savaş'tan kırk yıl öncesine, 1828'e kadar New York City'de yasaldı ve uygulanıyordu.

Kuşkusuz sömürgecilik yeni bir olgu değildi. Eski Fenikeliler, Akdeniz çevresini ve Kuzey Afrika'nın çoğunu sömürgeleştirmişlerdi. Küçük Asya'yı (Anadolu) sömürgeleştiren Yunanlar, Büyük İskender döneminde Asya'nın yarısını sömürgeleştirmeye kalkışmışlardı. Romalılar ise "emperyalizm" kavramını geliştirmiş ve Roma İmparatorluğu, Roma kültürü ve kurumlarını barbar Britanya adalarından Filistin'in savaşlarla bölünmüş topraklarına kadar bilinen dünyanın hemen hemen tamamına yaymıştı. Ancak 16. ve 17. yüzyıllardaki yeni sömürgecilik ve emperyalizmin keşfedeceği ve yayılacağı çok daha geniş bir alan vardı.

Bu "keşif çağı"nın ana hedefi ticaretti ancak macera ruhunu, dinsel heyecanları ve ulusal gururu da hesaba katmak gerekiyor. Avrupalılar her yere gittiler, yalnızca kendi dinlerini ve kültürlerini değil, aynı zamanda kendi yönetim sistemlerini de gittikleri yerlere yaydılar. (Bu arada bazı ölümcül hastalıkları da beraberlerinde taşıdılar.) "Keşif" ve fetihin alışıldık kutlamasında gözden kaçan, bu "yeni" keşfedilen topraklarda zaten milyonlarca insanın yaşamakta olduğu ve bunların birçoğunun büyük uygarlıklar geliştirmiş oldukları gerçeğiydi. Avrupa'da devam etmekte olan kargaşaların ortasında hiçbir biçimde Avrupa kültürünün ve dininin bir parçası olmamış insanlarla karşılaşmak en azından sömürgeci emperyalist tavırlara karşı bazı düşünceler gelişmesine yol açtı. Fransız filozof Michel de Montaigne, zengin, yozlaşmış ve mutsuz Avrupalı Hıristiyanların tersine yeni keşfedilen Amerika'da yaşayan denizaşırı uygarlıkların mutluluğuna dikkat çekerek Fransa'daki insanları utandırmıştı. Montaigne, bu topraklarda yaşayan insanların "yamyam" olduklarını kabul ediyordu ancak Avrupa'ya özgü lüksler, kalleşlikler, hatta İncil'in öğretileri olmadan güzel ve mutlu bir yaşam sürmeyi becerebildiklerine dikkat çekiyordu.

Yüzyıllar geçtikçe yeni toplumların keşfedilmesi, özellikle de Güney Pasifik'teki Polinezya adalarının keşfi, birçok yeni felsefi spekülasyona neden olmuştu. Doğayla uyum içinde yaşayan mutlu ve "masum" kabile topluluklarını düşüncesi, savaşlarla bölünmüş Avrupalılara cazip geliyordu. (Yamyamlık ve benzeri şeylere ek olarak) Cinsel özgürlükle ilgili çok yaygın halk söylentileri, bastırılmış Hıristiyan kıtanın hayal gücünü giderek daha fazla hareketе geçiriyordu. Kuşkusuz okyanus ötesindeki yaşam hakkında doğru dürüst bilgisi olan çok az sayıda Avrupalı vardı. Ortaya atılan felsefi görüşlerin ve değişik popüler yayınların çoğu sadece fanteziydi. Hiç kuşkusuz Avrupalılar onları bilmiyor olsalar da yüzyıllardır Atlantik'te, Sahra'nın güneyinde ve bütün Pasifik'te yaşamlarını sürdüren başka uygarlıklar vardı.

Bu uygarlıklar nasıllardı? Eski Yunanlar ve Romalılar, Mısır, Asya'nın batısı ve kuzey Afrika'nın bir kısmı hakkında birçok şey biliyorlardı. Exodus, Philon, Augustinus ve Araplarla ilgili tartışmalarımızda belirttiğimiz gibi

bunlar Batı'daki üç büyük dinsel geleneğin gelişmesiyle de ilgiliydi. Kuşkusuz Heredot, Thucydides ve sonraki tarihçilerin verdiği bilgiler, her zaman güvenilir değildir; Eski Ahit ve Yeni Ahit'te yer alan bu geleneklerle ilgili bilgiler de tutarlı ve doğru değildir. Ancak çeşitli edebi anlatımlar ve başka yazılı belgeler sayesinde araştırmacılar, parçaları bir araya getirmeye, Asya ve Kuzey Afrika'daki uygarlıklarda yaşayan insanların neye inandıklarını ve nasıl bir yaşam sürdürdüklerini aşağı yukarı ortaya çıkartmaya başladılar.

Oysa Afrika ve Amerika kültürlerinin çoğuyla ilgili tarihçilerin asıl problemi, bu türden yazılı belgelerin çok az olmasıdır. Bazı durumlarda bu belgeler, söz konusu uygarlıklarla birlikte tümüyle yok olmuştur. Örneğin yaklaşık 1100'de Toltecler uygarlığının dağılmasından sonra Yucatan'da yükselişe geçen Meksika'daki Aztekler, *tlamatinime* ("nesneleri bilenler") denilen başarılı bir felsefe okuluna sahiptiler. Ancak İspanyol fatihler Aztek tarihini anlatan resimli kitapların çoğunu yaktıkları için *tlamatinime*lerin öğretilerinden bize kalan yalnızca bazı parçalar oldu.

Daha büyük bir sorun ise bu kültürlerin birçoğunun edebi geleneklerinin yalnızca sözlü gelenek olmasıdır. Kültürler yok olunca ya da sömürgeci fatihler tarafından bastırılınca bu edebi gelenekler de ortadan kalkmaktadır. (Şunu merak etmemek elde değil: Homeros'un sözlü geleneğin ürünü olan büyük eserleri *Ilyada* ve *Odysseus* yazıya geçirilmemiş olsa hâlâ yalnızca hatırlamaya ve esas olarak kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmaya bağlı olsaydı, bugün onlardan haberimiz olur muydu?) Yazılı gelenekten yoksun kültürlerin edebi ve felsefi geleneklerinin olmadığını varsaymak bütünüyle yanlış bir düşüncedir. Ancak birçok durumda bu geleneklerin nasıl bir şey olduklarını bilme şansımız hiç olmuyor. Halk hikâyeleri ve efsaneler yoluyla günümüze kalan bilgiler ise birkaç yüzyıl önceki felaketli işgallerden önce var olan bu türden kültürlerle ilgili doğru bilgileri bize verebilir de vermeyebilir de. Örneğin Yahudi, Yunan ve Hint geleneklerinde bulabildiğimiz türden felsefi düşünceler, yorumlar ve eleştirilerle süslenmiş hikâyelere ulaşmak ise bizim için çok daha zor. Yine de Afrika ve Amerika kıtasında yaşayan binlerce kabile ve uygarlığın çoğunun dünya ve kendi kökenleri, kendileri ve kendilerinin doğadaki ya da başka insanlar arasında yerleri hakkındaki özgün görüşlerinin olduğundan emin olabiliriz.

Yazılı belgelerin eksikliği, aynı zamanda araştırmacılar ve felsefe tarihçileri için bir başka bir sıkıntı daha doğurur: Bir kültürün anlatılan tarihi nasıl doğrulanabilir ve kesin olarak tarihlendirilebilir? Yazılı bir belge doğru olmasa bile spekülasyon ve hesaplama yapmaya yarayabilir. Örneğin Eski Ahit'in Hz. İbrahim ve Hz. Musa hakkında verdiği bilgiler tarihçiler için pek işe yarar değildir; ancak bazı Sümer, Babil ve Mısır tarihlerindeki konuyla ilgili göndermeler oldukça doğru bir kronolojiyi olanaklı kılabiliyor. Bir başka

bilinen örnek olarak Thales'in tarihsel varlığını kesinleştirmeye bakabiliriz. Doğrudan doğruya onun hakkında herhangi bir belge yok ama başka filozoflar ve tarihçilerin onunla ilgili yazılarından onun hakkında kesin bir bilgiye ulaşabiliyoruz. Ancak herhangi bir yazılı edbiyatın olmaması durumunda bir uygarlığın ne kadar süredir mevcut olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu problem nedeniyle filozoflar ve tarihçiler, bazen böylesi kültürleri "tarihdışı" kültürler olarak gözardı edebiliyorlar.

Genel olarak tarih gibi felsefe tarihi de değişiklikler üzerinde düşünmeye eğilimlidir. Değişimin kayıtları yoksa, tarihin kanıtları da yoktur. Hernando Cortes'in komutası altında İspanyolların 1519'da başkent Tenochtitlan'a girmelerinden önce Aztek uygarlığının ömrü ne kadardı? Orta Afrika'daki yağmur ormanlarındaki eski şehirler ne zaman terk edilmişti? Avrupalıların sömürgelerinin ve daha sonra Birleşik Devletler'in batıya doğru genişlemesi sırasında işgal edilen bu "yeni" dünyada bulunan Navajolar, Hopiler, Ojibwalar, Apaçiler, İroquolar ve diğer yüzlerce Amerikan Kızılderili kabilesi ne kadar zamandır oralarda yaşıyorlardı? İnsanların binlerce yıl önce Kuzey Amerika'da yaşamaya başladıklarını biliyoruz. İnsan türünün kökeninin Asya'dan çok Afrika olduğu iddiası henüz kesinlik kazanmamış olsa da Afrika'daki yerleşimlerin tarihinin on binlerce yıl geriye gittiği biliniyor. Dolayısıyla Afrikalı ve Amerikalı kültürlerle ilgili tarihî bilgi eksikliği, aslında yazılı belgelerin eksikliğini ve en azından sömürgeci işgallere kadar bu kültürlerin tarihini belirleyenin değişim değil istikrar olduğunu gösteriyor.[18] Bunun bir toplumun değerini düşürecek bir özellik olduğu yalnızca ister ilerleme ister trajedi yönünde olsun her türden değişim kavramına kafayı takmış bir felsefeye sahip ve diğerleri hakkında en kötüsünü düşünmeye hazır bir kültür tarafından savunulabilir.

Her şeye rağmen bu değişik kültürler hakkında bildiklerimiz giderek daha zengin ve büyüleyici oluyor. Giderek artan bu farkındalıkla ilgili olarak burada yalnızca birkaç genel noktaya dikkat çekeceğiz. Kuşkusuz Afrika'da yüzlerce farklı kültür ve yüzlerce farklı dil var. Buna rağmen sömürgecilik öncesi dönemdeki Afrika felsefesinin büyük bir kısmını karakterize eden bir kavram çifti bulunmaktadır: *Kabilecilik* ve *doğal kimlik* hakkındaki özel anlayış.

Kabilecilik, bireyin kimliğini ve değerini yalnızca ailesi ve içinde yaşadığı topluluk bağlamında elde etmesini sağlar. Bu düşünce, radikal bir bireycilik uğruna böylesi cemaatçı ve ailesel duyarlılıklardan vazgeçmiş olan günümüz Batısındaki bizler için dikkate değer ve oldukça çarpıcı bir düşünce gibi gö-

18 Örneğin *Encylopedia Britannica*'daki "Afrika tarihi" ile ilgili uzun başlık yakın dönemlere kadar hemen hemen bütünüyle 19. yüzyılda Avrupalı (esas olarak Britanyalı) maceracılar ve misyonerler tarafından Kara Kıta'nın iç bölgelerinin keşfedilmesinin anlatılmasından ibaretti. Sanki yerli halkların tarihi bilinmiyormuş gibiydi; sanki onlar hiç var olmamışlardı ve keşfedilmeyi bekliyorlardı.

rünüyor. Ancak (birçok Amerikalı ve Güney Pasifikli kabile toplumunun yanı sıra Çin'deki Konfuçyüsçü kültürün de dahil olduğu) böyle bir felsefeyle yaşayanlar için somut varoluşuyla ve manevi akrabalık bağlarıyla tanımlanmayan tecrit olmuş birey, aslında fiilen ölmüş birisi sayılacaktır.

Geleneksel Afrika kabileleri, birey olmayı, kişinin cemaatinin bir parçası olmasıyla sağlanabilecek bir şey olarak görme eğilimindeler. Bir kişi olmak, bir başarıdır. Doğum ve ölüm, kişiliğin başlangıcının ve sonunun göstergeleri değildir. Yeni doğan bir bebek henüz bir kişi değildir. Ölen bir kişi de fiziksel olarak ölmüş olsa da kendi torunlarının hafızasında bir kişi olarak yaşamaya devam edebilir. Ergenliğe giriş törenleri, birçok kabile toplumunda topluluğun tam üyesi olmayı başarmak için büyük bir önem taşır. Benzer biçimde kişinin bütün yaşamı boyunca törenler ve ritüeller onu topluluğun yaşamıyla uyumlu tutmaya hizmet eder.

Zaman kavramı bile kabile kimliğine bağlı olabilir. Örneğin John Murungi, Ameru kabilesinin zamanın başlangıcının kabilenin kökeniyle aynı zaman olduğunu düşündüğüne dikkat çekiyor. Bunun mitolojik olarak kabilenin büyük bir suyu geçerek Mbwaa'daki tutsaklıktan kurtulup bugünkü yurtlarına göç ettiği zaman olduğu söyleniyor. Zamanın başlangıcı, bu suyu geçme anıyla özdeş sayılıyor. Murungi, ayrıca Afrika kabilelerinin genelde her kabilenin kökeninin ayrı olduğunu düşündüklerini belirtiyor. Değişik kabilelerin hikâyeleri kapsamlı bir hikâye halinde bütünleştirilmeye çalışılmıyor. Bunun yerine herkes kendi kabilesinin efsanesiyle ilgileniyor.

Her kişinin kendi ruhuna sahip olduğu Batı'nın birey anlayışı, birçok geleneksel Afrika düşüncesine yabancıdır. (Bugün çoğunlukla Nijerya'da bulunan) Yoruba ve (bugün çoğunlukla Uganda'da bulunan) Lugbara gibi bazı kabilelerde kişiliğin toplumsal temeli, her biri kişinin yaşamı için temel önemde olan çoklu tinsel unsurlardan oluşan bir insan anlayışını yansıtır. Ayrıca Yoruba kabilesinde ataların ruhları sonraki kuşaklarla birlikte bazen defalarca geriye döner. Yoruba anlayışı tecrit olmuş kişisel ruh inancından o kadar uzaklaşıyor ki, anneler ya da babaların ruhları kendi çocuklarında, hatta bazen anne babalar hayattayken bile, yeniden doğabiliyor.

Kimlikle ilgili bu anlayış ışığında Afrika kabilelerinin üyeleri, genelde kendi torunlarının yaşamlarına yardımcı olma yeteneğine sahip olan ve tinsel dünyada yaşayan kişiler olarak düşünülen atalarına ibadet etmeye önem verirler. Bu anlayış, modern bireylere "ilkel" görünebilir. Ancak belki de en doğru sorgulama biçimi başka bir biçimde yapılabilir: Bir toplum kendi geçmişiyle artık yakınlık ve samimiyet hissetmediğinde ne kadar çok şey yitirir? Söylemeye gerek yok ki, kabileciliğin dezavanajları da var, örneğin özellikle (etnik kökenin kişisel kimliğin temeli olduğuna inanılan dünyanın birçok başka bölgesiyle birlikte) Afrika'da bugün hâlâ kabileler arası savaş eği-

limi bir bela olmayı sürdürüyor. Ne var ki sömürgecilik döneminde ölümcül dinsel savaşlar Avrupa'yı kırıp geçirirken, başkalarının gaddarlığını eleştirmek bakımından kim (ahlâki olarak) daha yüksek bir konumda olabilir?

Afrikalıların (kuşkusuz birçok Kuzey Amerika ve Güney Pasifik kabilesinde de geçerli olan) doğaya karşı tavrına gelince, bunun binlerce yıl önce birçok kişi tarafından benimsenmiş olan ama Batı'nın yeni yeni takdir etmeye başladığı felsefi bir perspektif olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu görüşe göre, *Genesis*'te bildirilen ve Francis Bacon tarafından daha sonra yeniden öne sürülen, insanların yeryüzüne diğer bütün yaratıklar ve nesneler üzerinde bir "hâkimiyet kurmak" için gönderildikleri fikri doğru değildir. Aslında Batılı dinler, insanın aynı zamanda yeryüzünün hizmetkârı olarak atandığını ancak şehirlerin sayısı ve şehir nüfuslarıyla birlikte toplumsal ihtiyaçların artmasının ekolojik duyarlılığı azalttığını vurguluyorlar. Bugün romantikleştirilmiş kabile değerleri ile pratik zorunluluğun bütünleşmesi, bizi hepimizin yeryüzünün birer parçası olduğumuzu kabul etmeye zorluyor; biz doğaya bağlıyız, o da bize. Ekolojik sorumluluklarımız var ve çevremizdeki dünya ("doğa") bizim için yalnızca bir olanaklar deposu ya da bir beslenme kaynağı değil.

Afrikalı kabile toplulukları, genelde doğadaki bütün varlıkların ruhlarının olduğunu, bu ruhların çoğunlukla artık bireysel olarak hatırlanmayan ataların ruhları olduklarını kabul eden *animizmi* benimser. Birçok geleneksel Afrika inancına göre doğa, yaşayan güçlerle doludur. Bunların içinde ruhlar vardır ve bir dereceye kadar insanlar bunlarla etkileşime girerek bu ruhların güçlerini kullanır ya da onları başka yerlere sevk ederler. Ancak ruhların güçlü oldukları düşünülür; çünkü onlar kutsal varlıklarla insanlara göre daha doğrudan ilişki kurabilirler. Ruhlar, insanlara görünebilir ve onları etkileyebilir; hem iyiliksever hem de kötücül olabilirler. İnsanların doğayla yakından ilişkili olduğu yönündeki Afrika inancı, doğanın temelde tinsel olduğu yönündeki geleneksel inancın bir parçasıdır.

Benzer biçimde Amerikan Kızılderili kabileleri de insanın doğaya bağımlılığına vurgu yaparlar. Onlara göre doğa, diğer her şeyin enerjisiyle etkileşimde bulunulan, her varlığın kendi enerjisine sahip olduğu bir karşılıklı etkileşimler alanıdır. Birçok kabilede bu karşılıklı ilişkilerin, görünüşte uzak eylemler ve olaylar arasındaki kapsamlı nedensel ilişkileri, içerdiği düşünülür. Son dönemdeki bazı felsefeciler, yerli Amerikan Kızılderililerinin dünya görüşü ile ekolojik bilince sahip birçok çağdaş düşünürün bizi kendimizi yok etmekten kurtarabilecek biricik perspektif olduğunu düşündükleri ekolojik duyarlılık arasında paralellikler görüyor.

İşin en ilginci, Amerikan Kızılderilileri arasında yer alan avcı kabilelerin, kendilerine yiyecek sağlayan yaratıklara yönelik borçlarını kabul etmeleri-

dir. Onların görüşüne göre başka yaratıkları öldürmek, bizim hakkımız değildir ama şükran ve minnetle karışık bir şekilde karşılamamız gereken bir ihtiyaçtır. Bir avcının dualar ve teşekkürlerle avını vurması, birçok süpermarket müşterisine biraz tuhaf görünebilir ama birisinin kendi yararı için bir başka yaratığı öldürdüğünün bilincinde olması, küçük bir insanlık (insancılık) jesti olarak görülmelidir. Benzer biçimde İbrani *kosher* (helal gıda) yasaları da bir kişi bir hayvanı öldürdüğünde bunun bir zorunluluk olduğunu düşünerek bu duruma şükran ve minnet duymasının bir ifadesi olarak düşünülebilir.[19] Avlanan hayvana duyulan şükran için dua edilmesi, aynı zamanda birçok Amerikan Kızılderili kabile geleneğinde ortak olan bir özelliği, yani günlük yaşamı kutsal olarak görme eğilimini de yansıtıyor.

Doğaya kutsal güçlerin nüfuz ettiğini kabul eden ekolojik dünya görüşlerinin geliştirilmesinde Orta ve Güney Amerika yerlilerinin bakış açısı, kuzeydeki komşularınınkine benziyor. Sömürgecilik öncesi güney toplulukları, Batı'nın eski uygarlıklarıyla karşılaştırmayı teşvik eden karmaşık ve ayrıntılı inanç sistemlerine sahiplerdi. Dolayısıyla onların yok edilmeleri insanlık tarihinin en büyük trajedilerinden birisidir. Avrupalılar, Mayaların, Aztekların ve İnkaların büyük uygarlıklarını kötülüğün temsilcileri olarak görmüş ve onları anlamak için çok az çaba göstermişlerdir. Aslında (yakın dönemlere kadar Avrupa'da olduğu gibi) bu eski Amerikalılar, sistematik kozmolojiler ve dinsel inançlarından ayrılmayan bilimsel bir dünya görüşü geliştirmişlerdi. (Örneğin Mayalar, 1. yüzyıl gibi erken bir tarihte sıfır kavramını kullanan bir matematik geliştirmişlerdi.) Bu Amerikan uygarlıklarının felsefesi, genellikle Yunan ve Avrupa felsefesini betimleyen anlamda ne ezoterik ne de soyuttu. Kısacası günlük yaşamdan kopuk değildi.

Orta Amerika'nın odağındaki (yani bugünkü Meksika ile Orta Amerika'daki) felsefe, zaman ve gerçekliğin üç düzeyini –sıradan, mitik ve kutsal– kabul eden bir inançtı. Bu inanç, bazı Yeniplatoncu ve Arap türüm inançlarıyla benzerlikler taşıyordu ama hiçbir biçimde soyut değildi. Mitik ve kutsal gerçeklik düzeyleri, insan deneyiminin olağan düzeyi üzerinde somut etkilerde bulunuyordu ve öngörülebilir dönemlerde bu etki ortaya konuluyordu. Bu inanç, takvimlerin ve astronomik gözlemlerin oluşturulmasıyla ilgili titiz bir ilgiye neden oluyordu. Farklı gerçeklik düzeyleri arasındaki denge

19 Kuşkusuz bu türden beslenme sınırlandırmalarının siyasi ve tıbbi açıklamaları da var. Siyasi olarak beslenme yasaları, bir insanı diğerlerinden, genellikle "hakkı olanı hakkı olmayan"dan, "temiz olanı" "temiz olmayan"dan ayırt etmeye hizmet eder. Bu türden konularla ilgili güzel bir tartışma için bkz. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Praeger, 1970. Günümüzdeki "sağlık bilinci" de bazı insanlar tarafından kendi haklılıklarını kanıtlamak için benzer biçimde kullanılıyor. Kuşkusuz tıbbi olarak bazı yasakların haklı nedenleri olabilir ancak bu türden bütün kuralları ve âdetleri tıbbi yanlış anlamaya indirgemeye çalışırsak asıl noktayı gözden kaçırmış oluruz.

oldukça kırılgandı, öyle ki insanlar kozmik düzeni sürdürmek için kendilerini sorumluluk almak zorunda hissediyorlardı.

Felsefi olarak Mayalar ve Aztekler, evrenin sistematik birliğine ve (bazı Sokrates öncesi filozofların kimi düşüncelerine benzer olarak) karşıtların birbirine bağlı olduğunu düşünüyorlardı. Eski Hindular gibi erkek-dişi kutsallıkların bütünlüğüne inanıyor ve yaşam ile ölümü bir başlangıç ve son olarak değil devam eden bir döngü olarak görüyorlardı. Amerika'nın en kuzeyindeki kabileler gibi Orta Amerika'daki kabileler de yeryüzüne karşı çok ciddi bir sorumluluk duyuyorlardı. Evrenin varlığının devam etmesinin insanların eylemlerine ve yaptıkları ritüellere, özellikle de insanların gönüllü olarak kendilerini kurban etmelerine bağlı olduğuna inanıyorlardı.

Bir arada ele alındığında bu inançlar, eski Aztek ritüellerinin en çok bilinen ve en dehşet vericilerinin –çok büyük sayılarla insan kurban etme ritüellerinin– gerisinde yatan mantığı ortaya koyuyor. Benzer biçimde Maya kral ve kraliçeleri, dinsel görü elde etmelerini sağlayabilecek miktarda kan kaybetmek için düzenli olarak kendilerini delik deşik ettiriyorlardı. Bu türden görece ılımlı bir kurban etmeyi, onların yaratılmaları için kendilerini kurban etmiş olan tanrılara ödenen bir kefaret olarak kabul ediyorlardı. Azteklerde kurban etme, daha az ılımlıydı. Bazen ele geçirilen düşmanlarla birlikte kendi toplumlarının en iyi gençlerinin de toptan öldürülmeleri gerekiyordu. Savaşçı Azteklerin İspanyol işgalcilere karşı bu kadar hızlı ve kolay bir biçimde yenilmelerinin nedenlerinden birisinin, görünüşe göre kendilerinden yüz çevirmiş olan tanrıları yatıştırmak için en iyi savaşçılarını kurban etmeleri olduğu öne sürülüyor.

Thales ve eski Babillilerin dünyanın esas olarak sudan meydana geldiğini düşünmeleri gibi Mayalar ve Aztekler de dünyanın esas olarak, temel yaşam gücü olarak gördükleri kandan oluştuğunu düşünüyorlardı. Parlak çalışması *Aztekler*'de Inga Clendinnen, kanlı kurban ritüellerinin karmaşık dokusunu ortaya koyarak, pratik uygulaması bizim için ne kadar rahatsız edici olursa olsun, bu ritüelin öğelerinin bir arada ele alındığında tutarlı ve güçlü bir felsefe oluşturduğunu görmemizi sağlıyor. (Bazı gönüllü kişilerin dinsel amaçlarla çakmak taşından bıçaklar kullanılarak topluca öldürülmelerinin yarattığı dehşeti, uzun menzilli füzelerle yalnızca ideolojik sebepler ya da ülke çıkarları uğruna çok uzaktaki insanların, öldürülmesi dehşetiyle karşı karşıya koyabilir ve kıyaslayabiliriz.)

Aztekler ve Mayalar gibi Latin Amerika'daki İnkalar da tanrılara insan kurban etmenin dünyanın esenliğini sürdürmek için gerekli olduğunu düşünüyorlardı. Ne var ki İnkalar, tanrılara başvurmanın yanı sıra kendi becerileri sayesinde esenliklerini sağlama konusunda da yenilikçiydiler. Tarımı geliştirmişler ve değişik kültürler arasında bir kolektivizm duygusu ya-

ratmışlardı. Birçok etnik gruptan meydana gelen çok büyük bir imparatorluk örgütlemiş ve sürdürmüşlerdi. Başarılarının sırrı, ürün rekoltesinin belli bir oranını yıllık olarak almanın karşılığında fethettikleri yerlere tarımsal teknikleri öğretmelerindeydi. Fethettikleri yerlerde yaşayanlardan istedikleri diğer şey, bu insanların esas olarak Güneş Tanrısı İnti'ye tapmalarıydı. Bu iki talep birlikte dayatılıyordu. Güneş Tanrısı İnti'nin insanların kaderlerinin yöneticisi olmanın yanı sıra ürünlerin besleyiciliğinin de kaynağı olduğuna inanılıyordu. Böylece fethedilen kültürler, İnkaların temel becerilerine ek olarak onların temel inançlarını da paylaşmış oluyorlardı.

Afrika ve Amerika kıtasındaki çok fazla ihmal edilmiş olan büyük çeşitlilikteki felsefeler ve bunların kendi aralarındaki ince ayrımlar hakkında çok daha fazla şey söylenebilir; ancak buradaki sınırlı alanımızda gerçek bir küresel felsefe tarihi yazıyormuş gibi yapmanın bir anlamı yok. Belli bir istatistiki alçakgönüllüğü sürdürmek istiyoruz. Analizlerini sunduğumuz felsefeler ve felsefe tekniklerinden eğitimini görmüş olduklarımız, dünyada var olan felsefe stilleri ve türlerinin büyük çeşitliliği içinde yalnızca küçük bir öbek oluşturuyor. Ayrıca bizimkinden başka birçok bilgelik çeşidi daha var.

Hikâyemizin geriye kalanı modern döneme yönelecek. Gelecek bölümde Reform ve Karşı Reform, Rönesans ve "Yeni Bilim"in gelişmesinin ardından çok hızlı değişimler ile altüst oluşların meydana geldiği sırada Avrupa felsefesindeki hareketliliği özetleyeceğiz. Modern çağın başlamasıyla birlikte Avrupalıların küreselleşmesi, geniş sömürgelerin oluşması, giderek yoğunlaşan ulusal ve uluslararası kanlı rekabetin kızışması ve Avrupa'nın kozmopolit şehirlerinde giderek hızlanan büyüme sonsuz bir kibirle birlikte yoğun bir kendini sorgulamaya dayanan yeni bir felsefe türünü gerektiriyordu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİM VE DİN ARASINDA: MODERN FELSEFE VE AYDINLANMA

Bilim, din ve modernizmin anlamı

Şaşırtıcı ölçüde uzun bir tarihi olan "modern" kelimesi, bir mücadelenin başlamasını, bir parça kibri, bir isyan çığlığını ve geçmişte olanı reddetme (hatta yok etme) eylemini akla getiriyor. Yunan Alkibiades'in kuşağı, önlerine dikilen, eski siyaset yapma tarzlarında ısrarlı yaşlı (çoğunlukla demokrat) siyasetçilere muhalefet ederken kendilerine küstahça "modern" diyorlardı. Ortaçağ Arapları, eskilere muhalefet ederken kendilerini onlardan ayırmak farklılıklarını dile getirmek için kendilerini küstahça "modern" (*muta'akhirun*) olarak adlandırıyorlardı. Rönesans döneminde klasikleri yeniden keşfedenler, Ortaçağ'a bağlı kalanlara muhalefet ederken kendilerine "modern" adını yakıştırmışlardı. Skolastik dönemin sonlarına doğru Ockhamlı William'a erken dönemin Skolastik doktrinlerini reddettiği için "modern" deniliyordu. 18. yüzyılda ise birçok milliyetçi, devrimci faaliyetlerinden dolayı kendilerini "modern" sayıyordu. Genç romantikler de hâlâ klasiklere bağlı kalanlar karşısında kendilerini özellikle "modern" olarak adlandırıyorlardı. Son dönemde de hemen hemen her yeni moda, her yeni düşünce seti, her yeni icat, her yeni uygulama, yalnızca "en son olan" anlamında değil, aynı zamanda çağa uygun ve en iyi anlamında da "modern" olarak anılıyor.

Günümüzde ise "postmodernistler" modernistlerin kendi söylem tarzlarını kullanarak onları aştıklarını iddia ediyorlar. Mesele şu ki, modern felsefe, bir savaş ilanı gibi görünür. Yalnızca betimsel bir ifade değil ve salt bir "dönemi" dile getirmez. Özellikle "modern felsefe" başlığı, önceki bin yıllık dönemi kapsayan (artık Karanlık Çağ olarak adlandırılan) Ortaçağ'ın reddedilmesi ve ona yönelik bir saldırıydı. Bütün bu döneme hâkim olan ve kendi

düşüncelerini dayatan kiliseye karşı bir saldırıydı. Görmüş olduğumuz gibi önceki yüzyılların temel sorunu olan otoriteye karşı bir çıkıştı.

Genellikle basitlik adına modern dönemin yaklaşık 1500 tarihinde ya da bu tarihin on yıl öncesinde veya sonrasında başladığını söylemek âdet olmuştur. Bu anlaşılabilir bir yaklaşım. Bu keyfi tarihten on yıldan az bir süre önce Kristof Kolomb, yalnızca coğrafyayı değil aynı zamanda dünya siyaset sahnesini de ebediyen değiştirecek olan, "yeni dünya" olarak bilinen yere gitmek üzere gemilerine demir aldırmıştı. O tarihten yalnızca on yıl sonra Martin Luther, Hıristiyan dininin yapısını ve ona bağlı olarak insanın doğasına ilişkin anlayışı değiştirerek, Avrupa'yı birkaç yüzyıl sürecek bir altüst oluşun içine sokacak olan eylemi gerçekleştirmiş, doksan beş tezini Wittenberg'teki kilisenin kapısına asmıştı. Reform ile birlikte yalnızca Ortaçağ felsefesi reddedilmedi, aynı zamanda "Protestan etik" oluştu ve modern kapitalizme giden süreç başladı. Rönesans'ın sonucu olarak antik felsefede bir canlanma yaşandı. Diğer birçok filozofun yanı sıra Augustinus ve Aquinolu Thomas tarafından bütünüyle benimsenip, yararlanılan Platon ve Aristoteles'in eserleri bir kez daha kütüphanelerde boy göstermeye başladı. Yeni biliminsanları, özellikle Aristoteles'in öğretilerini bilgi arayışına ve özgür soruşturmaya düşman bir otorite olarak görüyorlardı. Eski Yunan felsefesi gibi Modern Batı felsefesinin de eski kozmolojilerin çökmesi ve yeni bilim anlayışının yükselmesiyle başladığı sık sık söylenir oldu.

Aslında 1500 civarlarında Avrupa sahnesi ve Avrupa felsefesinin üzerinden ansızın çekilen kozmik bir perde falan yoktu. Değişiklikler, geç Ortaçağ'dan Rönesans'a ve oradan 18. ve 19. yüzyıllara doğru yavaş yavaş ve adım adım meydana geldi. Örneğin, genellikle modernizmin göstergelerinden ve Hıristiyanlığın antitezlerinden birisi olarak ele alınan hümanizm, Hıristiyan düşüncesi *içinde* 12. yüzyılda biçimlenmeye başlayıp, 18. yüzyıla kadar (her zaman düzenli olmasa da) sistemli bir gelişme göstererek oluşmuştu. Modern çağın ilk filozofu kabul edilen Rene Descartes, Ortaçağ (Skolastik) felsefesiyle yetişmişti. Varoluşçuların ilk öncülerinden Soren Kierkegaard (1813-1855) "Luther'i içinden çıkartan manastır dönemine geri gitmek" istediğini ısrarla söylüyordu. Nitekim modern bilim dünyasında Hıristiyan görüntüler ve metaforların yaygınlığı çok çarpıcıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi modern felsefe, tıpkı eski Yunan felsefesinde olduğu gibi, bilimin gelişmesiyle ortaya çıktı ancak Yunan felsefesinin başarısının yalnızca bilimin yükselişine bağlı olduğunu ve Rönesans'tan önceki bin yıl boyunca hiçbir bilimsel düşüncenin olmadığını söylemenin doğru olmadığını görmüştük. Bu dönemde bilimin ikincil olduğu ve teolojiye bağımlı olduğu doğrudur. Doğayla ilgili bütün teorilerin kendilerini din mahkemesinde haklı kılmaları gerekiyordu. 16. yüzyılda Kopernik, çok sayıda in-

sanı dünyanın evrenin merkezi olmadığı konusunda ikna etmeye başlamıştı ancak bir yüzyıl sonra bile Galileo, bu öğretiyi savunduğu için kilise tarafından sansürleniyordu. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar bilim ile din arasındaki çatışmalar düzenli olarak gündeme geliyordu. Ancak bu olay, yalnızca dünyanın belli bir köşesinde, İngiltere ve İskandinavya'dan Almanya ve İtalya'nın güneyine kadar uzanan bir bölgede oluyordu. Aynı dönemde bilim alanında ne Hindistan, Afrika ve Çin'de, ne (Kopernik'in kendisi Polonyalı olsa da) Doğu Avrupa'da, ne de Orta Amerika'nın büyük uygarlıklarında benzeri bir gelişmeye tanık olunuyordu. Ortadoğu ve Çin, bilim ve teknolojideki ilerlemiş yeteneklerini zaten ortaya koymuşlardı. Araplar da İslâmın hızlı başarısının yanı sıra Arap dünyasının yeni öğrenim ve yenilik merkezi olarak kabul edilmesinin ardından görkemli bir verimlilik dönemi geçiriyorlardı. Ancak bugün bu ülkelerin bazılarında "modernite", kendi geleneksel kültürlerini tehdit eden "Batı'nın işgali" anlamına geliyor.

Ne var ki 20. yüzyılın bilim zihniyetli filozoflarının bakış açısına göre çok etkili ve övünülecek bir gelişme olsa da modern bilimin modern felsefe tarihindeki zaferini abartmamak gerekiyor. 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar bilimdeki ilerlemelerin modern dönemin ilk filozoflarına –Bacon, Hobbes ve Descartes gibi isimlere– esin verdiği inkâr edilemese de dünyada bilimden başka birçok gelişme vardı, dolayısıyla felsefenin gelişmesinde birçok başka etkenin rolü oldu. Bunların tümü doğrudan doğruya felsefi değildi. Para kullanımının yaygınlaşması bunlardan biriydi; para (yalnızca felsefi çeşitliliği değil) her türden spekülasyonu teşvik eden soyut bir araçtı. Ticaretin yaygınlaşmasının sonucunda büyük şehirlerin sayısı arttı ve yeni bir toplumsal felsefeye ihtiyaç doğdu. Felsefenin gelişmesi bakımından korku ve nefret de güçlü dürtüler arasında yer alıyordu. Yaklaşık bin yıl süren dinsel savaşlara rağmen 16. ve 17. yüzyıl, Aristoteles'ten bu yana bilim tarihindeki en heyecan verici dönem olmanın yanı sıra, belki de en kanlı ve en gaddar dönemlerden birisiydi. İşin en kötüsü 1618'den 1648'e kadar süren ve Otuz Yıl Savaşları denilen savaşların neden olduğu kayıplar, 14. yüzyıldaki Kara Ölüm'ün yol açtığı kayıplarla kıyaslanabiliyordu. Modern felsefe ne olursa olsun, ne yaparsa yapsın ya da bilimle ne tür bir ilişkiye sahip olursa olsun, ilk önce dünyanın korkunç durumu, sona ermeyecek gibi görünen dinsel çatışmalar, tahammülsüzlük ve kargaşa hakkında bir şeyler söylemek zorundaydı.[1]

---

1 Örneğin 17. yüzyıl toplum felsefecisi Grotius, savaş yasaları üzerine yazdığı incelemeye (*De Jure Belli*) şu şikâyetle başlıyordu: "Bütün Hıristiyan dünyada upkı barbar ırklarda olduğu gibi utanç duyulacak biçimde savaş konusunda kendisini sınırlamada bir eksiklik gözlemliyorum... Sanki genel bir kurala uyar gibi her türden cinayeti işlemek için için kapılar sonuna kadar açık bırakılıyor." akt. Robert L. Holmes, *On War and Morality*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989, s. 153. Burada savunulan perspektif, besbelli ki *Cosmopolis* (New York: Macmillan, 1990)

O halde modern felsefe ve modernizm nedir? Aşırı saf ve tartışmalı olma riskini göze alarak, Avrupa'nın görece küçük alanı içinde bile birçok istisnaların ve çeşitlemelerin olduğunu kabul ederek birkaç temel özelliği özetleyebiliriz. Bilimin moderniteyle bir ilgisi var ancak onun temeli ya da nedeni değil, daha çok bir sonucu olduğu söylenebilir. Bilim, *nesnellik* üzerine yapılan yeni vurgunun yalnızca ifadelerinden birisidir. Ümit ve güven patlaması içindeki geç Rönesans'ın filozofları, gerçek bilgiye ulaşılabileceğini, bilginin yalnızca bilgi edinmek için değil aynı zamanda siyasi bir araç olarak da değer taşıdığını düşünüyorlardı. Bacon, "Bilgi güçtür" demişti ve bilgili modernistler onu çok ciddiye alıyorlardı.

Bu nesnelliğin kaynağı, paradoksal biçimde kişinin kendi öznelliğinde yer alıyordu. Dolayısıyla modern dönem, görünüşte bir çelişkiye dayanıyor: "Dış" dünyayı "iç"e bakarak bilebiliriz. Yine de öznellik ile nesnelliğe yapılan bu ikili vurgunun değerini anlamak zor olmasa gerek. Öznellik üzerinde ısrar ederek yeni filozoflar, siyasi liderlerin kutsal yoldan belirlenmesini ve kilisenin kurulu otoritesini görmezden gelebilir ya da inkâr edebilirlerdi. Öznellik üzerine yapılan yeni vurgu, aynı zamanda eşitlikçiliğin de bir hayli gelişmesinin önünü açıyordu: Artık hakikatin oluşturulması herkese ve her birimize açıktı. Ancak aklın ve deneyimin uygun yöntemlerini kullanarak yalnızca kendimiz için değil, aynı zamanda *herkes* için hakikati nesnel biçimde, hatta mutlak olarak kurabilirdik.

Nesnellik ve öznellik arasındaki bu paradoksla doğan modern felsefenin bilgi konusundaki kibri, kendisine yönelik eleştirel denetimle ilgili görünüşteki alçakgönüllüğüyle birleşiyordu. Eski dünyanın doğudaki en uzak noktasına ulaşmanın yanı sıra "yeni dünya"nın "keşfedilmesi" ve sömürgeleştirilmesi de bu gelişmelerle ilgisiz değildi. Göklere çıkarılan öznellik, kuşkusuz Avrupa öznelliğiydi. Ancak nesnelliğin küresel olduğu öne sürülüyordu. Dolayısıyla modern felsefenin hikâyesi, yalnızca bilimin yükselişi, aklın yüceltilmesi ve bilginin başarıyla geliştirilmesiyle anlatılamaz. Aynı zamanda bu hikâye, bir güç ve siyaset anlatımıdır. Otuz Yıl Savaşları'nın kanlı şiddetinden Nietzsche ve postmodernistlerin salt sözlü şiddetine gelinceye kadar anlatılması gereken, modern felsefenin geleneksel tarihçilerinin sanatsal aklama çabalarına rağmen pek de hoş olmayan epik bir hikâye var.

Montaigne: İlk modern filozof mu?

Modern felsefenin kökenlerini takip ederken eski dönemdeki "ilk filozof"un kim olduğunu kesinleştirmeye benzer türden, akademik (ancak hiçbir bi-

kitabında konuyu uzun uzadıya tartışan Stephen Toulmin'e büyük ölçüde borçlu kalınarak geliştirilmiştir.

çimde önemsiz olmayan) bir ikilemle karşı karşıya geliyoruz. Bu, bazı tarihleri karşılaştırıp kimin düşüncelerinin daha önce dile getirildiğine bakmaya dayanan yalnızca kronolojik bir inceleme değil kuşkusuz. Asıl sorun hangi düşüncelerin ele alınacağını tespit etmektir. Bu düşünceler nasıl sunuluyor? Hangi bağlamda ya da *hangi* zeminde ortaya atılıyor? Yunanlardan yüzyıllarca önce yaşamış olan eski Babilli astrologlar filozof sayılacaklar mı? Thales'ten yüzlerce yıl önce yaşamış olan Hesiodos ve Homeros filozof olarak kabul edilecekler mi? İlk Yunan biliminsanları ilk filozoflar sayılmalı mı? Dahası, modern felsefenin hikâyesini şu ya da bu figürle başlatmanın doğru olup olmadığı da tartışılabilir. (Kuşkusuz bu kişilerin eserlerine kolayca ulaşabilecek durumdayız.) Martin Luther'e bu başlatıcılık payesini vememiz gerekir mi? Çoğu durumda Luther bu iş için aday bile gösterilmiyor. Kolomb'a ne demeli? (Hiç şansı yok.) Peki Kopernik ya da Galileo?

İlk Yunan filozoflarından bazılarında felsefeyi bilimden ayrıt etmek ne kadar zor olsa da modern dönem için böylesi bir zorluk söz konusu değil gibi görünüyor. Kopernik, Galileo ve (yazı hayatının yarısından çoğunu teolojiye ayırmış olsa da) Newton, filozof değillerdi. Hobbes ve Bacon ise hiç kuşkusuz filozoftular ancak tarihçiler onları modern döneme değil, daha çok Rönesans dönemine yerleştiriyorlar. Onların çağdaşı olan Rene Descartes'ın (1596-1650) modernliği konusunda hemen hemen evrensel bir uzlaşma var. Herkes onun "modern felsefenin babası" olduğunu kabul etme eğiliminde.

Bunun nedenini sorgulamakta bir gariplik yok. Descartes, her şeyden önce doğru sorular ortaya atmıştı; bunlar, bugünden geriye bakıldığında, filozof olarak kabul edilen kişiler (ve daha sonra felsefe profesörü olanlar) tarafından yanıt verilmesi gereken sorulardı. Descartes, kendi tarzında nesnelliği öne sürmek için aynı zamanda öznelliğe yönelmek ve "matematik yöntemi" ve mantığı kullanmakta ısrar eden bir filozoftu. Ondan sonra hemen hemen bütün filozoflar, ya bir yöntem benimsemiş ya da en azından yöntem konusuyla ilgilenmişlerdir. Descartes, zamanının çoğunu kendi yöntemlerinin üzerinde düşünmeye, aklın kurallarını belirlemeye, kuşkulanma ve ardından kesin görünenleri uygulamaya ayıran bir filozoftu. Kiniklerin akıllı tekbencilik diyebilecekleri böylesi bir kuşkulanma ve ardından kesin olanı kanıtlama (ya da çürütme) çabası, hemen hemen bütün büyük filozofların en beğendiği meşgalelerden birisidir. Nitekim bilimsel zihniyetli modern felsefenin geriye dönük incelenmesinde Descartes'ın kişiliği öylesine parlaktır ki, bir bakıma modern felsefenin başlangıçtaki ilgi ve dürtülerinin neredeyse hepsini gölgede bırakmıştır.[2] Dolayısıyla bir skandala imza atma riskini da-

2 Standart modern anlayışın tipik bir örneği felsefeci Antony Flew'den geliyor: "Felsefe tarihinin dönemlere ayrılması, her zaman ve kaçınılmaz biçimde az çok yapaydır. Bu türden en az keyfî olan bölümlemelerden birisi, antik ve Ortaçağ'a karşıt olarak modern felsefeyi Descartes (1596-

hi göze alarak ve bu büyük yöntemci filozofla ilgili tartışmamızı erteleyerek dikkatimizi felsefe tarihçileri tarafından genellikle gözardı edilen ondan önceki bir figüre, yani Michel de Montaigne'e (1533-1592) çevirelim.

Montaigne, bir biliminsanı ya da matematikçi değil, yalnızca ahlâkçıydı. Metodolojik incelemeler olmayan "denemeler" yazmıştı. İnsanların bilgilerine değil, aptallıklarına yoğunlaşmıştı. Hollandalı önceli Erasmus gibi Montaigne de insanların gerçeği bulma yeteneğinde olup olmadıklarından ya da bulsalar bile onu kavrayıp kavrayamayacaklarından kuşkuluydu. Nitekim insanlar adaleti ya da daha önemlisi adil davranmayı anlamıyor gibiydiler. Montaigne, aklın yanı sıra duyulardan da kuşku duyan eski Septikler okulunun bir mirasçısıydı. Yine eski filozoflar tarafından onaylanan bir görüşe, *karakter* olarak bizde yerleşmiş doğa fikrine önem veriyordu.

Felsefenin ve genel olarak eğitimin amacı, kendi doğamızı aydınlatmak ve bize esin vermektir. Montaigne, Skolastikle ilgili entelektüel çabaları en iyi ihtimalle yararsız, muhtemelen de karaktere zarar verici olarak görüyordu. Ancak ilahi vahiyin değerini kabul ediyor ve bizim doğamızın Tanrı ile hayvanlar arasında bir köprü oluşturduğunu düşünüyordu. İnsan toplumu, özellikle de felsefe, pek değer taşımıyordu. (Dolayısıyla Jean-Jacques Rousseau'nun Montaigne'den fazlasıyla etkilenmesi şaşırtıcı değildir.)

1580'de bir Avrupa seyahati yapan Montaigne, insan gelenekleri ve düşüncelerinin bölgeden bölgeye çok farklılaştığı yönündeki görüşünü doğrulamıştı; gelenekler ve düşünceler bağlamlarına, bazen de dönemlerine "bağlı" olarak değişiyordu. Seyahatini İsviçre, Almanya ve İtalya ile sınırlı tutmuş olsa da "insanlık"la tanıştığı bu sınırlı gezi, konuyla ilgili onda büyük bir gelişmeye yol açtı. Böylece Montaigne, yalnızca mutlak olanı, dönemden döneme ya da bölgeden bölgeye farklılaşmayan ve değişmeyen gerçekleri arayan Descartes'den çok farklı bir tutum almıştı. Montaigne, (bazıları dehşete düşmüş olsa da) insanlar arasındaki farklılıklardan, insanların inançları ve davranışlarındaki olumsallıklardan büyülenmişti. Descartes, zorunluluğun, ebedi olanın, insani olmayanın peşindeydi. Descartes'ın uyanık Sokrates'ine karşılık zavallı Montaigne'in Protagoras rolünü oynadığını hayal etmek hiç de zor olmayacaktır.

Montaigne, bilim ve matematiğin vaatleri ve mutlak gerçeğin ortaya konulması konularında beklentilerin yüksek olduğu umutsuzca iyimser olmaya çalışan felsefi bir dünyada kötümser bir yaşam sürdü. Bilgi güçtür ancak Sokrates'in de bildiği gibi kişinin ne kadar az bildiğini kabul etmesi bilgelik olabilir. Mutlak bilginin olabileceğinin reddedilmesi, belki de alçakgönüllü

1650) ile daha doğrusu onun *Metod Üzerine Konuşmalar*'ının yayımlandığı 1637 ile başlatmaktır. Bu kısa, parlak manifesto, her bakımdan gelmekte olan şeyin bir habercisi gibiydi." *An Introduction to Western Philosophy*, Londra: Thames and Hudson, 1971, s. 277.

bir biçimde özellikle zor dönemlerde öne çıkan bir başka erdeme yol açabilir. Bu erdeme *tolerans* deniliyor. Tolerans, kozmopolit iddiaların aksine bütün modern dönem boyunca eksikliği her zaman hissedilen bir erdem olarak kaldı.

Montaigne, felsefi bir yaşam geliştirmeyle ilgili eski sanatı takip ediyordu. Ne var ki bu yaklaşım, dönemin felsefi ruhunun gittiği yer değildi. Monttaigne geride bırakıldı ve İngilizce yazılan felsefe tarihlerinde değil, Fransız kültürüyle ilgili kroniklerde yer alan birçok edebi dehadan biri oldu. (Günümüz edebiyat eleştirmenlerinin felsefeye, özellikle de Kartezyen felsefeye yönelik intikam duygusuyla gündeme getirdikleri yıkıcı saldırıların çoğu Montaigne'nin ihmal edilmesinin "acısını çıkarmak" olarak da yorumlanabilir.)

Descartes ve Yeni Bilim

Modern Batı felsefesinin babası olarak kabul edilen kişi, Skolastik, Cizvit geleneğinde yetişen, yetenekli bir biliminsanı ve Matematikçiydi. Descartes felsefesinin temel temaları, felsefenin hepsini değilse de büyük kısmını belirler hale geldi: Matematik ve geometriyi kullanması, metodolojiye yaptığı vurgular, felsefenin bilimle bağını kurması, "sağduyu" hakkındaki kuşkuları, entelektüel alçakgönüllülük ("kuşku yöntemi") ısrarı, kesinliği araştırması ve kesinliğin bulunabileceğine yönelik kendine güven, bulunacak kesinliğin matematik ve geometride kanıtlanması gibi temalar. Descartes, kuşkusuz parlak bir matematikçiydi. Matematik ile geometriyi tek bir disiplin içinde, analitik geometride birleştirmiş, böylelikle fizikteki en büyük ilerlemelerden bazılarını olanaklı kılmıştı. Ne var ki, felsefede matematiğin kullanımına yönelik inancı ve yüzyıllarca takip edilen dar felsefi paradigması bütünüyle sorgulanabilir bir yapıdaydı.

Descartes felsefesini anlamak için onun yazdığı bağlamın üç yönünü değerlendirmek gerekiyor. Birincisi, aldığı dinsel eğitim ve Katolik Kilisesi'nin hâlâ süren otoriter yapısıydı. Descartes devrimci olabilirdi ama onun devrimi dinsel otorite ikliminde uygulanmıştı. İkincisi, "Yeni Bilim" denilen olgunun yükselişiydi. Henüz küçük bir çocukken Descartes, Galileo'nun çok önemli yeni bir alet kullanarak Jüpiter'in uydularını keşfettiğini duymuştu. Böylesi keşifler, doğal olarak bilginin doğasıyla, görünüşün güvenilirliğiyle, dünyanın ne kadarını bilmediğimizle, bilgimizi test etmek ve geliştirmek için kullandığımız yöntemlerle ilgili her türden soruyu gündeme getiriyordu. Yeni Bilim, aklın duyulardan nispeten daha güvenilir olduğuna dair eski soruları gündeme getirmiş ve ne kadar bilebileceğimizle ilgili yeni ve heyecanlı sorular ortaya atmıştı. Burada Descartes'ın bilime yaptığı katkılarla ilgilenmiyor olsak da Yeni Bilim'i saran heyecanın (ve onun dinsel otoriteyle ça-

tışma potansiyelinin) Descartes'ın derin düşüncelerinin (meditasyonlarının) gerçekleştiği çerçevenin bir parçası olarak görülmesi gerekiyor.

Descartes'ın yazdığı bağlamın üçüncü yönü, genellikle gözardı edilir. Yazıları oldukça serinkanlı ve yöntemli görünse de Descartes, Avrupa'nın içinde bulunduğu dinsel karışıklıkların sürmesinden son derece rahatsızdı. Bu duruma çare olarak Montaigne, toleransı önermişti. Descartes ise onun yerine aklı öneriyordu. Ona göre aklın serinkanlı ve ikna edici kanıtları, ulusları parçalayan çatışmalı ve kanlı dinsel ihtilaflara iyi bir alternatif sunabilirdi. Bugün hemen hemen herkes tarafından sorgulanmadan kabul edilen Descartes'ın en önemli tezi, kendi Skolastik eğitimine ve kilise otoritesinin arka planına karşıt olan, gerçekten radikal bir tezdi. Bu tez, entelektüel özerkliğin, kendimiz hakkında düşünme yeteneğimizin önemine yaptığı vurguydu. Ancak Descartes'ın zihnindeki düşünce, genellikle sağduyu olarak düşünülen şeyden bütünüyle farklıydı. Alaycı bir biçimde sağduyunun "dünyada en adil biçimde dağıtılan şey olduğunu, herkesin bu bakımdan kendisinin yeterliliğinden emin olduğunu, diğer birçok konuda tatmin edilmeleri güç olsa da insanların bu konuda sahip olduklarından fazlasında gözlerinin olmadığını" öne sürüyordu (bunun Montaigne'den ödünç alınan bir cümle olduğunu not edebiliriz.)[3] Sağduyu, yalnızca vasat, genellikle de saçmadır. Descartes şöyle yazıyordu: "İyi bir zihne sahip olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır."

Dolayısıyla Descartes felsefesi herkesin inandığı şeyin doğruluğunu kendisinin kanıtlaması talebiyle başlar. Bu, matematiğin uygulanmasıyla hakikati kesin bir biçimde kurmak anlamına gelir. Bu amaçla radikal bir yöntem olan kuşku yöntemini geliştirmişti. İşe bütün inançlarından kuşkulanmakla başlıyordu. İlk kuşkucuların *epoche* diyebilecekleri bir biçimde doğrulukları kanıtlanana kadar bütün inançlarını askıya alıyordu. Descartes, genellikle başka insanlar tarafından yanlış bilgilendirildiğimizi ya da bize yalan söylendiğini hatırlatır. Dolayısıyla başkalarının otoritesine güvenmeyi ertelememizde ısrar eder. Bazen kendi duyuları tarafından aldatıldığını fark eder (örneğin, suyun içine sokulan düz bir sopa eğik gözüküyor). Dolayısıyla duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz bütün bilgilerden kuşkulanmaya devam ediyor. Hatta bazen rüya görürken gerçek bir deneyim yaşadığını sandığını, dolayısıyla şu anda rüya görmediğinden bile emin olamayacağını öne sürüyor. Sürekli olarak rüya görüyor, kendi zihninin olağan haline dönemiyor ve kendi dışındaki bir dünyanın varlığıyla ilgili yanlış bir kanı besliyor olamaz mıyım? Bir başka deyişle, yaşadıklarımın hepsi bir yanılgı olamaz mı? En temel, en tartışılmaz, örneğin aritmetiğin en temel gerçekleri bile yanlış olamaz mı?

3 "Giriş"te (*a.g.e.*, s. 277) bu konuya dikkat çektiği için Antony Flew'e teşekkür ederiz.

Bu türden sorulara karşı Descartes'ın kışkırtıcı ve etkileyici yaklaşımı, en popüler eseri (milyonlarca öğrencinin standart felsefeye giriş kaynağı olan) *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'da yer alıyordu. İlk kitabının başlığı *Metot Üzerine Konuşma* (1637) olan Descartes, *Meditasyonlar*'daki (1641) yaklaşımını Montaigne'den ödünç almış, onun samimi, sevimli, kişisel konuşma tarzını taklit etmişti. Montaigne'in kendi özel düşüncelerine katılmamızı istemesi gibi Descartes de bizden kendi soruşturmasına katılmamızı istiyordu. Ardından da yavaş yavaş ve bilinçli bir biçimde bir dizi kuşkuyu onunla paylaşmamızı istiyordu.

Tarz Montaigne'den alınmış olsa da Descartes'ın niyeti Montaigne'inkinin tam tersiydi ve ulaştığı sonuç da çok farklıydı. Montaigne, bizden kendisini bir ayna olarak kullanarak kendimizi araştırmamızı, kendi cehaletimizin farkına varmamızı ve alçakgönüllü olmamızı istiyor. Descartes ise kuşkularımızı sonunda geri teperek artık tartışma kabul etmez gerçeği bize verecek olan en uç noktaya kadar götürmemizi, saçmalık derecesine vardırmamızı istiyor. Montaigne, bize elini uzatıyor ve düşüncelerini bizimle paylaşıyor. Descartes, bizi Skolastik tartışmanın zorluklarına maruz bırakıyor, kendi yürüdüğü yolu incelerken ve savunurken bize sıkıntılar çektiriyor. Montaigne sonuçta bir kuşkuya ulaşıyor. Descartes ise kuşkuculuk üzerinde kendi zaferini ilan ediyor. Kendisinin hiç yanılmadığı sonucuna varıyor. Nitekim hiçbir zaman kuşku içinde olmuyor.

Meditasyonlar'da Descartes, araştırmasına başlamak için ateşin karşısında robdöşambrıyla oturduğu çalışma odasında yanına oturmamızı isteyerek işe başlar. Sakince kendilerini kral sanan ya da kafalarının camdan kabak olduğunu düşünen bazı "sorunlu" insanların varolduğunu düşünmemizi ister. Daha sonra kendisinin de rüyalarında aynı derecede olanaksız düşünceler gördüğünü, aslında yatağında uyurken kendisini sık sık ateşin karşısında araştırma yaparken hayal ettiğini belirtir. Şu anda da ateşin karşısında uyukluyor olamaz mıyız? Bunu ona kim söyleyebilir? O zaman Descartes, bu konuda bazı güvenceler aramayı önerir. Rüyadayken bile kesin olan bazı şeyler olabilir. Özellikle aritmetik ve geometri bu bakımdan işe yarayabilir. "İki iki daha dört eder", uyanıkken olduğu gibi rüyada da kesin bir gerçek olarak görünüyor. Her şeyden kuşkulanmak gerekmez.

Daha sonra Descartes, hiçbir zaman gerçeği keşfetmemem için Tanrı'nın beni aldattığını varsayalım, diyor. Ya da Tanrı zorunlu olarak iyi ve "hakikat pınarı" olduğuna göre, o zaman son derece güçlü ve zeki olan, bilinçli olarak beni her zaman aldatmaya çalışan bir tür "kötü cin"in var olduğunu kabul edelim. Bu kötü varlık, her türden yanlış ve hatalı inancı bizim zihnimize yerleştirmekten zevk alıyor olsun. Varsayalım ki, diyor Descartes, bir bedenimin olduğu ya da bir "dış dünya"nın bulunduğu, hatta Tanrı'nın varlığı

konusunda bile kandırılıyor olayım. Bu durumda inançlardan bilgileri, yanlış bilgilerden hakikatleri ayırt etmeyi nasıl becerirdim, diye soruyor. İşte bu bütünüyle kısır ve verimsiz başlangıç noktasından yola çıkan Descartes, rüya görmediğini, gerçekte "orada mevcut olan" bir dünyanın var olduğunu tespit ediyor ve bu basit gerçeğe dayalı temel bilgiden yola çıkarak kendi bilgisini yeniden güvenle inşa etmeye başlıyor.

Descartes, bu temel hakikatleri kanıtlarken matematiğin yöntemini, *tümdengelim* yöntemini kullanır. Bu yöntemde her ilke, kendileri başka ilkeler ve öncüller üzerinde yükselmiş olan önceki ilkelerden türemiş ya da "mantıksal olarak çıkmış" olmalıdır. Nihai olarak bütün ilkelerin temel tanımlar ya da varsayımlar setinden, yani terimlerin anlamlarını basitçe dile getiren ya da "kendi kendini kanıtladıkları" apaçık ortada olan ilkelerden çıkmaları gerekir. Dolayısıyla Descartes'ın büyük tümdengelim çabasına bir öncül olarak hizmet edecek ve her türden kuşkunun ötesinde olacak temel bir varsayım olacaktır. Sonuçta bu varsayım, (*Konuşma*'da dile getirildiği biçimiyle) onun ünlü iddiasından ortaya çıkar: "Düşünüyorum, o halde varım."

("O halde" ibaresi nedeniyle) Bu iddia, bir argüman gibi görünebilir ancak aslında bir aydınlanmadır, kendi varlığım hakkında kendimi kandıramayacağıma dair, kendi kendini onaylayan bir kavrayıştır.[4] Kötü cin tarafından kandırılmış olsam bile, yine de kandırılmak için var olmam gerekir. Kendi varlığımdan kuşku duyarsam bile, yine de kuşkulanmak için var olmam gerekir. Descartes, bu öncüle, bu varsayıma sahip olduktan sonra Skolastiklerin tarzıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya geçiyor. ("Tanrı'nın, içimizdeki Tanrı fikrinin nedeni olması imkânsızdır.")[5] Buna karşılık Tanrı'nın varlığı dış dünyanın varlığını kanıtlamak için kullanılabilir. Descartes, bizi kandırmayan Tanrı'nın varlığından eminsek, o halde "açıkça ve belirgin olarak" onun düşündüğü her şeyin gerçek olması gerektiğinden emin olabiliriz diyor. Kötü cin böylece yenilgiye uğruyor.

Oldukça kolay bir biçimde "açık ve belirgin düşünceler" olarak adlandırılmalarına, düşünmenin bir düşünür gerektiği varsayımına, Tanrı'nın varlığıyla ilgili argümanlarına, Descartes'ın kötü cinin yenildiğini ilan etmede kendine çok güvenmesine, kısacası bütün bu argümanlara karşı bazı itirazlar

4 *Meditatasyonlar*'da şöyle deniyor: "... düşünüyorumu zihnimde her söylediğimde ya da bunu zihnimden geçirdiğimde varım, ben mevcudum önermesi zorunlu olarak gerçek oluyor." (*Meditasyon* II, çev. Laurence J. Lafleur, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960, s. 24). Eğer Descartes'ın iddiası bir argüman olarak ele alınırsa, aslında iki iddiadan oluştuğu görülür. Birincisi, "Düşünüyorum", kendiliğinden açık; ikincisi, birinci varsayımın ardından gelen "varım"dır, yani "Düşünürsem, o zaman var olurum." Descartes'ın her iki versiyondaki öncülü, bazen yalnızca "*cogito*" ("düşünüyorum"un Latincesi) anlamına geliyor.

5 Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik bu "kozmolojik" iddia üçüncü meditasyonun esas kısmını oluşturur. "Ontolojik" iddia beşincidedir.

yapılabilir. Ayrıca Descartes'ın gerçekten başlangıçta iddia ettiği kadar güçlü ve kapsamlı bir kuşku içinde gerçekten olup olmadığı da sorgulanabilir. Kullandığı kelimelerin anlamından ya da kendi dilinin onu yanılgıya götürme ihtimalinden hiçbir kuşkusu yok gibi görünüyor. Kendi mantıksal çıkarımını uyguladığı başvuru kurallarından da hiçbir kuşkusu yok. Aklın güvenilirliği konusunda da hiçbir kuşkusunun olmadığı ya da olsa bile aklın güvenilirliğini aklın güvenilir olduğunu varsayarak kanıtladığı için, kötü ünlü "Kartezyen Döngü"ye[6] takıldığı öne sürülebilir.

Yine de Descartes, kuşkudan muaf olmanın ve kesinlik talep eden felsefi soruşturmanın temel kuralını inşa etmişti. Aklın kendisi geçerli olmalı ve sorgulanmadan kabul edilmemeliydi. Böylece Descartes'ın "açık ve belirgin düşünceler" kavramı gerekli oluyordu. Açık ve belirgin düşünce, doğru olduğuna inanılmadan düşünülemeyen düşüncedir. Bir başka deyişle ondan kuşku duyulamaz. Ona karşı konulamaz. Açıktır ki böylesi düşünceler, matematik ve geometrinin en basit önermelerinde bulunabilir: "İki artı iki, dört eder." "İki nokta arasındaki en kısa mesafe bir doğrudur." "Bir üçgenin üç kenarı vardır." (Açıklık ve belirginlik kavramı ve "aklın doğal ışığındaki" görsel metafora da dikkat etmemiz gerekiyor.)

Kişinin kendi varoluşuyla ilgili düşüncesini ve dolayısıyla Tanrı düşüncesini de açık ve belirgin bir düşünce olarak görebiliriz. Ne var ki, kötü niyetli bir sahtekarın kişiyi açık ve belirgin bir düşünceye sahip kılması ya da sahipmiş gibi göstererek onu aldatması olanaklı olabilir mi sorusu yanıtsız kalır. Bir başka deyişle kendimizden bütünüyle emin olmasına rağmen yanılmış olabilir miyiz? Ayrıntılarda belki olabiliriz. Bilerek yanlışı onaylayabiliriz. Ancak her şey hakkında, hatta dışımızda bir dünyanın olduğunu duyularımızın açıkça dile getirdiğini kabul etmeye yönelik doğal yatkınlığımız konusunda bile yanılamaz mıyız? Örneğin her türden kuşkunun ötesinde gibi görünen dünyanın varlığıyla ilgili açık ve belirgin düşünce konusunda.

Yoksa bunların tümü bir çılgınlık mıdır? Kuşku yönteminin kendisi bir hata, bir kez başvurunca kaçınılması olanaksız bir çıkmaz sokak olamaz mı? Belki de bilginin "temeli" olan, kesin (kuşku duyulamaz) öncüller setine ihtiyacımız olduğu yönündeki düşüncenin kendisi, mantıksız ve olanaksız bir düşüncedir. Belki de bütün bilgi en iyi ihtimalle Montaigne'nin öne sürdüğü gibi yalnızca olası, akla yakın veya uygulanabilir bilgidir. Belki de "temeller" yoktur, yalnızca karşılıklı ilişkilerin çoğulluğu vardır; bir yapı değil yalnızca bir ağ söz konusudur. Montaigne ve kuşkucularla birlikte bilgimizin (sıradan ya da özgün koşullar dışında) hiçbir zaman kesin olmadığı öne sürüle-

6 "Descartes"ın Latincesinden gelen "Kartezyen" sıfatının uzun bir geçmişi var ve Descartes'ın savunduğu ünlü doktrinlerden herhangi birisi için kullanılabilir.

bilir.[7] Belki de şu uyarıyı yapmamızda yarar var: Eski Yunanlarda olduğu gibi Descartes ve takipçileri için de matematiği bir bilgi paradigması olarak almak, içinde büyük tehlikeler barındırıyor.

Ancak Descartes hakkında son derece yeni ve önemli olan, onun kesinlik üzerinde bu kadar çok ısrarlı olması değil, eski kuşkucu/septik soruları ele alma tarzıdır. Onun kullandığı argümanların birçoğu, örneğin hem Anselmus'un "ontolojik kanıtı" hem de Aquinolu Thomas'ın "kozmolojik" argümanı, Skolastik felsefede bilinen kanıtlar. Ancak Descartes'ın "öznellik" denilen olguya yaptığı vurgu –kişinin kendi düşüncesi ve deneyimi, aralarında İncil'in de bulunduğu başkalarının kurulu otoritesi ve öğretileri kadar yetkilidir– felsefede gerçekten devrimci bir atılımdı. Descartes, Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı ve kendi inancını sürdürmeyi başardı. Söylemeye gerek yok ki, ortaya koyduğu şeyin, yani etrafındaki dünyanın varlığının –bir felsefe seminerinin dışındaki– herkese açık göründüğünden emindi. Ancak Descartes'ın genelde sorgulamadan kabul edilenleri kanıtlamak için matematik yöntemi kullanmasının yanı sıra öznelliğe yaptığı vurgu, sonraki iki yüzyıl boyunca felsefedeki esas gelişmelerin birçoğuna belli bir temel sağladı.

Felsefede sıklıkla birçok değişik biçimde kullanılan kavramlardan birisi olan *öznellik*, şimdi bize bir kavrayıştan çok bir problem sunuyor. Ancak öznelliğin Descartes'ta geçerli olan şekliyle birkaç önemli özelliğine dikkat etmemiz gerekiyor. En başta (geniş anlamda "anlık" şeyleri –duygular, algılar, arzular ve her türden sanıları– kapsayan) *düşünceler* içeren bir içsel alan olan zihne, içselliğe ve içebakışa büyük öncelik veriyor. Bu içsellik anlayışı, ilk Yunan filozoflarında pek belirgin değildi ancak giderek Pythogorasçı ve Sokratik ruh kavramı ve Augustinus ile zirveye çıkan ilk Hıristiyanlıkla birlikte daha akla yakın bir hal aldı. Ne var ki, "içsellik" alanı yine de sınırlıydı ve Descartes'tan önce Ortaçağ boyunca epey gelişti; Descartes'tan beri de çok daha fazla gelişmeye devam ediyor. Kuşkusuz Budizm, Pythogoras ve Sokrates'ten bile önce bu içsellik duygusunu geliştirmişti. Budacı Sekiz Katmanlı Yol'un temel safhaları arasında doğru farkındalık ve doğru meditasyon yer alıyordu. Ayrıca aydınlanma, "içsel" dönüşümün bir sonucu olarak meydana geliyordu.

İkincisi, Descartes için öznellik kavramı, içsellik kavramıyla tanımlanıyordu. Ne yazık ki bu anlam, öznelliğin tek anlamı değildir. *Öznellik*, aynı zamanda salt kanıya, nesnel bilgiden çok kişisel bir inanca da işaret ediyor. Kuşkusuz bu anlamda kavram, antik filozoflara kadar gider. (Platon, genelde gerçek bilgi ile salt kanıyı, bu kanılar gerçek bilgiye dönüşecek olsa bile

7 Bu türden önemsiz konular arasında "Köpek bir hayvandır" gibi yalnızca tanımla ilgili sorunlar da dahildir. Mantık ve matematikle ilintili sorunlarda özel durumlar olabilir. Bu özel durumlar gerçekten ihtilaflı konular haline de gelebilir ve birçoğu tam da öyle olmuştur. Örneğin, Montaigne'nin kendisinin belli bir kesinlikle ele aldığı ilahi vahiyin "bu özel durumlardan" birisi olduğu düşünülemez mi?

birbirinden ayırt ediyordu.) Üçüncüsü, öznellik aynı zamanda belli bir perspektife ve onun sınırları anlamına gelen, (zihnin "içinde" meydana gelen ya da gelmeyen) kişisel bir deneyime de işaret ediyor. Kuşkusuz Descartes'a göre mesele, perspektifi ve onun sınırlarını aşmaktı. Dördüncüsü, öznellik, edebiyatta "birinci kişinin bakış açısı" denilen, yalnızca belli bir bakış açısı anlamına gelir. Bu, yalnızca stilistik bir araç (yani bir incelemeden çok bir "meditasyonu" yazma) olarak düşünülebilir ancak önceki üç anlamla değişik düzeylerde iç içe geçmiştir.

Son olarak, öznelliğin Descartes'a uygulanamayan bir anlamına da dikkat çekebiliriz. Bu, duygusal, sevgiye dayalı, dolayısıyla önyargılı, taraflı bir öznellik kavramıdır. Elbette ki böylesi bir önyargı biraz önce dikkat çekilen "sınırlar"ın bir yönü olarak görülebilir ancak Descartes'ın açıklamasında (aralarında özellikle dinsel inancın da yer aldığı) duygulara herhangi bir güven atfeden ya da bilgi sürecinde duyguların oynadığı rol sorununu ortaya koyan çok az şey var.[8] Fakat başka hangi anlama gelirse gelsin Descartes'ın öznelliği güçlü bir bireysellik biçimi ve bireysel otorite ile özerkliğin savunulmasıdır.[9] Devrim, hâlâ tamamlanmamış olabilir ancak Descartes, ileriye doğru en büyük atılımı gerçekleştirmiştir. Artık felsefenin otoritesi, bilgelerde ve kutsal yazılarda değil, filozofun kendi zihnindedir.

Descartes'ın ortaya attığı ikincil ancak besbelli önemli sorulardan birisi de "Düşünüyorum, o halde varım" önermesini ortaya koyarken "ben" olarak işaret ettiği varlık türünün nasıl ele alınacağı sorunudur. Ünlü öncülünü incelerken Descartes, kendisini "ben"in kendiliğinden açık ve kuşkunun ötesinde olan yanları ile açık ve belli olmayan yanları arasında bir ayrım yapmak zorunda bulmuştu. Kendi kanıtına göre Descartes, kendisinin yalnızca "düşünen bir şey", bedeni (ve "kendi" bedeniyle ilişkisi) olası bir kuşkuya açık olan, düşünen bir töz olduğu sonucuna varıyor. Bu, eski Aritotelesçi ve skolastik töz doktriniyle ilgili bildik sorulara neden oluyor. Bireysel insan bir töz, yani tam bir varlık mıdır yoksa bir insan tözlerin bir araya gelmesi midir?

Descartes, bu soruya bireyin iki farklı tözden, beden ve zihinden oluştuğunu bildiren sorunlu bir tezle yanıt veriyor. Ne var ki, töz bütünüyle kendi kendine yeten şey olarak tanımlandığı için zihin ile bedenin birbirleriyle ilişkisinin nasıl olacağı sorunu karmaşık bir konu halini alıyordu. Descartes'e

8 Ne var ki, bazı açık ve net düşüncelerin, özellikle de Tanrı inancının "kuşku kabul etmez" kesinlikte olduğu, çünkü bunlarda duygusal bir yönelimin bulunduğu öne sürülebilir. Nitekim Descartes, duyguları gözardı etmiyordu. Duygular üzerine yazılmış klasik denemelerden birisinin, *The Passions of the Soul*'un [Ruhun Tutkuları] (1645-1646) yazarıydı. Bu denemede tutkuları "hayvan tinselliğinin bedensel olarak harekete geçirilmesi" biçiminde analiz ediyor ve böylece onları akıldan net olarak ayırıyordu.

9 Birey *düşüncesinin* tarihi yaklaşık olarak 12. yüzyıla kadar uzanır.

göre kişi düşünen bir şey olarak kendi zihniyle ve "yayılmış" ya da fiziksel bir şey olarak kendi bedeniyle ilgili açık ve belirgin bir düşünceye sahiptir. Ancak Descartes, ruhun bedenin içinde bir gemiyi hareket ettiren bir düzenek gibi olmadığında ısrarlıydı. Peki o zaman ikisi arasındaki ilişki nasıl sağlanıyordu? Bir düşünce, açıktır ki fiziksel bir nesneden çok farklı bir şeydir. (Descartes'ın yaptığı gibi) Düşüncelerin beyinle ilgili olduğunu varsayarsak, aralarındaki ilişki, yani beynin düşüncelere nasıl yol açtığı ya da nasıl onların temeli olduğu konusu giderek daha gizemli bir hale gelir. Zihin ve bedenin ayrı tözler olduklarını bildiren teze, "Kartezyen düalizm" deniyor ve bu tez bugün de felsefecileri uğraştırmaya devam ediyor.[10]

Sık sık onu suçlarken yapıldığı gibi Descartes'ın keyfî bir biçimde zihni farklı bir "töz" olarak bedenden ayırmak ve ardından bu iki tözün bir araya nasıl geldiklerini belirsiz bırakmak gibi aptalca bir hata yaptığını varsaymamak gerekiyor. Zihin ve beden düalizmi, bilimin gelişmesi ve yeni keşfedilen bireyin özerkliğine saygıyla birlikte ortaya çıkan birkaç yüzyıllık entelektüel gelişmenin bir ürünüydü. Zihin ve bedenin birbirinden ayrılması, insan zihninin özellikleri, insanın özgürlüğü, insanın fiziksel gerçekliği "aşma" kapasitesi gibi konularda dinsel ve ahlâki kaygılar tarafından engellenmeden, fiziksel dünyayla ilgilenebileceği yeni bir alan açmıştı. Bu ayrım, aynı zamanda din, insan özgürlüğü ve sorumluluk için bilim tarafından tehdit edilmeyecek yeni bir alan da sağlıyordu. Aristoteles'ten Aquinolu Thomas'a kadar dünya genellikle ya Tanrı ya da doğa tarafından belirlenen tek bir "doğal yasalar" seti tarafından tanımlanıyordu. Yeni modern dünya ise bir yanda beden, diğer yanda zihin (bir yanda olgular, diğer yanda değerler) açısından ele alınıyordu. Descartes'tan Sartre'a kadar bu ikisini bir araya getirmek, onları güvenli bir biçimde ayırmak kadar önemli olmadı.

Spinoza, Leibniz, Pascal ve Newton

"Modern" felsefenin çoğu, Descartes'ın Tanrı'nın varlığı ve yapısı, töz kavramı, bilginin doğrulanması gibi konulardaki metafizik ve epistemolojik argümanları tarafından belirlenmişti. Nitekim metafizik ve epistemolojiye odaklanma, felsefeye yönelik günümüzdeki en son yaklaşımlarda bile egemenliğini sürdürüyor. Bu konuların bazıları, Descartes ve felsefesini takip eden ve ona belli ölçülerde karşı çıkan filozofları, özellikle de Hollandalı Baruch Spinoza (1632-1677) ve Alman Gottfried Wilhelm von Leibniz'i (1646-1716) de ilgilendiriyordu. Bu iki filozof, hayal gücü yüksek metafizik alanında Descartes'ın akla başvurmasını takip etmişlerdi. Descartes'ın Aristote-

10 Burada teknik anlamıyla töz kavramını ele almaya gerek yok. Bu problem, çağdaş nöroloji ve psikoloji terimleriyle mükemmel biçimde yeniden dile getirilebilir.

lesçi töz kavramı konusunda birbirleriyle çekiştikten sonra Spinoza ve Leibniz, dünyanın gerçekte nasıl olduğuna ilişkin birbirinden çok farklı sonuçlara ulaştılar.

Spinoza'ya göre tözler kendi doğaları gereği bütünüyle kendi kendilerine yeterli oldukları için yalnızca tek bir varlık ve yalnızca tek bir töz vardır. Bu töz, Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı, evrenle özdeştir ve yaradılış ile yaratıcı, "Tanrı" ile "Doğa" arasındaki ayrım bir yanılsamadır. (Bu yaklaşıma *panteizm* deniyor.) Bu anlayışa göre bütün insanlar, aslında Tek Töz'ün değişik biçimlenmeleridir.[11] Tözün özü, bir niteliktir ancak sonsuz sayıda nitelik vardır; bizim zihin ve beden olarak bildiklerimiz de bunlar arasındadır.

Ne var ki, Leibniz'e göre aynı öncül –tözlerin kendi doğaları gereği bütünüyle kendi kendilerine yeterli olması– dünyanın sayısız temel tözlerden oluşmasına neden olur. Bu temel tözlere *monad*'lar denir; bunların her biri kendi kendine yeterlidir ve başkalarından bütünüyle bağımsızdır. Bu görüşe göre Tanrı, süper monad, bütün monadların yaratıcısıdır. Her monad, küçük bir kendilik ya da ruhtur. Diğer monadlarla etkileşim halindeymiş gibi görünen dünyayı kendi özel bakış açısıyla algılar. Ancak aslında hiçbir monad diğerleriyle etkileşime girmez. Nitekim Leibniz, monadların "penceresiz" olmaları gerektiğinde ısrar eder. Bir monadın "algıları", bildik anlamda algılar değildir; tam tersine Tanrı tarafından oluşturulmuş "önceden kurulmuş uyum"da yer alan başka monadların tümünün içsel durumlarına denk düşen içsel durumlardır.

Spinoza ve Leibniz'deki bu metafizik imgeleri, bütünüyle saçma bir dünya tasarımı oluşturan çizgi film benzeri karikatürler hayal etmeden düşünmek oldukça zor. Belki de bunun nedeni, metafiziğin teknik problemlerinin gerçek insani konularla ilgilerinin koparılmış olmasıdır. Aslında Spinoza ve Leibniz, insani sorunlarla derinlemesine ilgilenen tutkulu insanlardı. Onların "tözler" hakkındaki metafizik uğraşları, çok daha zahmetli ve zorlu sorunları halletmek için başvurdukları bir araçtı. Onları anlayabilirsek, Descartes tarafından ortaya atılan dar tartışmaların ötesine geçip, yeni hümanizmle ilgili daha geniş bir anlayışa ulaşabiliriz.

Bu filozofların ve bu dönemin portresini genişletirken, yaşam hakkında eski felsefi soruları takip eden ama giderek çetrefil bir hal alan metafizik formülasyonlarla pek ilgilenmeyen –sayıları, hiç de az olmayan– diğer filozof-

11 Bir önceki yüzyılda İran'da Molla Sadra (yaklaşık 1571-1640), benzer biçimde doğayı bütün varlıkların birleştiği süreç olarak tasvir etmişti. Şeylerin hareketinin doğanın temeli olduğunu, dolayısıyla doğanın sonsuz bir akışkan olduğunu öne sürmüştü. Spinoza gibi Molla Sadra da doğayla ilgili bu açıklamayı etik bir anlayışla ilintilendirmişti. Bütün varlıkların kendilerini mükemmelleştirmek için içsel bir arzuya sahip olduklarını iddia ediyordu; bu arzu, biz de dahil bütün varlıklara yön veriyordu. Sonuçta bütün parçalarıyla bütünleşen ve onlarla birlikte hareket eden doğanın düzeni ortaya çıkıyordu.

lara ne olduğunu merak edebiliriz. Örneğin Spinoza'nın çağdaşı olan Blaise Pascal'ı (1623-1662) alalım. Kendisinden önceki Montaigne gibi Pascal da akla duyulan skolastik güveni şiddetle reddediyor ve "Yüreğin, aklın bilemeyeceği kendi nedenleri vardır," diyordu. Ne var ki metafizikle ilgisi olmadığı için Pascal, belki de samimi bir ikilemden çok bir bulmaca gibi görünen ünlü bir tartışma dışında, genelde filozof olarak görmezden gelinir. Dolayısıyla esas olarak oyun teorisyenleri ve teologların ilgisini çeken birisi olmuştur.

Söz konusu argüman Pascal'ın "kumarı" olarak biliniyor. Buna göre Tanrı'ya inanmak, ona inanmamaktan çok daha akılcıdır. Pascal, bunu da şu mantıksal çıkarıma dayandırıyor: Eğer Tanrı varsa "kazancınız" çok büyük olacaktır, eğer yoksa da hiçbir kaybınız olmayacaktır (ama inanmıyorsanız ve Tanrı varsa kaybınız çok olacaktır). İnançla ilgili konularda aklın rolünü olumsuzlayan Pascal'ın bu argümanı öne sürerken ne kadar ciddi olduğu konusunda bir hayli tartışma var. Gerçekten de bu argüman onun felsefi yaklaşımı ya da inancı açısından kesinlikle temsil edici bir görüş sunmuyor.[12] Yine de *Düşünceler* kitabındaki derin kişisel dinî düşüncelerinin yanı sıra çığır açıcı bilimsel ve matematiksel keşifleriyle Pascal, 17. yüzyılın en üstün entelektüellerinden birisi olarak öne çıkar.

Pascal bir dahiydi; bir yeni yetme olarak olağanüstü çalışmalarını yayımlayan ilk üstün zekalı çocuktu. Nitekim daha sonra günümüz bilgisayarlarının öncüsü olan bir hesap makinesi icat edecek bir kavrayışa da sahipti. Birinci sınıf bir biliminsanı ve eşsiz bir felsefi-dinî yazardı. 1646'da henüz daha yirmili yaşlarının başlarındayken ağırbaşlı Port-Royal hareketiyle ve bu dünyadan büyük ölçüde uzaklaştıklarına inanan Jansenitlerle ilişkiye geçmişti. 1654'te derin bir dinsel deneyim yaşayarak felsefede bir kaybedene dönüşümünü tamamladı. Skolastiği ve "eğitimli" teolojiyi bütünüyle reddetti.

Ölümünden sonra yayımlanan *Düşünceler*, derin kişisel dinî düşüncelerini ve yaşadığı dönemde tanımlanan felsefi akılcılığı reddetmesini açıkça ortaya koyar. Matematiğin temellerine ilişkin en önemli incelemelerden bazılarını yazmış olsa da (kuşkusuz Erasmus, Montaigne ve döneminin diğer hümanistleri dışında) filozoflar tarafından genellikle görmezden gelinen insani konuların önemini çok iyi kavramıştı. Sıkıntı, boşluk ve insani acılardan kaygı duyuyordu. Duygusal gerçekleri akılcı argümanla kanıtlama çabasıyla dalga geçiyordu (ve belki de bu, *Düşünceler*'deki ünlü Pascal "kumarı"nın daha derin bir yorumuydu.)

Montaigne gibi Pascal da en önemli kavrayışların temelini kişisel esinlenmelerde buluyordu. Dolayısıyla ona göre felsefe, bir avuntu oluyordu.

12 Pascal'ın reddedilmesinin tipik bir örneği, D. W. Hamlyn'ın şu yorumunda görülebilir: "Başka yönlerden bilgiye katkılarda bulunmuş olmasına rağmen Pascal, aslında önemli bir *felsefi* figür değildir." *The Pelican History of Western Philosophy*, New York: Penguin, 1987.

Büyük olasılıkla sırf bu nedenle filozoflar, onu "yalnızca dinsel" bir düşünür (ve kuşkusuz parlak bir biliminsanı ve matematikçi) olarak kabul ederek eserini büyük oranda görmezden geldiler. Ne var ki Pascal, kendisinin çekincelerine rağmen, bu unvanı gerçekten hak eden, modern dönemlerin (görmezden gelinmiş) en güçlü filozoflarından birisiydi.

Böylesi hafife almalar, belki de muhasebeciler gibi insan ilişkilerinde karmaşıklık yerine düzgün ve düzenli hatları tercih eden felsefe tarihçilerine aittir. Böylece bir tarih anlatısı yaratılmıştır. İnsan aklına duyulan güvenin birleştirdiği ve Aristotelesçi teknik töz kavramındaki zorluklarla aynı biçimde ilgilenen üç filozof, *akılcılık* denilen bir gelenek oluşturuyor. Bu akılcılar Descartes, Spinoza ve Leibniz'dir. Kuşkusuz bu tanıma uyan başka filozoflar da var ancak onları da buraya dahil etmek, düzenli üçlü modeli bozabilir.

Bu düzenlilik, bir başka açıdan da daha tatmin edici görünüyor; bu üç akılcı filozof, başka üç filozofa, *deneyciler/ampiristler* denilen John Locke, Piskopos Berkeley ve David Hume'a birebir karşılık düşüyor. Basitçe ifade edildiğinde deneycilik, bütün bilginin deneyden geldiğini öne sürer. Bazı başka filozoflar da bu tanıma uyar ancak –yine– düzenlilik gerekir. Bu listeyi daha da cazip kılmak için deneycilerden birisini İngiltere'den, diğerini İrlanda'dan ve üçüncüsünü de İskoçya'dan alarak, Locke, Berkeley ve Hume üçlüsünü, "Britanya Deneycileri" olarak uygun bir grup haline getirmek olanaklı. Zaten akılcıların birisi Fransa'dan, birisi Hollanda'dan ve birisi de Almanya'dan geliyor. Böylece Descartes, Spinoza ve Leibniz, uygun bir biçimde "Kıta Akılcıları" olarak bir araya getirilmiş oluyor. Bu muhasebeci rüyasının modern felsefe anlayışımıza ne kadar zarar verdiğini söylemek oldukça zor. Bu yaklaşım, yalnızca 17. yüzyıl ve erken 18. yüzyıldaki düşüncelerin karmaşık coğrafyasını aşırı biçimde basitleştirmiyor, aynı zamanda sanki bu filozoflar sadece felsefi düşüncenin sınırlı birkaç boyutunda birbirlerine denk düşüyorlarmış gibi bir görüntüye de neden oluyor. Son olarak da diğer birçoklarının yanı sıra Montaigne, Pascal ve Rousseau gibi hümanistleri de böylesi bir yapının dışında bırakmayı teşvik ediyor.

Deneycileri daha sonra ele alacağız. Burada dikkat çekmemiz gereken ilk noktalardan birisi, akılcılık ile deneycilik arasındaki ayrımın olsa olsa kuşkulu olduğudur. Ancak şimdi Spinoza ve Leibniz'e dönelim. Onları birer töz metafizikçisinden daha fazlası olan iki parlak insan olarak gördüğümüzde ortaya çıkan tablo, birçok felsefe yorumcusunun bize sunduğundan oldukça farklıdır.

Spinoza, kuşkuculuğu dogmatik kardeşlerine cazip gelmeyen, özgür düşünceli bir Yahudiydi. Aforoz edilmiş ve kendi cemaatinden dışlanmıştı. Mutsuz yaşamının çoğunu, mercek yontucusu olarak az bir gelirle, inziva koşullarında geçirmişti. (Sürekli olarak cam tozlarını solumak, sonunda ölü-

müne neden olmuştu.) Spinoza'nın temel eseri, *Etika*'ydı. Bu, felsefi bir yaşamla ilgili bilgiler umarak kitabı açan okurları şaşırtan bir başlıktı. Kitap, hipotezlerle, teoremlerle, sonuç önermeleriyle ve bir sürü "Q.E.D."[13] ile süslenen birçok sıkıcı ve zorlu karışıklıktan oluşan uzun bir geometrik incelemeyi andırıyordu.

Ne var ki, görünüş aldatıcı olabiliyor. Descartes, okuru rahat bir ortamda kendi araştırmaları ve düşünceleri üzerinde meditasyona davet etse de onun felsefesi teklifsiz ve kişisel olarak ortaya konmuş bir felsefe değildi. Öte yandan Spinoza, kendi kişisel acılarını gizlemiş ve felsefi çözümünü oldukça biçimsel ve olağanüstü bir tarzda sunmuştu. *Etika*, başlığıyla uyumlu olarak, daha iyi bir yaşam tarzı için yürekten sunulan bir öneri, yalnızlık ve tecrite karşı bir çözüm, yaşamın sıkıntıları ve karmaşasına karşı bir yanıttır. Tarihsel perspektiften bakıldığında tam da Hrisippos, Epiktetos ve Marcus Aurelius tarzında uzun Stoacı metinler dizisinin bir ürünüdür.

Elbette ki Spinoza, görünüşte uygun olmayan geometrik-matematik yönteminde Kartezyen yöntemi uygulamaya çalışıyordu. (Beş kitaptan oluşan) *Etik*'in ilk iki kitabı, aslında tek bir sonucu, sonsuz sayıda nitelikleri olan tek bir tözün olduğunu ortaya koymaya çalışıyordu. Gerçekte, teknik anlamda alınırsa bu yaklaşım, zihin-beden problemini çözüyordu (çünkü böylece zihin ve beden artık farklı tözler değil, yalnızca bir ve aynı tözün farklı belirişleridir). Ne var ki Spinoza'nın töz hakkındaki iddiası, yalnızca metafizik teknik ayrıntılar yönünden ele alınmadığında çok daha önemli anlamlar taşıyordu.

Bunlardan birincisi, Spinoza'nın kavrayışına göre farklı bireyler arasında son tahlilde bir ayrım olmadığıdır. Hepimiz aynı zamanda Tanrı da olan, biricik, tek, aynı tözün parçasıyız. Bu, birbirimize karşı ve birbirimizden farklı olduğumuz duygusunun bir yanılsama olduğu anlamına gelir. Ayrıca Tanrı'dan çok farklı olduğunu düşünmek de yanlıştır. Bu öğretici anlayış, 19. yüzyıla kadar güçlü bir tablo oluşturdu. Hıristiyan filozoflar da insanlar ve halk arasındaki "yabancılaşma" dedikleri durumun, bizim "ötemizdeki" aşkın bir Tanrı anlayışının yarattığı yabancılaşmanın üstesinden gelmeye çalışmışlardı. (Mistikler, felsefenin ilk dönemine geri giderek, mantıksal araçlara başvurmadan sık sık kendilerinin bu türden bir kavrayışa ulaştıklarını öne sürdüler.)[14] Ayrıca tek bir töz her zaman var olduğu ve daima var olacağı için kendi ölümsüzlüğümüz de böylece sağlanmış olmaktadır.

---

13 Q.E.D. kısaltması "*Quod est demonstratum*" (Kanıtlanmak istenen buydu!) ifadesinin kısaltmasıdır. Bir kanıtın tamamlandığının Latince olarak dile getirilmesidir.

14 Hint mistisizmi bu genellemede bir istisna oluşturuyor. Görmüş olduğumuz gibi Nagarjuna gibi bazı Hint mistikleri, mistisizmi yerleştirmek için kesin argümanlar sunma ve mantık araçlarından yararlanmışlardır.

Spinoza, Aristoteles'in neden anlayışını ve onun Tanrı'ya uyguladığı "kendinde neden" ya da *causa sui* biçimindeki özel anlayışı cömertçe kullanıyor. Skolastikler bu anlayışı kozmolojik kanıtta kullanmışlardı. Spinoza, tahmin edilebileceği gibi bu kanıtın değişik bir biçimini (ve aynı biçimde ontolojik kanıtın da değişik bir biçimini) yeniden üretti. Yine de Spinoza'nın zihninde başka bir şey vardı; bu, genellikle *determinizm* olarak bilinen tezin savunulmasıydı. Determinizm, belli bir nedenden belli bir sonucun zorunlu olarak çıkacağını öne sürmektir. Yine de Spinoza'nın determinizmi, özellikle bilimle ilgili değildi. Tam tersine muhtemelen daha çok *kadere* benziyordu. Spinoza'nın görüşüne göre olan her şey zorunluluk nedeniyle olur. Eğer evren Tanrı ise, o halde her şeyin bir *nedenle* olduğundan emin olabiliriz.

Bu bakış açısı, elbette açıklayıcı ancak yalnızca bir başlangıç. Bu yolla sahne, Spinoza'nın etik tanımları için hazırlanıyor. Spinoza, kendimizi Tanrı ve başka insanlarla bir olarak görmemizi, yaşamlarımızın zorunluluk tarafından belirlendiğini anlamamızı tavsiye ediyor. Spinoza, bu iddiaları matematik olarak kanıtlamaya çalışıyor ancak yaşamdaki ayrıntılara benimsediğimiz felsefi bakış açısı kadar güvenmemiz gerektiğini düşünüyor. Yaşamla ilgili bu ayrıntılar, en iyi şekilde *duygu* meseleleri olarak özetlenebilir.

Dolayısıyla *Etika*'nın yarısından fazlasını oluşturan son üç kitap, duyguların incelenmesine ayrılmıştır. Birçok yorumcu, ikinci kitabın sonunda oluşturulan metafizik çerçeveye bir şey eklemediği için bunları hızla geçiyor. Oysa Spinoza'yı yalnızca teknik bir metafizik büyücü değil aynı zamanda son derece felsefi bir insan olarak okuyorsak, onun duyguları tartışması, kendi felsefesi bakımından temel önemdedir.

İlk Stoacılar da duygulara büyük önem veriyorlardı. Duyguların yargıçlar olduklarını ancak kendimiz ve dünyayla ilgili hatalı bir anlayışa dayanan kusurlu yargıçlar olduklarını söylüyorlardı. Spinoza'nın bu görüşe nasıl gönülden katıldığını kolayca anlayabiliriz. Nitekim bir duygu, diye yazıyordu, zihnin güçlerini onaylayarak bedenlerimiz aracılığıyla arzularımızı etkileyen "karmaşık bir düşünce"dir. Sahip olamadığımızı ya da zaten sahip olduğumuz (ancak sahip olduğumuzun farkında olmadığımız) şeyi isteriz. Spinoza'nın görüşü, sahip olmamız belirlenmemiş (not determined) şeyi istemenin yararsız olduğunu ve istediklerimizin çoğuna –Tanrı'yla birliğe ve insanlarla birleşmeye– zaten sahip olduğumuzu bize öğretir. Duygularımızın çoğu, duygularımızın ve arzularımızın kölesi olduğumuz genellikle bedensel nitelikteki arzularımıza dayanan düşüncelerdir. Hepimiz pasif bireyleriz ve kendimizi kontrol edemiyoruz. Ancak burada değinilen "kontrol", son tahlilde kişinin tavırlarını kontrol etmesidir ve uygun tavır kabullenme ya da ona boyun eğmedir.

Fakat eski Stoacılardan farklı olarak Spinoza, *apatheia* ya da duyarsızlık adına duyguları toptan reddetmiyordu. Tam tersine, belli bir benimsemey-

le gelen duyguların bir *mutluluk* kaynağı olduğu ve bedensel arzuların doyurulmasıyla elde edilen kısa süreli duygular dahil herhangi başka duygudan daha çok tercih edilebilir bir duygu olduğu konusunda bize güvence veriyordu. Güç elde etme, kendimizi kontrol etme hissi, isyanla değil, Spinoza'nın entelektüel Tanrı sevgisi dediği felsefi anlayışla elde edilebilirdi.

Eleştirmenler, haklı olarak "Tanrı = Doğa" biçimindeki bu formülasyonun geleneksel teizmle bir ilgisinin olmadığına dikkat çekiyordu. Nitekim Spinoza'nın eseri yasaklandı ve yaklaşık iki yüzyıl boyunca Spinoza ateist olarak damgalandı. Ayrıca eleştirmenler, savunduğu determinizm doğruysa, Spinoza'nın görüşünü benimsemeyi seçmenin aslında hiç de seçim olmadığını öne sürüyorlardı. Bir şey ya zorunlu olarak kabul edilir ya da kabul edilmez. Yine de bu sorunlara yoğunlaşmak, Spinoza'nın görüşündeki güzelliği ve kavrayışı gözden kaçırmaya neden olabilir. "Töz"le ilgili metafiziği unutalım. O zaman Spinoza, bizi Tanrı'yla ve birbirimizle bir araya getirir.

Leibniz de yaşam ve nasıl bir yaşam sürüleceği konusuyla ilgileniyordu. Spinoza'nın yalnız yaşamının tersine Leibniz, bugün jet sosyete denilen ayrıcalıklı bir kesimin üyesiydi. Döneminin seçkinlerinin hemen hemen hepsini, Avrupa'nın bütün prenslerini, bütün büyük dehaları tanıyordu. (Spinoza'yla bile tanışmıştı.) (Aynı zamanda ondan bağımsız olarak Newton'un da bulduğu) Diferansiyel ve integral hesabı keşfetmişti. Biliminsanı, hukukçu, devlet adamı, akademisyen, mantıkçı, dilbilimci ve teologdu. (Sonradan yayımlanan kitaplarından birisi, hayattayken üzerinde çalıştığı bir teoloji kitabıydı.)

Felsefe, Leibniz için sürekli bir hobiydi. Yaşamı boyunca felsefi tartışmalara katılmış ve bu konuda yazışmalar yapmıştı. İster tedbirlilik ister ihmalkârlık nedeniyle olsun, felsefi olarak çok az şey yayımlamıştı; yayımladıklarının çoğu da yanlış anlaşıldı. Felsefi bakış açısıyla ele alındığında Leibniz, esas olarak bir mantıkçı ve metafizikçi sayılabilir. Özellikle 17. yüzyılda Avrupa'yı sarsan korkunç savaşlar ve dinsel çatışmalar ortamında ele alınması gereken Leibniz'in iyimser dünya görüşü oldukça dikkat çekmişti.

Leibniz, bütün problemlerin kansız bir biçimde akılcı hesaplamalarla çözülebileceği evrensel bir mantık, evrensel bir dil geliştirilmesini önermişti. Kendi felsefesinin temel ilkesi olarak, Spinoza'da olduğu gibi hiçbir şeyin nedensiz olmadığını öne sürmesine olanak verecek "*Yeter Neden İlkesi*" olarak adlandırdığı bir ilkeyi savunuyordu. Bütün nedenler Tanrı'nın nedenleri olduğu ve Tanrı (monadları ve onların algılarını yaratarak) evreni belirlediği için bu nedenlerin *iyi* nedenler –aslında en iyi nedenler– olduklarından emin olabiliriz, diyordu.

Bu, Leibniz'in en iyi bilinen tezlerinden birisidir ancak belki de bu kadar yaygın bilinmesinin nedeni, Voltaire'in *Candide* isimli kitabında bu tezi kabaca karikatürize etmiş olmasıdır. Bu tez, olası farklı dünyalar arasında son-

suz sayıda seçeneği olan Tanrı'nın bunların arasından yalnızca en iyiyi, *olası dünyaların en iyisini* seçeceğini öne sürer. Leibniz'in mantığı tartışılabilir ancak bu görüş, tartışma kabul etmez ölçüde aydınlatıcıdır. Kargaşa dönemlerinde, olan her şeyin gerisinde belli nedenlerin olduğuna inanmak rahatlatıcıdır. Bu, eski kötülük problemine verilen bir başka klasik yanıttır. Kötülüğü olasılıklar toplamını kavramaktaki başarısızlığımızın, sınırlı görüşümüzün bir sonucu olarak görebiliriz. Özellikle kendi kinik yüzyılımızın sonunda Leibniz'in umutlu inancını takdir etmek bize zor geliyorsa da bu görüşün ona inanmış olanlar için temsil ettiği gücü takdir etmememiz ya da onların görüşlerini yalnızca mantıksal bilmecelere indirgeyerek azımsamamız gerekmiyor.

Birçok insanın gelmiş geçmiş en büyük biliminsanı kabul kabul ettiği, dönemin en büyük fizikçisi Sir Isaac Newton'dan (1643-1727) en azından biraz söz etmeden başlangıç düzeyinde bile olsa modern felsefeyle ilgili hiçbir açıklama yapılamaz. Newton fiziği ve Newton'un yaşamının son yirmi yılında kendisini adadığı teoloji konusu, bu kitabın kapsama alanının dışında kalıyor. Ne var ki, Newton'ın bilim alanındaki etkisi ve dünyaya sergilediği örnek o kadar büyüktü ki, onun önemini değerlendirmeden 18. yüzyılla ilgili hiçbir felsefi açıklama yapmak mümkün değildir. Ayrıca onun maddi ve mekanik fiziksel dünya teorisi ile kendi dindar, tinsel Hıristiyanlığı arasındaki gerilim, aynı zamanda bütün Avrupa'yı meşgul etmeye başlayan bir gerilimdi.

17. yüzyılın sonlarına kadar bilim, arada sırada dinî otoriteleri kızdırıyordu ancak kilisenin varlığını aşırı tehdit edecek bir durum olduğu düşünülmüyordu. Dine yönelik tehditler esas olarak kendi içinden, bazı küçük teoloji sorunları (ve sık sık da bazı toprak meseleleri ya da siyasi avantajların elde edilmesi) üzerine dinsel hiziplerin çatışmasından geliyordu. Fakat bilim kendi ayakları üstünde durmaya başlamıştı ve artık yalnızca bir çelişki ve öfke kaynağıydı. Bilimsel dünya görüşü, dinsel dünya görüşüne kafa tutmaya başlamıştı; artık Davud, Golyat'a karşı değildi. Birçok duyarlı, meraklı kişi, ikisinin arasındaki açık çatışmayı tahammül edilemez buluyordu. Newton da bu kişilerden birisiydi.

Bilimsel tartışma, bilimin sınırlarını aşarak felsefenin daha geniş dünyasına yayıldı. Böylesi bir tartışmaya katılan dönemin önde gelenlerinden Newton ve Leibniz, uzay ve zamanın yapısı gibi önemli bir konuda tartışmışlardı. Newton'un cisimlerin hareketi ve onların birbirleri üzerindeki etkileriyle ilgili fizik teorileri, bu değişik hareketlerin ve karşılıklı etkilerin meydana geldikleri bir sahneyi ön kabul olarak alıyordu. Bu sahne uzaydı; uzay, gezegenlerden çakıl taşlarına kadar değişik nesnelerin yer aldıkları sonsuz bir boşluk olarak düşünülüyordu. Zaman ise sonsuz ve başlangıçsız bir sü-

reç olarak ezeli bir geçmişten ebedi bir geleceğe uzanıyordu. Uygulanmak istenilen standarda göre ölçülebilen zaman içinde arada sırada değişik olaylar oluyordu.

Leibniz, bunların hiçbirisini savunmuyordu. Ona göre uzayın kendi başına bir hiçlikti; zaman ise yoktu. Bu iddialar, onun metafiziğinden çıkıyordu: Ruhsal bütünlükler olarak monadlar uzayda yer almıyorlardı ve monadların algılarına göre zaman dışsal değil, içseldi. Ancak Leibniz'in metafiziğinden ayrı olarak "mutlak" uzay düşüncesi, saçma bir soruyu, "Uzay nerededir?" sorusunu davet ediyor. Ayrıca "zaman ne zaman başlar?" diye sorulabilir ya da eğer zamanın başlangıcı (ya da sonu) yoksa, zamanda geriye (ya da ileriye) ebediyen ne kadar gidilebilir, diye de sorulabilir. Yeter Neden İlkesi'yle birlikte şu da sorulabilir: "Tanrı, evreni bir başka yerde değil de neden burada yarattı?" Leibniz'e göre bütün bu sorular saçmadır ancak bunlar derin bir kavramsal problem ortaya koyan türden birer saçmalıktır. Leibniz'e göre uzay ve zaman, cisimlere ve olaylara bağlı olarak "görelidir." Uzay, birlikte varoluştur; zaman ise bir ardışıklık düzenidir. Bu iddiaların anlamı, evrenin yapısının yanı sıra bilginin yapısı bakımından, yüzyılın sonuna doğru Immanuel Kant'ın felsefesinde dramatik bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Aydınlanma, sömürgecilik ve Doğu'nun gölgede kalması

Bilimin yükselişi ve kilise otoritesi üzerinde zaferinin ortaya çıkmasıyla birlikte Avrupa, yeni bir inancın, akla inancın göklere çıkarılması dönemine girdi. *Aydınlanma* denilen bu inanç, 17. yüzyılın sonunda "Şanlı Devrim"in* görece kansız ve oldukça hızlı siyasi değişiklikleri ve Isaac Newton'ın bilimsel başarılarının hemen ardından ilk olarak İngiltere'de ortaya çıktı. Daha sonra İngiltere'yi ziyaret eden Voltaire gibi genç entelektüeller sayesinde Fransa'ya taşındı ve 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte zirveye ulaştı. Ardından kilisenin ve daha geleneksel düşünme tarzlarının büyük muhalefetiyle karşılaştığı güneye ve doğuya doğru, İspanya, İtalya ve Almanya'ya yayıldı.

Aydınlanma, aslında din karşıtı değildi. Nitekim Aydınlanma'nın en seçkin temsilcilerinden bazıları dindar adamlar (ve kadınlar) idi. Ancak Descartes ve yeni bilimi izleyerek Aydınlanma filozofları, kendi akıl yürütme yeteneklerine, deneyimlerine ve entelektüel özerkliklerine çok fazla güvenmeye başladılar. Bunun bir süre sonra kiliseye ve (Aydınlanma filozoflarının "batıl inançlar" dedikleri) kilisenin otoriter bazı öğretilerine karşı çıkmayla sonuçlanması kaçınılmazdı. Geçmiş birkaç yüzyıldaki kanlı mezhep çatışmaları yerine Aydınlanma filozofları, ulusal sınırları gözardı ederek, her tür-

(*) Glorious Revolution: 1688 İngiliz Devrimi. Bu devrimle İngiltere Krallığı'nın bir meşrutiyet olduğu kanunla teyit edilmiştir – e.n.

den bağnaz aidiyeti reddederek "kozmopolit" olmakta, dünya vatandaşlığına vurgu yapmakta ısrarcı oldular. Bağlı olacakları gerçekler, başkalarına dayatılmayan ancak onlar tarafından bağımsız olarak keşfedilen evrensel gerçekler olacaktı.

Özellikle birkaç Fransız filozof, şeylerin akılcı düzeni içinde Tanrı otoritesine hiçbir yer olmadığını düşünen ateist ve materyalistlerdi. Yine de bütün Aydınlanma filozofları, akla inanıyor ve ona güveniyorlardı. Akıl ve bilimden yararlanarak doğanın en temel gerçeklerinin ortaya çıkarılması sağlayacaklarına ve aynı zamanda hiçbir sefaletin ve adeletsizliğin olmadığı bir yeryüzü cenneti kurulabileceğine inanıyorlardı:

> Yeryüzünü kirletmeye devam eden adaletsizlikler, suçlar ve yanlışların yasını tutan ve sık sık tüm bunların kurbanı olan filozofu avutacak olan, hakikat, erdem ve mutluluk yolunda kararlılık ve azimle yürüyerek kader imparatorluğunu ve ilerlemenin düşmanlarını yok eden, prangalarından kurtulan bir insanlık anlayışıdır.[15]

Bu yeni iyimserlik ve refahın karanlık bir yanı da vardı. Aydınlanmayı olanaklı kılan bolluk ve zenginlik, başkalarının emeğinden sağlanıyordu. Yunan Aristoteles'in aristokrasisinden farklı olmayan bir tarzda Avrupa kültürünün seçkin üyeleri, kendi konumlarını kölelerin sırtından inşa ediyorlardı. Doğal hakların en büyük savunucusu John Locke'un bile köleleri vardı.

Afrika'nın Avrupalılar tarafından işgal edilmesi, Portekizlilerin 1415 civarında Afrika kıtasında baharat ve altın aramaya çıkmalarıyla başladı. Portekizliler, yeni ruhları Hıristiyan yapmak için yanlarında misyonerler de götürüyorlardı. 15. yüzyılın sonuna doğru Portekizliler, Afrikalıları köle olarak alıkoymaya başladılar. 16. yüzyılın başında Portekizliler, daha önce Afrikalılar, Asyalılar ve Ortadoğulu tüccarlar tarafından işletilen Asya'ya giden ticaret yollarını ele geçirdiler.

Başka gruplar da çok geçmeden Portekizlileri izlemeye ve "sahipsiz" olduğunu düşünerek el koymaya uygun gördükleri Avrupalı olmayan toprakları işgal ettiler. İspanya, doğu ülkeleriyle yapılan baharat ticaretinin haklarını yalnızca Portekiz'e veren Papalık fermanına karşı çıkmakta başarılı olamayınca, bu kez Kolomb'un keşifleriyle aynı pazarlara batıdan ulaşmaya çalıştı. Asya'ya ulaşmak isteyen Kolomb bu amacına erişememiş olsa da İspanya, yeni bulduğu zenginlik kaynaklarının peşinden gitmekten vazgeçmedi. 1500'lerin başlarında Amerika kıtasında altın ve gümüş keşfettiler. Bu da onların Azteklere ve Mayalara karşı fethe girişmelerini teşvik etti. Misyonerler, kurbanlarını Hıristiyanlığa geçirerek kültürlerini terk etmeye zorlamak üze-

15 Antoine, Marquis de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Yazar, bu kitabı Fransız Devrimi sırasında idamı beklerken hapiste yazmıştı.

re İspanyol *conquistador*lar ile birlikte buralara gidiyorlardı. Bu yabancı toprakların "keşfi" ile "dinsiz" ruhları kurtarma çabası olarak fetihin akılcılaştırılması arasında geçen süre pek uzun olmamıştı.

İlk sömürgecilerin başlıca ilgisi yeni Amerikan "sömürgeleri"nde bulunan değerli madenleri ve hammaddeleri anavatana taşımak olsa da bu malların sürekli sağlanması Yeni Dünya'da tarımsal işletmelerin ve madenciliğin gelişmesine bağlıydı. Zorla çalıştırılan Amerikalı yerli tutsakların yaptıkları işlerden tatmin olmayan sömürgeciler, Afrikalı köleler için yeni bir pazar oluşturdular. İngilizler, Hollandalılar ve Fransızlar, sonuçta İspanya ve Portekiz'in sömürgeler oluşturarak ve fetihler yaparak zenginlik arama çabalarına ortak oldular. 16. yüzyılın sonlarına doğru kendi sömürgecilik girişimlerinde birbirlerinin hâkimiyetini yok etmek isteyen Avrupalı büyük güçler, üç yüzyıl boyunca sürecek dünya savaşlarının ilk dizilerini başlattılar.

1660'larda Hollanda, Asya baharat ticaretini kontrolü altına alarak, altın, gümüş ve köle ticaretinde merkezî bir rol oynamaya başladı. 18. yüzyıl boyunca İngiltere ile Fransa, Kuzey Amerika'yı sömürgeleştirerek Amerikalı Kızılderililerin topraklarına el koydular ve Afrikalı köleler için pazarı genişletti. Fransa, ayrıca 18. yüzyılda kuzey Afrika ve Hindistan'ı işgal etti ancak İngiltere 1760'larda Fransa'yı Hindistan'dan çıkarttı. Sonraki yüzyılda İngiltere, Amerikan Devrimi'yle birlikte Amerika'daki sömürgelerini yitirdi ancak başka yerlerde sömürgeleri artmaya devam etti. Sonuçta Avustralya, Yeni Zelanda ve Pasifik adalarının birçoğu İngiliz sömürgeleri olarak ilan edildi.

Bu arada sömürge boyunduruğuna maruz kalmayan dünyanın geriye kalan bölgeleri –örneğin Çin, Japonya ve Ortadoğu– ihtiyatlı bir biçimde kendilerini Batı'dan ayırmaya çalıştılar. Böylece buralardaki ülkeler giderek daha "gizemli" ve "anlaşılamaz" hale geldiler. Romantikleştirildiler; egzotik bilgeliğin, duygusallığın, tinselliğin sembolleri haline geldiler. Böylece Edward Said'in "oryantalizm" dediği fenomen oluşmaya başladı.[16] Montesquieu'nun *İran Mektupları* (1689-1755) yabancı ülkelere yönelik bu tavrı ortaya koyuyordu. Ancak birçok romantikleştirme hikâyesinde olduğu gibi bu romantik tavır da sonuçta "Öteki"ni çok daha tinsel ancak bir o kadar da yetersiz birisi olarak betimleyerek, kötülemeyle son buldu. Bu tavır, Batı'nın varsayılan "evrenselciliği"nin ayırt edici özelliği haline geldi. Örneğin, (1820'lerde basılan) *Tarih Felsefesi* kitabında Hegel, Çin toplumunu yanlış bir biçimde şöyle tasvir ediyordu: "Onların ayırt edici özelliği tine ait olan her şeye –pratikte ve teoride sınırlanmamış bir ahlâka, içe yönelik bir dine, bilime uygun bir biçimde sanat denilebilecek olana– yabancı olmalarıdır. *Bizse* yapmak zorunda olduğumuz şeyler bize *içsel* bir yaptırımla veril-

16 Bkz. Edward Said'in bu konudaki tartışması, *Orientalism*, New York: Random House, 1978.

diği için itaat ederiz, oradaki yasa bu öznel bağa ihtiyaç olmadan doğası gereği ve kesin olarak geçerlidir."

Kuşkusuz Doğu'nun "gölgede kalması", Ay'ın gölgede kalmasından, yani aslında gözden kaybolmasından başka bir şey değildi. Ortadoğu ve Asya'nın büyük bir bölümü, Avrupa'nın artık onları görmediği ve aldırmadığı bir konuma düşmüşlerdi. Kendi önyargılarının güvencesi söz konusuydu: "Kozmopolitlik", insanlığın evrenselliği ve birliği anlamına gelmeye devam ediyordu ama yalnızca Avrupalı anlamda.

Locke, Hume ve Deneycilik (Ampirizm)

İngiltere'de ve felsefe dünyasında John Locke (1632-1704), Descartes'ın akla yönelik tartışma kabul etmez güvenine karşı eleştirel tepkiyi ortaya koyan kişidir. Ona göre soyut akıl ve spekülasyonun yerine duyularımız aracılığıyla dünya hakkında bilgi sahibi olma ve bir şeyler öğrenme yeteneğimize, yani deneyime güvenmemiz gerekiyordu. (Özellikle genç Voltaire'in Paris'e dönerken yanında götürdüğü Locke felsefesiydi.) Kalıcı Britanya *deneyciliğini* başlatan Locke ile birlikte Platon öncesinden bu yana Batı'da devam eden duyulara yönelik uzun süreli kuşku bir kenara bırakıldı. Locke, "bütün bilginin duyulardan geldiğini" öneri sürüyordu; bu görüş, çok geçmeden İrlandalı piskopos George Berkeley ve İskoç filozof David Hume tarafından da benimsendi.

Bir hekim olan Locke, Skolastik geleneğin can sıkıcı tartışmaları ve "karanlık terimleri"ne çok az zaman ayırmış pratik bir adamdı. Aynı zamanda bir siyasetçiydi. 1683'de Britanya siyasetindeki etkin rolünden dolayı Hollanda'ya sürgüne yollandı. Orada ("kansız" 1688 devriminden sonra) İngiltere'de tahta çıkan Oranjlı William ve karısı Mary ile dost oldu. Daha sonra devlet yönetimi konusunda Platon'un *Devlet*'inden sonraki en etkili iki incelemeyi yazdı. Ancak Platon'un devletinden farklı olarak Locke'un yeni siyaset dünyası, görece yeni bir kavram olan *insan hakları*, özellikle de özel mülkiyet hakkı tarafından belirleniyordu.

Locke'ın deneyciliği, çok amaçlı tek bir ilkeye dayanıyordu: *Bütün bilgi, deneyle başlar*. Bunun Skolastiklerin anlaşılmazlığı ve akılcıların (Descartes, Spinoza ve Leibniz) karmaşık şemalarının tersine bir "sağduyu" meselesi olduğunu öne sürüyordu. Ne var ki Locke, zihin ile beden arasındaki ayrımla ilgili temel Kartezyen metaforu kabul ediyordu. Dolayısıyla da bilginin her şeyden önce zihnin incelenmesiyle ilgili olduğunu savunuyordu. Ona göre düşüncelerimizi gözlemleriz (ya da iç gözlem yaparız). Dolayısıyla dünyaya bir anlam veririz. Zihnin oldukça zengin ve karmaşık bir yapısı olduğunu kabul eden akılcıların tersine Locke, zihnin kişinin yaşamı boyunda dene-

yimleriyle yazılacak "boş bir levha" olduğunu kabul ediyordu. Akılcılar, doğuştan gelen ya da "içsel" düşünceler olduğunu öne sürüyorlardı. Locke ise tam tersine zihnin yalnızca dışarıdan ışık girdiğinde aydınlanan boş bir dolap gibi olduğunu öne sürüyordu.

Locke, deneyimin bize *duyumlar* sağladığını ve bu duyumlardan yola çıkan *anlayışımızın* yeni ve daha karmaşık düşüncelere ulaşmamızı olanaklı kıldığını öne sürüyordu. Bütün bilgilerimiz, duyumlardan ve zihinlerimizin duyumlar üzerinde işleme tarzlarından meydana gelen düşüncelerden elde edilir. Fakat Locke, deneyciliğinden en azından iki eleştirel düzeyde taviz veriyordu. Öncelikle, saldırdığı metafizikçilerin bir görüşüne, kendinde-şeyler hakkında, onlara dair deneyimimizden bağımsız olarak konuşmak zorunda olduğumuz düşüncesine boyun eğiyordu. Bu bakımdan Locke, Aristotelesçi eski *töz* kavramını kabul ediyordu. Kendi yöntemine göre Locke'un farkında olabileceğimiz –hatta bilebileceğimiz– tek şeyin nesnelerin "nitelikleri" ya da duyusal özelliklerinden başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarması gerektiğini düşünebiliriz. Oysa ona göre özelliklerin "arkasındaki" şey, hiçbir zaman hissedilemez, deneyimlenemez. Ancak bu durum önümüze bir problem çıkartır: Demek ki, görünüşe göre biz şeyleri bilmiyoruz, yalnızca bir şeyin özellikleri olduğunu kabul ettiğimiz duyum kümelerini bilebiliyoruz. Locke'ın ulaştığı sonuç, tözün, kendinde-şeyin varlığının *çıkarsanmış* olmasıdır; çünkü özelliklerin bir şeyin özelliği olmadan var olduklarını düşünemeyiz.

Locke, özellikler ya da niteliklerin iki farklı çeşidi, nesnenin biçimi ya da kütlesi gibi bir nesnenin doğasında bulunan içkin özellik olarak algıladıklarımız ile *kendimizde*, yani bir şeyin bizde bıraktığı etkilerden algıladıklarımız arasında bir ayrım yaptığı zaman, kendi deneyciliğinde ikinci bir uzlaşmaya da gitmiş oluyordu.

Locke, algı psikolojisinin öncüsüydü. Görme düzeneği ve gözlerimize gelen ışığın etkileriyle ilgili anlayışımızda önemli ilerlemeler sağlayan kişilerden birisiydi. Işığın belli biçimlerde gözleri ve zihni uyardığı ve böylece renkleri "gördüğümüz" sonucuna varmıştı.

Bu *ikincil* niteliklerin (şekil ve kütleyle ilgili birincil niteliklere karşıt olarak) "dış" dünyada değil "bizde" olduğu söylenebilir. Ne var ki, Locke'un argümanları ciddiye alınırsa, bunlar bütün niteliklere, hatta töz kavramının kendisine bile uygulanabilir. Deneyimlediğimiz her şeyin bizde, zihinde olduğu ve "dışarıdaki" dünya hakkında konuşmaya ne ihtiyaç ne de haklı bir gerekçe olduğu öne sürülebilir.

Piskopos George Berkeley (1685-1753), Locke'ın saf deneysel yöntem üzerinde ısrarından tam da bu rahatsız edici sonucu çıkarmıştı. Berkeley, kendi zihinlerimizdeki dünyadan ayrı maddi bir dünyanın olmadığını varsaymaktan oldukça mutluydu. Dünya, aslında düşüncelerden oluşuyordu;

dolayısıyla bu, *idealizm* olarak bilinen bir yaklaşımdı. Bir kilise otoritesi olarak Berkeley, bu anlayışı kendi felsefesinin merkezine Tanrı'yı yerleştirmenin bir yolu olarak görüyordu. Sonsuz sayıda sonlu zihin tarafından kuşatılmış durumdaki Tanrı merkezli dünyayla ilgili Berkeley'in bu görüşünün, "yöntemi" bakımından olmasa bile tinsel olarak Leibniz'in "monadoloji"sine benzediğine dikkat çekmekte yarar var.

Locke, aynı zamanda dindar birisiydi ancak kendi bilgi felsefesinde Tanrı'yı deyim yerindeyse şapkadan çıkarmıştı. Duyularımızın ötesinde bir dünya olduğuna dair bu büyük inancı deneyimin neresinde bulabiliriz? Kendi Tanrı inancını savunmak için Locke, geleneksel Skolastik argümanlara geri gitmişti. Örneğin, hiçbir şey hiçlikten çıkmaz argümanı ve var olduğumuza göre yaratıcı Tanrı'nın varlığı zorunludur argümanı gibi. Ne var ki Berkeley, Tanrı'nın varlığını farklı bir yoldan, Leibniz'in de paylaşacağı ancak deneyci ilkelere bütünüyle uyumlu bir biçimde ortaya koymuştu.[17]

Duyularımızın nedeni olarak hizmet eden bir "dış" dünya yoksa, duyularımız ve dünya hakkındaki düşüncelerimiz nereden geliyor? Berkeley, onları bize sağlayanın Tanrı olduğunu öne sürüyor; "Var olmak, algılanmaktır" iddiasını öne sürüyordu. Dolayısıyla var olan her şey, her zaman, Tanrı tarafından algılanmalıdır. (Berkeley'in felsefesi, "Ormanda bir ağaç devrilirse..." diye başlayan eski bir bulmacanın* zekice yeniden formüle edilmesiydi.)

Belki de en çarpıcı husus, dünyanın maddi varoluşunu inkâr eden Berkeley'in felsefesini yalnızca Locke'un "sağduyu" iddiasına dayanarak savunmasıydı. (Felsefede sağduyuya başvurmak sıklıkla saçmalıkla sonuçlanır.) Berkeley idealizminin sağduyuyla hiçbir ilgisinin olmadığını düşünen İngiliz Doktor Johnson, bir taşa tekme atmış ve arkadaşına şu yorumda bulunmuştu: "İşte onu böyle çürütüyorum." Kuşkusuz bu bir çürütme değildi ancak sağduyu karmaşası ve felsefi saçmalığın birlikteliği bir kez daha tahammül edilmez bir hal alıyordu. Bir yanda zihin ve deneyim, diğer yanda beden ile fiziksel dünya arasındaki bölünmenin çok rahatsız edici sonuçları iyiden iyiye belli olmaya başlamıştı.[18]

---

17 Bu konu üzerindeki klasik alışveriş, çağdaş olan Leibniz ile Locke arasındaki mektuplaşmalarda sergilenmişti.

(*) Bulmacanın tamamı şöyledir: "Ormanda bir ağaç devrilirse ve bunu hiç kimse duymazsa, bu devrilmeden ses çıkmış olur mu?" – ç.n.

18 Bu tartışma bugün de devam ediyor. Birkaç yıl önce Massachusetts Institue of Technology'de çalışan dil felsefecisi Noam Chomsky ile Harvardlı felsefeci Nelson Goodman, dilbilimsel (sentaktik) yeteneklerin insan beyninde "doğuştan" olup olmadığı konusunda sert bir tartışmaya girdiler. Bir yanda, eğer beyinde böyle yapılar (ya da kurallar) yoksa çocuklar nasıl oluyor da bu kadar hızlı ve becerikli bir biçimde konuşmayı öğrenebiliyorlar? Öte yanda, birçok dil olmasına karşın, bir çocuk kendi dilsel ortamına bağlı olarak onlardan herhangi birisini nasıl bütünüyle öğrenebiliyor? Dolayısıyla Chomsky, bütün doğal dillerin temelinde olan bir yapının, "evrensel bir gramerin" doğuştan olduğu *düşüncesini* öne sürüyor.

David Hume (1711-1776) bu sonuçları tam olarak ortaya koyan kişiydi. Hume'un felsefesi, antik dönemden bu yana görülmemiş, son derece *kuşkucu* (septik) bir felsefeydi. Kendisini bir tür pagan olarak gören Hume, hem Aydınlanma'nın iyi yaşamayı seven (*bon vivant*) kişisi olarak kabul gördüğü Paris'te hem de ateizmi nedeniyle herhangi bir üniversiteye alınmadığı Edinburgh'da kendisine iyi bir şöhret sağlamıştı. Meslektaşlarının çoğu, eski zamanların dini ile yeni bilimin kesişen dünyalarında yetişmişken Hume, gençliğinde klasikler konusunda derinleşmişti. Tam bir zihin teorisi geliştirmek için Isaac Newton'dan esinlenmişti ancak bilimsel görünümünün arkasında, zarar verici hırsı vardı.

Hume, Aydınlanma tutkunlarının en parlaklarından birisiydi fakat –bilimsel yöntem olarak ve daha geniş düşünüldüğünde akılsallık olarak ele alındığında– aklın kendi sınırlarının çok ötesine gittiğini de kabul ediyordu. Aklın yapamayacağı çok şeyin, sağlayamayacağı güvencelerin ve üretemeyeceği kanıtların olduğunu görmüştü. Hume'un kuşkuculuğu, paradoksal biçimde Aydınlanma düşüncesinin kendini sorgulayan, en sağlam ve en açık örneğiydi.

Kendince bir pagan olarak Hume, doğalcılığa, aklın yapamadığını doğanın bir biçimde yapabildiği düşüncesine eğilimliydi. Akıl, bize bilginin güvencesini veremiyorsa bile, doğa dünyada yolumuzu bulmamız için bize sağduyu vermişti. Akıl, bize ahlâkı sağlayamıyor ama insan doğası birbirimize karşı makul davranmak için yine de bize uygun duyguları sağlıyor. Akıl, Tanrı'ya inancı ve onunla birlikte gelişen dinsel önyargıları haklı kılamıyorsa, din daha kötü durumda demekti. Hume, eğer Skolastiğin öğretilerle dolu ciltleri bu türden inançlar için sağlıklı argümanlar ya da iyi kanıtlar sağlamıyorsa, o zaman "onları ateşe atın", diyordu öfkeden kuduran teologlara. Bereket versin, dünyanın varlığına ve ahlâkın önemine ilişkin inançlarımız için aynı sert önerilerde bulunmuyordu.

Hume'un kuşkuculuğu, geçen yüzyıldaki bilgi tartışmasından ortaya çıkan bazı doktrinlere dayanıyordu. Her şeyden önce Hume, deneyci olduğunu açıkça söylüyordu. Bütün bilginin deneyden geldiğini yineliyordu. İkincisi, zihin ve beden dualizmini, deneyim ve onun işaret ettiği dünya arasındaki ayrılığı kabul ediyordu. Üçüncüsü, kabul edilebilir iki tür argüman, maddi olgulara dayananlar ile saf tümdengelimsel yapıdakiler arasındaki özel ayrımı kabul ediyordu. Dine dayalı argümanları ise hiçbir başarıları olmadığı için mahkûm ediyordu.

Ne var ki temel inançlarımız ve bilgiyle ilgili birçok ön kabulümüz de aynı iki bölümlü sınavdan geçmeyi başaramıyordu. "Dış" dünya (ve bu dünyayı bir arada tutan nedensel "çimento") hakkındaki inancımızı deneyim aracılığıyla oluşturabilir miyiz? Hayır, çünkü bir yüzyıl önce Descartes'ın öne

sürdüğü gibi pekala bir rüyada olabiliriz. Yalnızca birkaç yıl önce Berkeley'in öne sürdüğü gibi, dünyanın düşüncelerimizden başka bir şey olmadığını düşünebiliriz. O zaman "dış" dünya (ve nedensellik) hakkındaki inancımız tümdengelim yoluyla oluşturulabilir mi? Eğer oluşturulabilirse, varsayılan iddiayı ön kabul olarak almadan hangi öncüller bu çıkarımı sağlayabilir?

Hume, bütün bilgilerimizin dayandığı en temel inançların akıl yoluyla oluşturulamayacağı sonucuna varıyordu. Aynı şekilde ahlâk alanına da kendi kuşkuculuğunu uyguluyor ve "serçe parmağıma iğne batmasına karşılık dünyanın yarısının yok olmasını tercih etmem akla karşı değildir" sonucuna varıyordu. Akıl, davranışlarımızı yönlendirmez ya da haklı çıkarmaz. Ancak duygularımız bunu yapabilir. Ona göre her birimiz, diğer şeylerin yanı sıra adalet ve toplum hakkındaki düşüncelerimizi oluşturan doğal *sempati* kapasitesi ve *yararlılığa* yönelik doğal bir ilgiyle doğarız.

Benzer biçimde estetik değerler bakımından da güzelliğe duygusal tepki verme yönünde doğal bir kapasitemiz vardır. Hume, "Zevkler üzerine tartışma olmaz," diye ısrar ediyordu ama yine de en iyi sanat çalışmasının, üretildiği dönemin çok sonrasında bile onu izleyenlerin estetik duygularını harekete geçirerek "kalıcı hayranlık" duygusu sağlaması ve zamanın sınavından geçmesi gerektiğini öne sürüyordu. Burada, Hume'un siyasi anlayışında olduğu gibi belli bir muhafazakârlık, yitirdiği akla yönelik Aydınlanmacı ilgisine karşılık geleneğe bir yönelim buluyoruz. Ne de olsa aklın sınırları vardır. (Aristoteles gibi) Hume, aklın yerine bireyin karakterinin önemini –iyi yetişme, erdemlerin kazanılması, geleneklere saygı– savunuyordu. Aklın sınırları olabilir ama toplumsal geleneklerimizle gelişen duygularımız ve doğal sağduyumuz, modern felsefenin aşırı bilimsel atmosferinde uzun zamandır ihmal edilen bir erdeme ve güce sahiptir.

Deneyime yaptıkları vurguyla deneyciler, genelde 19. yüzyıldan günümüze gelen şematik versiyonlarıyla hatırlanıyorlar. Onlar, "akılcılara" ve akılcıların bize kesin gerçeği, dünyanın anlaşılması zor bilgisini sağlayacak olduğunu düşündükleri akla güvenlerine karşı çıkıyorlar. Akılcılar, "içsel" düşüncelerin (yani "içimize doğan" düşüncelerin) var olduğuna inanıyorlar. Deneyciler ise böylesi düşüncelerin varlığını inkâr ediyorlar.

Genellikle modern Batı felsefesini ve "modern felsefe" derslerinin çoğunu belirlediği söylenen bu tartışma hakkındaki en ilginç husus, Aydınlanma ve dönemin büyük coşkusunun yanı sıra felsefenin sınırsız alanı ortadayken, bu tartışmanın nasıl bu kadar sınırlı göründüğüdür. Ayrıca (özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda) bilimin en sınırlı olduğu zamanlarda bile aslında her bilimsel hipotezin *hem* matematiksel *hem de* olgusal bilgiyi gerektirdiğini açıkça görülüyordu. Dolayısıyla bunlardan birisinin diğerinden daha önemli savunmak için bu kadar zahmete girmeye ne gerek var? (Özellikle

Bacon, bilimsel öğrenme sürecinde hem deneysel hem de matematiksel yanlara vurgu yapmıştı.)

Bir yanda, akılcılık ile deneycilik arasındaki mücadele aile içi bir kavga gibi görünüyordu. Akılla ilgili birbirine yakın bu iki anlayış (akıl yürütme olarak akıl ile deney aracılığıyla doğrulama olarak akıl) yalnızca içsel düşünceler sorunu üzerinde birbirine karşı çıkıyordu. Diğer yanda, zihnin bilgi ve deneyime hazır bir biçimde bazı kapasiteler ve "beceriler"le doğduğundan hiç kimse kuşku duymuyordu. Asıl sorun, hangi kapasitelerle doğulduğu ve bunların filozofların soyut tartışmalarına değil deney ve gözleme ne ölçüde bağlı olduklarını bilmekti.

Ancak bu tartışmanın asıl önemi, yalnızca içsel düşünceler ve temel inançların hangi yöntemle doğrulanabileceği konusu değildi. Bu özel konuya odaklanarak akılcılar ve deneyciler, düşünceye dayanmayan dogmaya ve batıl inanca birlikte karşı çıkıyor, onların gülünçlüğünü ve değersizliğini göstermeyi başarıyorlardı. İlerlemeyi ve hoşgörüyü geliştirmeyi engelleyen arkaik siyasi ve ekonomik yapılara saldırmak için kendilerini yeni açılımlara vermişlerdi. Hem akılcılar hem deneyciler, Avrupa'yı bölen ve Avrupalıları birbirine düşürerek milyonlarca insanı öldüren karşılıklı düşmanlıklar ve bölgesel önyargılarla savaşmak için insanın evrensel akli yeteneklerini tartışıyorlardı. Modern felsefe, ontoloji, epistemoloji ve metafizik hakkında bir tartışmaya uzanmamıştı. O, hümanizmin ve akılcılığın savunulması, ölümcül katliamlar yerine keyifli tartışmalar için bir çağrıydı.

Asıl hedefleri usdışıcılıktı. Aydınlanma, bilginin doğasıyla ilgili değildi, daha çok bilginin ve araştırmanın savunulmasıydı. Aydınlanma'nın en parlak Alman düşünürü Immanuel Kant, "Bilmeye cüret et!" diye yazmıştı. Akıl ve deneyim arasındaki tartışma, bu kozmopolit hareketin sınırları içinde stratejik bir teknik ayrıntıydı.

Özellikle insan hakları ve toplumun doğasıyla ilgili olarak filozoflar tarafından yürütülen tartışmalar akademik tartışmalar değildi. Önce İngiliz sömürgelerinde, ardından Fransa'da meydana gelen iki devrimin odak noktası haline gelen özel mülkiyet özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve dinsel hoşgörü gibi temel insan haklarının dilini oluşturan, Locke'un yönetim üzerine iki incelemesi olmuştu. Locke'ın *doğal* haklar teorisi, özellikle güçlüydü, çünkü mülk edinme, karşılıklı hoşgörü ve üretim özgürlüğünü önceden insanlar arasında yapılmış bir anlaşmanın, bir "toplumsal sözleşme"nin sonucu yapmak yerine, bu hakları böylesi anlaşmaların *öncesine* yerleştiriyordu. Örneğin kişinin mülk edinme hakkı vardı, çünkü o, "kendi emeğiyle bütünleşmişti." Anayasa ve mülkiyet hukukunu da içeren toplumsal antlaşmalar, bu hakların güvencesini oluşturuyordu. Ancak hakların kendileri bizde doğuştan mevcuttu. Bunlar, "devredilemez" haklardı. İnsanlar isteseler bile bunlardan vazgeçemezdi (ya da bunla-

rı satamazlardı). (Bu türden ilkelere rağmen Locke, daha önce de belirttiğimiz gibi kölelere sahipti. Böylece sonraki yüzyılda yeni ABD'de çok daha belirgin olacak felsefi bir ikiyüzlülüğün bilinen bir örneğini oluşturmuştu.)

Kişinin yasayla ya da gelenekle değil "doğal hak" olarak mülkiyet hakkının olduğunu söyleyen düşünce, daha sonra kapitalizm olarak adlandırılacak olan yapıya sağlam bir temel sağlamıştı. Bu arada Locke'un hiçbir biçimde aşırı ve sınırsız sahip olma hakkını savunmadığına da dikkat çekmekte yarar var. Protestan devrimi, dünyevi başarıya vurgu yaparak para kazanmayı meşrulaştıran bir "çalışma etiğini" zaten sağlamıştı. Birçok filozof, yalnızca Locke değil, aynı zamanda Hobbes, onun ardından Hume, Rousseau ve Kant da bir "toplumsal sözleşme" olarak toplum anlayışını savunmuş, ("ilahi haklar" türünden) geleneksel otoriteleri daha da tahrip etmiş, bireye ve kendi kendine yönetime yapılan yeni vurguları desteklemişlerdi. Yeni dünyada oluşan yeni zenginlik, tarihteki en büyük ekonomik devrimlerden birisine temel yakıtı sağlamıştı. Bütün devrimler gibi bu devrim de felsefi düşünceler tarafından uyandırılmış ve teşvik edilmişti.

Adam Smith, ahlâki duygular ve Protestan etiği

Yeni ticari anlayış, Rönesans'tan bu yana Avrupa'nın görünümünü değiştirmişti ancak henüz tanımlanmamıştı. Yükümlülüklere ve takasa dayanan, kendi içinde kapalı eski feodal düzen çökmüş, değişim aracı olarak paraya bağlı olan yeni ticari toplum giderek açık bir toplum haline gelmeye başlamış, böylece yalnızca ekonomi değil toplumun yapısı da büyük oranda değişmişti. Uluslararası ticaret büyük zenginliklerin kaynağı olurken büyük ulus devletlerde giderek tüccarlar ve bankerlerden oluşan yeni saygın "orta sınıf" öne çıkmaya başlamıştı. Hazineleri daha zenginleştikçe İngiltere, Fransa, Hollanda ve İspanya'nın kralları ve kraliçeleri, daha fazla gemi, daha fazla silah, daha fazla keşif ve daha fazla sömürge için para ayırır oldular; bu da karşılığında daha fazla güç ve daha fazla zenginlik anlamına geliyordu.

Genelde ticarete ve tefeciliğe (borç para vererek kâr elde etmeye) uzun süredir düşman olan kilise bile tutumunu değiştirdi ve (Calvinist reformasyonun teşvik edici etkisiyle) yeni ticari anlayışı benimsedi. Ancak *merkantilizm* denilen, ülkeye dayanan ticaret sisteminin kendisi, yeni ekonomik düzenin gelişmesinde yalnızca bir aşamaydı. İmalat ve ticaret sayesinde sadece uluslar değil, aynı zamanda bireyler de giderek büyük zenginliklere ulaştılar. İngiltere'de sanayi devrimiyle birlikte gelişimi iyice hızlanan yeni ekonomik düzen, kendisine uygun bir felsefeye de ihtiyaç duyuyordu.

Özellikle Calvin ve Locke, yeni iş dünyası için gerekli düşünce biçiminin temellerini atmışlardı ancak kârlar yaygın bir biçimde (Sovyetler sonrasında-

ki Rusya'da bugün hâlâ görüldüğü gibi) saf bireysel çıkarı gözeten bir anlayışın ahlâkdışı ürünleri olarak görülüyordu. Para, zenginlik ve ticari mülkiyete yönelik yeni yaklaşımları meşrulaştırmak için ekonomik bireysel çıkarın yeni bir savunusuna ihtiyaç vardı. Bir ülkenin zenginliği ülkenin hazinesindeki para ile tanımlandığı sürece bireylerin istekleri savunma durumunda kalabilirdi. Ticaret, niteliğe önem veren ama rekabeti en aza indiren lonca zihniyetiyle tanımlandığı sürece hem bireysel inisiyatif hem de sanayi işbirliği engellenmeye devam ederdi.

Adam Smith (1723-1790), David Hume'un en iyi arkadaşı ve en yakın meslektaşıydı. Ancak "Hume"u belirleyen konulara Hume'un bilgi problemleriyle büyülenmesine ya da kuşkuculuğuna, onun genel bir zihin teorisi geliştirme yönündeki Newtoncu tutkularına, (daha sonra "mantıksal pozitivizm"in felsefeyi itibarsızlaştırmasına dönüşecek olan) mantık ve deney üzerine sıkıca odaklanmasına çok az ilgi gösterdi ya da çoğunu hiç ciddiye almadı. Smith, Hume'un yalnızca tarih ve edebiyat tutkusunu, bir de bugün "liberal" toplum diyebileceğimiz oluşumun yapısıyla ilgili muhafazakâr ilgisini (her ne kadar Hume'un "özel mülkiyet" kurumu tanımlamasıyla uyuşmuyor olsa da) paylaşıyordu. Her şeyden önemlisi Smith, arkadaşı Hume ile etiğin ve insan doğasının nihai önemi konusunda derin bir anlayış birliği içindeydi. Ne var ki Smith, bazı işletme şapellerinde hâlâ kendisine tapılan, serbest girişim sisteminin babası olarak ünlendi. Smith, 1776'da "kapitalizmin İncil"i olarak bilinen *Ulusların Zenginliğinin Nedenleri ve Doğası Hakkında İnceleme*'yi yayımladı. Bu, modern ekonominin ve serbest piyasa felsefesi diyebileceğimiz anlayışın başlangıcıydı.

Ulusların Zenginliği'nde Smith, ilk olarak "ulusların zenginliği" ifadesinin anlamını yeniden tanımlıyordu. Bu, kralın hazinesindeki para miktarına işaret etmiyordu. Genel olarak ulusun refahına, yurttaşların esenliğine göndermede bulunuyordu. Ayrıca kendi çıkarını gözetmeyi, zekice savunuyordu. Toplumun yaygın bir sorunu çözmek için yeni bir uygulamaya, mesela yeni bir alete ihtiyacı olduğunu varsayalım. Böylesi bir talep karşısında mucitler ve yatırımcılar, pazar için en uygun ürünü üretmenin peşine düşerler. Bunu bir fedakarlık dürtüsüyle değil, kendi çıkarlarını gözeterek yaparlar. Bu aleti ilk olarak üreten kişi, büyük miktarda para kazanır ama aynı zamanda topluma önemli bir katkı sağlamış olur.

Şimdi varsayalım ki pazarda bu türden birkaç tane ürün var ve bunların bazıları diğerlerinden daha iyi, bazıları ise daha ucuz. Kendi çıkarlarının peşinde olan tüketiciler, pahalı olmasına karşın iyi olan ürünü satın alırlar ve böylece niteliksiz ya da verimsiz olan ürünler piyasadan silinmiş olur. Ya da daha iyisi, onları kendi niteliklerini ve verimliliklerini geliştirmeye zorlamış olurlar. Genel olarak herkes daha iyi duruma gelir. Böylece *arz ve talep* yasası, zaman-

la en iyi ve en ucuz ürünlerin en büyük ödülü almalarını sağlar, hem tüketicilerin hem de üreticilerin çıkarları en yüksek düzeye çıkmış olur. Basit, şık ve radikal bir fikir. Kendi çıkarını gözetme, toplumun iyiliğine hizmet ediyor.

Fakat bu durum, kendi çıkarını gözetmenin bir erdem olduğu anlamına gelmemelidir. Adam Smith, 1980'lerin "açgözlülük iyidir" zihniyetini hiçbir biçimde onaylamazdı. Yine de yaklaşık iki bin yıl boyunca paranın kötülükleri ve açgözlü olmanın günahları sayılıp döküldükten sonra 18. yüzyılın sonunda kendi çıkarını gözetmenin hiç de kötü bir şey olmadığı, hatta yararlı bile olduğunun kendilerine söylenmesinin yurttaşlar üzerinde nasıl rahatlatıcı bir etki yarattığını kolayca hayal edebiliriz.

"Pazarın büyüsü"yle ilgili asıl unsurlar, bütün sistem üzerinde kendi ticari taleplerinin "hâkimiyetini" kuran tüketiciler ile metaların üretiminin ayrı adımlar halinde bölünmesi ve işgücünün buna uygun biçimde koordine edilmesiyle büyük verimlilik artışına neden olan emeğin yeni biçimde ihtisaslaştırılmasıdır. Sistemin işlemesi için gereken koşul, o zamana kadar fiili olarak önemli bütün ticari işlemleri kontrol eden ya da düzenleyen devletin artık hiçbir şeye karışmamasıdır. "*Laissez faire*" (bırakınız yapsınlar) dönemin dili olmuştu. Aynı zamanda loncalar ve lonca benzeri işletmeler artık sanayide tekel olmayacaktı. İşletmeler artık "serbest" olacaktı.

Ulusların Zenginliği'yle Smith, ticari bireyciliğin, katışıksız bencilliğin gücü ve erdeminin, kâr peşinde koşmanın mutluluğu ve ticari iş dünyası harikalarının klasik savunucusu olarak (çoğunlukla da onu okumayanlar tarafından) en yaygın biçimde alıntılanan kişi haline getirmişti. Aslında *Ulusların Zenginliği*'ni yazmadan yıllar önce Smith, ahlâki duygular bakımından insan doğasını açıklayan bir başka kitap daha yazmıştı. Hume gibi Smith de kadınlar ve erkekleri harekete geçiren ve onların bir toplum halinde yaşamalarını sağlayan hassas insani duygularla ilgileniyordu. Başlangıç noktası olarak Aristotelesçi ideali temel alıyordu. Buna göre ahlâkın en temelinde karakterin ve uyumlu bir yaşam sürmemizi sağlayan toplumsal duyguların geliştirilmesi yatıyordu.

Ahlâki Duygular Teorisi kitabında Smith şöyle yazıyordu:

> İnsandaki bencilliğin çok fazla olduğu kabul edilse bile insanın doğasında apaçık bazı ilkeler vardır; başkalarının kaderiyle ilgilenir ve onların mutluluğunu kendisi için gerekli sayar, bu mutluluğu seyretmenin dışında eline hiçbir şey geçmese bile. Nitekim başkalarının sefaleti karşısındaki genel duygumuz, bir tür acıma ve şefkattir.
>
> ... Toplum yasalarını en çok ihlal eden en zorba kişi bile bunsuz yapamaz.

Böylece Smith ve Hume, Hobbes ve diğerlerinin "bencillik" teorilerine saldırıyor ve sempatiyi ahlâki duyguların doğallığına örnek olarak öne sürüyor-

lardı. Genel dilde sempati, birisi hakkında "üzüntü hissetme" anlamına geliyor. Smith ise terimi daha çok "duygusal onama" ya da bugün "empati" diyebileceğimiz bir anlamda kullanıyor. Böylece sempati, yalnızca bir duygu değil, aynı zamanda başka insanların duygularını anlamanın, ne türden olursa olsun herhangi bir tutkuyla ilgili ortak duygu edinmenin bir aracı haline geliyor. "Kendini onun yerine koyarak" bir başka kişinin duygularını değerlendirebilmek yoluyla bir hayal etme eylemine dönüşüyor. Böylece *Ulusların Zenginliği*'nin çıkardığı gürültüye rağmen insanlar temelde bencil ya da kendi çıkarını düşünen bireyler değil, tam tersine başkalarının adına da eylemde bulunan, esas olarak toplumsal yaratıklardır. Makul kapitalist sistem yalnızca böylesi bir toplum bağlamında olanaklı olabilir.

Birkaç yıl önce sempati ve adaletle ilgili bir teori geliştirmiş olan Hume, Smith'i büyük ölçüde etkilemişti. Hume, sempatiyi en azından birçok olayda bencilliğin üstesinden gelebilecek güçte evrensel bir duygu olarak savunuyordu. Nitekim Hume, sempatiyi iyilikseverliğin bir biçimi, kişinin hemşerilerini düşünmesi ve onların refahı için kaygılanması olarak görüyordu. Ancak Hume ve Smith'e göre sempatiye sıklıkla bencillik tarafından karşı çıkılıyor ve bu duygu bastırılıyordu, bu nedenle daha ileri bir duyguya, *adalete* de ihtiyaç vardı. Smith, adalet duygusunu, kişinin dostlarına zarar vermekten doğal bir tiksinti duyması olarak görüyordu. Hume ise adalet duygusunu, karşılıklı refah elde etmek için akıl yoluyla inşa edilen "suni" bir erdem olarak görüyordu. Ne var ki, karşılıklı avantajla ilgili bu geleneksel "şema" öylesine yararlıdır ki ahlâki duygularla ayrılmaz bir bağı vardır. "İnsanlığın mutluluğunu isteme ve insanların sefaletinden huzursuzluk duyma", herkes için genel iyiyi isteme gibi duygulardan daha temel ne olabilir?

Voltaire, Rousseau ve devrim

Fransız Aydınlanması'nın en ünlü ve etkili iki filozofu –ve 18. yüzyılın en önemli olaylarından ikisi– genellikle Batı felsefesinin standart açıklamalarından dışlanır. Bu dışlama çok şey anlatıyor. Amerikan ve Fransız devrimleri (sırasıyla 1776 ve 1789) hem çok önemli hem de çok karmaşık olaylardı. Bu devrimler aynı zamanda, en azından kısmen, düşünce devrimleriydi; bu ayaklanmalar, yalnızca kötü yönetim yüzünden değil, aynı zamanda adalet ve adaletsizlik, toplumun doğası ve insanın doğası gibi düşünceler yüzünden meydana gelmişlerdi.

Hem Rousseau hem Voltaire, Aydınlanma'nın özgün birer filozofuydu ancak ne metafizik ne de epistemolojiye tahammül edecek kadar sabırlılardı. Kendilerini siyaset ve eğitim gibi daha az soyut ve daha pratik konularla sınırlandırmışlardı. Dolayısıyla yaşadıkları çalkantılı zamanlarda büyük etki yaratmışlardı.

Voltaire (1694-1778), İngiliz Aydınlanması ve özellikle Locke'un siyasi felsefesine hayrandı. İngiltere'den Fransa'ya döndüğünde bunları hem Fransız yönetimine hem de Katolik kilisesine karşı kullandı. Bu kendine güvenen zarif filozof, birçok filozofun felsefe olarak değerlendirmeyeceği bir tarzda yazmış, kendisini polemikçi denemeler, siyasi yorumlar, eleştiriler ve değişik hayalî hikâyeler biçiminde dile getirmişti.

Her şeyden önce Voltaire, aklı ve bireyin özerkliğini savunuyor, döneminin metafizik ve teolojik balonlarını patlatmaktan büyük zevk alıyordu. Böylece sahneyi Hume için hazırladı. Ardından orta sınıfı (ya da daha doğrusu *burjuvaziyi*) reform talepleri için harekete geçirdi; bu da devrim için sahneyi hazırlamak demekti.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) çok yönlü ve daha incelikli bir düşünürdü. Kendisinden yaşlı çağdaşından farklı olarak insan toplumu ve insan doğası hakkındaki büyük teorilerden sıkılmıyordu. İlk denemelerinde "uygarlığın" sözde yararlarına karşı çıkması ve Hobbesçu olmayan doğal durum ile onun bolluklarından duyulan memnuniyeti savunmasıyla ünlü oldu. Böylece kendini beğenmiş ve ağırbaşlı Avrupa soylularını sarsmaya başladı. *Emile* ve *Toplumsal Sözleşme* gibi kitaplarında insanın doğasıyla ilgili kendi teorilerini geliştirdi; buna göre (Hobbes'un öne sürdüğü gibi) insanlar karşılıklı bir güvensizlik içinde gruplaşmalar oluşturmuyor, tam tersine birlikte "daha yüksek" bir ahlâki yapı geliştiriyorlardı. Doğal durum, Hobbes'un öne sürdüğü gibi "berbat, acımasız ve yoksunluklar içinde" değildi. Rousseau, toplum öncesi dönemin insanlarının temelde mutlu ve yaşamlarından memnun olduklarını, başkalarına karşı ise sempati duymasalar bile "kayıtsız" olduklarını söylüyordu. Ona göre çocuklar, kendi tarzlarında ve kendi adımlarıyla doğal durumlarına uygun biçimde ahlâk duygularını yükseltmek için "doğal yollardan" eğitilmeliydi. Toplumun genellikle "doğal olmayan" törelerine uymaları için deli gömleğinin içine tıkılmamalıydılar. Toplum içinde yaşasak bile bir zamanlar doğal durumda olduğu gibi bağımsız bireyler olma, toplumun "genel iradesi"ne katılan insanlar ve "yurttaşlar" olarak kendimize uygulayacağımız yasaları belirleme hakkına sahibiz. Rousseau, eğer birileri buna katılmayı reddederse, "onların özgür olmak için zorlanmaları" gerekeceğini kaygı verici bir şekilde önermişti.

Doğal durum mutluluk verse de insani erdemleri geliştirmeye ve uygulamaya uygun bir ortam değildi. Dolayısıyla Rousseau, hem doğal bağımsızlık duygusu içinde olmamızı hem de toplum yasalarına boyun eğmek için karşılıklı taahhütler içine girmemizi birbiriyle çelişkili durumlar olarak görmüyordu. Yine de ona göre başlangıçta toplum haline gelmek ne iradi ne de mutluluk verici bir olaydı. İnsanlık, toplum haline gelerek bağımsızlığından ve doğal durumdaki memnuniyetinden taviz vermişti. Toplumun orta-

ya çıkmasıyla bir felaket meydana gelmiş ve insanlığın mutsuzluğu başlamıştı. İlk kez bir toprak parçasının çevresine çit örerek, "Burası benimdir!" diye ilan eden kişi, Rousseau'ya göre, insanlık tarihinde işlenen en büyük suçun failiydi. Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte insan yaşamında hâkim duruma geçen bütün adaletsizlikler ve eşitsizlikler ardı ardına sökün etmeye başlamıştı.

Özel mülkiyeti bu biçimde mahkûm ederek Rousseau, Locke'la olabilecek en karşıt duruma geldi. Avrupa ve Amerika'daki zihniyetler arasındaki çatışmada bu iki düşünür genellikle birbirinin karşısında görünür. Amerika bir avukatlar, çiftçiler ve işadamları ülkesi olduğundan Locke'un kazanacağı açıktı. Fransa'da ise en azından kısa vadede Rousseau üstündü. Ancak iki devrimde de Aydınlanma'nın varsayımı olan doğal haklar ile bağımsızlığın gerçekliği ve önemi geçerliydi. Toplumsal Sözleşme sayesinde doğal hakların yararlarını zorunlu olarak kurban etmeden, toplum içinde bağımsızlıktan ve bu haklardan yararlanabiliriz.

Kuşkusuz Toplumsal Sözleşme, elbette gerçek bir tarihsel olay değildi. Yalnızca felsefi bir kurgu, bir metafor, toplumu bireylerin kabulüyle oluşan iradi bir yapı olarak ele almanın bir yoluydu. Dolayısıyla Toplumsal Sözleşmenin kurallarıyla ideal toplumun tanımlanması, hukukun bilinçli bir biçimde kendimize dayatılmasıydı. Doğal durumdayken olduğu gibi kendi kendimizi yönetebilir, özgür ve bağımsız kalabiliriz. Böylece Batı'nın bireyin özerkliğiyle ilgili temel ideali, devletin meşruiyetiyle uyumlu bir hale geliyor, insanlığın doğal iyiliğiyle ilgili ideal, eski "ilk" günah kavramıyla yer değiştirmiş oluyordu. Ardından Amerikan ve Fransız devrimleri geldi.

Amerika'da Thomas Jefferson (1743-1826) bazı Avrupalı kavramları özellikle Locke ve İskoç Aydınlanması'ndan almıştı. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin birincil yazarı olarak apaçık (yani onları görebilecek konumda olanlar için apaçık olan) gerçekler düşüncesini, ahlâki duygu teorisyenlerinin başkalarına yönelik duygulara ve karakterin geliştirilmesine yaptıkları vurguyu; aralarında yaşama hakkı, özgürlük, özel mülkiyet ve "mutluluğun kovalanması"nın da yer aldığı doğal insan hakları düşüncesini memnuniyetle benimsedi. Jefferson'la birlikte siyaset filozoflarının yeni icadı olan "halk", siyasetin merkezi haline geldi. Kendine güven, en önemli medeni meziyet konumuna yükseldi; kendine güvenen medeni bir karakter geliştirmek için herkesin yeterli eğitim alması ve belli bir refaha ulaşması devlet yönetimlerinin sorumluluğu haline geldi. Böylece eğitim, bir ayrıcalık olmaktan çıktı ve bireysel bir hak ve siyasi bir zorunluluk durumuna geldi. Dinsel özgürlük, artık yalnızca karşılıklı bir tolerans konusu değil, toplumsal huzur ve haklarla ilgili bir meseleydi. Yönetim artık ilahi ayrıcalıklara ya da salt güce değil yalnızca halka dayalı meşruiyete dayalıydı.

Bağımsızlık Bildirgesi, yalnızca İngiliz sömürge yönetimine karşı isyanın haklı çıkması değildi. Aynı zamanda Aydınlanma ilkelerinin gösterişli bir biçimde onaylanması anlamına da geliyordu. Devrim, yalnızca "temsiliyet olmadan vergilendirme"nin reddi değildi –Amerikalıların temsil olsa bile vergiden pek hoşlandıkları söylenemezdi–, aynı zamanda yeni bir hükümet biçimini, daha sonra bir Amerikan başkanının belagatla dile getirip özetlediği gibi "halkın, halk tarafından, halk için" yönetilmesini de ortaya çıkarmıştı.

Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra biçimlenen Anayasa ve İnsan Hakları Bildirgesi, belki de ilk gerçek toplumsal sözleşme oldu. Bir kurgu ya da bir metafor olmayan, tam tersine sert tartışmaların sonunda oluşan ve gerçekten "halk" ya da halkın temsilcilerinin imzaladıkları, bir anlaşmanın ilk gerçek örneği oldu. Anayasa, fiili olarak bir yönetim kurdu ve iktidar güçlerinin dağılım kurallarını "belirledi". Haklar Bildirgesi, Anayasa'nın ilk on hükmünün geliştirilmesinden ibaretti ve (federal) hükümete yurttaşların yaşamlarına müdaheleyi açıkça yasaklıyordu. Bu düşünceler yeni olmayabilirdi ancak onların uygulanması gerçekten büyük bir yenilik ve dünya için yeni bir modeldi.

Amerikan Bağımsızlık Savaşı bir "devrim" miydi? Devrimin kelime anlamıyla, şeylerin altüst olması olarak düşünülürse, bir devrim değildi. Çok uzakta olan ve yeni dünyanın sorunlarına kayıtsız kalan mevcut yönetimin çok travmatik olmayan bir biçimde işbaşından uzaklaştırılmasıydı. İngiltere, yüzyıldır komşularıyla savaş içindeydi ve Amerikan tehdidi, diğer dertlerden yalnızca biriydi. Dolayısıyla Amerikan Bağımsızlık Savaşı, uluslararası savaşın yalnızca bir sahnesiydi oldu. Fransa, Hollanda ve İspanya, her yana yayılmış Britanya İmparatorluğu'nun bu sıkıntılı durumundan avantaj elde etmeye çalışıyorlardı.

İktidarda da önemli bir değişiklik olmadı. Devrimi yapan adamlar, zaten önceki dönemin siyasi liderleriydi ve devrimden sonra kurulan yeni yönetimde de bunlar yer aldı. Yedi yıllık savaş sırasında Amerikan sömürgelerinde yaşayanlar bu olaya pek dikkat etmemişti bile – çoğunluk için durum böyleydi. Birçok Amerikalı işadamı, çiftçi ve yurttaş için sömürge yönetimi ile isyancılar ve bağımsızlık arasındaki fark, yalnızca bir ayrıntıydı.

Fransa'da ise durum tam tersiydi. (Aristokrasiden *burjuvaziye* ya da orta sınıfa geçen) Bir iktidar değişimi olarak başlayan devrim, bir anda büyük bir fırtınaya dönüştü. Yaşamın her alanında ve ülkenin her yanında parçalanmalar, tehditler, verilen sözlerin tutulmamasıyla derin değişimler oldu. Tüm dünyadaki muhafazakârlar dehşete düşmüştü. "Üçüncü tabakayı"[19] da içerecek biçimde bütün sınıfları temsil eden Millet Meclisi, keskin sınıf bölünmelerinin yerine işbirliği ve uyumun geçirileceği sözünü verdi ancak çok geç-

19 İlk iki "tabaka" soylular ve ruhban sınıfıydı. Üçüncü tabaka ise fiili olarak diğer bütün kesimleri içinde barındırıyordu.

meden başarısız olundu. Devrim, yaşama hakkı ve zulme karşı direnme hakkı gibi hakların da yer aldığı İnsan Hakları Bildirgesi'ni kabul etti. Thomas Jefferson, Amerikan elçisi olarak Paris'i ziyaret etti. Monarşinin yavaş yavaş iyileştirilmesini ve gerçek bir temsili yönetimin kurulmasını tavsiye etti.

Ancak üçüncü tabakanın kendisi çok farklı sınıfların –yeni, giderek zenginleşen ve güçlenen burjuvazi, işçiler, çiftçiler, küçük dükkan sahipleri, *sans-culottes* (baldırıçıplak) denilen şehirlerdeki köylülerin yanı sıra daimi yoksullar, sürekli işsizler, değişik ayak takımı grupları ve suçlular– beceriksiz bir karışımından oluşuyordu. İlk kolay başarıların ve *Bastille* denilen hemen hemen kullanılmayan eski bir cezaevine yönelik sembolik bir saldırının ardından koalisyon çatırdadı ve durum sancılı bir hale büründü.

1792'de devrim, çok daha şiddetli bir görünüm aldı. Halk temsilcileri, yerel ayaklanmaları teşvik etmeye başladılar ve ülke bir kan gölüne dönüştü. Rousseau'nun tutkulu takipçileri olan Maximilien Robespierre ve Jean-Paul Marat, akıl hocalarının halka dayanan "Genel İrade" kavramını esas alarak, tarihsel bir intikam gibi görünen bir tarzda uygulamaya geçtiler. Kral ve ardından kraliçe giyotinle idam edildi. Ardından Rousseaucu mimarların kendilerinin canını da alacak olan "Terör" dönemi başladı.

İngiltere'de Thomas Carlyle, Fransa'daki aşırı şiddetin "bütün yakıtı tükenene kadar" sonunun gelmeyeceğini yazdı. Gerçekten de yakıt tükendiğinde, artık ülke yıkımın eşiğindeydi. Monarşi neredeyse yok olmuştu. Eski aristokrasinin üyelerinin çoğu ülkeden kaçmıştı. 1795'te Fransa anarşinin kucağına düşmek ve komşuları tarafından işgal edilmek üzereyken, Napoleon Bonaparte adında genç bir Korsikalı albay ortaya çıktı. 1800'de Aydınlanma ve onun idealleri için yeni bir bölüm başlıyordu.

Immanuel Kant: Bilimin kurtarılması

Almanya'ya geri dönecek olursak Aydınlanma (ya da *Aufklärung*) bu ülkede belli bir kuşkuyla selamlandı ve Fransız Devrimi (güvenli bir mesafeden) dehşetle izlendi. Aydınlanma, bir parça entelektüel emperyalizm olarak evrensel ya da kozmopolit bir felsefeden çok Paris ve Londra'daki hâkim düşüncelerle ilgili bir tasarım olarak görülüyordu. Paris'teki devrim, felsefi bir zafer olarak değil, tersine kaosun bir patlaması olarak değerlendiriliyordu. Devrimin sonuçlarının Almanya'yı ciddi biçimde etkilemesi için on yıldan fazla bir zamanın geçmesi gerekmişti.

Dağınık ve birleşememiş Alman devletleri, savunma halindeydiler. Dilleri ve kültürleri uzun zamandır barbarca ve ikinci sınıf olarak ele alınıyordu. Sanatlar, genelde ithal ürünlerdi. Yerel yetenekler çoğu durumda görmezden geliniyordu. Prusya kralı bile genelde İngilizce konuşuyordu. Alman-

ya'da bilim ve evrensel akılcılıkla ilgili idealler, daha çok ikincil düzeyde rol oynuyordu.

Yine de Aydınlanma, Almanya'da kendi felsefi şampiyonlarına sahipti. Örneğin Leibniz, yalnızca aktif bir muhalif değil, aynı zamanda yeni Aydınlanma ruhunun gösterişli bir örneğiydi. Yeni bilimi geliştirmiş, yeni matematik ve yeni akılcılığın öncüsü olmuş, en üst düzeyde kozmopolit birisi haline gelmişti. Daha sonra zamanının çoğunu Avrupa'yı dolaşmaya ayırmış ve her ülkeden bilginlerle kapsamlı yazışmalar sürdürmüştü.

Ancak Almanya'daki Aydınlanma'nın asıl felsefi şampiyonu Immanuel Kant'tı (1724-1804). Kant, Leibniz'in (Christian Wolff adındaki) bir öğrencisinin öğrencisiydi. Aynı zamanda Newton fiziğinin ve Rousseau'nun radikal yeni toplum ve eğitim teorilerinin coşkulu bir izleyicisiydi. Doğu Prusya'nın uzak bir köşesinde olmasına rağmen birçok yurttaşından farklı olarak, Terör Saltanatı yıllarında bile Fransız devriminin ateşli bir savunucusuydu. Ancak onu Aydınlanma tasarımına en çok çeken olgu, bir başka altüst oluşla, David Hume'un kuşkuculuğuyla karşılaşmasıydı. Hume'un kuşkuculuğu, Kant'ı "dogmatik uykusu"ndan, yani Leibniz'in metafiziğini eleştirmeden kabul etme yanılgısından uyandırmıştı. Kant, başka birçok şeyin yanı sıra Hume'un sorunlu kuşkuculuğuna da yanıt vermiş ve böylece Aydınlanma'yı kendisini hiç durmadan sorgulama çabasından kurtarmıştı.

Ne var ki Kant, aynı zamanda aklın gücünün sınırlarını da kabul etmiş ve akıl ile yargının üç büyük "Eleştirisi"nden oluşan bir felsefeyle çalışmasını taçlandırmıştı. Biraz dar bir perspektiften bakıldığında Kant felsefesinin, hem akılcılık ile deneyciliğin bir sentezi ve en üst düzeye ulaşması hem de deneyime dayanan ya da akıl yoluyla keşfedilen gerçek dünya hakkındaki bilgimizin gerisinde yatan düşünceyi reddetmek olduğunu söyleyebiliriz. Böyle yorumlandığında Kant, yalnızca kendisinden sonra gelen filozofların öfkeli tartışmalarıyla gündeme gelen değişik bir entelektüel teknisyen olarak sınırlı bir felsefi ilginin konusu bir figür haline gelecektir.

Oysa Kant'ın dehası, çok daha geniş sorunlara, "Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük" olarak özetlenebilen büyük düşüncelere adanmıştı. Daha tarihsel bakıldığında Kant, Ortaçağ'dan bu yana giderek keskinleşen bir çatışmanın, bilim ile din arasındaki mücadelenin önemli bir bağlantı noktasıydı.

Aydınlanma, daha çok dini çocukça bir hurafe olarak gözardı eden Hume gibi ateistlerin paylaştığı bir anlayıştı. Voltaire, bir keresinde şöyle böbürlenmişti: "Hıristiyanlığı yaratan on iki adam hakkında bir şeyler duymaktan usandım. Onun yok edilebileceğini göstermeyi çok isterdim." Fransız Baron d'Holbach, Tanrı'ya çok az yer bırakan Demokritos gibi dünyanın yalnızca maddeden ibaret olduğunu ilan etmişti. Ama Kant, tutkulu bir Hıristiyan, adanmış bir Lutherciydi ve Tanrı inancı çok güçlüydü. Ancak aynı za-

manda Isaac Newton'un yeni fiziğinin de sıkı bir taraftarıydı. Peki bu iki tutum nasıl uzlaşabiliyordu?

Kuşkusuz Newton'ın kendisi de ömrünün son yirmi yılını aynı soruya yanıt vermek için harcamıştı. Kant'a göre yanıt açıktı. Bilim alanını inanç ve özgürlük alanından ayırmaya yönelmiş ve artık iyice kurumsallaşmış olan Kartezyen harekete fazla kapılmış olan bilgiyi "inanca yer açmak için sınırlandırmak gerektiğini" ilan etti. Bir ara Kant, şu itirafta bulunmuştu: "İki şey beni korkuyla karışık bir saygıya sevk ediyor: Üstümde bulunan yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası." Kant'ın felsefedeki temel güdüsü, yıldızlı gök ile ahlâki yasayı birbirinden ayırmak ve ikisinin içinde (ve ötesinde) aklı araştırmaktı.

Bununla beraber ne bilim ne de din, kendi ayrı alanlarında sınırlanabilir. Hume'ın kendi kuşkuculuğunda sorguladığı bilimin temel ilkelerinin "evrensel ve zorunlu", önsel oldukları gösterilebilir. Nedensel ilişkilerle uyumlu olarak dışsal dünyanın varoluşu ve bilimin açıklayıcı aracının her türlü kuşkunun ötesinde olduğu kanıtlanabilir. Aynı zamanda insanın özgürlüğü ve ahlâki yükümlülüğüyle birlikte Tanrı ve insan ruhunun ölümsüzlüğü bilimle uzlaşmaz. Bilimin nedensel ve maddi dünyası, deneyim dünyamızdaki *fenomenler* olarak kendi alanına sahiptir. Ancak Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük –ve tabii ahlâk– da kendi "akılcı" dünyalarına, deneyimden oldukça bağımsız olan ama akıl tarafından yönetilen kendi alanına sahiptir.

Aydınlanmanın parolası olan akıl, Kant'ın fazlasıyla akılcı felsefesinde başlıca rolü oynuyordu. Hume'un çabalarına karşı bilim kanıtlanabilir, akılcı bir biçimde açıklanabilirdi. Ahlâklılığın evrensel zorunlu ahlâk yasalarından ibaret olduğu gösterilebilirdi. Sıklıkla usdışıcılığın ideal simgesi (ya da en azından aklın ötesinde) bir şey olarak ele alınan iman bile akılcı olarak, açıklanabilir inanç olarak savunulabilirdi.

Her şeyden önce Kant'ın stratejisi, somut deneyim alanını genellikle "metafizik" denilen aşkın deneyim alanından ayırt etmekti. Kant, metafiziğin problemlerinin çözülemez gibi göründüğünü, çünkü bilginin sınırlarının deneyimin sınırları olduğunu ve metafizik problemlerin yapıları gereği deneyime aşkın olduklarını öne sürüyordu. Bu soruların bazılarının, özellikle Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlükle ilgili önemli soruların yanıtlanabileceğinde ama bilgi konusu olmadıklarında ısrarlıydı. Bunlar aklın sorunlarıdır ama *pratik* aklın, "ahlâklılığın önermeleridir." Bilimin gerçekleri gibi değillerdir. (Bu konulara birazdan yeniden döneceğiz.)

Deneyim dünyasını, bilgi dünyasını aşkın deneyimin, metafiziğin sorularından ayırt eder etmez Kant, bu iki alanın yapısını keşfetmeyi sürdürür. Bilimde, dış dünyanın zorunlu varlığını, nedensel ilişkilere uygunluğu ve bilimin açıklama düzeneğini kanıtlıyordu. Ahlâk alanında ahlâk yasasının ev-

rensel zorunluluğunu ya da "kategorik buyruk" dediği şeyi ve onun önermelerini, insan özgürlüğünü ve herhangi bir akılcı dinin temel inançlarını ortaya koyuyordu.

Bilgi problemleri ve bilimin temellerinin ele alındığı, birçok filozof tarafından felsefedeki en büyük kitap olarak görülen Kant'ın baş eseri *Saf Aklın Eleştirisi,* ilk kez 1781'de yayımlandı. Bildiğimiz dünya ve fenomenler alanında deneyim, bir şeyi deneyimlemek için *hayal gücü*nün yardımıyla duyularımıza bir düzen ve örgütlenme sağlayan bir "yetenek" olan *anlayışı* ve *duygululuğu* (ya da "sezgi"yi) gerektirir.

Kant'a göre deneyimlerimizin nesnelerini, onları uzay ve zamana yerleştiren ve başka nesnelerle nedensel ilişkiler içine sokan sezgilerimizden çıkartıp "oluştururuz." Kant, ünlü bir ifadesinde anlayışın kavramları olmadan, sezgilerimizin kör olacaklarını öne sürüyordu. Ancak duyularımız olmadan, kavramlarımızın boş olacağını da ekliyordu. Ona göre deneyim, her zaman anlayışımızın duyulara uygulanmasıdır ve dünyayı bilmemiz bunun sonucudur.

Ancak kavramlarımızın bazıları, deneyimden (yani "deneysel" olarak) çıkmaz, tam tersine bunlar deneyimden *önce* gelirler. Bunlar *a priori*'dir. Yerleşik yapının kısımlarıdır ya da insan zihninin temel kurallarıdır. Bunlara "kategoriler" denir. Örneğin madde kategorisi, maddi nesneleri deneyimlememizi sağlayacak tarzda duyularımızın örgütlenmesini gerektiren her insan deneyimini yöneten kuraldır.

Bu, Locke'a ve en genelde hem akılcılara hem de deneycilere Kant'ın verdiği yanıttır. Madde, özelliklerden çıkarsanamaz. O, bir şeyi ve o şeyin özelliklerini deneyimlememize olanak sağlayan örgütlenme ilkesidir. Kendisiyle atışan meslektaşlarına Kant, onların iddialarıyla ilgili şu sentezi öneriyordu: Bütün bilgimiz deneyimle başlar (ve duyularımıza dayanır) ancak deneyimimizin temel kategorileri, deneyimle öğrenilmez, tam tersine önsel bir örgütlenme ilkesi olarak deneyime dayatılır.

Bu da Kant'ın Hume kuşkuculuğuna verdiği yanıttır. Dış dünya, deneyimimizden çıkarsanmaz ama (düşünce ve algımızın temel bir kategorisi olarak) deneyimimizin oluşturulması için temeldir. Bir diğer kategori olan nedensellik de deneyimimizden çıkarsanamaz ya da ondan gelmez ama algının temel kurallarından bir diğeri olarak deneyimimize dayatılır.

En temel ya da önsel zihin yapılarının hepsi kavramlar ya da kategoriler değildir. Ayrıca her deneyimde olması gereken bazı boyutlar, önsel "sezgi biçimleri" de vardır. Bunlar, özellikle mekân ve zaman boyutlarıdır. Üç boyutlu mekânın ve tersine çevrilemez tek boyutlu zamanın sınırları dışında herhangi bir deneyim yaşayamayız. Burada Kant, göreli mekân karşısında mutlak mekân sorunu üzerine Leibniz ve Newton'a yanıt veriyor. Eğer mekân

derken her şeyi ve her deneyimi zorunlu olarak kuşatan, dünyanın kendisi kadar gerçek bir şeyi kastediyorsanız, mekân "mutlak"tır. Ama mekân derken dünyanın kendisinin bir özelliği değil de dünyaya bakış tarzımızı, kendi öznelliğimizin nihai sonucunu kastediyorsanız, mekân "göreli"dir.

Sezginin önsel biçimleri olarak mekân ve zamanın keşfi Kant'a, "aklın hakikatleri"ni oluşturduğu neredeyse peşinen kabul edildiği için Yunanları ve modern filozofları çok etkilemiş olan, matematiğin yapısıyla ilgili oldukça radikal bir öneri yapma olanağı veriyor. Kant'a göre matematik ve geometrinin önermeleri zorunlu olarak doğrudur, çünkü bunlar mekân ve zamanın önsel yapılarına göre oluşturulmuş biçimsel tanımlardır.

Söylemeye gerek yok ki Kant'ın yeni "idealizmi", dünya hakkındaki bilgimizle ilgili son derece radikal bir görüştür.[20] Sözü fazla dolaştırmadan dünyayı gerçekte kendimizin yarattığını söyler (Kant sonrası dönemin bazı Romantiklerinin memnuniyetle onayladıkları bir tez). Kant, bizim "dışımızdaki" dünyanın yapısını kanıtlamak ya da varlığını çıkarsamak gerekmediğini öne sürer. Dünyanın temel yapısı ve örgütlenmesinin temel kurallarını biz belirliyoruz. Dolayısıyla deneyimlerimize benzemeyen dünya hakkındaki kuşkulu düşüncenin (ya da saf felsefi kuşkunun) artık bir anlamı yoktur. Kuşkusuz ayrıntılarda yanılabiliriz. Yanlış algılayabilir, yanlış yorumlayabilir, yanlış hesaplayabilir, yanlış anlayabiliriz ama Descartes'ın metodolojik olarak ama başarısız bir biçimde kuşkulandığı ve Hume'un aklın gücünün ötesinde olduğunda ısrar ettiği temel ilkeler hakkında yanılmamız olanaksızdır.

Bununla beraber dünyamızı düzenliyor ya da "inşa ediyorsak", bunu canımızın istediği gibi yapamaz mıyız? Dünyayı dört, beş ya da daha fazla boyutlu olarak algılamayı seçemez miyiz? Zamanı tersine çeviremez miyiz? Dünyayı Leibnizci monadlar ya da maddesiz Berkeleyci düşünceler olarak görmeyi seçemez miyiz? Kant'a göre bu soruların yanıtı, basitçe "hayır!" olmalı. Deneyimlerimizin temel yapısını oluşturan boyutları biz seçemeyiz, üç boyutlu mekânın ve geriye döndürülemez tek boyutlu zamanın bir alternatifini bulamayız. Farklı kategori setleri, farklı düzenleme, yorumlama ya da deneyimlerimizi "inşa etme" tarzları yoktur. Zihnin temel yapılarını ya da kurallarını oluşturan kategoriler, evrensel ve zorunludur. Seçenekler ya da alternatifler yoktur. Bunu kanıtlamak için Kant, bize görkemli bir "Kategorilerin Aşkın Tümdengelimi"ni sunarak kategorilerin her deneyim için yalnızca zorunlu olmadıklarını, aynı zamanda herhangi bir alternatif dünya görüşünün de olmadığını gösteriyor. Bu yaklaşım, radikal yeniden düşünme ile

20 Piskopos Berkeley, kendi görüşüne "idealizm", özel olarak da "öznel idealizm" diyordu. Berkeley'den kendi görüşünü ayırt etmek için Kant, kendi anlayışına "transandantal" (aşkın) idealizm" diyerek, "dış dünya"nın gerçek olduğunu ancak yine de zihnin evrensel ve zorunlu kurallarına göre oluştuğunu öne sürer.

sağduyumuz ve dünya hakkındaki bilimsel görüşümüzü desteklemeye devam eden çarpıcı bir birleşim ortaya koyuyor.

Fakat argüman bu noktada kalamaz. Kant'ın argümanında oldukça sesiz geçiştirilen Tanrı ne olacak? Tanrı dünyayı duygular aracılığıyla bilmiyor ve kuşkusuz anlayışın sonlu kuralları ile sınırlanmış değildir. Tanrı dünyayı dolaysız bir biçimde (yani, duygular ya da kavramların aracılığına başvurmadan) bilir. Dünyayı, bizim deneyimimizin sınırlı kurallarına göre ve bir fenomen olarak değil, olduğu haliyle bilir. Ayrıca kendinde-dünya düşüncesi, bizim kendi düşüncemizin sınırlılığını destekleyen bir kavram olarak kalır. Eğer dünyanın kendi deneyimimizle inşa edildiğinden eminsek, en azından şunu sormak anlamlı, hatta kaçınılmaz gibi görünüyor: "Deneyimimizin özgünlüklerinden farklı olan dünya nasıldır?"

Ayrıca bize verilen duyularımızı (dolayısıyla "verili" ya da "belli" olanı) kendimiz seçemiyorsak bizdeki duyuların nedeni nedir? (Locke'ın öne sürdüğü gibi) Nesnelerin kendileri mi? Yoksa (Berkeley ve Leibniz'in öne sürdükleri gibi) Tanrı mı? Ancak burada nedensellik kavramına dikkat etmek gerekiyor. Kategorilerden birisi olarak nedensellik, kendi deneyimimizdeki bütün ilişkileri yönetir. Deneyimimiz ve kendinde, yani deneyimimizin dışındaki dünya arasında bu uygulanamaz. Ne var ki, bu durumda bile rahatsız edici, "Kendinde dünya nasıl bir şey?" sorusu yanıt bekliyor.

Bunun yanında Kant'ın kendilik anlayışı meselesi de var. Kant, dünyanın deneyimimizin dışında olduğunu inkâr ediyor ama aynı zamanda dünyadaki nesnelerin deneyimimiz "içinde", yani *bizde* olduğunu da inkâr ediyor. Bunlar, nesneler olarak yapıları gereği kendiliğin dışındalar. O zaman kendilik nedir? Her şeyden önce kendilik, dünyayı kavramak için edindiğimiz ve ortaya çıkan duyularımıza kategorileri dayatan bir faaliyet ya da büyük bir faaliyetler setidir. Bu kendilik, bir şey, bir "ruh" ya da bir "zihin" bile değildir; tam tersine *aşkın bir egodur (transcendental ego)*, kendisi hiçbir zaman deneyimlenemese de[21] eylemleri bütün deneyimlerimizde içsel ve farkına varılabilir yapıdadır. Descartes'ın kavradığı ancak "düşünen şey" olarak yanlış biçimde ele aldığı şeydir.

Fakat kişi olarak, beden olarak, belli özellikleri, arkadaşları, tarihi, kültürü, çevresi olan duygusal bir zeka olarak kendiliğin daha sıradan bir anlayışı da var. Bu, Kant'ın *deneysel* kendilik dediği şeydir. Deneyim aracılığıyla dünyadaki herhangi başka bir şey gibi bilinebilir. Ancak aşkın ve deneysel kendiliklere ek olarak uygun olmayan bir biçimde "kendinde kendilik" diyebileceğimiz bir şey de vardır. Bu, bir fail olarak hareket eden, düşünen ve eylemde bulunan, ahlâki ya da ahlâksız, sorumlu ya da sorumsuz olarak pratik dünyanın kalbinde yaşayan bir kendiliktir.

21 Önemli bir kelime olan "transandantal", esas olarak deneyimin çok olası olması anlamına gelir.

Kant'ın kendinde dünya (ve kendinde kendilik) anlayışının, yalnızca sonradan akla gelen bir düşünce, (bazı ardıllarının düşündüğü gibi) aksi durumda tutarlı olacak felsefesinde sallantılı bir sorun olmadığını anlamak önemli. Bu, çok önemli bir işlev görüyor. Eğer bilim ve bilgi, fenomenel dünya ile sınırlıysa, o zaman fenomenel dünyanın dışında, yani kendinde dünyada özgürlüğe ve Tanrı'nın sonsuz alanına yer vardır. Bunlar, Kant'ın ikinci eleştirisi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ve ilk iki eleştiriyle bağlantılı olan üçüncüsü *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ele aldığı konulardır.

Kant'ın ahlâk felsefesi ve üçüncü eleştiri

Kant, dünya ve kendimiz hakkında deneyimlediğimize ek bir gerçekliğin olduğunu kabul ediyordu. Bu gerçekliği, "fenomenal dünya"ya, deneyimlediğimiz dünyaya karşıt olarak "noumenal"* (numen) dünya olarak tasvir ediyordu. Aynı zamanda deneyimimizin ötesindeki gerçekliği "kendinde-şey" olarak adlandırıyor, onu tekil olarak kullanarak, bileşenlerini analiz edemeyeceğimiz için doğrudan doğruya onunla temas kuramadığımızı bize hatırlatıyordu. Noumenal ve fenomenal dünyalar arasındaki ayrımı formüle ederek Kant, bilgiye mutlak bir sınır getirmiş oluyordu. Biz yalnızca deneyimlediğimiz dünyayı bilebiliriz. Deneyim alanımız dışında, "kendinde" var olan gerçekliğin ne olduğunu bilemeyiz.

Yine de Kant'ın deneyimimiz dışında bir gerçekliğin olduğunu ima ettiğini gördük. Neden bunun bir çelişki olduğunu düşünmüyor? Bu soruya yanıt vermek için Kant'ı deneysel kendilik ile diğer pratik ya da "akılcı" kendilik ve onların "iki dünyası" arasında ayrım yapmaya yönelten soruna geri dönmemiz gerekiyor. Bu, doğanın yasaya benzeyen düzenliliklerine maruz kaldığımız dünyada ahlâki olarak nasıl özgür olabiliriz sorunudur.

Bu sorun, önceki birkaç yüzyıl boyunca giderek önem kazanmıştı. Bilim, her geçen gün doğal dünya içindeki olayları öngörme ve kontrol etmede başarılı oluyor gibiydi. Bu gelişme, birçok kişiyi aynı kontrolün insan davranışı alanında da olanaklı olup olmadığı sorusuna yöneltiyordu. Ne de olsa insan doğal dünyanın bir parçasıydı. Birçok yeni makinede olduğu gibi insanlar da kontrol edilebilir miydi? *Determinizm* heyulasından sakınmak için Descartes ve öncelleri, insan benliğini doğadan kesin bir biçimde ayırmışlardı. Ancak bazı Aydınlanma filozofları, coşkulu bir biçimde determinizmi benimseyerek, "makine insan" benzetmesini kabul ediyorlardı.

Kant, deneyimler dünyamızın zorunlu ve evrensel olarak nedensellik ile yapılandırıldığını öne sürdüğünde bu determinizm konusuna girmiş oluyor-

(*) Noumenal dünya: Yalnızca akıl ile kavranan, varlığından emin olmadan kabul ettiğimiz dünya – ç.n.

du. İnsan davranışı fenomenal dünyada meydana geliyorsa, o zaman insan da nedenselliğe maruz gibi görünüyordu. Ancak eğer insan davranışı nedenselse, o zaman belirlenebilir, dolayısıyla da özgür değil demekti. Kendi davranışımız konusunda özgür değilsek, o zaman ahlâki seçimler yapmamamız ya da eylemlerimizden sorumlu olmamamız gerekiyordu.

Kant, bu sorunu ikinci eleştirisinde, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele aldı. Hem fenomenal dünyanın bir parçası hem de ahlâki seçimde özgür olunabileceğinde ısrar etti. Bizim hem noumenal hem de fenomenal varoluşumuz olduğunu öne sürerek bu gibi iddiaların görünürdeki uyuşmazlığını ortadan kaldırdı. Doğal dünyanın parçası –deneysel bir kendilik– olarak her birimiz nedensel etkilere açığız. Bu etkiler, kendilerini Kant'ın topluca "eğilimler" dediği arzular, istekler, duygular, ihtiyaçlar ve heyecanlar biçiminde ortaya koyuyor. Eğilimler, "doğallıkla" eylemlere yol açar. Eğer bir kişi (son yemeğinin üzerinden belli bir zaman geçtiği için) yiyecek isterse ve önüne lezzetli bir yiyecek konulursa, onu yemek eğiliminde olacaktır.

Ancak bütün eylemler, eğilimler tarafından yönlendirilmez. İnsan *irade* yeteneğine de sahiptir. İnsanların "irade gücü" vardır ve bu irade *özgür*dür. Fenomenal dünyanın bir parçası değildir. Her insan noumenal bir varoluşa, akılcı bir kendiliğe, yani fenomenal nedenler tarafından belirlenmeyen bir varoluşa sahiptir. Bu akılcı kendilik, eğilimlere direnebilir. Böylece örneğin, bir yiyeceği çok arzuladığımız halde o yiyecek başkasının tabağındaysa, onun zehirli olduğunu düşünüyorsak ya da açlık grevindeysek ve bizi vazgeçirmek için önümüze konmuşsa onu yememeyi seçebiliriz.

Noumenal varoluşumuz nedeniyle doğal güçlerin edilgen piyonları değiliz. Kendi yasamıza, aklımızın kendisi için inşa ettiği yasaya, *ahlâk yasasına* uygun olarak kendi davranışlarımızı düzenleyebiliriz. Kant'a göre bu ahlâk yasasıyla uyumlu biçimde hareket ettiğimizde özgürlüğümüzü tam olarak ortaya koymuş oluruz. Diğer yandan doğanın nedensel dayatmalarını basitçe takip ettiğimizde özgür olamayız.

Kant, hepimiz aynı akıl yeteneğine sahip olduğumuz için ahlâk konusunda aynı sonuçlara ulaşacağımıza inanıyordu. Genel olarak akıl, benzer koşullarda başkaları tarafından yapılan aynı türden davranışı onaylamadığımızda eğilime direnmemiz gerektiğini bize söyler. Dolayısıyla herkes için kabul edilebilir bir davranış ilkesi olması gerektiğini düşünmediğimiz sürece başka bir kişinin tabağındaki yiyeceği almamamız gerekir. Ahlâki ilke, bu biçimde gayri şahsi bir evrenselleşmeye ulaşmış ilkedir. Ayrıca ahlâk, bizim başkalarının aklına, onların temel *insani* özelliklerine ya da bazen *haysiyet* dediğimiz konumlarına saygı duymayı da gerektirir. Bir başka deyişle ahlâk, tıpkı bilgi gibi önsel yanlara sahiptir, herhangi bir özel durumdan önce gelen bir düşünceler setidir.

Kant, bütün insan davranışlarına uygulanan tek bir buyruk olan "kategorik buyruk" dediği ünlü tespitiyle birlikte ahlâk yasasının temelini formüle eder. (Aslında böylesi birkaç formülasyon ortaya atıyor ancak bunların son tahlilde aynı ahlâki sonuçları dikte ettiklerini öne sürüyor.) En iyi bilinen formülasyonuna göre kategorik buyruk şudur: *İnsanın yalnızca evrensel bir yasa olmasını isteyeceği bir maksime* (ya da ilkeye) *göre eylemde bulunması gerekir.*

Kant, kategorik buyruğun bir başka formülasyonunda ahlâk yasasını şöyle özetler: *İnsanın her zaman kendine ya da bir başkasına yalnızca bir araç olarak değil bizzat bir amaç olarak davranması gerekir.* Bir başka deyişle, kişinin kendi amaçlarına ulaşmak için bir başka insanı yalnızca bir araç olarak kullanması yanlıştır. Böyle yapmak, bir insanı "kullanmak"tır ve bu da bireyin aklın ve ahlâkın buyurduklarına uygun olarak özgürce hareket etme yeteneğinden doğan itibarına saygısızlık etmektir.

İnsan özgürlüğüne vurgu yapan Kant'ın etik teorisi, ahlâkı dinsel terimlerle açıklamaz. Nitekim Kant, ahlâkın kendi kanıtlamasını kendisinin sağlamak zorunda olduğu ve dinsel kaynaklara ya da yaptırımlara bağlı olmaması gerektiği konusunda çok ısrarlıydı. Dolayısıyla kendisi oldukça dindar birisi olsa da Kant'ın ahlâk teorisi, seküler ya da ateist perspektifle uyumludur. Peki o zaman Kant'ın ahlâk teorisi dinsel inançla nasıl uyum sağlıyor?

Kant'a göre ahlâk yasasını kabul etmek için dinsel inanca gerek olmayabilir ancak ahlâk yasasına boyun eğmek için akılcı güdülenme bakımından inanç yine de gereklidir. Kant'ın kahramanı Rousseau, "dünyaya ahlâki bir bakış" çağrısı yapmıştı. İnancımız olmadan adaletsizliklerle ilgili deneyimlerimiz, bizi ahlâktan uzaklaştırabilir. Ahlâklı insanlar acı çekerken kötülerin mutlu göründüklerine şahit olabiliyoruz. Ahlâka bağlılığımızda ısrarcı olmak için önünde sonunda ahlâki davranışın mutluluğa dönüşeceğine inanmamız gerekir. Ancak tek başına bu "olumlu beklenti" yeterli değildir. Ahlâkın kendisi gibi bu da akılcı bir inanç olmalıdır.

Bu düşünceler bizi Tanrı'nın varlığını, insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonra yaşamın olduğunu "varsaymaya" sevk ediyor. Bu da ahlâki iyilik ve mutluluğun son tahlilde birlikte var olduğunu, bunun bir "ödül" değil, tersine akılcı bir gereklilik olduğunu görmemize izin verir. Deneyimlerimizin dışındaki dünyayla ilgili oldukları için pratik aklın bu "varsayımları"yla ilgili bilgimiz olmasa da, ahlâk yasasını belirleyen pratik akıl, bu kavramlara gerek duyar. Bu inançlar bilgi olarak kabul edilmeseler de yine de akılcıdırlar. Bizi inanç yoluna sokan bilgi değil, akıldır.

Kant, zihinsel yeteneklerimiz ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi takip eder ancak bunu üçüncü eleştirisinde, yani *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bütünüyle farklı bir biçimde yapar. Burada estetik deneyimin, özellikle de *güzellik*

deneyimimizin doğasını ele alır. Estetik zevk konusunda yaygın biçimde savunulan iki görüş arasında açık bir çatışma olduğunu düşünüyor. Bir yandan bütünüyle "öznel" görünen zevkler konusundaki tartışmaların karara bağlanmasının bir yolu yok gibi görünüyor. Diğer yandan genel olarak başkalarının zevk konusundaki kendi yargılarımızı kabul etmelerini umut ederiz; bir şeyin güzel olduğunu öne süren kişi, genelde başkalarının da onu güzel olarak görmesini umut eder.

Kant, güzellik deneyiminin *evrensel olarak öznel* olduğunu öne sürerek bu iki iddia arasındaki gerilimi ortadan kaldırıyor. Kişinin deneyimi, öznel bir deneyim olarak hayal gücü ve anlayışın "serbestçe" işlemesiyle belirlenir. Bilginin peşindeyken hayalgücü duyu verilerini bütünleşmiş nesnelere çevirirken, anlayış bu nesneleri kendi kavramlarının diliyle yorumlar. Anlayış, yalnızca bir şeyi görmeyi değil, aynı zamanda onun ne türden bir şey olduğunu anlamayı da sağlar. Ne var ki, estetik deneyimde hayal gücü ve anlayış, bir nesnenin kesin sınıflandırılmasını sağlamak amacıyla değil, nesneyle "oynayarak" değişik yanlarını geçici olarak odağa getirmek için işbirliği yaparlar. Bu faaliyet, keyifli ve aynı zamanda derinlikli olabilir. Diğer faaliyetlerimizin çoğunda olduğu gibi zihindeki herhangi bir amaca ulaşmak için değil, tam tersine yalnızca kendisi uğruna gerçekleştirilir. Güzellikle ilgili estetik deneyimlerimizin evrensel bir yanının olduğunu kabul etmekte haklıyız, çünkü herkes kendi bilişsel yeteneklerini bu biçimde kullanabilir.

Kant, güzellik deneyiminin yanı sıra diğer estetik deneyim tarzlarını da ele alır. Özellikle *yüceyi*, insan melekelerinin tam olarak kavrayamayacağı kadar büyük ve dinamik nesnelerdeki estetik cazibeyi, örneğin çok karanlık bir gecede gökteki sayısız yıldızı ya da Niyagara Çağlayanı'nı yakından seyretmeyi, analiz eder. Kant, bu türden olaylardan aldığımız zevkin, hayal gücümüz manzarayı bütünüyle kucaklayamasa bile, sonsuzluk ya da bütünselliğin düşünülmesiyle aklın böylesi kavranması zor "nesnelere" hükmedebildiğini kabul etmemize dayandığını öne sürer. Bu biçimde akılcı bir varlık olarak itibarımızla ilgili daha ileri bir duygu elde ederken, aynı zamanda şeylerin doğal şeması içindeki göreli önemimizi de hissederiz. Böylece kavrayamadığımız bir sonsuzluğun bize hatırlattığı muhteşem bir deniz manzarasının "etkisi altına gireriz."

Kant, güzelliğin son tahlilde "ahlâkın bir sembolü" olduğunu söyler bize. Konuları "serbestçe" ele almak için zorunlu olan tutumu benimserken "kayıtsız" olmamız gerekir. Başka bir deyişle sahip olduğumuz belli güdüleri ve eğilimleri görmezden gelmemiz, bunun yerine arzularımız tarafından aklımız çelinmeden nesne üzerinde düşünmemiz gerekir. (Natürmort resimde tasvir edilen meyveyi yemek için arzu duymamak gerekir.) Dolayısıyla bir

bakıma güzel nesneye karşı alacağımız tavır, insanların haysiyetlerine uygun bir saygı gösterirken aldığımız tavra benzemelidir.

Güzel, aynı zamanda geniş anlamda ahlâkın da sembolüdür. Doğaya inanmamızı ve daha büyük bir tasarımın parçası olduğumuzu anlamamızı sağlayabilir. Güzel bir nesneyle ilgili düzen duygusu, bir formül ya da reçeteye indirgenemez (bunun için Kant, sanatsal yaratım için yeteneğin gerekli olduğuna inanıyordu). Daha büyük bir tasarım kavramı, fenomenal dünyanın her yanında daha büyük bir amacın olduğunu öne süren, düşüncelerimizi duyusal ötesi bir gerçekliğe yönelten *teleolojik*[22] bir inançtır. Son olarak Kant, doğanın düzenliliği ve yeteneklerimizle uyumununun bizi daha derin bir dinsel perspektife, bilgi, özgürlük ve hatta terimin sıradan anlamıyla inançla sınırlı olmayan bir dünya algısına yönelteceğine inanıyordu. Bu, belki de Aristoteles ve onun Hıristiyan yorumcularını pek akla getirmeyen ama 19. yüzyılın en etkili felsefi görüşlerini dört gözle bekleyen kozmik bir uyum duygusudur.

Tarihin keşfi: Hegel

G. W. F. Hegel (1770-1831) memleketi Stuttgart'tan fazla uzak olmayan sınırın ötesinde Fransız Devrimi başladığında on dokuz yaşındaydı. Almanya'daki birçok genç Alman gibi Aydınlanma'nın izindeydi ve Fransa'daki olayları temkinli bir coşkuyla karşılıyordu. Dünya değişiyordu. Dünya, "modern" bir hale geliyordu. 1806'da Hegel felsefi kariyerinde yükselişe başlayıp ilk kitabını tamamladığında Napoleon gücünün zirvesindeydi. Avrupa'yı birleştirme ve yeni bir enternasyonalizm çağını başlatma sözünü (ya da bakış açınıza bağlı olarak tehdidini) ortaya koymuş durumdaydı. Hegel, Napoleon'un en büyük savaşının gerçekleştiği Jena kasabasında öğretim üyeliği yapıyordu. Napoleon'u kazandığı zaferin ardından gördüğündeki duygularını yazıya şöyle geçirmişti: "Dünya tarihi atın üstündeydi!"

Hegel, felsefi açıdan Kant'a hayrandı ve ona özeniyordu ancak felsefesinin anlamı Kant'ın uyandırdığı akademik çatışmaların çok ötesine uzanmıştı. Hegel, çağının travma ve aşırı mutluluk halinin özeti gibiydi. Uluslararası siyasetin yanı sıra kendisini felsefede de ortaya koyan yeni bir dünyanın doğduğunu ilan ediyordu. Artık *Weltgeist* ya da "Dünya Tini", yeni bir çağa girmek üzereydi. Dolayısıyla felsefe de nihai hedefine ulaşacak, tarihin ve insanlığın bütününü kucaklayacaktı.

Hegel'in felsefi çabaya yeni bir boyut, tarih boyutu kattığı sıklıkla söylenir. Kuşkusuz başka filozoflar, kendi öncellerine bol bol ve altını çizerek gönder-

22 "Teleoloji" kavramı, kozmosun amaçlı daha büyük tablosunu dile getirmek için onu öne süren Aristoteles'e dayanıyor.

mede bulunuyordu ancak gerçek bir tarih felsefesi düşüncesi, yani ilerleme olarak, organik bir girişim olarak felsefe düşüncesi Hegel'le birlikte ortaya çıkan heyecan verici bir düşünceydi. Hegel'in felsefesi, geçmiş 2500 yıl süresince felsefeyi tanımlamak için mücadele eden kampları ve değişik farklılıkları aşma yönünde ne yaptığını bilen bir girişimdi. Hegel, böylesi ayrımların kesin karşıtlıklar olmaktan çok yerel kavgalar ve anlaşmazlıklar olarak Dünya Tini'nin daha geniş bağlamında görülmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Sekülerizm ve tektanrıcılık, bilim ve tin, akıl ve tutku, birey ve toplum, kısacası bunların tümü, belli bağlamlarda yararlı olabilen ve bazen öğretici tarzda çatışabilen kavramlar olarak kendi yerlerini buluyorlardı.

Zaman zaman kibirli bir "mutlaklığın" diliyle ifade edilen Hegel felsefesinin sonucu, aynı zamanda kendimizinkinden çok daha büyük bir yapının parçaları olduğumuzun farkında olan bir çeşit alçakgönüllü felsefe ortaya koyuyordu. Bilgiye ve hakikate yaptığımız bireysel katkılar, hiçbir zaman eksiksiz olamaz; tersine her zaman kısmi, "dolaylı" ve tek yanlıdır. Almanya'da Kant'ı takip eden filozoflar, toplu bir biçimde kendilerini "idealistler" olarak adlandırıyorlardı. Bu terim, ilk önce onların Kant'a bağlılıklarını, ikinci olarak da dünya bizim tarafımızdan inşa edilir ve akıl tarafından düzenlenir görüşünü paylaştıklarını gösteriyordu. Ancak Kant'ın dünyanın inşa edilmesiyle ilgili tezinin gerçekte ne olduğu ve bunun onun felsefi anlayışının tümüyle nasıl uyuştuğu meselesi, bitmeyen ve bazen sert kavgalara neden olan bir tartışma konusuydu. 18. yüzyılın son yıllarında Kant hâlâ hayatta ve aktif durumdayken düzinelerce genç filozof, onun gerçek varisinin kim olacağı konusunda kavga ediyordu. Bunların arasında öne çıkanlar, Johann Fichte (1762-1814) ve Hegel'in okul arkadaşı Friedrich Schelling (1775-1854) idi. İkisi de Kant'ın gölgesi altında isim yaparak, "Kant sistemini tamamlamaya" çalışıyordu.

"Sistem" düşüncesi, birleşmiş ve her şeyi kapsayan bir felsefe "bilimi" sağlama arzusunda olan Kant'tan geliyordu. Fichte, Schelling ve Kant'a büyük hayranlık besleyen bazı filozoflara göre Kant, bu işi başaramamıştı. Çok görkemli ve şaşırtıcı olsa da parçalı bir felsefe bırakmış, insan deneyiminin birliğini ortaya koymayı başaramamıştı. Özellikle kendi bilgi anlayışı ile ahlâk teorisi arasında büyük bir açık yaratmış ve insan zihnini bu ikisi arasında parçalanmış gibi bırakmıştı.

Ayrıca Kant felsefesinde merkezî bir rol oynayan kendinde-şey anlayışı, Kant sonrası filozoflar tarafından bir dikkatsizlik, bir hata, bütün eleştirel girişimin altını oyarak tehdit oluşturan büyük bir kusur olarak görülüyordu. Örneğin, –bizim tarafımızdan deneyimlenen– fenomenler olarak değil, kendileri olarak şeylerin düşünülebilir olduğu anlayışı, kuşkucuların "bir şeyi gerçekte bildiğimizi nasıl bilebiliyoruz?" sorusuyla meydan okumalarına

yol açıyordu. Dolayısıyla Hegel, kendi felsefesinde bu fazlasıyla anlaşılabilir kuşkuculuğa, bizim bildiğimiz şeylerden çok farklı olan kendinde-şeyle ilgili herhangi bir anlayışa ve insan deneyimini birbiriyle bağdaşmayan iki alana ayırmaya karşı çıktı.

Fichte, Fransız Devrimi'nin tedbirsiz bir sempatizanı, bir radikal olarak ünlenmişti. Daha sonra (kendisi şiddetle reddetse de) ateist olmakla suçlanması büyük bir skandala yol açmıştı. Son olarak da Alman milliyetçiliğinin ilk büyük sözcüsü haline geldi. Ancak felsefi olarak Kant'ın felsefesinde birbirleriyle çatışan hizipleri uzlaştırmaya ve onları tek bir birleşik sistemde bütünleştirmeye koyuldu.

Tahmin edilebileceği gibi Kant, kendi felsefesinin tam ve bütün olduğunu söyleyerek bu çalışmalara karşı çıktı ve bu coşkulu gençlerden herhangi bir yardım istemedi. Ancak Fichte, birinci *Eleştiri*'nin fazla bilimsel zihniyetli ve ikincisinin de ahlâk felsefesine fazla gömülü olduğunu ve birisinin *seçilmesi* gerektiğini ilan etmişti. Fichte'nin kaba ve "dogmatik" olarak gördüğü bilimsel dünya görüşü, ona göre seçilemezdi. Ahlâki bakış açısı ya da Fichte'nin coşkuyla tavsiye ettiği "idealizm", en iyi seçenek olarak görünüyordu. Fichte, "Seçilecek felsefe türü, insanın türüne bağlıdır," diye vaaz veriyordu.

Birinci *Eleştiri*'den serbestçe ödünç alarak Fichte, ahlâki bir zeminde dünyayı inşa edebileceğimizi, bu dünyada değerlerimizi ve erdemlerimizi sergileyebileceğimizi öne sürüyordu. Dünya, aslında kategorilerimizin ürünüdür ancak bu kategorilerin aslında birincil ve öncelikli olarak bilgiyle ilintili olduklarını düşünmek yanlıştır. Bunlar, ilk olarak eylemle, özgürlüğümüzle ilgilidir ve dünya içindeki kendi varlığımızı kanıtlamak için dünyayı "varsayarız."

Hiç kuşkusuz bu çarpıcı bir Kant yorumuydu. Tabii Kant bunu bütünüyle reddetti. Genç Schelling bu yorumu çok beğendi ancak sınırlarının olduğunu öne sürdü. Fichte felsefesi, özellikle yalnızca bilimi değil, aynı zamanda doğayı da kaldırıp atıyordu. Her şey eylemdi, madde yoktu. Dolayısıyla Schelling, Kant'ı "tamamlamak" için kendi felsefesini geliştirdi. Doğanın önemine, özellikle de kendileriyle doğayı inşa ettiğimiz ve anladığımız değişik kavramlara vurgu yaptı.

Fichte gibi Schelling de Kant'ın "yapı" kavramını izledi. Aslında onun tüm felsefesi yaşlı idealistin gitmek isteyeceğinden çok daha ileriye gitmişti. (Fichte gibi) Schelling'e göre de bir anlamda dünyamızı gerçekten *yaratıyorduk* ancak bunu bireyler olarak yapmıyorduk; bu, durumu daha makul ama aynı zamanda daha karmaşık hale getiriyordu. Tam tersine, hepimiz birlikte, birleşmiş "irade" ya da "tin" olarak bu dünyayı yaratıyoruz. Schelling, ihtiyatlı bir biçimde bu birleşik yaratıcıyı Tanrı'yla özdeşleştiriyordu. (Romantik filozoflar bu öneriyi sevmişler ve Schelling'i kendi felsefi idolleri olarak benimsemişlerdi.)

Yeni yüzyılın başında "Kant'ın sistemini tamamlama" düşüncesi iyice hâkim duruma geldi. Hegel'in Schelling'le editörlüğünü yaptığı bir dergide basılan ilk mesleki makalesi, Fichte ile Schelling sistemlerini Kant felsefesi ışığında karşılaştırıyordu. Genç bir adam olarak Hegel, ilahiyat fakültesinde eğitim görmüştü ancak hiçbir dinî yönelimi yok gibiydi. İlk felsefi makaleleri biraz biçimsizdi, Hıristiyanlığa açıkça saldırıyordu. Bunların arasında "İsa'nın Yaşamı" başlıklı bir parça da vardı. Burada Hegel, İsa'yı sıradan bir insana, Kant'ın kategorik buyruğunu benimsemiş eksantrik bir ahlâkçıya çeviriyordu.

Ne yazık ki, genç Hegel, pek felsefi kapasiteye sahip değil gibi görünüyordu. Arkadaşı Schelling, yazılarıyla Hegel'den önce dünya çapında üne kavuşmuştu. Hegel'in en iyi düşünceleri, doğrudan doğruya bir başka okul arkadaşından, şair Friedrich Hölderlin'den alınmaydı. Nitekim bugün bile bazıları Hegel'in felsefesinin son tahlilde Hölderlin'in tinsel şiirinin Alman felsefesinin sıkıcı diline tercümesi olduğunu öne sürüyorlar.

Hegel'in ilk (yayımlanmamış) denemeleri, okunması şaşırtıcı ölçüde okunması kolay metinlerdi. Üslubu kıvrak, somut ve ironikti. Dikkate değer ölçüde jargondan ve anlaşılmazlıktan arınmıştı. Bir başka deyişle Kant ve yeni akademik stili taklit etme yönünde hiçbir girişimi yoktu. Ancak o ortamda felsefi başarı, Kant'ı taklit etmekten –ama onun dehasını, hatta düşüncelerini bile değil, ağır, bazen işkenceye dönüşen stilini taklit etmekten– geçiyordu. 1800'den itibaren Hegel de bu yöne meyletti ve yeniden üniversite yaşamına dönerek o zamandan bu yana fazlasıyla ünlenen kafa karıştırıcı bir yazma stilini benimsedi. Kant'la birlikte felsefe, kararlılıkla akademik bir disipline dönüştü. (Bir daha da kendini bundan kurtaramadı.)

1807'de Hegel, ilk –birçoklarına göre en büyük– kitabını, *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayımladı. Kitap, insan bilinçliliğiyle ilgili her şeyi kapsayan ve en karmaşık kavramlardan en temel olanlara bizi götüren muhteşem bir kavramsal yolculuğu temsil eder. Kitabın ilan edilen amacı, hakikate –"mutlak" hakikate– ulaşmaktı ancak "mutlak" terimi, ne "son ve tamamlanmış" ne de "olgulara" işaret eden "hakikat" anlamına gelmiyordu. Hegel'in her şeyi kapsayan görüşü daha sonra ortaya çıktı ve bu görüş, yalnızca bilginin doğası hakkındaki felsefi teorilerin bir çeşitlemesi değil aynı zamanda din, etik, sanat ve tarihi de içeriyordu.

Fenomenoloji'nin asıl ilgisi, hepimizi ve doğanın bütününü kapsayan kozmik ruh olan "*Tin*"in (ya da *Geist*) yapısıdır. Nitekim *Fenomenoloji*'nin sonunda ulaşılan tek "mutlak", bu anlamda her şeyi kapsayan Tin'dir. Bu, bütün anlaşmazlıklar çözülmüş, bütün tartışmalar halledilmiş, bütün sorulara yanıt verilmiş anlamına gelmez. Tam tersine bu anlaşmazlıklar ne kadar zorlu, bu tartışmalar ne kadar keskin ve sorular ne kadar yanıtlanamaz olur-

sa olsun, hepsi birlikte bizi oluşturur. Napoleon, yalnızca dünyayı birleştirmenin peşindeydi. Kuşkusuz Hegel, teorik olarak bunu yapmıştı; ne var ki, her şeyi kucaklayan bilinçlilik düşüncesi, bunu gerçekleştirmenin yalnızca ilk adımını oluşturuyordu.

Fenomenoloji'nin ilk bölümü, Descartes'tan Kant'a kadar modern felsefeyi meşgul eden bilgi sorunuyla ilgilenir. Aslında Hegel şöyle der: "Bu kadarı yeter." Kuşkuculuğun çürütülmesi olarak Kant'ın teorisini kabul eder. Ama yalnızca bilgi sorunlarına odaklanıp insanlık tarihi, kültür, sanat, etik, din ve mutlulukla ilgili diğer sorunları ihmal etmeyi eleştirir. Hatta Kant'ta bilginin (ve diğer her şeyin) zamandışı olarak ele alınmasını ve kategorilerin zamansız algılanmasını da reddeder.

Hegel, bilginin *gelişen* bir süreç olduğunda ısrar eder. Aristoteles gibi kendi paradigması olarak fizik ve matematik yerine biyoloji ve organiği alır. Ona göre bilinç ne zamansızdır ne de yalnızca aşkın bir perspektifle edindiğimiz dünyanın bilgisidir. Bilinç zamanla artar. Yeni kavramlar ve kategoriler geliştirir. Kendisini şu ya da bu "bilinç biçimi" arasında parçalanmış durumda bulur ve onları uzlaştırmayı öğrenir ya da ne olursa olsun, onların ötesine geçer. Bilinç ve bilgi dinamiktir. İkisi *diyalektiktir* (bkz. Birinci Bölüm). Yalnızca gözlem ve kavrayışla değil, meydan okuma ve çatışmayla gelişirler.

Fenomenoloji'nin başlarında Hegel, "duyusal kesinlik" dediği "sağduyu" bilgisi kavramını elde edilir. Teori demeyi gerçekten hak ediyorsa bu teoriye basitçe şeylerin algılanması diyebiliriz. Sağduyu anlayışında şeyler buradadır, görülür, duyulur, dokunulurlar. Onları duyularımız vasıtasıyla biliriz; bu yolla kesinliklerinden emin oluruz. Bunu felsefi teori düzeyine yükselttiğimizde, deneyimlediğimiz şeyleri, herhangi bir tanım ya da anlayıştan önce biliriz. Deneyimimiz, dolaysız ve *aracısızdır*.

Hegel, böylesi bir bilgi anlayışının son derece uygunsuz olduğunu ve daha kapsamlı ve ayrıntılı bir anlayışla (ya da "bilinç biçimiyle") yer değiştirmesi gerektiğini kanıtlar. Ona göre bütün bilgimiz, aslında aracılıdır, yani kavramlar aracılığıyla filtreden geçirilir ve belli ölçülerde duyumlar tarafından belirlenir. Bu biçimde attığı hızlı birkaç adımla Hegel, "naif realizm"den Leibniz'in en önemli görüşleri ve bazı deneycilerden bildiğimiz değişik teorik çeşitlemeler aracılığıyla bilginin aracılı bir anlayış olduğunu kanıtlayan Kant'ın birinci *Eleştirisi*'ndeki felsefeye gelir.

Ancak bu kadarı yeterli değildir. Bilginin kendisi yetersizdir. Varsayalım ki, diyor Hegel, birbiriyle rekabet eden farklı kategori setlerine sahibiz. Ya da Kant'ın merkezî tezlerinden birisini, bildiğimiz dünya ile kendinde dünya arasındaki kavranabilir ayrımı alabiliriz. Varsayalım ki, diyor Hegel hınzır bir biçimde, gerçek dünya, kendinde dünya, deneyimimizle ilgili dünyanın özelliklerine kesinlikle karşıt olan özelliklerden ibaret olsun. Öyle ki beyaz,

siyah olsun, iyi olan kötü olsun. Bu durumda böyle bir öneriyi nasıl anlayacağız? Bir dünyada yer alan ama fiili olarak diğer dünyadaki şeyleri etkileyen bir eylem kavramını Kant nasıl savunabilir? Dolayısıyla Hegel, "iki dünya" anlayışının bir saçmalık düzeyine geldiği sonucuna varıyor.

Benzer biçimde iki farklı fenomenal perspektif, iki kategori seti ya da iki karşıt teori olasılığı, örneğin Leibnizci ya da Newtoncu dünya tasarımları hakkında ne söyleyeceğiz? Bu soruya Hegel'in verdiği yanıt, günümüze uygun ve pratik düşünmeye bir çağrı olarak okunabilir. Kant'ın birinci *Eleştirisi*, ikincisini de kuşatıyor ve bilgi sorunları kendilerini yaşam meseleleri ve arzuların dayatmalarıyla karşı karşıya buluyor. Hegel, teoriler arasındaki seçeneğin pratik olduğunu ve yalnızca teorik zemine dayanmadığını öne sürüyor.

Burada bilinç özbilince evrilir ve *Fenomenoloji* ani bir sıçramayla "öz kesinliğe" dönüşür. "Duyusal kesinlik" bölümü gibi bu bölüm de sağduyuyla, kendiliğin kendisinden çok emin olmasıyla –Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" örneğindeki gibi bir ilkeyle– başlar. Hegel, Kartezyen kendiliğin, aslında hiç de kesin olmadığını gösterir. Modern terimlerle söylendiğinde Hegel, kendiliğin *toplumsal olarak*, kişiler arasındaki etkileşimle toplum tarafından *inşa edildiğini* öne sürer. Önceki bölümlerde olduğu gibi Hegel, bizi naif bir görüşten, daha karmaşık ve daha incelikli bir felsefi bakış açısına getirir. Arzuların karmaşasıyla kendisi hakkında umutsuzluk derecesinde kafası karışan kendilik, sonunda kendini olumlamanın "mutlak" yolunu bulur.

Kendilik problemi, *Fenomenoloji*'deki en dramatik ve en çok bilinen bölüme, "efendi ve köle" meselesine yol açar. En yalın ve en basit terimlerle söylendiğinde birbiriyle karşı karşıya gelen ve karşılıklı onanma için mücadele eden iki "özbilinç"le ilgili bir meseldir bu. (Hemen hemen) Ölümüne bir savaş; birisi kazanır, diğeri kaybeder. Birisi efendi, diğeri köle olur. İkisi de onanmayı elde eder ve bu sayede kendini diğerinin gözünde tanımlar.

Hegel, burada ilk olarak kendiliğin içebakış aracılığıyla değil, tam tersine karşılıklı onama ile geliştiğini bize göstermeye çalışıyor. Yani kendilik, yalnızca psikolojik ya da epistemolojik değil, esasında *toplumsaldır*. Hegel, aynı zamanda birçok filozofun (örneğin Hobbes ve Rousseau) "doğal durum" hakkındaki hipotezlerinde varsaydıkları kişilerarası bir tür ilişkinin yapısını göstermeye de çalışır. Yaygın varsayım, insanların her şeyden önce birey oldukları ancak sonradan karşılıklı antlaşmayla toplum üyeleri haline geldikleridir. Hegel, bu varsayımın saçma olduğunu öne sürer, çünkü bireylik, yalnızca kişilerarası bir ortamda ortaya çıkar. İnsanların en başta istedikleri ve ihtiyaç duydukları şey, yalnızca güvenlik ve maddi refah değil, asıl olarak *onanma*'dır.

Fenomenoloji'nin bütününde Hegel, bir görüş ya da tutumdan diğerine geçerek, bilinç biçimlerinin uygunsuzluklarını "diyalektik" bir biçimde gösteriyor. Efendi/köle meselinin mutsuz sonucu –çünkü meselde hem efendi hem de kölenin sefil bir durumda oldukları ortaya çıkıyor– bizi yaşamın zorluklarından sakınmak ya da onlarla baş etmek için geliştirilen değişik felsefi stratejilere (Stoacılık, Kuşkuculuk, çilecilik ve bazı Hıristiyanlık yorumlarına) yöneltir. Nihayet *Fenomenoloji*'nin (uzun yolculuğunun) doruklarına gelerek "Tin"e ulaştığımızda, yalnızca karşılıklı tanımlama yoluyla kendimizi onayladığımızı ve rolümüzü oynadığımızı değil, aynı zamanda ideal olarak hep birlikte kendimizi tanımladığımızı da anlıyoruz. Bunu, ahlâki bir topluluk olduğumuz duygusuyla ve din aracılığıyla kendimiz ile dünya hakkında oluşturduğumuz kavramlarımızla yapıyoruz. Önünde sonunda hepimiz tek bir "Tin"iz; bu çok önemli hakikati kavrayarak Hegel felsefesinin "mutlak" sonuna ulaşırız. Siyasi açıdan diyalektiğin sonunu özgürlük olarak alabiliriz, yalnızca sınırlamalardan kurtulma özgürlüğü değil, aynı zamanda kendimiz olma, birey ve çok daha fazlası olma özgürlüğü olarak anlayabiliriz.

Ne var ki, *Fenomenoloji*'nin diyalektiği, çatışma ve karşılıklı meydan okuma yoluyla ilerler. Dönemsel olarak çelişkiye düşeriz ve zaman zaman çıkmaz sokaklarla karşılarız. Örneğin trajedi, bir bilinç biçiminin bir başkasıyla çelişkiye düştüğünde girdiği olanaksız mücadelenin bir örneğidir. Hegel'in en beğendiği örnek, Sophokles'in *Antigone* oyununda Antigone'nin kardeşini ailesinin kutsal yasaları gereği gömme yükümlülüğünün, bunu yapmamasını emreden kral ve sivil toplum yasasıyla çelişiyor olmasıdır. Oyunun sonunda uzlaşma ve sentez ortaya çıkıyor ama bu o sırada ölmüş olan Antigone'nin pek işine yaramıyor. Diyalektik, bireylerden çok daha büyüktür ve kendi kurbanlarını talep eder.

Çıkmaz sokağın bir başka örneği, Hegel'in kontrolsüz "negatif" özgürlüğün yalnızca kendini mahvedeceğinin bir örneği olarak verdiği Fransız Devrimi'dir. Bu aşırı bireyciliğe tepki olarak Hegel, kendi siyasi felsefesini sonradan daha "toplumcu" tinsel duyarlılık yönünde değiştirdi.

Hegel, *Fenomenoloji*'sini daha büyük bir felsefi sisteme "giriş" olarak görme eğilimindeydi. *Fenomenoloji*, Kant tarafından başlatılan işi "tamamlayan", sistemin kendisinin formüle edilmesinden ortaya çıkan, mutlak bilgiyle ilgili bir bakış açısının oluşturulması olarak görülüyordu. Nitekim Hegel, "tarihin sonu", yani evrensel kendi kendini doğrulamayla ilgili uzun gelişmenin sonu olarak selamladığı yeni bir dönemin gelmekte olduğunu söylüyordu. Kariyerinin sonraki bölümünde hep bu görevle meşgul oldu. Bir giriş olan *Fenomenoloji*'de sunulan felsefi sistem, daha sonra yalnızca biçimsel, matematik anlamda bir mantıktan çok "varlık", "oluş" ve "hiçlik" gibi temel

felsefi kavramların "tümdengelim" ve ilişkiler sistemini inceleyen, bilgi sürecindeki kavramların karşılıklı rolleri ve etkileşimi konusunda geniş kapsamlı bir tartışma içeren Hegel'in *Mantık Sistemi*'nden devam etti.

Hegel, özellikle Kant'ın bilginin önsel temeli olarak savunduğu temel kavramlar seti ya da "kategoriler" üzerine odaklanır. Kant sıkı bir düzene göre net olarak tanımlanan kavramları savunurken noktada Hegel, böylesi kavramların birbirlerini tanımlayan yapısını ve "akışkanlığını" göstermeye çalışır. Ona göre kavramlar her zaman bağlamsaldır ve son tahlilde yalnızca deneyim temelinde kavranabilirler. Bağlamdan kopartıldıklarında ve yalnızca biçimsel olarak ele alındıklarında hiçbir anlam taşımazlar.

Heybetli görünümüne rağmen Hegel'in *Mantık Sistemi*, birçok bakımdan bağlamsal temele bağımlı ve kutupları her zaman ayrıntılı incelemeye maruz kalan karşıtlıkların birbirine bağımlı sistemi olarak sağduyusal bilgi kavramlarını destekler. Örneğin "öznel" ile "nesnel" arasındaki problemli ve keskin felsefi ayrım, bir bağlamsal ve değişken karşıtlıklar seti olarak görülebilir. Nitekim bu eserin bütün meselesi, yüzyılımızda çağdaş fizikteki her eserde ortaya konulan bir noktanın, öznel deneyimi nesnel gerçeklikten ve bilgiden ayırt etmekte bu kadar ısrarcı olan modern felsefi hareketin yararsızlığını göstermektir.

Kant, nesnel gerçekliğin öznellik tarafından nasıl inşa edildiğini gösterme konusunda uzun bir yol almıştı ancak ikisi arasındaki ayrıma dokunmamıştı. Hegel, anlaşılması en zor felsefe kitaplarından birisinde nesnel gerçekliği belli ölçüde deneyimleyebileceğimizi ancak birçok farklı biçimde düşünebileceğimizi, bu farklı biçimlerin birbirlerine zıt olabileceğini, birbirleriyle karşılaştırılabileceğini ve tek bir bütünsel düşünce sistemi içinde birleştirilebileceğini bize göstermek istiyor.

Hegel, ömrünün son yıllarında Almanya'nın en ünlü filozofu olarak Berlin Üniversitesi'nde profesörken önerdiği sistemle ilgili kendi kavramlarını derslerinde tamamladı ve genişletti. (O ana kadar şiddetli bir muhalifi olduğu) Schelling'i takip ederek bir doğa felsefesi geliştirdi. Kendi mantığını basitleştirdi ve buna kapsamlı bir felsefe tarihi ekleyerek, aslında bugün bildiğimiz anlamıyla felsefe tarihini ortaya atmış oldu. Artık ("*öznel tin*" olarak) psikoloji ve yeni antropoloji biliminden ("*nesnel*" ve "*mutlak*" Tin olarak) siyaset ve dine kadar her şeyi kapsayan kendi "Tin felsefesi"ni daha da geliştirdi.

Hegel'in modern toplum kavramına yaptığı en önemli ve en ihtilaflı katkı, bireyin devlete göre ikincil olduğu yönündeki görüşüdür. Hedefi, Hobbes ve Aydınlanma'ya kadar uzanan toplumsal ve siyasi düşüncenin bütün tarihiydi ancak görüşü, bazen söylendiği gibi, ne totaliter ne de otoriterdir. O, sonraki bazı filozoflarla (örneğin bu anlayışı kötü yönde işleyen Lenin ve Mussoli-

ni ile) karıştırılmamalıdır. Hegel'in birey anlayışımıza yaptığı vurgu, kendisinin "sivil toplum" dediği çok özel bir tür toplumun ürünüdür. (Hegel'in Britanya ekonomi politikçilerinin, özellikle Adam Smith'in coşkulu bir okuyucusu olması anlamlıdır.) Hegel bireyin hesaba katılmaması gerektiğini söylemiyordu ama bireyin öneminin içinde yaşadığı toplumsal ortama bağlı olduğunu savunuyordu.

Hegel'in siyasi görüşleri, Napoleon'un Avrupa'yı kasıp kavurduğu ve bölünmüş Alman devletlerinde devrimleri kışkırttığı sırada, yüzyılın başında Jena'da verdiği ilk derslerine kadar gider. Hegel'in siyaset ve toplum teorisi, *Fenomenoloji*'de seziliyordu ama Napoleon'un devrilmesinden yalnızca altı yıl sonra, Avrupa'daki istikrarlı ancak baskıcı dönemin başlangıcında 1821'de *Hukuk Felsefesi*'nin özetinde tam olarak ortaya çıktı. Belirtmeye gerek yok ki, onun görüşleri çalkantılı tarihten etkilenmişti ancak bu yalnızca sonraki siyasi görüşleri için geçerli değildi. İlk kitabı olan *Fenomenoloji*, tam bir özgürlük kitabı, "yeni bir dünyanın doğduğunun" ilanı, Napoleon devrimlerinin gelişini öngören bir "Bacchaus alemi"ydi. *Hukuk Felsefesi* ise tersine felsefenin "griliğini" tasvir ederek ve (Romalı bilgelik tanrıçası) Minerva baykuşunun şafağın alacakaranlığından sonra uçtuğunu, yani felsefenin olayların ardından geldiğini ve yalnızca olmuş olanları tasvir ettiğini öne sürerek başlıyordu.

Tarihin ve düşüncelerin dinamikliği ve akışkanlığındaki bütün ısrarlarına rağmen Hegel'in nihai sisteminin sabit, hareketsiz bir noktaya ulaşması, yeni bir altüst oluşu, yeni ve daha dinamik bir diyalektiği, kafaların içindeki düşüncelerde yeni bir dönüşümü davet ediyordu. 1831 yılındaki bir kolera salgını sırasında Hegel'in ani ölümünden kısa bir süre sonra, başlarında Ludwig Feuerbarch bulunan bir grup genç devrimci Hegelci, Berlin'de felsefeye yöneldi. İçlerinden birisi, Karl Marx adında genç bir romantik şairdi.

Felsefe ve şiir: Akılcılık ve romantizm

19. yüzyılın başlarında felsefe, insan bilgisinin olanaklarıyla başlayan ve sonuçta "Mutlak"a ulaşma ve onu araştırmayla sonuçlanan az sayıda ama büyük soruyla meşgul olmaya başlamış gibi görünüyordu. Ancak bu dar gibi görünen alanda çok canlı tartışmalar oluyordu. Bunlar, yalnızca (Schopenhauer'in ifade ettiği) "sinir bozucu felsefe profesörleri" arasında değil, aynı zamanda en yetenekli şairler ve dönemin düşünce peygamberleri arasında geçen tartışmalardı. Bunların hepsi yeni Almanya'nın *Dichter*'i olmak istiyorlardı. Almanca *Dichter* kelimesi, kalemi ve hitabeti çok güçlü kişiden fazlasını, modern bir Homeros'u, hem bir müzisyeni hem de güçlü bir şairi dile getiriyordu. Söz konusu kişi aynı zamanda bir bilge, bir dahi, dönemin ruhunu

dile getiren bir sözcü olmalıydı. Böylece yalnızca sinir bozucu felsefe profesörleri arasında değil, aynı zamanda filozoflar ile şairler arasında da aklın ve Mutlak'ın sözcüsü olma ve ruhu açıklayıp yorumlama konularında bir rekabet, bir yarışma ortaya çıktı. Platon'un şairlerle yaşadığı eski kavga, Almanya'da yeniden canlandı ancak bu kez filozoflar savunma konumundaydılar. Şairler, "modern" ve saldırganlardı; hakikatin ne aklın tümdengelimsel çıkarımları ya da bilimin araştırmalarıyla değil, bireysel dehanın yardımıyla, saf esinlenmeyle bulunabileceğinde ısrar ediyorlardı.

Böylece aklın nesnelliği konusundaki sert kavga, modern tutku ve deha kültleriyle etkin biçimde uzlaştırıldı; bu biçimsiz ancak tutkulu hareket, genellikle *Romantizm* olarak biliniyor. Aydınlanma, Almanya'da hiçbir zaman İngiltere ya da Fransa'da olduğu gibi egemen bir konuma gelmemişti. Bunun yerine Kant'ın akılcı felsefesi, bitişik komşusu Johann Hamann'ın mistisizmiyle huzursuz bir biçimde yan yanaydı. Almanlar aydınlanmak için batıya baktıklarında, onları uyandıran Hume değil, doğal bağımsızlıkla ilgili rahatlatıcı fantezileri ve iyi huylu duygusallığıyla Rousseau idi.

Alman tininin ortaya çıkan en yetkin temsilcisi, Kant değil, Johann Herder (1744-1803) adındaki bir *Dichter* idi. Herder, aynı zamanda bir filozoftu (filozof ile şair arasındaki farkları abartma tuzağına düşmemeye özen göstermemiz gerekiyor). Ancak Herder, çok farklı türden bir filozoftu. Kant ve Aydınlanma, "kozmopolit" ve evrensel olmayı öne sürüyordu; Herder ise genç bir adamken bile böylesi bir felsefenin kendisini "yurtsuz" –evsiz– hissettirmesinden şikâyet ediyordu. Ona göre –ve bir bakıma onun sayesinde– Alman kültürü ve özellikle Alman idealleri dünya sahnesinde kendi özel yerini alma hakkına ulaştı.

Kant ve Aydınlanma'nın akıl savunucularından farklı olarak Herder, duygu ve dolaysız deneyime ya da *Gefühl*'e vurgu yapıyordu. Bizi dünyayla bütünleştiren duyguydu, kendi "yaşam güçlerimiz"i tanımamızı sağlayan duyguydu; bilinç sayesinde, daha da önemlisi *dil* sayesinde nesnellik ve bilgi araştırmasındaki orijinal birlik ortadan kalkıyordu. Bu, kendi başına kötü bir şey değildi ve sıklıkla yapıldığı gibi gerçekten çok farklı düşünürler arasındaki farkları aşırı biçimde vurgulamaya karşı kendimizi korumamız gerekiyor. Herder, düşünme, kavramsallaştırma ve bizi dünyadan ayıran bilinci ayırt etme yeteneğimizin bizi Tanrı'nın yarattığı "özgürleştirilmiş" tek varlıklar yaptığında ısrar ediyordu. Ancak düşünce yaşamı, sınırlı bir yaşamdı. Duygu yaşamı, şiir tarafından yakalanan *Sturm and Drang* (Fırtına ve Coşku), tam bir insan olmak ve (yalnızca dünyayı bilmek için değil) dünyayla bütünleşmek için gerekliydi.

Son olarak evrensel, zorunlu ve zamandışı hakikatleri arayan Kant ile Aydınlanma'dan farklı olarak Herder, Hegel'den yıllar önce, tarihe inanıyordu.

Bu Herder'in, kendisinin doğduğu yıl ölen bir başka ihmal edilmiş dâhinin, Giambattista Vico (1668-1744) denilen bir İtalyan'ın Alman kılığında yeniden doğuşunu temsil ediyordu. Hem Herder hem de Vico, genel olarak felsefenin tarih ve kültürü görmezden gelmesine ve gerçeği zamandışı, değişmeyen bir şey olarak ele almasına karşı çıkmışlardı.

Vico, Descartes'a, onun akılcılığına ve tümdengelim yöntemine sert biçimde saldırmıştı. Herder gibi o da yaşamdaki akıldışı yanın önemine inanıyor, felsefi düşünmenin karşıtı, toplumsal yaşamın zorunlu öğesi olarak dinsel inanç ve itaatin rolüne vurgu yapıyordu. Herder ve Vico, aynı zamanda teknolojinin ilk muhalifleriydiler; ne olursa olsun makinelere yönelik yeni kutsama hakkında da ciddi bir huzursuzluk duyuyorlardı. Tıpkı Rousseau gibi onlar da insan yaşamını geliştirdiği için teknoloji ile bilimi öven genel Aydınlanma zekasına karşı çıkıyorlardı.

Hemşehrisi Machiavelli'nin eserine gençlik coşkusuyla bakan Vico, onun insan yaşamının akıl tarafından değil, tam tersine ihtilaflar, çatışmalar ve değişiklikler tarafından biçimlenme eğiliminde olduğunu bildiren hüzünlü ancak açıkça gerçek olan görüşünü kabul ediyordu. Dolayısıyla Vico, evrimci bir tarih anlayışını savunuyor, kişinin gelişimindeki aşamalara çok benzeyen bir biçimde toplumsal gelişmenin aşamalarının olduğunu düşünüyordu. Ancak bir birey gibi toplum da yozlaşabilir, çürüyebilir ve ölebilirdi. Herder, aynı benzerliği, içine Alman idealizmini de katarak kullandı. O da tarih ile akılcılığı karşı karşıya koyuyordu ancak aynı zamanda "yüksek bir birliği" talep ediyordu. Bu, romantizmin belirleyici görüntüsünü oluşturdu: İhtilaf ve çatışmadan çıkan birlik, tümelliğin tikellikten doğması, Tanrı ile Mutlak'ın günlük yaşamın karmaşası ve çeşitliliğinden çıkması.

Hegel'in aklın zaferini açıklaması, onu romantik kampa giden yolun yarısında bırakmıştı. Daha sonraki bir Hegelcinin (Amerikalı filozof Josiah Royce) söyleyeceği gibi Hegel, "tutkunun mantığı"ydı. Bu, dolambaçlı bir yoldan da olsa akılcı bir birliğe götüren düşüncelerin ve farklı bilinç biçimlerinin diyalektiğinin yanı sıra insan kalbinin değişkenliğinin "tümdengelimsel" bir çıkarımı değil bunların kutlamasıydı.

Ne var ki Hegel, romantiklere olan borcunu ve onların önemini kabul etmeyi reddetti. (Bir zamanlar arkadaşı olan ve açık bir romantik olan Friedrich Schelling, sonradan bir hasmı haline gelmişti.) "Fazla sınırlandırıcı" ve "fazla tek yanlı" oldukları için Aydınlanma ve romantizmi reddetmişti. Ancak dönemin en büyük zihinlerinin birçoğu da bunu yapıyordu. Bugünden geriye baktığımızda Alman akılcılığı ile romantizm arasındaki benzerliklerin altında yatan olguları anlamamızı sağlayan bir gerçek var: Birbirlerine yakın karşıtlıkları, ikisinin ortaklaşa ortaya çıkan modernizmini gösteriyor.

Hem akılcılar hem de romantikler, kendi düşüncelerinin geçmişini şiir zevkinde limercklere* eğilimli olan, müzik zevkiniyse her pazar günü askerî bando konserinde tatmin etmeye alışmış Kant'a dayandırıyorlardı. Ancak romantikleri heyecanlandıran Kant, Hume tarafından uykusundan uyandırılan ve Newton fiziğinin temellerinin savunulmasını üstlenmiş olan Kant değildi. Aslında ne de kategorik buyruğu ve ahlâk yasasının evrenselliğini savunan Kant'tı. Tersine üçüncü eleştirinin, estetik yargıyla ve kozmosun amaçlılığıyla ilgili *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Kant'ıydı.

Almanya'nın genç romantik şairlerinin hayal gücünü ve kibirini kendisine çeken, dünyanın amacını bilimde değil sanatta bulan ve gerçek esinlenmeyi metodolojik akılda değil *dehanın* kendiliğinden gelişmesinde gören Kant'ın önermesiydi. Coşkulu genç modernist şairlerden birçoğu "Deha kuralların ötesine geçer," diye ilan etmişti.

Dönemin rakipsiz *Dichter*'i ise Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) idi. O, yalnızca dönemin en etkili sözcüsü değildi, aynı zamanda Alman ruhunu ve onun en güzel görüntüsünü temsil ediyordu. Yaratıcı duyarlılığı ve çok saygın bilgece sözleriyle birbiriyle mücadele eden iki kampı ayıran derin uçurumu aşmayı olanaklı kılıyordu. Goethe, ilk eserlerinde genelde akıl, sertlik ve açıklık gibi klasik idealleri takip ediyordu. Romantizmi "hastalıklı" olarak ilan etmişti. Ancak daha sonra gelen en büyük eseri *Faust*'da büyük romantik dehanın bütün özelliklerini sergilemişti. Kant'ı okumuş olsa da Goethe, felsefe için gereken sabrın kendisinde pek olmadığını söylüyordu. Yine de Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'sini okumuş ve son derece etkilenmişti. Goethe'nin düşünceleri en az büyük filozof Kant kadar Alman düşüncesi üzerinde etkili olmuştu.

Goethe'nin en iyi arkadaşı ve edebi dengi olan Friedrich Schiller (1759 -1805), yalnızca Kant'ı okumakla kalmamış, onu iyi kavramıştı. Aynı zamanda (yakın çağdaşı olan) Hegel gibi kendisini Kant'ın felsefesinin uygunsuzlukları olarak gördüğü şeyleri "düzelten" birisi olarak görüyordu. *Estetik Eğitim Üzerine Mektuplar*'da Schiller, hem Kant'ın ahlâkın önemine yaptığı vurguyu ve üçüncü *Eleştiri*'de güzelliği yüceltmesini hem de ahlâki karakterin pratik aklın soyut kurallarıyla değil tam tersine sanat ve estetik yoluyla oluşturulması gerektiği iddiasını ciddiye alıyordu. Goethe gibi Schiller de romantizmle ilgili tartışmalara pek karışmadı. Yine de ikisi yeni yüzyılın ilk yarısında canlanmış olan felsefi şairler kuşağı üzerinde şaşırtıcı düzeyde derin bir etki yarattılar. Genç romantiklerde eksik olan, Kant'ın dehasını takip edecek ancak dünyayı kendi kozmik ve trajik duyarlılıklarına göre biçimlendirecek gerçek bir romantik filozoftu. Bu filozofun iğneleyici bir mizah anlayışına sahip olması da fena olmazdı.

(*) Limerick - Beş mısralık esprili şiir – ç.n.

Romantik Batı, Doğu ile buluşuyor: Schopenhauer

Eksikliği duyulan bu filozof, Arthur Schopenhauer (1788-1860) idi. Schopenhauer, en çok kötümserliği ve aksi yazım tarzıyla ünlüdür. Hegel'e olan antipatisi o kadar fazlaydı ki, aynı üniversitede ders verirken bütün derslerini Hegel'in ders verdiği saatlere denk getiriyordu. O dönem Hegel'in popülaritesi büyük olduğundan Schopenhauer'in derslerine katılım çok az oluyordu. Nitekim öğretim üyesi kariyeri hızla son buldu. Neyse ki, aileden zengin birisiydi ve bu sayede kendisini kitap yazmaya adadı. Bu kitaplarda sık sık "şarlatanlık"tan söz ediyor, dipnotlarda ise bu kelimeyle Hegel'i kastettiğini açıkça yazıyordu.

Schopenhauer'in Hegel'de en çok hor gördüğü husus, onun iyimserliği, insanlığın geliştiği yönündeki inançtı. O tam tersine insanların çoğunun, çoğu zaman bütünüyle yanlış yolda olduğunu ve insan ırkının ortaya çıkmasından bu yana bu durumun değişmediğini düşünüyordu. Kant'ın büyük bir hayranı olarak insanların cehaletinin kaynağını açıklamak için Kant'ın numenal ile fenomenal alanlar arasında yaptığı ayrımdan yararlanmıştı. Doğal dünyanın bir parçası olarak biz eğilimlerimizle yönlendiriyoruz. Kendimizi şeylerin bizimle nedensel ilişki içinde olduğu nedensel bir sistemin parçası olarak görüyoruz ve pratik projeler, planlar ve arzular yığınıyla meşgul oluyoruz.

Ancak bu fenomenal dünya, Schopenhauer'e göre yanılsama dünyasıdır. Kendimizi dünyanın bir parçası olarak gördüğümüz sürece bu görünür dünyanın altında yatan derin gerçekliği, numenal gerçekliği, kendinde-şeyi görmezden geliriz. Buraya kadarki bu açıklama (Kant, fenomenal dünyanın bir "yanılsama" olduğunu kabul etmese bile) Kant'a oldukça yakın. Deneyim dünyası ve eğilimler var ve dolayısıyla *İrade*'den oluşan bir kendinde-dünya da var. Kuşkusuz Kant'a göre İrade, esas olarak akılcıdır ve özgürlüğü varsayar. Ancak numenal olarak ne deneyimlenir ne de bilinebilir. Bu noktada Schopenhauer, Kant'tan ayrılarak, hem İrade'nin akılcılığını reddediyor hem de İrade olarak kendinde-şeyi deneyimleyebileceğimizi öne sürüyor.

Schopenhauer'e göre İrade, ne fail insanlara özgüdür ne de her fail kendi iradesine sahiptir. Yalnızca Bir İrade vardır ve her şeyin gerisinde o yatar. Fenomenal dünyadaki her varlık İrade'yi kendi tarzında ortaya koyar: Doğal bir güç olarak, içgüdü olarak ya da bizim durumumuzda entelektüel olarak aydınlanmış irade şeklinden. Her örnekte aynı içsel gerçeklik ifade edilir ve tatmin söz konusu değildir. Schopenhauer'de irade amaçsızdır, dolayısıyla hiçbir zaman tatmin edilemez. Bir hayvan doğar. Yaşamak için mücadele eder. Eş bulur, ürer ve ölür. Onun yavruları da aynısını yapar ve bu döngü kuşaklar boyu devam eder. Bütün bunların amacı ne olabilir? Akılcı yaratıklar olarak bizim herhangi bir farkımız var mıdır?

Genellikle kendimizi doğal dünyanın geriye kalanıyla aynı amaçsız gerçekliği paylaşıyormuşuz gibi düşünmeyiz. Yaşamlarımızın bir anlamının olduğunu varsayarız. Eylemlerimizle arzularımızın akılcı bir biçimde tatmin edileceğini düşünürüz. Aslında bunların hiçbirisi olmaz. Herhangi bir arzu tatmin edildiğinde, hemen bir sonrakine yöneliriz ya da bıkana (ve dolayısıyla tatminsizleşene) kadar devam ederiz. Temel doğamız, iradiliktir. Hiçbir değişiklik, hiçbir geçici tatmin sonsuz susuzluğumuzu dindiremez. Böylece Schopenhauer, gerçekliğin iradi doğasını, amacı olmayan ve tatmin edilemeyen gerçekliği iyi bilinen kötümserliğinin temelleri olarak görüyor.

Budizmin Dört Soylu Gerçeği'ni takip eden Schopenhauer, bütün yaşamın acı çekmek olduğunu öne sürer. (Schopenhauer, eski Asya öğretilerini bütün olarak benimseyen belki de ilk büyük Batılı filozoftur.) Acı çekmeye arzu neden olur ve Budistlerin öğrettiği gibi ancak "arzuya son vererek" acıyı hafifletebiliriz. Schopenhauer'e göre bizim için en uygun geçici çare estetik deneyimdir. Schopenhauer, Kant'ın metafizik çerçevesinin ve estetik deneyimin bir "aldırışsızlık" tutumu gerektirdiği yönündeki görüşlerinin yanı sıra onun estetik çerçevesini de benimser. Genellikle arzularımızın kölesi olsak da hayal ettiğimiz, istediğimiz şeylere ulaşmak için her zaman belli bir çaba harcamaya devam ederiz. Estetik faaliyetler içindeyken ise bunları unutabiliriz. Estetik faaliyet "isteğin cezalandırıcı köleliğinden Sebt günü gibi uzak durmamızı" sağlayabilir.

Schopenhauer, deha sahibi sanatçının bu aldırışsızlık tutumunu benimsediği ve böylece başkalarıyla iletişim kurabildiği ölçüde tam olarak sanatçı yeteneğine sahip olduğuna inanıyordu. Estetik deneyimde, hem izleyici hem nesne dönüşüme uğrar, özellikle fenomenal dünyadaki nedensel bağlar içindeki kendi normal rollerinden bir ölçüde uzaklaşırlar. Schopenhauer'a göre izleyici, sıradan kişisel ilgilerinden bütünüyle uzaklaşarak "bilginin evrensel öznesi" durumuna gelir. Buna karşılık nesne de "Platonik İdea", evrensel bir arketip görünüşü kazanır.

Yine de estetik deneyim, egoist arzu deliliğinden yalnızca kısa bir ayrılmadır. En kötüsü de egoizmimiz, başka insanların bizim can attığımız şeyler için bizimle rekabet eden karşıt ve ayrı varlıklar oldukları yanılsamasını yaratır. Aslında onlar da bizim gibi aynı temel gerçekliğin yansımalarıdır. Bizse onların bizden ayrı olduklarını ve bu yüzden kendi irademizin hedeflerini onların karşısına koyabileceğimizi hayal ederiz. Sonuç olarak bu, kendimize zarar vermeye kadar uzanır. Kötücül bir biçimde kendi iradesini başkalarına dayatan kişi de acı çeker. (Schopenhauer, kötü kişinin yüzünün bu içsel acıyı dışa vurduğunu öne sürer.) Ne var ki, kendimizi fenomenal perspektifle sınırlandırdığımız sürece hepimiz, insani deneyimin bü-

tünsel acı çekişini çoğaltarak kendi irademizi başkalarına dayatmaya devam ederiz.

Schopenhauer, alternatif bir kurtuluş yoluna işaret etmek için Budizmin görüşlerine geri döner. Arzunun neden olduğu acıyı ortadan kaldırmanın tek yolu arzuyu yok etmekse o zaman insanın sefil durumundan kurtulmasının tek başarılı yolu feragat etme, arzu duymaktan tam olarak el çekmektir. Bütün varlıkların aynı bütünün parçaları olduğunu ve kimsenin başkalarına zarar vererek avantaj elde edemeyeceğini söyleyen etik anlayış, feragat etmeyi teşvik eder. Özellikle azizler *istemeye* son verirler, çünkü onlar arzunun doyurulmasıyla hiçbir şey kazanılamayacağını anlarlar. Onlar çileci bir yaşam tarzını, kendini inkâr eden bir yaşamı benimserler. O kadar ki, bedenlerinin isteklerine bile ket vururlar. Fenomenal dünyanın bakış açısından böyle bireyler hiçliğe dayalı bir yaşam tarzını seçmiş gibi görünüyorlar ancak onların kendi perspektiflerinden bakıldığında "mutlu" bir yaşamı seçmişlerdir. Schopenhauer'le Budacılık Almanya'ya taşınmıştı.

Ne var ki eleştirmenler, bu tür konuşmalarına rağmen Schopenhauer'in çileci bir yaşam tarzından uzak durduğuna işaret ediyorlar. Bertrand Russell, Schopenhauer'in iyi şaraptan, nefis akşam yemeklerinden ve kadınların dostluğundan büyük keyif aldığını hoşnutlukla anlatıyor. Nitekim Schopenhauer, kişisel olarak oldukça istekli birisiydi. Dillere destan huysuzluğu bir yana çok öfkelendiği bir gün yaşlı bir kadını merdivenlerden aşağıya yuvarlamış ve bu yüzden yaşlı kadına hayatı boyunca tazminat ödemek zorunda kalmıştı. Bu, daha önceden de karşılaştığımız aşırı örneklerden yalnızca birisi. Burada bir filozof ve onun felsefesi söz konusu. Bunların arasındaki ilişki, her zaman basit ya da onur verici olmayabilir.

Schopenhauer, Batı felsefesinde yeni bir proje başlatmış, Batılı geleneğin kendi başına bulduklarından daha bilgece olabilecek bir sentez oluşturma umuduyla Batılı olmayan felsefeleri ciddi bir biçimde ele almaya çalışmıştı. Nitekim çok geçmeden Schopenhauer, Batı düşüncesinde büyük bir etki yarattı. Romantikler, onun sanat ve estetik değerlendirme üzerine yaptığı vurguları (geçici bir süre için de olsa) bir kurtuluş biçimi olarak oldukça ciddiye aldılar. Yaşlılık döneminde Schopenhauer, romantik hareketin felsefi ikonu haline geldi. Nietzsche ve Freud, kendi felsefi ve psikolojik anlayışlarını insanların temelde iradi varlıklar oldukları ve genelde bunu gözardı ettiklerini söyleyen Schopenhauerci öncüle dayandırdılar. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* eserindeki dünya "tablosu"nun teorisini oluşturmaya çalışırken Schopenhauer'in metafiziğinden derin bir biçimde etkilendi

Schopenhauer, haşin görünüşlü, renkli ve eksantrik olsa da hayal gücü gelişkin, akademik olmayan bir insanlık eleştirmeni olarak yaşlı filozof rolünü sürdürdü. Kendisi hakkında iğneleyici bir tonda belirttiği gibi Alman idea-

lizminin Kant-sonrası "sahtekârlıkları"nın işgal ettiği yeni yoldan, felsefe yolundan sapmıştı. Ancak böyle yaparak yeni bir küstah ve ikonoklastik* filozoflar kuşağına giden yolu açmıştı.

Hegel sonrası: Kierkegaard, Feuerbach ve Marx

Schopenhauer, Hegel'in tek felsefi karşıtı değildi. Soren Kierkegaard (1813-1855) bir başka Hegel muhalifiydi. Kierkegaard, Danimarka yaşamının bütünü üzerinde hâkim konumda olan Lutherci kilise üzerinde mutlak egemenlik kurmuş olan Kant ve Hegel'in akılcı etkisinin söz konusu olduğu Kopenhag'da doğmuş ve yetişmişti. Gençliğinde Almanya'ya yaptığı kısa bir seyahatin dışında bütün yaşamını Danimarka'da geçirmişti. İki büyük Alman filozofun akılcı etkisine karşı mücadele etmiş ve tüm yaşamını sineksiz bir ortamda kendi halinden memnun olan Lutherci burjuvaziyi rahatsız eden Sokratik bir atsineği rolüne adamıştı.

Kant'taki dinsel inanç anlayışının akılcı ve mantıklı biçimde yeniden inşasına karşı olarak Kierkegaard, inancın, doğası gereği akıldışı, tutkuya dayalı ve kanıtlanamaz olduğunda ısrarlıydı. Bütün insanlığı, doğayı ve Tanrı'yı tek bir "Tin"de birleştiren Hegelci bütüncülüğe karşı, "bireysel"in başatlığına ve Tanrı'nın derin "Ötekiliği"ne vurgu yapıyordu. Kendi işlerini alıştıkları gibi sürdüren ve haftalık ritüelin parçası olarak kiliseye giden dünyevi Luthercilere karşı olarak Kierkegaard, en azından "Luther'in tahrip ettiği manastırlara geri dönen", sert, tutkulu, münzevi ve ruhani bir din vaaz ediyordu. Yaşamdaki görevinin Sokratik bir görev olduğunda ısrar eden Kierkegaard, "Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini" yeniden tanımladı.

Hıristiyanlığın bu yeni anlamını tanımlarken Kierkegaard, banal "varoluş" kavramını oldukça çarpıcı bir yoruma tâbi tuttu ve o dönemin Kopenhag'ında popüler olan akılcı felsefelere karşıt olarak tutkunun, serbest seçimin ve kendi kendini tanımlamanın önemi üzerinde durdu. Kierkegaard'a göre varoluş, yalnızca "orada olmak" değil, kişinin tutkulu bir biçimde yaşaması, kendi varoluşunu seçmesi ve kendisini belli bir yaşam tarzına adamasıdır. Bu anlayış, "varoluşçuluğun", "varoluş felsefesinin" başlangıcını oluşturur. Böylesi varoluşun nadir olduğunu söyler; çünkü ona göre insanların çoğu, tutku ve kendini adamanın istisna, uyumun ve "mantıklı olmanın" kural olduğu anonim bir "kamu"nun basit bir parçası olur. *Bilimsel Olmayan Dipnotun Çözümü* adlı kitabında varoluşu vahşi bir atı sürmekle, "sözde varoluş"u bir saman vagonunda uyuyakalmakla karşılaştırır.

Kierkegaard'ın kendi seçtiği yaşam tarzı, Hıristiyanlıktır ancak bu Hıristiyanlığı, güçsüz inançları ve toplumsal desteği güçlü "Hıristiyanlık

(*) İkonoklast: Yerleşik geleneklere karşı çıkan kişi – ç.n.

dünyası"ndan büyük bir ironi ve sıklıkla başvurduğu alaycılıkla ayırt eder. Kierkegaard'a göre Hıristiyan olmak ya da Hıristiyan haline gelmek, tutkulu bir biçimde kendini adamak, dinsel iddiaların "nesnel belirsizliği" karşısında "bir inanç sıçraması" gerçekleştirmektir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ya da bunu bilmek olanaksızdır; yalnızca tutkulu biçimde inanmak seçilebilir.

Kierkegaard felsefesinin kalbinde, bireye yaptığı vurgu ve kendi "öznel hakikat" kavramı yer alır. Saldırısının ana hedefleri arasında Hegel felsefesi ve Lutherci Danimarka Kilisesi vardır. Bunların ikisi de akılcılığın önemine ve kollektif tine vurgu yapıyordu. Onlara karşıolarak Kierkegaard, bireysel insana ve onun özel yaşamını belirleyen kararlara dikkat çekiyordu. Dolayısıyla uzun soluklu tarih anlayışı ve her şeyi kapsayan "Tin" anlayışıyla Hegel'i "var olan etik bireyi" bütünüyle görmezden gelen "soyut bir düşünür" olarak eleştiriyordu.

Hegel, tarih ile insan düşüncesinin seyrini tanımlayan ve bu süreçteki değişik gerginlikler ile çatışmalara çözüm getiren bir "diyalektik" formüle etmişti ancak Kierkegaard, bir kişinin yaşam öyküsünde önemli ve kalıcı rol oynayan kararlara, evlenme ya da evlenmeme gibi somut seçeneklerin kişisel önemine vurgu yapmıştı. Hegel kendi diyalektiğinde, Kierkegaard'ın "hem/hem de" olarak adlandırdığı bir uzlaştırma ve sentez felsefesi geliştirmişti. Oysa Kierkegaard, "ya/ya da" felsefesinin kaçınılmazlığını, bütünsel bir akılcılıktan çok kişisel seçenekler ile sorumluluklara vurgu yapan bir "varoluşsal diyalektik" ortaya atmıştı.

"Öznel gerçek" kavramı, bütün seçeneklerin akılcı ya da "nesnel" kararlar olduklarını belirten düşüncenin karşıtı olarak polemikçi bir şekilde formüle edilmişti. Örneğin Kierkegaard, dinsel yaşamı seçmek için nihai olarak akılcı nedenlerin olmadığında, yalnızca güdüler, kişisel bir zorunluluk hissi ve tutkulu bir kendini adamanın olduğunda ısrar ediyordu. Benzer bir biçimde etik davranmayı seçmenin, diyelim pratik aklın ilkelerine göre hareket etmeyi seçmenin kendisi de akılcı bir seçim değildir. Öznel gerçek kavramı, ilk bakışta göründüğü gibi, bir gerçeğin "bana göre" bir gerçek olması değildir. Tam tersine, nesnel bilinmezlik karşısında alınan bir karardır; örneğin Kierkegaard, Tanrı'nın varoluşuna ya da Kant'ın erdem ve mutluluğun nihai uyumu kaygısına uygun bir argüman ya da kanıt olamayacağını öne sürer.

Kierkegaard'ın akılcılığa adanma yerine tutuklu inanca ve kötüleyerek "Hıristiyan güruh" dediği yapı yerine bireye vurgu yapması, yalnızca dinin modernleştirilmesine karşı derin bir tepki değildi, aynı zamanda duyguların nihai önemine, belirsizliğin kaçınılmazlığına, akıldışı olsa da tutkulu olan ve bireysel seçeneklerin hayattaki önemine vurgu yapan derinlikli ve ileri görüşlü bir ısrardı. Kierkegaard'ın dramatik "inanç sıçraması", genel olarak yaşamın gidişatına da uygulanabilirdi. Ahlâk yasası Kant'ın ısrar ettiği gi-

bi "pratik aklın buyruğu" bile olsa otomatik veya doğal olarak ahlâklı ya da bir ahlâk yasasına bağlı değildir. Birisi etik yaşama tarzını seçerken, bir diğeri "inanç sıçramasını" seçer; bu seçim, hiçbir biçimde akılcı olarak haklı çıkartılamaz ya da garanti edilemez. Akılla ilgili tartışmalar, ahlâk alanında yer alır ve etik yaşam tarzını seçmeye öncel değildir.

Kuşkusuz zevke, arzuya, bunların tatminine, sanata ve sanatın geliştirilmesine yönelik bir yaşam seçilebilir ancak bu "estetik" yaşam, birçok filozofun varsaydığı gibi, doğal bir durum değildir. Gençliğinde (yakın arkadaşı yazar Hans Christian Andersen ile birlikte) nispeten hovarda ama son derece mutsuz geçen bir yıllık bir deneyimden sonra Kierkegaard, böylesi bir seçeneğin getirdiği suçluluk ve günahkârlığı sorumlu bir biçimde anlatmıştı. En başarılı Don Juan bile, bıkkın ve umutsuz olabilirdi. (Mozart'ın *Don Giovanni* operası, Kierkegaard'ın en beğendiği müzik parçasıydı.) Belirgin cazibelerine rağmen estetik yaşamın kendi riskleri, kendi içsel tatminsizlikleri, "bıkkınlık" verme tehlikesi vardı. Nitekim etik yaşam için de durum farklı değildi; çünkü ahlâki olarak daha duyarlı ve görevine düşkün kişi daha fazla çaba harcayacak, verili adaletsizlikler ve genel olarak insanların yaygın ahlâkdışı davranışları karşısında kaçınılmaz olarak daha umutsuz olacaktı.

Bu hayal kırıklığı ve umutsuzluk tehlikelerine karşı çare ne olabilir? Kierkegaard'a göre her şeyden önce bu seçeneklerin hiçbirisinin, ne etik yaşamın ne de estetik yaşamın yanlış olmadığını vurgulamak önemlidir. İlk varoluşçu olarak Kierkegaard, ne onaylayıcı ne de mahkûm edici olarak okunmalıdır. Yalnızca şu konuda ısrarlıdır: "İşte seçenekleriniz. Seçin ve sonuçlarına ulaşın." Filozofun bütün yapabileceği, tasvir etmek; okuru ikna etmeye çabalamak, tatlı sözlerle kandırmak, belki de "baştan çıkarmak"tır. O, bir yaşam tarzının doğru ya da yanlış, akılcı ya da akıldışı olduğunu ilan edecek bir konumda değildir. (Kant ve Hegel'e tepki olarak Kierkegaard, huysuz bir ısrarla kendisinin bir filozof değil yalnızca "bir tür şair" olduğunda ısrarlıydı.)

Ne var ki, hem estetik hem de etik yaşamın hayal kırıklıklarını ve aşırı umutsuzluğunu aşacak üçüncü bir seçenek daha vardı. Kuşkusuz bu, dinsel yaşamdır ancak Kierkegaard, bununla kendisinin oldukça özel Hıristiyanlık anlayışını kastediyor gibi görünüyor. Birçok filozof ve teologun güvence vermelerinin tersine nihai inanç sıçramasının bir kanıtı yoktur, Tanrı'yla ilgili bilgi olanaklı değildir. İnanırsın ya da inanmazsın. Ancak eğer inanmayı seçersen sürekli olarak, samimi biçimde, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, *kişisel* bir varlıkla kuşatılacaksın. *Neye* inandığından çok, *nasıl* –yani tutkuyla, "korkarak ve titreyerek"– inanıp inanmadığın önemlidir. Aklın ve akılcılığın yüceltilmesine muhalefet ederek ve felsefe tarihindeki çoğunluğun sakin düşünmelerine karşıt olarak Kierkegaard, *kaygıyı* ve tutkuları, bilinmeyen "sıçramayı" ve akıldışı yaşamı yüceltiyor.

Bu arada Almanya'da felsefe, yeni bir keskin virajı almaya başlamış, tam zıt yönlere doğru yönelmişti; zamanın en beğenilen metaforuyla söylemek gerekirse felsefe bir kez daha altüst oluyordu. Fransa ve İngiltere'deki Aydınlanma'nın zaman zaman kaba olan materyalizmine karşı Alman filozofların hemen hemen hepsi ya idealist ya da romantik haline gelmişlerdi. Hobbesçular, Newtoncular ve Fransız fizikçiler hareketten konuşurken, Almanlar tinsellik üzerinde ısrar ediyorlardı. (Kuşkusuz aralarında Newton ve Hobbes'un da yer aldığı Fransız ve İngiliz filozofların çoğu da tinsellik ve dinin önemini vurguluyordu ancak bu filozofların hasımları her zaman "diğer taraf"ı basitleştiriyorlardı.)

19. yüzyılın ortalarına doğru felsefede idealizmin alternatifi yok gibi görünüyordu. İster (Schopenhauer'de olduğu gibi) bir yanılsama, ister (Kant'taki gibi) aşkın nesnellik, isterse de (Hegel'deki gibi) mutlak olsun, dünya düşüncelerden oluşuyordu. Britanya ve Fransız kabalığı ve tinsel yoksulluğunun bir başka örneği olarak kaba materyalizm devre dışı kalmış ya da gülünç bir duruma düşmüştü.

Bu Alman felsefe dünyasına Ludwig Feuerbach adında bir ikonoklast hızla giriş yapmış, Hıristiyanlığa yönelik çok sert eleştiriler içeren bir kitapla skandal sayılabilecek bir ün elde etmişti. Feuerbach'ın gerçekçi materyalizmi, onun ünlü bir satırında (ama kötü ünlü bir sözcük oyununda) özetleniyordu: "*Der Mensch ist was er isst.*"* (İnsan ne yerse, odur.) Dünyanın idealistik inşası buraya kadardı. Filozofun yediği akşam yemeği ya da daha genelde kişinin dünyayla fiziksel olarak nasıl başa çıktığı onun yaşamını belirler. Düşünceler yalnızca geriden gelir.

1831'de Hegel'in ölümünün ardından, Feuerbach'ın yeni radikal materyalizmiyle birleşen Hegel felsefesi Feuerbach'ın Hegel "diyalektiği" yorumunu bir tarih ve siyasi mücadele anlayışı olarak yorumlayan siyasi yönden isyancı öğrenci kuşağına büyük bir esin sağladı. Bu genç materyalist Hegelcilerden en ünlüsü olan Karl Marx (1818-1883) kariyerine romantik bir şair ve polemikçi bir gazete yazarı olarak başladı. Daha sonra Hegel'in diyalektiğini iktisadi ağırlıklı bir teoriye dönüştürdü. Hegel'in Dünya Tini'nin yerine üretim güçlerini koydu. Birbirleriyle çatışan düşünceler yerine de rekabet halindeki toplumsal-ekonomik sınıfları geçirdi.

Marx, bize tarihin her zaman "mülk sahipleri" ile "hiçbir şeye sahip olmayanlar" arasındaki sınıf mücadeleleriyle dolu olduğunu anlatıyor. Bu, antik dünyada efendi-köle ilişkisinde, feodal dönemde ise malikane beylerinin serfleriyle ilişkilerinde geçerliydi. Bu mücadele, modern sanayi döneminde mülk sahipleri ya da "girişimciler" ile onların işçileri, yani *burjuvazi* ile *prole-*

(*) Cümledeki kelime oyunu Almancada "olmak" anlamına gelen "ist" sözcüğüne de gönderme yapmasıdır: "İnsan neyse odur" anlamı da fonetik benzerlik nedeniyle çıkarılabilir – e.n.

tarya arasında bir çatışma haline geldi. Hegel'in bir düşünce tarzı ya da yaşam biçiminin kendi iç çelişkileri nedeniyle nasıl yok olduğunu göstermesi gibi, Marx, bir avuç zengin sanayiciye karşı sömürülen işçi yığınlarının var olduğu kapitalist yaşam tarzının da kendi iç çelişkilerinin sonucunda çökeceğini öne sürdü. Marx, bunun önünde sonunda çalışmanın ve onun meyvelerinin eşit bir biçimde paylaşılacağı, hiç kimsenin sömürülmeyeceği ve hiç kimsenin yoksulluk çekmeyeceği "sınıfsız bir toplum"a yol açacağını öngörüyordu.

Sonuç olarak Marx'ın bu ütopyacı görüşü, 1990'larda komünizmin dünya çapında çökmesinden sonra bile varlığını koruyan, dünyanın en güçlü ideolojilerinden birisi haline geldi. Marksist rüyanın Adam Smith tarafından savunulan serbest girişim sistemiyle kıyaslanması üzerine ne düşünülürse düşünülsün, (ve ikisinin bazen belli ölçülerde, örneğin insan emeğinde içkin olan değerin varlığı ve tekelciliğe karşı çıkma konusunda uzlaştıklarını da gözden kaçırmamak gerekiyor) maddeci bir iktisat ve daha dinamik bir materyalizm anlayışı felsefeye geri dönmüş bulunuyordu.

Mill, Darwin ve Nietzsche: Tüketim artışı, enerji ve evrim

Napoleon 1815'te Waterloo'da yenilmiş ve ömür boyu sürgüne yollanmıştı. Hegel'in gençlik iyimserliği de benzer biçimde çökmüş, 19. yüzyılın ortalarından itibaren gericilik ağır basmaya başlamıştı. Nitekim tarihçiler, 1815 yılından yüzyılın ortasına kadarki dönemi "*Gericilik*" (*Reaksiyon*) olarak anıyorlar. Bu dönemin baskıcı atmosferi içinde Hegel felsefesi daha tedbirli ve tutucu bir hale dönüşürken, Kierkegaard "mevcut dönem"in can sıkıcılığına karşı isyan ediyor, Marx ile yoldaşları ise dönemin siyasi-ekonomik yapılarına karşı saldırmak için güç biriktiriyorlardı. Yüzyılın ortasına doğru çoğunluğu başarısız birçok devrim Avrupa'yı kasıp kavurdu ancak esas etkili olacak devrimler, daha sessiz, daha az fark edilir bir yıkıcılıkla meydana geliyordu.

İngiltere'de Sanayi Devrimi, yeni yüzyıl boyunca devam etmişti. Ticaret artmış ve o zamana kadar dünyada önemsiz bir güç olan tüketim artışı dünyayı değiştirmeye başlamıştı. Kişisel tatmine yapılan yeni vurgu, doğal olarak yeni bir felsefeyi, kişisel mutluluğun en yükseğe çıkartılmasının nihai amaç olduğu bir felsefeyi gündeme getirdi. Bu felsefeye *yararcılık/faydacılık* (utilitarizm) deniyordu. Bu anlayışın kökleri önceki yüzyılda (Sanayi Devrimi'nin başlangıcında) olsa da asıl gelişimi, en açık sözlü temsilcisi olan John Stuart Mill'in (1806-1873) felsefesinde oldu.

David Hume da bir ölçüde yararcıydı. (Her durumda bütün etiğin "yarar" temelinde olması konusunda ısrarlıydı.) Jeremy Benthem (1748-1832) bu felsefeye adının yanı sıra ilk kapsamlı ve resmî biçimini veren kişiydi. John Stuart Mill'in babası James Mill de (1773-1836) bu felsefenin en coş-

kulu destekleyicilerinden birisiydi. Ancak bu felsefenin en parlak savunmasını hazırlayan, en cazip sunumunu gerçekleştiren ve en kesin tanımını yapan kişi John Stuart Mill'di.

Bentham, yararlılığın temel ilkesinin zevki olabildiğince arttırmak ve acıyı en aza indirmek olduğunu öne sürmüş ve diğer şeylerin yanı sıra İngiliz ceza sisteminde bu temelde ciddi bir reform önermişti. (Bir suçlu, suçun ödülünden daha fazla miktarda acı ya da sıkıntıyla cezalandırılmalıdır. Bu teoriye göre cezanın tek amacı, caydırmaktır, ödeşmek değil.)

Mill, bu oldukça basit nicelik teorisine zevkin *niteliği* sorununu ekledi; böylece daha incelikli keyiflere alışık olmayanlara çamur güreşi ve bowling oynamak katıksız hedonizm bakımından daha fazla zevk veriyor olsa da şiir ve felsefenin önemine vurgu yapmış oluyordu. Ancak yararcılık, asıl olarak tüketim devriminin zihin yapısına mükemmel uyum sağladı. Fransa'da az bir direnişle karşılaşsa da en iyi karşılandığı yer Amerika oldu. Almanya'da son derece basit bir düşünce olarak görülüyordu ancak o dönemde Almanya'daki sanayi devrimi henüz başlamamıştı. (Nietzsche, en sivri satırlarından birisinde şöyle diyordu: "İnsanlar zevk için yaşamaz. Bunu yalnızca bir İngiliz yapar.")

Yararcılığı ve "serbest girişim" felsefesinin erdemlerinin ilk ayrıntılı açıklayıcısı olmasıyla bağlantılı olarak Mill, aynı zamanda güçlü bir bireysel haklar teorisini savunuyordu. Görüşü, geleneksel olarak "liberalizm"[23] denilen, açıkça John Locke'tan miras aldığı anlayışın klasik bir ifadesiydi. Mill, daha sonra sosyalizme yaklaştı ancak tüm kariyeri boyunca bireysel özgürlüğün en iyi savunucusu oldu. Herhangi bir kişinin özgürlüğünü sınırlandırmanın tek nedeni, bir başkasının özgürlüğünü korumak olabilir, diyordu. Ona göre özellikle konuşma özgürlüğü çok önemliydi. Tarihteki birçok filozof gibi Mill de hakikatin ancak açık tartışma ve argümanlarla ortaya çıkacağına inanıyordu. Hiç kimse bir başkasının düşüncesini sansürleyecek kadar kendisinin haklı olduğundan emin olamaz, ayrıca sansürlenen görüşün aslında doğru bir görüş olma olasılığı sansür eylemini reddetmek için bir başka nedenidir. Ne var ki bireysel özgürlük, bireyselliğin ve kendini gerçekleştirmenin vurgulanmasıyla daha haklı çıkarılabilir. Özgürlük olmadan kişi, kendi yeteneklerini ve mutluluğunu gerçekleştiremez. (Yaşamının ilerleyen döneminde ilk serbest pazar coşkusu azaldıktan sonra Mill, ekonomik güvencenin de aynı derecede özgürlük için gerekli bir koşul olduğunu öne sürdü.)

23 "Liberalizm" kelimesi, en çok istismar edilen ve dolayısıyla siyasi sözlüğümüzdeki en yararsız kelimelerden birisidir. Son dönemde terimin kabaca "beyni uyuşmuş" anlamına gelecek biçimde Amerikan siyasetindeki kullanımı, klasik anlamına bütünüyle karşıt biçimde günümüzde genellikle "muhafazakâr" düşünceye yakıştırılan bir özelliği çağrıştırıyor.

Mill'in felsefesi, aynı zamanda devrimciydi ya da daha doğrusu bilgi teorisindeki eski Britanya devriminin daha radikal bir devamıydı. Etik alanında, kısmen Alman idealizminin baskın etkisine bir tepki olarak (kendisi böyle adlandırmamış olsa da) Britanya deneyciliğini yenilemişti. Nitekim bütün bilginin deneyden geldiği yönündeki ısrarı o kadar güçlüydü ki, ona göre (Kant'ın öne sürdüğü gibi) önsel olmaktan ya da (Platon'un önerdiği gibi) ebedi bir idealar alanı olmaktan çok uzak olan matematiğin de bir deneyim konusu olduğunda, aslında şekillerle ilgili deneyimlerimizin göz önünde tutulmasından doğan soyutlamalar ve çok yüksek düzeyde genelleştirmeler setinden oluştuğunda ısrar ediyordu.

Mill'in deneyciliği, bilimdeki yeni atılımla uyum içindeydi. (Ayırt edilebildiği kadarıyla) Her zaman felsefenin bir dalı olan psikoloji, şimdi "deneysel bir bilim" olma yönünde önemli adımlar atıyordu. Sosyoloji ve antropoloji, toplumsal bilimler olarak kurumsallaşıyorlardı. Fizik, ileriye doğru müthiş bir sıçrama yapmıştı (o kadar ki, yüzyılın sonunda bazı önde gelen fizikçiler, fiziğin bütün problemlerinin çözüldüğünü ya da yakın bir gelecekte çözüleceğini ilan etmişlerdi.)

Ancak "fizik" olarak değerlendirilen disiplin, gelecekte çok daha şaşırtıcı olabilecek sonuçlara yol açacak biçimde (belki de Jules Verne ve H. G. Wells dışında) hiç kimsenin hayal edemeyeceği kadar büyük bir değişimden geçiyordu. Bu değişim, antik Yunanlardan bu yana "materyalizmi" tanımlayan geleneksel madde kavramını değiştiriyor ve *enerji*ye yeni bir vurgu yapıyordu (örneğin elektromanyetik ile yerçekimi alanlarının keşfi ve ölçülmesi). Bütün bunlar yalnızca fizikte değil, aynı zamanda diğer bütün bilgi alanlarında da yeni olanakların kapısını açıyordu.

Yeni deneycilik, en şaşırtıcı etkiyi uzun bir tarihe sahip ama zengin gözlemsel verilere rağmen teorik alanda yetersiz olan biyolojide yaratmıştı. Kuşkusuz Aristoteles zamanından bu yana (ve pratik nedenlerle daha da öncesinde) insanlar, görünüşte sonsuz sayıdaki hayvan ve bitki türleri arasındaki farklılıkları, etkileşimleri ve değişik özellikleri ayırt etmek, bunlara dikkat çekmek için veri topluyorlardı. Taksonomi konusunda sürekli tartışmalar zaten vardı ("Balina bir balık mıdır?"); ayrıca tuhaf, yeni ve dikkat çekici türlerin keşfi kuşkusuz devam ediyordu. Ancak bir bilim olarak biyoloji, genelde teorik değil, betimleyici düzeyde kalmıştı.

Neden bu kadar çok canlı türü var ve bunlar içinde bulundukları çevreye *nasıl* uyum sağlıyorlar sorularını alışılmadık düşünceler geliştiren doğabilimciler ve teologlar zaman zaman soruyorlardı ama insanların çoğu için geleneksel yanıtları Kutsal Kitaptaki Genesis sağlıyordu: "Çünkü Tanrı onları o biçimde yarattı." Bu yanıt insanlara oldukça yeterli görünüyordu. Ancak yüzyılın ortalarına doğru (birbirleriyle ateşli bir rekabete girişen) iki doğabi-

limci, Alfred Russel Wallace (1823-1913) ile Charles Darwin (1809-1882), bazı Kutsal Kitap yorumcularını kıvrandıracak, doğayla ilgili anlayışı kökten değiştiren bir teori öne sürdüler.

Bu, türlerin yeryüzüne onlarca ya da yüzlerce milyon yıldır rastgele geldiklerini söyleyen *evrim* teorisiydi. Türler çevreye uyarlanmalarına bağlı olarak hayatta kalıyor, çoğalıyor ya da yok oluyorlardı. Kuşkusuz iddianın en can alıcı noktası, insanın da aynı evrimin bir ürünü olduğunu önermesiydi. Bazı insanlar, uzak atalarının bir çeşit iri maymundan dönüşmüş oldukları düşüncesine çok gücendiler. Diğerleri, türleri Tanrı'nın değil tesadüf ve şansın yarattığı görüşünü dine küfür olarak gördüler. Ancak Darwin'in gibi insanın evrimi düşüncesinde bir problem görmeyenler, kendilerini çok önemli bir sorunun karşısında buldular. İnsanın evrimi hâlâ devam ediyor mu? Eğer ediyorsa, nereye doğru gidiyor? Aslında biz "alt düzey" hayvanlar ile daha yüksek, daha güçlü ve her şekilde bizden daha uyumlu olanlar arasında aracı bir varoluş olarak kısa bir süre için mi varız?

Yüzyılın sonuna doğru bu türden sorulara en şok edici, en provokatif yanıtlar verildi. Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844-1900), Zerdüşt adını verdiği bir karakterin eğitici maceralarını izliyor gibi görünen, parlak bir kurgusal destan yazmıştı (kahramanına kozmik iyi ve kötü güçlerden söz eden İranlı peygamber Zerdüşt'ün adını bilinçli olarak vermişti.) *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde Nietzsche, olağanüstü bir öneride bulunarak insanın maymunla *Üstinsan* (*Übermensch*) arasında bir köprüden başka bir şey olmadığını öne sürdü. Artık gündemde "insan doğasının" geleceği sorusu vardı.

Diğer yandan yine aynı eserde Nietzsche, alaycı bir biçimde "son adam" dediği, evrimin muhtemel "sonu"nu ima eden korkutucu (ya da bakış açınıza göre keyifli) bir karakterden de söz eder. Son adam, tam bir burjuva, doyuma ulaşmış bir yararcı, mutlak bir patates çuvalıdır. "Mutluluğa ulaştık," diyor son adam ve hoşnutlukla gözlerini kırpıştırıyor. Nietzsche, bunun olasılıklarımızdan birisi olduğu uyarısında bulunuyor. Birer köpek piresi gibi "kökü kazınamaz" hale gelip dünya bizim için güvenli bir yere dönüşene kadar rahatlığımız için tüketmeye devam edebilir, tehlikelere pek atılmaz, gizemli ve bilinmeyenlere aldırmadan yaratıcılığı köreltmeye devam edebiliriz. Ya da "insandan daha fazlası" olmak ve *Üstinsanı* esinlemek için mücadele edebiliriz. Yine de kim olduğumuzu ve bugünkü halimize nasıl geldiğimizi kavramak ve *Üstinsanı* anlamak için Batı'nın bütün tarihine göz atmamız gerekiyor.

Kim olduğumuzu ve ne olabileceğimizi değerlendirebilmek için geçmişe bakmak zorunda olduğumuz konusunda ısrar eden Nietzsche, yalnızca Darwin'i değil, Hegel, Vico ve Herder'i de ele alır. Batı düşüncesinin evrimini

takip ederek ilk Hıristiyanlığa, antik Yunan filozofu Sokrates'e, hatta ondan önceki dönemin Homeros'una ve Sokrates öncesi dönemin oyun yazarlarına bakar. Klasik filoloji eğitimi alan Nietzsche, Batı'nın Yunan mirasının Yahudi-Hıristiyan zeminle çatışma içinde olduğunu görür. Bu iki geleneğin Hıristiyanlık tarihi içinde gelişmiş olan "sentezini" bütünüyle reddeder.

Nietzsche, örneğin iki geleneğin insanın acılarına karşı yaklaşımı arasındaki farktan çok etkilenir. Yahudi-Hıristiyan gelenek, çekilen acıları (Nietzsche'ye göre bir tür "kurbanı suçlama" olan) günah işleme talihsizliğiyle açıklarken, antik Yunanlar acıyı esas olarak insan yaşamının trajik doğasının bir göstergesi olarak ele alıyorlar. Nietzsche'nin ilk kitabı olan *Trajedinin Doğuşu*, aşırı kırılganlıklarla dolu yaşamın anlamı hakkında Yunanların derinlikli ve açık yürekli bir biçimde düşünmelerinin bir ürünü olan Atina trajedi sanatını analiz etmekte. Ona göre trajedi, insanın çektiği acıların gözü kara bir şekilde kabul edilmesi ve güzelleştirilmesinden hatta idealleştirilmesinden doğar.

Trajedinin Doğuşu'nda Nietzsche, trajediyle ilgili Yunan görüşünün Atinalıların tanrıları olan Apollon ile Dionysos'la bağlantılı iki farklı perspektifi yansıttığını düşünür. Şarap, cinsellik ve içkili eğlencelerin tanrısı olarak Dionysos, varlığın dinamik akışını, kadere boyun eğmeyi ve yaratıcılığın kaosunu temsil eder. Bu bakış açısına göre birey olmasa da olur ancak birey yaşamın vahşi akışının bir parçası haline gelerek derin bir doyuma ulaşabilir. Esasen Dionysosçu perspektiften bakıldığında bireyin varlığı yalnızca bir yanılsamadır; bizim asıl gerçekliğimiz bütünsel yaşama katılmaktır.

Güneş tanrısı Apollon ise bunun tam tersine Atinalıların güzellik ve düzenden büyülenmelerini yansıtır. Apolloncu perspektiften bakıldığında bireyin varlığı, inkâr edilemez bir gerçektir ve insanın kırılganlığı aslında dehşet vericidir. Yine de Apolloncu perspektif, bu gerçekliği güzelleştirir, zamanın kırılganlığını unutmamıza neden olur ve dünyadaki sonlu yaşamımızdan zevk almamızı sağlar.

Nietzsche'ye göre Atina trajedisinin parlaklığı, izleyicilere bu iki perspektifi aynı anda canlandırmasındadır. Görünüşte izleyicilerine insan varoluşunun anlamsız dehşetlerini hatırlatıyor gibi görünse de trajedi, aynı zamanda Yunan dininin görüşlerini güçlendiren bir rol de oynar. Trajedide yaşamın mucizelerine hayran oluyor ve gerçek varoluşumuzu bireysel yaşamımızda değil, tarih ve yaşam dramına katılmamızda buluyoruz.

Nietzsche, kötülük problemiyle ilgili bu trajik çözümü Yahudi-Hıristiyan anlayışın günah ve kurtuluşa dayalı çözümünden çok daha değerli buluyordu. Aynı zamanda bu anlayışı felsefi kahramanı olan Schopenhauer'in tepkisel kötümserliğine ve bizi kaygılandıran bütün problemlerin teknoloji sayesinde hallolacağını düşünerek trajik olanı görmezden gelen modern bilimsel iyim-

serliğe de tercih ediyordu. Günah ve suça kafayı takmış olan kasvetli Yahudi-Hıristiyan anlayışa karşılık antik Yunanların kader karşısında soyluluk ve mükemmelliğin gelişmesine vurgu yapan etik anlayışlarını takdir ediyordu.

Nietzsche'ye göre Platon ve Aristoteles, henüz antik bakış açısından tam olarak kopmamış olsalar da "dekadan" olmaya başlamışlardı. Nietzsche'nin eski Yunanlarda hayran olduğu, Sokrates öncesi dönemin oyun yazarları ve onların anlattıkları savaşçı kahramanlardı. Ona göre akıl idealini savunan Sokrates, aklı değiştirerek doğal dürtülerimiz üzerinde bir "tiran" haline getirmişti. Aristoteles, erdemleri savunuyordu ancak onun savunduğu erdemler Homeros'un kahramanlarında rastladığımız türden kaderci erdemlerle pek ilgili değillerdi.

İlk Yunanlara işaret eden Nietzsche, onlarla ilgili şöyle bir fanteziyi savunuyordu: "Onlar nasıl yaşanılacağını biliyorlardı!" Bir "ahlâkları" olduğu sürece sağlıklı bir kendine güven duyguları, bayağılaşmayan ve içgüdülerden vazgeçmeyen bir yapıları vardı. Nietzsche, yeni enerji fiziğini herhangi bir filozoftan daha fazla kendi düşüncesine katmıştı. Bunu, yalnızca enerjik yazma stilinde değil, insan doğasına ilişkin anlayışında da sergiliyordu. "Zihin huzuru" ve *apatheia* (dinginlik) üzerine yapılan geleneksel vurgular yetmişti. İdeallerimiz, enerjik ve yaratıcı idealler olmalıydı.

Schopenhauer gibi Nietzsche de insan ve diğer varlıkların yapısının temelde iradi olduğunu öne sürüyordu ancak Nietzsche, daha da ileriye gidiyor ve herkesin (ve doğadaki bütün yaratıkların) yaşama iradesini ve direnci geliştirme arzusuna yönelik bir "güç istenci" içinde olduğunu öne sürüyordu. Hayatta kalma ikincil önemdedir, diye ekliyordu. Hayatın anlamına ilişkin olarak Schopenhauer'in savunduğu kötümserliğe karşı yaşama güdüsünün yaşamın anlamı olduğunda ısrar ediyordu. Ona göre felsefenin sonucu, yaşamdan el çekme, yaşamın reddedilmesi değil, yaşamın onaylanması olmalıdır.

Bir kahramanlık ve üstünlük ahlâkı olan eski Atinalıların ahlâkına karşıt olarak Hıristiyan ahlâk, vasat, yavan bir ahlâki örnek yaratır. Daha da kötüsü, Hıristiyan ahlâk anlayışı, insanlara öteki dünyanın bu dünyadan daha önemli olduğunu söyler. Hıristiyan ahlâk anlayışı, dünyevi açıdan kendilerini geliştirmeleri için insanları teşvik etmek yerine, onlara böylesi "bencil" kaygılardan geri durmalarını salık verir. Hıristiyan görüş kendi yaşamında kendisi için hemen hemen hiçbir şey yapmayan ama "günah"tan sakınan insanın cennete layık olduğunu savunurken, "sürüyü" izlemeyi reddeden yaratıcı insanı "ahlâksız" ilan eder. Nietzsche'ye göre birinci yol gerilemedir ve insan ırkını felakete götürecektir (ya da götürmüştür bile). Nietzsche'ye göre Yahudi-Hıristiyan (ve Kantçı) etiğin yasaklamalarının birçoğu olmasa da önemli bir kısmı, zayıf ve sıradan olanlar lehine ve daha yetenekli ve da-

ha güçlü ruha sahip olanlar aleyhine işleyen, koşulları "eşitleyici" araçlardır. Dolayısıyla Nietzsche, "iyi ve kötünün ötesinde", kendimiz ve başkalarının davranışları üzerine ahlâki yargılarda bulunma eğilimimizin dışında, daha yaratıcı ve doğalcı bir perspektife yönelmiş bir görüşü savunur.

Nietzsche, aşkın bir dünyaya girme çabası olarak görülebilecek bir dizi girişime de son vermişti. Bunu, görünüşlerin gerisinde olan gerçekliği, bu dünyadan daha iyi ve daha gerçek bir dünyanın varlığı düşüncesini olabilecek en aşağılayıcı terimlerle inkâr ederek yapmıştı. Nietzsche'nin "öte dünya"ya yönelik saldırıları, sahnenin gerisinde yer alan, her şeye gücü yeten iyicil bir tanrısallıkla birlikte Yahudi-Hıristiyan gelenekteki en açık hedeflerinden birisiydi. Dolayısıyla insan enerjisini yeniden bu dünyaya yönlendirmek istiyordu. İnsan yaşamını yalnızca ölümden sonraki yaşama yönlendiren ve öte dünyayı "ebedi" dünya olarak bu dünyadan çok daha önemli görerek kutsayan Hıristiyan dünyasının panzehiri olarak Nietzsche, zamanın kendisini dönemsel olarak tekrarladığını öne süren kadim *bengi dönüş* görüşünü canlandırmayı istiyordu. Bu bengi dönüş kanısı ve birisinin yaşamını tekrar tekrar, aynı biçimde, aynı neşeyle, aynı acılarla, aynı başarılarla ve başarısızlıklarla yaşaması fikri ciddiye alındığında, başka koşullarda büyük bir ağırlık olarak görülebilecek olan gelişmeler yalnızca anlık şeyler gibi görünebilir.

Nietzsche'nin suçlamaları Hıristiyanlığı aşarak daha da geriye, öteki dünyanın bu dünyadan daha önemli olduğunu savunan Platon'a kadar uzanıyor. Aslında Nietzsche'nin saldırıları, fiili olarak bütün Batı felsefe geleneğine yöneliyor. Hatta bazen "hakikat" düşüncesinin kendisini bile reddediyor. Hakikatin bazı inançlar, özellikle yararlı oldukları kanıtlanmış yanlış inançlar olduğunu öne sürüyordu. Aynı zamanda bütün "hakikatin" kaçınamadığımız özel perspektiflerimize göre oluştuğunu, tarihsel ve bireysel olarak olumsal ve göreli olduklarını söyleyen "perspektifizm" görüşünü savunuyordu.

Günümüzün toplumsal düşünürleri ve filozoflarına karşıt olarak Nietzsche, hakikatle ilgisi olmayan ve ikiyüzlü bir biçimde ahlâkı düzlemeye çalışan bir anlayışla sürdürülen yaşamlarımızda birincil önceliği yaşama güdüsüne verme çağrısında bulunuyordu. Aynı zamanda felsefi düşüncenin her zaman iyi yaşama çabalarımıza bağımlı olmasında, hiçbir zaman tersinin olmaması gerektiğinde ısrarlıydı.

Amerika'da erken felsefe

"Yeni Dünya" (artık "eski dünya" olan) Avrupa'daki felsefi spekülasyona çok fazla konu oluyordu. Büyük Alman şair Goethe, konuyu bir mısrasında şöyle ifade etmişti: "Daha iyisin sen, dünyamızdan, eskisinden." Kant, Ame-

rika'ya belli bir coşkuyla bakmıştı. Avrupa'da "tarihin sonunu" ilan eden ve (en ünlü öğrencilerinin bu yöndeki tutkularının tersine) filozofların geleceği öngörmeye çalışmamaları gerektiğini ısrarla söyleyen Hegel ise Dünya Tini'nin gelecekteki aşamasının Atlantik'in ötesinde yaşanacağını öngörmüştü. Ancak Atlantik'in ötesindeki Amerikan felsefesinin ruhu, hâlâ büyük oranda Avrupa'ya bağlıydı. Amerika'da başarılı olan ilk felsefe okullarından birisi, ülkenin merkezinde yer alan Missouri, St. Louis'deki Hegelci bir gruptu. Harvard'da ve başka yerlerde Almanya ve İngiltere, başat felsefi modeller durumundaydı. Bugün bile New York'tan Kaliforniya'ya kadar en son felsefi modalar, genellikle Fransa'dan ithal edilir. Oysa bu düşünceler kendi anavatanlarında daha çok akademik dergilerle sınırlı kalır.

İlk kolonicilerin, gerçekliğin nihai yapısından daha önemli sorunları vardı. İlk yerleşim yerleri genellikle tehlike altındaydı ve dolaysız pratik gerçeklik, kaçınılmaz bir kaygı konusuydu. Dolayısıyla Amerikan felsefesi, her zaman ayrıntılarla ilgilenmeyen, pratik ya da "pragmatik" duyarlılıkla tanımlanır. 19. yüzyılda sanayinin gelişmesiyle ve Amerika'daki şehirlerin büyümesiyle birlikte filozoflar daha isyancı oldular ve ülkenin doğal güzelliğinin daha yüce yanlarına yöneldiler. 20. yüzyılda ise tam tersine Amerikan felsefesi, hemen hemen bütünüyle bilim hayranlığına kapılmıştı. Avrupa'da 20-30 yıllık sürelerde bazı devamlı felsefi konuların birbirleriyle iç içe geçtikleri ya da çatıştıklarını izlemek olanaklıdır. Amerika'da ise felsefe hiçbir zaman kendini belirlemez, daha çok bir coşkudan diğerine doğru sıçramalar görülür.

Yeni dünyadaki (ve özellikle New England'daki) felsefe tarihi, büyük oranda dinsel çekişmeler ve ayrılıkçı hareketlerle başladı. İlk yerleşimlerin birçoğu, dinsel özgürlük ve hoşgörü arayışlarının sonucu olarak Avrupa'yı terk etmişlerdi. Ancak çoğu durumda bu insanlar bir kez aradıklarına kavuşunca, kendilerine gösterilen hoşgörüyü başkalarına göstermiyorlardı. New England'ın erken tarihi, arada sırada gündeme gelen sapkınlık ve büyücülük davaları bir yana, dinsel dışlama ve sürgünler tarihidir. Bu dinsel fanatizm, yeni Amerikan mizacıyla doğrudan ilintilidir. Roma'daki Katolik kilisesinin tarihi 1500 yılı aşmıştı. Bazı New England kiliselerinin ömürleri ise aylarla ölçülebiliyordu.

Amerika'daki felsefi çabaların ilk nedenlerinden birisi, dinsel hareketleri kurumsallaştırma ve istikrarlı bir hale getirme arzusuydu. Amerikan edebiyatının ilk eseri, püriten doktrini sağlamlaştırma girişimiydi. Michael Wigglesworth'ın "*Day of Doom; or A Poetical Description of the Great and Last Judgement*" (Kıyamet Günü: ya da Büyük ve Nihai Yargının Şiirsel Bir Tasviri) halk şarkısı stilinde yazılmış uzun bir şiirdi ve bir yıl içinde 800 adet satılmıştı. Bu, Amerikan kamuoyunun kıyametle ilgili yayınlara yönelik açlığını gösteriyordu. New Englandlı püriten bir papaz olan Jonathan Edwards'ın

(1703-1758) vaazları, benzer bir biçimde dinî doktrinleri desteklemeye çalışıyordu. Edwards, birçok kolonicinin "ahlâksız olarak doğduk" ve kurtuluşu ancak Tanrı'nın inayetiyle elde edebiliriz diyen Protestanlığın temel anlayışını hatırlamalarına aracı olmuştu. Edwards'a göre kurtuluş, her şeyden önce bir *deneyimdi* ve Tanrı'nın ihtişamının, kutsal "ışığın" dolaysız sezgisiydi. Tanrı'nın egemenliğiyle ilgili doğru bir görüş, Tanrı'nın eylemleri, onun adaleti ve alın yazısı hakkındaki bütün kaygıları dağıtabilirdi.

Birçok New Englandlı düşünür gibi Edwards da felsefi formülasyonlarında Britanya geleneğine güveniyordu. Aklın ve deneyimin Hıristiyan doktrini onaylayacağına inanıyordu. Özellikle John Locke'u takip eden Edwards, Tanrı'nın kendisini doğa aracılığıyla ortaya koyduğunu, duyularımız aracılığıyla bize bilgi sağladığını savunuyordu. Ancak daha da önemlisi Tanrı, kendisinin ihtişamını kavratan, kurtuluş sağlayan "bilgi"yi de bize veriyordu.

Edwards, 1740'tan 1742'ye kadar Amerikan sömürgelerini kasıp kavuran dinsel canlanma hareketi olan *Büyük Uyanış*'ı esinleyen birisiydi. Büyük Uyanış, dinsel dönüşümü, çok yoğun duygusal uyarılmada aramasıyla ayırt ediliyordu. Edwards, kendi cemaatine vaazları "onları dizlerinin üzerinde" tutarak veriyordu. Oysa kendisi bazı vaizlerin aşırı abartılı taktiklerini, izleyicilerin vücutlarını eğip bükmelerini veya inlemelerini reddediyordu. (Büyük Uyanış'ın önemli sonuçlarından birisi, tinsel dönüşmenin deneysel yapısına ve bir Hıristiyanın yaşamında Hz. İsa'nın kişisel rolüne vurgu yapan Amerikan Protestanlığındaki Baptist hareketin gelişmesiydi.)

Dinsel felsefe Amerikan kolonilerinin ilk yıllarında hâkim konumda olsa da sivil toplumun kurulması (her zaman uygun düzeyde olmasa da) siyasi ve toplumsal felsefeye çok değişik bir ilgi yarattı. Yeni bir ülkenin kurulması, yeni kasabaların ve büyük şehirlerin ortaya çıkması, düzenli ekim alanlarının oluşması, genel olarak iyi para kazanılması gibi uğraşlar ne boş zamana olanak tanıyor ne de Yunan, Avrupalı, ve Doğulu filozofların yaşamlarını belirleyen yoğun düşünme eğilimlerine yol açıyordu. Şehirler ile ekim alanları kurumsallaştıkça ve para kazanıldıkça, çok meşgul iş adamları ile "el değmemiş doğaya" doğru büyük hamle yapan ve sonraki yazarların "büyük Amerikan imparatorluğu" dedikleri şeyin tohumlarını atan enerjik çiftçiler için felsefe hiç de cazip bir etkinlik değildi. Yine de, sayıları az da olsa, bazı yetenekli düşünürler özellikle avukatlar ve iş adamlarının arasından çıkıyordu. Bunların arasında Bağımsızlık Bildirgesi'nin esas yazarı olan Thomas Jefferson (1743-1826) ve Aydınlanma'nın devrimci düşüncelerini bir ideoloji (ya da daha doğrusu bir ideolojiler seti) olarak yeni ulusun kurulması için temel olarak gören Benjamin Franklin (1706-1790) yer alıyordu.

Böylece Birleşik Devletler, düşünceler ülkesi haline geldi. Bir anayasa temelinde kurulan modern ulus örneğinin ilki ya da en azından bilinen en ün-

lü örneği oldu. 18. yüzyılın ortalarına kadar Aydınlanma, Amerika'nın doğu eyaletlerinde kendine sağlam bir yer edinmişti. Philadelphia'da "Bütün insanların eşit yaratıldıkları ve yaratıcılarının onlara yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama (ve tabii ki özel mülkiyet) gibi ayrılmaz bazı hakları bahşettiği" ilan edilmişti. Hem Bağımsızlık Bildirgesi'nin hem de Amerikan Anayasası'nın dayanağı, hükümetlerin sözleşmeyle oluşturulması, yönetilenlerin rızasıyla işbaşı yapmaları ve halkın iradesini artık temsil etmez hale gelince görevden alınabilmeleriydi. Yüzyılın sonunda bu ilkeler uygulamaya konuldu. Ancak en devrimci ve odakta yer alan mesele, Anayasa'daki değişikliklerle güçlendirilen ve yeniden düzenlenen, yeni ulusu temel "devredilemez" haklarla tanımlamakta ısrar eden Locke'a dayanan ilke üzerindeki güçlü ısrardı. Başka hiçbir toplum, konuşma, din seçme ve temel hukuki özgürlüklerle ilgili bireysel haklara bu kadar özenle saygı gösterip sonuçta bunları teminat altına almamıştır.

Ancak Amerika'daki siyasi felsefe, ilk dinsel düşünürler tarafından teşvik edilen duyguların yüceltilmesinden hiçbir zaman kopmadı. Dolayısıyla siyasi felsefe Amerika'da (her zaman akılcı olmadıysa da) genelde pek tutkulu da olmadı. Buna karşılık Avrupa'daki siyasi fanatizm din savaşlarının yerini almış görünüyordu. Nitekim Amerika, hemen hemen her konuda fikir beyan eden ve büyük çoğunluğu aşkın iddialarda olan demagoglarla sürekli olarak karşılaşıyordu. Ne var ki, Avrupa felsefesinin çoğunu belirleyen skolastik ve epistemolojik tartışmalar, yeni dünyadaki bu yeni cesur ideolojiler için pek cazip konular değildi. Dolayısıyla felsefe olarak adlandırılan şeylerin büyük bölümünü gözardı edildi ve eski skolastik ve epistemolojik tartışmalardan büyülenmeye devam edenler üniversitelerin fildişi kulelerine taşındı. Böylece Amerikan felsefesi, gözlerden ırak da olsa yalnızca akademilerin salonlarında kendine güvenli bir yer bulabilirken, dışarıda, eğitimli kesimler arasında felsefeyi görmezden gelme tavrı artarak ve bir tür anti-entelektüelizme dönüşerek gelişti.

Ancak akademik alanın dışında bazı büyük ve orijinal Amerikan filozofları olmuştu. En önemlisi bunlar genellikle kendilerini filozof olarak görmüyorlardı ve akademik problemler tarafından çok katı bir biçimde tanımlanmış konuların geçmişine bakıldığında da genelde onlara filozof gözüyle bakılmıyordu: Jonathan Edwards, kendisini Tanrı'nın bir vaizi olarak görüyordu; Walt Whitman, büyük bir Amerikan şairiydi; ayrıca değişik eksantrik kişiler ve aralarında kadınların da yer aldığı ezilenlerin sözcüleri vardı. Ayrıca siyasetçiler tarafından yazılan felsefi notlar da vardı; bunların arasında Thomas Jefferson ve Abraham Lincoln gibi başkanlar, Aleksander Hamilton ile Eugene McCarthy gibi seçkin ama başarısız siyasetçiler de yer alır.

Amerikan siyasetçilerin felsefi düşünceleri, esas olarak yalnızca teorik ko-

nularla sınırlı değildi. Kamu felsefesi, günlük yaşam ve o günkü siyaset üzerindeki bazı gerçek etkilerle birlikte "pratik" bir boyut da içeriyordu. Bu düşüncelerin bazıları, yeni ülkenin refahına kalıcı engeller getirecek yapıdaydı. Örneğin Britanya vergi sistemine yönelik kolonilerin küskünlüğü, Britanya'nın ülkeden ayrılmasıyla sona ermedi. Bazı Amerikan filozofları, her türden vergilendirmeye karşı ayrıntılı bir argüman geliştirdiler. Bu, kamu bilincine kolayca nüfuz eden bir argümandı. Yeni düşüncelerin bazıları oldukça tehlikeliydi. Bu pratik düşüncelerin en zararlılarından birisi, gazetecilerin türettikleri bir deyiş olan ve Amerikan siyasetçiler tarafından popülerleştirilen "kader manifestosu"ydu. Kader manifestosu,* bütün açık alanlarıyla birlikte Amerika kıtasının sömürgeciliğe açık olduğunu bunun kaderde yazdığını söylüyordu. Bu doktrin, kıtadaki işgaller ve yerli halkların boyun eğdirilmesi için felsefi bir akılcılaştırma olarak hizmet görüyordu.

Kendisini hâlâ "yeni" olduğu için mazur göstermeye çalışan bir ülkede büyük filozoflardan bazılarının ezilen azınlıklardan gelmesi pek şaşırtıcı olmasa gerek. Yerli Amerikan Kızılderili felsefesinin zengin sözlü geleneğinin büyük bölümünü bugün kaybetmiş durumdayız, ancak insan doğası hakkında bazı derin düşüncelerin yanı sıra açıkça dile getirilen protesto çığlıklarını kaydetmesine rağmen yeterince değerlendirilmeyen Afrika-Amerika felsefesinin anlamlı bir sunumuna sahibiz. Yeni Amerikan refahından en büyük acıyı çekenler ile öteki Amerikalıları koruyan büyük Haklar Yasası'nda yer almayanlar ve insan ilişkileri ve kurumlarıyla ilgili adaletsizlikleri dile getirdiler.

Frederick Douglass (1817-1895) köleliğin kaldırılması hareketinin önde gelen bir hatibi olan, eski bir köleydi. Daha sonra eski kölelerin ve kadınların sivil haklarının savunucusu haline geldi. Douglass, eski bir köleye göre fazla etkili ve güzel konuştuğu imalarını bastırmak için kendi otobiyografisi olan *Frederick Douglass'ın Yaşamı*'nı (1845; gözden geçirilmiş baskı 1882) yazmıştı. Kitap, Amerikan yaşamı ve onun en rezil kurumu olan kölelik hakkındaki en keskin, en cesur kitaplardan birisiydi. Ahlâki duyguların yükselmesine neden olan Douglass'ın zarif hitabeti, 1860-1865 yılları arasındaki Amerikan İç Savaşı'nda bir duygu patlamasına neden olmuştu.

Henry James, (bütün dünyayı dolaşmış gibi görünmesine rağmen hiç siyah bir yüz görmemiş gibi davranıyordu) W. E. B. Du Bois'tan (1868-1963) bütün yüzyıl için sözü edilmesi gereken tek yazar olarak söz etmişti.[24] Du Bois'nun ünlü eseri *Siyah Halkın Ruhları* (1903) Amerikalı siyah kimlik duy-

(*) Kader manifestosu: Amerikan siyasetindeki bu saldırgan doktrin, ABD sisteminin dünyadaki en iyi sistem olduğunu, dolayısıyla önce ülkenin batısına, sonra da tüm Kuzey Amerika'ya doğru genişlemenin ABD'nin kaderi olduğunu savunuyordu – ç.n.

24 James, bu yorumu kendi eseri *The American Scene*'de (1907) yapıyor. Du Bois'nın eserleri oldukça hacimli olup, şunları içeriyor: *The Souls of Black Folk* (1903) ve *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (1940).

gusunun karmaşık karakterini analiz ediyor. Du Bois, Afrika kökenli Amerikalının, biri Amerikalı, diğeri siyah olmak üzere ikili bir ruhunun olduğunu öne sürüyor. Irkçılığın altını oyan entelektüel çabaların verimliliğine güvenerek Du Bois, siyasi aktivizmin gerekli olduğu sonucuna varıyor. Amerikalı siyahlar tarafından savunulan ağır ve aşamalı gelişme stratejisini –şimdilik ayrımın kabul edilmesini, uzun vadede durumun iyileştirilmesini– reddediyor. Du Bois, daha sonra "siyah gurur" olarak adlandırılacak durumun ilk sözcüsüydü. Aynı zamanda pan-Afrikacılık anlayışını da savunuyordu. Buna göre Afrika kökenliler kendilerini müttefik olarak görmeli ve ortak siyasi meseleler temelinde birleşmeliydi.

Douglass ve Du Bois, Amerikan sivil haklar hareketini esinlendirmişlerdi. Pratik siyaset (belki birçok benzer ideal ve kaygıyla ortaya çıkan kadın hareketi hariç) Birleşik Devletler'deki en önemli felsefi hareket olarak düşünülebilir. Bu hareket, tam bütünleşmiş bir toplum düşüncesini savunan Martin Luther King'i (1929-1968) ve çok farklı yapıdaki Malcolm X'in (1925-1965) yazıları ve eserlerinde devam etti. Ancak hikâyemizi 19. yüzyıldaki toplumsal ve siyasi baskılara rağmen siyasetin, felsefenin tek odak noktası olmadığını akılda tutarak sürdürmemiz gerekiyor.

Avrupa "doğası"nın tersine Amerika'da çevre, Avrupalıların buraya gelmelerinden çok daha önce yerliler tarafından sürekli bir ilgi ve kaygı konusuydu. Yerli Amerikan felsefesi, bütünüyle bizi kuşatan dünyayla, onun lütufları, tehlikeleri ve mucizeleriyle ilgili bir felsefedir. Sonradan Amerika'ya gelen Avrupalıların bazıları da, doğaya Avrupa emperyalizminin çağrılarından çok tinsel bir beslenme kaynağı olarak yoğunlaşan bir felsefe geliştirmişlerdi. Amerika giderek daha sanayileşmiş ve şehirleşmiş bir yer haline gelirken, romantik canlanma hareketi, basit bir yaşam tarzına yönelerek rahat ve tüketime dayalı anlayışı reddetti. Amerikan şehirleri gittikçe büyüyüp kalabalıklaştıkça, popüler Amerikan düşüncesinde bu fantezi tekrar tekrar ortaya çıkmaya devam etti.

Henry David Thoreau (1817-1862) ekolojik münzevi yaşamla ilgili uzun geleneğin en ünlü simasıydı. Thoreau, Massachusetts'deki Walden Gölü kıyısında bulunan (dostu Emerson'a ait olan) oldukça konforlu ve uygun bir arazi üzerinde yaşıyordu. Düzenli mesleği olmayan bir anarşist olarak Thoreau, çağdaşlarının birçoğu ticari girişimlerle şehir yaşamına ilgi duyarken, doğayla uyumlu basit bir yaşamın övgüsünü yapıyordu. (Kuşkusuz birçok başka ideolojiyle rekabet eden) Ülke ideolojisi denilen, yani şehir yaşamını ve "uygarlığı" reddeden, doğaya ve "doğal" yaşama yeniden dönmeyi savunan bir yaklaşım geliştirmişti.

Thoreau'nun uygar toplumun aşırılıklarından hoşlanmaması onu, önemli toplumsal reformların sağlanmasının barışçıl aracı olarak adaletsiz yasalar

ve uygulamalara karşı sivil itaatsizlik eylemini desteklemeye yöneltti. "Sivil Itaatsizlik" başlıklı denemesi kalıcı bir etki yaratmış, hem Gandhi'ye hem de Martin Luther King'e emperyalizm ve ırkçı baskıya karşı hareketlerini geliştirirken esin vermişti.

Oldukça aykırı birisi olsa da Thoreau, büyük bir felsefi hareketin, 1836'dan 1860'a kadar gelişen *New England aşkıncılığının* bilinçli bir parçasıydı. New England "aşkıncıları", felsefi olarak doğrudan doğruya Kant ve Hegel'den geliyorlardı. (Emerson, doktora tezini Kant üzerine yapmıştı. Thoreau, Hegel üzerine çalışmıştı ve Carlyle'a hayrandı.) Aşkıncılık, özellikle köleliğin kaldırılması ve kadınlara oy hakkı tanınması gibi toplumsal reformlarla ilgili ilerici düşünceleri savunan Aydınlanma ve Avrupa romantizminden gelen düşünceleri birleştiriyordu. Aşkıncılık iyimserdi, insanın iyi doğasına inanıyor, ondaki olanaklar hakkında olumlu umutlar taşıyordu. Aynı zamanda mistik eğilimleri de vardı; insanın doğayla bütünlüğüne ve mantıklı akıl yürütmeye karşı sezgisel bir anlayış geliştirmenin önemli olduğuna vurgu yapıyorlardı.

Thoreau'nun yanı sıra en ünlü aşkıncılardan birisi, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) idi. Yazdığı denemeler, Amerikan pragmatistleri üzerinde önemli etkiler yaratmanın yanı sıra Amerikan edebiyatının klasikleri arasında yer alıyor. (Aynı zamanda Nietzsche üzerinde de önemli etkileri vardı.) Emerson, tinsel bir beslenme kaynağı olarak doğanın önemine vurgu yapıyordu. Hegel'i takip ederek insanlığın, ona sezgisel bir ahlâki kılavuzluk sağlayan kollektif bir "Evrensel Ruh"la ilintili olduğunu düşünüyordu. Emerson, en önemli erdem olarak özgüveni popülerleştirmiş ve teşvik etmişti. Ona göre kendiliğin sezgisel kısmına duyulan güven, yaşamdaki başarının en sağlam temelini oluşturuyordu.

Emerson, kariyerine (dinlerin birliğine vurgu yapan, hiçbir resmi öğretisi olmayan bir Protestan mezhep olan) Üniteryen Kilisesi'nde papaz olarak başladı. Ancak dinsel kurumların değeri konusunda kuşku duymaya başlayınca papazlıktan istifa etti. Örgütlü dinlerin, insanların daha doğrudan dinsel deneyimler yaşama konusundaki başarısızlıklarının bir belirtisi oldukları sonucuna varmıştı. Ona göre böylesi deneyimler, doğanın bağrında derin düşünmeye dalarak elde edilebilirdi. Kendi dinsel duyarlılığından, günümüz Protestanları tarafından bazen hakaretle karşılanan, *seküler hümanizm*le ilgili bir felsefe çıkarmıştı. Hümanizmin kendi kökenlerini Hıristiyan kilise ortamında bulması gibi seküler hümanizm de dinsel bir duyarlılığa dayanıyordu. Bu anlayış, bu dünyada insanın refahını sağlamaya odaklanıyor ve asıl kurtuluşun öteki dünyada olacağını savunan tutucu yaklaşımlara karşı çıkıyor.

Aşkıncıların Alman idealistlerinin yanı sıra Avrupalı romantiklerden de etkilendikleri ortada. Ancak Amerikan yaşamının ikinci yüzyılındaki Ame-

rikalı entelektüeller, Avrupa'ya entelektüel bakımdan bağımlı olmaktan hiç hoşlanmıyorlardı. Bu Amerikalılar, açıkça Avrupalı olan her şeyi bilinçli bir biçimde reddettiler; böylece kendi orijinallikleri ve becerilerinden gurur duymaya başladılar. Sonuçta da gerçek bir Amerikan felsefesine ihtiyaç duydular.

Gerçek Amerikan felsefesi, Avrupa'daki skolastik ve metafizik düşüncelerden oldukça farklıdır. Yalnızca Amerikan tarzında, pratik ve duygusallıktan uzak bir düşünmedir. Amerikan deneyiminin düşünülmesidir. Bu felsefe, antimetafizik *pragmatizm* okulunun içinde gelişti. Hareket, William James ve John Dewey gibi parlak isimleri kapsar. Pragmatist felsefe, Amerika'da gelişen, başlangıçta yabancı topraklarda yeni bir yaşam inşa etmeye çalışan Avrupalı yerleşimcilerin karşılaştıkları sorunların gerektirdiği bir felsefeydi. Dolayısıyla Amerikan pragmatizmi, bir teorinin taşıdığı değerin nihai ölçütünün onun pratik *yararlılığı* olduğu inancından esinlenmişti. Pragmatizmle birlikte geleneksel metafiziklerden farklı olarak bir şeyleri yola koyulabilir, bir şey *yapabilir*, hatta dünyayı değiştirebilirsiniz.

Pragmatistlerin pratik yaklaşımı, Amerikan ruhuna çekici geliyordu (ve gelmeye de devam ediyor.) Dolayısıyla bu felsefe, Avrupa hâkimiyetindeki 19. yüzyıldan "Amerikan yüzyılı" denilen döneme geçiş için ideal bir yaklaşımdı. Bu dönem başlarken, Avrupa ulusları arasında uzun süredir devam eden eski çatışmalara rağmen 20. yüzyılın Avrupa'daki seksenbeş yıllık göreli barış ve istikrarın ardından başladığına dikkat çekmekte yarar var. Kuşkusuz bu durum çok geçmeden değişecek ve pragmatizm felsefesi, küresel savaşlar ve devrimler ortasında Amerikan iyimserliğini beslemeye devam edecektir.

Pragmatizm, 19. yüzyılın 20. yüzyıla yerini bırakmakta olduğu yıllarda gelişti. Dolayısıyla Avrupa felsefesindeki yeni, daha bilimsel eğilimleri ve psikoloji ile pragmatizmin karmaşık ilişkisini ve pragmatizmin tarihinin büyük kısmını Dördüncü Bölüm'de ele alacağız. Ne var ki, 19. yüzyılın büyük bölümünde Amerika hâlâ felsefi bir durgunluk içindeydi. Pragmatizmin, şair Walt Whitman ve başta Nietzsche olmak üzere bazı Avrupalıların hayranlık duydukları Emerson gibi parlak sözcüleri vardı. Yine de Amerika, henüz gerçek bir filozofa sahip değildi. 20. yüzyılda Batı felsefesindeki büyük değişiklikler, bir kez daha esas olarak Avrupa'da gündeme geldi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME: 20. YÜZYIL

İdealizmin reddedilmesi: Dehşet yüzyılı

Ağustos 1900'de Nietzsche öldü. Zihninin açık olduğu dönemlerinin sonuna doğru yeni yüzyılla ilgili bazı korkunç kehanetlerde bulunmuştu. Bu yeni ve korkunç dönem, "Tanrı'nın ölümünün" korkunçluğunu, modern yozlaşma ve inançsızlığın ıstırabını, küskün sürü ahlâkının şiddetli sonuçlarını, hakikatin "olmadığı" gerçeğini ortaya koyacaktı. Nietzsche, yeni tanrılar arandığında ve bulunamadığında *führerler* aranacağı öngörüsünde bulunmuştu. Yeni mitler yerine *ideolojiler* arama biçiminde benzer bir araştırmanın olacağını da öngörmüştü. Dünyanın daha önce hiç görmediği korkunçlukta savaşların olacağı bir başka öngörüsüydü. Ne yazık ki, tarih çok geçmeden onu haklı çıkardı.

20. yüzyıl, kendi bakış açısından ele alındığında geleneksel hakikatlerin çöktüğü ve korkunç dehşetlerin yaşandığı bir dönem olarak tanımlanabilir. Ancak kuşkusuz her dönem belli ölçüde bu biçimde tanımlanabilir. 17. yüzyılın din savaşları da elbette korkunçtu. Feodal dünya düzeninin çökmesi ve Ortaçağ'daki değişik salgın hastalıklar da dönemin insanlarına dünyanın sonu gibi görünmüştü. Reform, kuşkusuz birçok Katoliğe bin yıl önceki Roma'nın çökmesi gibi istikrar ve uygarlığın sonu olarak görünmüştü. Sanayi çağının gelmesi, kapitalizmin başarısı ve demokrasi ile sosyalizme yönelmiş hareketlerin ortaya çıkması, 19. yüzyılın ortalarında birçok insana (Sokrates'in Yunanistanı'ndaki benzer hareketler gibi) düzene karşı kaosun zaferi olarak görünmüş olmalıydı.

Yine de bu yüzyıldaki iki dünya savaşında yaşanan inanılmaz şiddeti –kısmen savaşların küresel ölçekte olması, kısmen de yeni teknolojiler nedeniy-

le– öngörmek gerçekten olanaksızdı. Birinci Dünya Savaşı'na tanklar, uçaklar, zehirli gazlar ve denizaltılar katılırken, savaş sahnesi Avrupa'dan Afrika'ya ve Doğu Asya'ya kadar uzanıyordu. Durumu çok daha dehşet verici, şaşırtıcı ve anlamsız kılansa hiçbir büyük zaferin, sonuca ulaşan hiçbir kesin muharebenin olmamasıydı. On binlerce insan birkaç dönüm çamurlu toprak parçası için ölüyordu. Bu, yalnızca bir yıpratma, bütüncül bir tahrip savaşıydı.

İkinci Dünya Savaşı ise atom bombasının kullanılmasıyla birlikte savaş kavramının kendisini de değiştirdi. Çatışmanın sınırları artık gezegendeki her ada, her buzul, her çöl ya da her şehir ve kasabanın kalbine ulaşmıştı.

Yüzyılın başında ortaya çıkan görecelik de daha önceki herhangi bir düşünce ya da öğretiden çok daha karmaşık bir olaydı. Nietzsche'nin polemiklere neden olan "perspektivizm"i ortaya çıkmaya başlamıştı ancak yeni yüzyılın başlarında bu durum başka alanlara da ulaştı. Genç Albert Einstein ile meslektaşlarının parlak bilimsel yazışmaları fizikte yeni bir dönemi başlattı. Elbette bu düşüncelerin de öncelleri bulunabilir. Filozof Leibniz, mekân ve zamanın mutlak değil ilişkiye bağlı, bir başka deyişle "göreceli" olduğunu bildiren tezin bir versiyonunu Newton'a karşı öne sürmüştü. Nitekim Sofist Protagoras, "İnsan her şeyin ölçüsüdür," diyen göreceli tezi Sokrates'e karşı savunmuştu. Ne var ki, bazı çok incelikli argümanlarla birleşen yüzyılın başındaki belirsizlik ve karmaşa, göreceliği yalnızca kaba bir kuşkuculuktan çıkarıp değerlendirilmesi gereken bir teze dönüştürdü. Çok geçmeden de yüzyılın merkezî konusu haline geldi. Bir önceki yüzyılın başlarında bildirilen idealizmin aşkın, bazen de mutlak güveni bu yüzyılda artık yoktu.

Bu belirsizlik, karmaşa ve kaygının bir kısmı, doğrudan doğruya siyasiydi. Dünya, gün geçtikçe küçülüyordu. İletişim ve taşımacılık o kadar gelişmişti ki birkaç yüzyıl önce birbirlerinin varlığından bile haberdar olmayan tecrit olmuş birçok uygarlık, artık aşırı kalabalık hale gelen dünya nüfusunun ve birbirlerine düşman ulus devletlerle dolu küresel bir insanlık bahçesinin üyeleri haline gelmişlerdi (Dünya nüfusu 1850'de bir milyar, 1900'de bir buçuk milyar, 1990'da ise beş milyarın üstüne çıkmıştı. 2000 yılında dünya nüfusunun altı milyar olacağı tahmin ediliyor. Ya 2050'de?)

İnsanların daha fazla yaşam alanına (Lebensraum) ihtiyaçları vardı. Daha fazla kaynağa ve yeni pazarlara da. Olaya Avrupalı bakış açısıyla bakıldığında da bir zamanlar sonsuz gibi görünen yeni sömürgeler ile keşfedilecek ve fethedilecek kıtalar artık tükenmişti. Sömürgeci büyük güçler, Afrika, Asya ve artık pek de "yeni" sayılamayacak Amerika kıtasının değerli kaynakları için birbirleriyle amansızca dövüşüyorlardı. Doğu'da Çin ve Japonya yeni tutkulara neden olurken Pasifik bölgesi de oldukça büyük yeni olanaklar sunuyor gibiydi. Avrupa'da ise yoğun sanayileşme nedeniyle küçük alanlar bile çok büyük bir değer kazanmıştı.

Bununla birlikte imparatorluklar dönemi hızla sona yaklaşıyordu. Milliyetçilik, yükselen yeni ideolojiydi ve milliyetçilikle birlikte sayıları hızla artan yeni devletler, büyük bir kargaşaya neden oluyor, girilen ittifakların korunması için güç ilişkileri ağında sürekli değişiklikler oluyordu. Milliyetçi rekabet ve çatışmanın en kalabalık ve aynı zamanda en fırtınalı olaylarına sahne olan yer, Avrupa'nın güneydoğusunda bulunan ve Balkanlar olarak bilinen bölgeydi. Tamamen yanlış bir biçimde "bütün savaşlara son verecek savaş" olarak anılan ilk ölümcül dünya savaşının fitilinin ateşlendiği yer olan Saraybosna da bu bölgedeydi.

Frege, Russell ve Husserl: Aritmetik, atomculuk, fenomenoloji

Felsefe, kendisini ne kadar soyut ne kadar "ebedi" veya "zamandışı" olarak ilan ederse etsin, hiçbir zaman içinde bulunduğu dönemden ve mekândan bağımsız ya da tecrit durumda değildir. Felsefe peygamberce veya nostaljik olabilir ya da bir kültürün düşünme yapısını bir ayna gibi yansıtabilir. Ancak her zaman olmasa da genellikle toplumun idealleri ile özlemlerini soyut terimlerle ve ideal biçimde ifade eder. Platon'un devleti, Atinalılar için idealleştirilmiş, yani bazı ihtilaflı siyasi ve felsefi görüşlere göre idealleştirilmiş bir modeldi. Ne kadar "okullu" ya da skolastik olduğundan bağımsız olarak Ortaçağ felsefesinin çoğu, tartışmasız bir biçimde dönemin inançlarının bir ifadesiydi. Aydınlanma, her şeyden önce insanın dünyayı akılla kavrama ve huzur ile refahı sağlayabilecek bir toplum yaratabilme yeteneğine duyulan inancın, bu konudaki umudun ve iyimserliğin bir ifadesiydi. Felsefenin ayrıntıları, epistemolojinin zorlukları, hayal gücünü kışkırtan metafizik, kısacası bunların tümünün Aydınlanma dönemindeki aşırı güven çerçevesinde ele alınması gerekiyor. 19. yüzyılın felsefi idealizmi, aynı zamanda yeni bir küresel idealizmin de ifadesiydi. Nietzsche bile yaptığı uyarılara karşın kendisini gelecek iyi şeylerin bir müjdecisi olarak görüyordu.

Benzer biçimde, genellikle skolastik, bazen sıkıcı, çok akademik ve teknik olan 20. yüzyılın başındaki felsefe de kendi döneminin bir ürünü, belki de bir semptomuydu (bir gerileme semptomu ya da belki de bir umutsuzluk semptomu). Yine de bu felsefenin hiçbir çeşidi kendisini bir eserde dolaysız biçimde ortaya koymamıştı. Nitekim 20. yüzyılın başında hem Avrupa'da hem de İngiltere'de en önemli felsefi eser olarak nitelendirilebilecek eserin en önemli niteliklerinin başında açıklık ve coşku geliyordu. Son derece cesur ve kendinden emin olmalıydı. Küstahlığa varacak kadar isyankâr olmalıydı. Her şeye rağmen en küçük bir umutsuzluk ya da kendinden kuşku duymamalıydı. Yine de yaşam hakkında söyleyecek çok az sözü vardı.

Dönemin başat konuları, mantık ve matematikti. Yüzyılın en büyük hedefi, aritmetiğin "temellerini" bulmak, böylelikle de "iki iki daha dört eder" gibi kuşku duyulmayan doğrular türünden temel eşitlikleri kanıtlamaktı. Dönemin üç önemli figürü, aşırı muhafazakâr bir Alman matematikçi olan Gottlob Frege (1848-1925), aşırı liberal bir İngiliz soylusu olan Bertrand Russell (1872-1970) ve aşırı kararlı ama aynı zamanda dalgınlığıyla ünlü Çek-Alman matematik profesörü Edmund Husserl (1859-1938) idi.

Genelde alışılmadık parlak zekaya sahip, biçimsel düşünen çok az sayıdaki filozofun yöneldiği bir alan olan saf mantığa yönelik ilgi, 19. yüzyılda yeniden ortaya çıkmıştı. (Birçok akademik konuda olduğu gibi) Konunun başlangıcı yine Aristoteles'e uzanıyordu. Bazı Stoacılar, en yaratıcı Arap filozofların bazıları, 12. yüzyılda Paris'te Petrus Abelardus, 14. yüzyılda Britanya'da Duns Scotus ve Ockhamlı William, 17. ve 18. yüzyıllarda Almanya'da Leibniz ve Kant için de mantık, gerçekten tutkulu bir konuydu. Örneğin eski Çin gibi yerlerde alternatif mantık anlayışları, Hindistan'da ise bu konuda oluşmuş zengin bir literatür vardı. Hegel de kararlı bir biçimde formel olmayan (belki de antiformel denilebilecek) bir mantık geliştirmeye çalışmıştı. Yine de Batı felsefesinde mantık en azından önemini koruyordu.

19. yüzyılda bilime (*Wissenschaft*) yapılan yeni vurguya kapılmış olan John Stuart Mill ve bazı Alman filozoflar ile matematikçiler, günlük dili en indirgenmiş ve minimal mantıksal biçimde tasvir edebilmek için saf biçimsel teknikler geliştirmeye başladılar. Kuşkusuz böylesi tekniklerin prototipi matematikti. Matematik ile mantığın birleşmesi, belki de üç yüzyıl önce Descartes'ın aritmetik ile geometriyi birleştirmesiyle kıyaslanabilecek türden yüzyılın en kesin başarılarından birisi oldu.

Ne var ki, mantık ve mantığın aritmetikle ilişkisine yönelik ilgiyi en çok uyandıran kişi Frege oldu. Mantığı Aristoteles'ten bu yana önermeler arasındaki ilişkilerin araştırılmasının ("önermeli mantık") ötesine geçiren kişiydi Frege. Günümüz filozofları tarafından çok iyi bilinen ve kullanılan ("bütün", "bazı", "hiçbirisi" kategorileriyle ilgili olan) "niceliksel" mantığı yarattı. Nitekim bugünden geriye bakıldığında hemen hemen can çekişen bir konunun nasıl böylesine basit bir biçimde canlandırılıp yenilendiğini anlamak oldukça zor. Ne olursa olsun Descartes'ın modern felsefeyi epistemolojinin kral yoluna sokması gibi Frege de çağdaş felsefeyi mantığın kral yoluna yönlendirmişti.

Hikâyenin ilk bölümü hızlıca anlatılabilir. Frege'yi okumuş olan genç Bertrand Russell, aritmetiğin temel önermelerinin yalnızca mantık kullanılarak ortaya konulabileceğini kanıtlamayı hayal etmişti. (Bu konuya yönelik ilk ilgisinin henüz on bir yaşındayken, bu genç dâhiye aritmetik tablolarla ilgili olarak soru sormaması yalnızca onları ezberlemesi gerektiği söylendiğinde ortaya

çıktığı anlatılır.) Russell, kendisi gibi düşünen yaşlı bir matematikçi olan Alfred North Whitehead (1861-1947) ile birlikte çalışmaya başladı. İkisi birlikte 1903'te *Matematiğin İlkeleri*'ni ve ardından 1910-1913'te yayımlanan, çok daha görkemli bir yapıt olan üç ciltlik *Principia Mathematica*'yı yazdılar. Anglo-Amerikan felsefenin merkezî takıntısı inşa edilmişti. Bugün de yalnızca matematiksel mantığın "gerçek" felsefe olduğunu düşünen filozoflar var.

Bu sırada John Stuart Mill'inkine çok benzer bir yönelime sahip Alman deneycilerinin etkisi altındaki Edmund Husserl, kendi *Aritmetik Felsefesi*'ni yazmıştı. Russell ve Whitehead'den oldukça farklı bir biçimde Husserl, aritmetiğin temel önermelerinin mantığa (ya da önsel bir temele) dayanmadığını, tam tersine bunların, yaklaşık yirmi yıl önce Mill'in teorisine çok benzeyen bir iddiayla, deneyimden çıkan çok soyut genelleştirmeler olduğunu öne sürüyordu. Frege, Husserl'in kitabını gözden geçirmiş ve temel tezini bütünüyle reddetmişti. Bunun üzerine Husserl, bir filozof için pek alışılmadık bir hareketle düşüncesini tamamen değiştirdi. Daha sonra yüzyılın başında Russell ve Whitehead gibi aritmetiğin aslında önsel bir bilgi olduğunu öne süren ayrıntılı bir *Mantıksal Araştırmalar* seti yayımladı. Ne var ki, benzer bir biçimde bir süre sonra Russell ve Whitehead, analizlerini mantık üzerinde temellendirmekten vazgeçerken Husserl, böylesi zorunlu ya da önsel hakikatlerin yapısını araştıran bütünüyle yeni bir felsefi yöntem geliştirdi.

Bunun felsefeyle ne ilgisi var, diye sorulabilir. Her şeyden önce matematiğin yapısı ve konumu, felsefi merakın en eski konularından birisidir. İlk Yunan filozofların birçoğu (özellikle de Pisagor) matematiğe olan hayranlıkları nedeniyle felsefeyle ilgilenmeye başlamışlardı. Matematiksel hakikatlerin açık kesinliği, bilgi dünyasını mantıksal hakikatler ile deneysel olgular arasında ikiye bölen modern filozoflar için de çok özel bir zorluk yaratır.

(Locke, Leibniz ve Hume gibi) bazı filozoflar, kendini tanımlayan, önsel hakikatlerin apaçık olduğunu kabul ediyorlardı ancak bu soyut önermeler ağının dünyayla ilişkisi nasıl kuruluyordu? (J. S. Mills ve genç Husserl gibi) bazı cesur kişiler, alternatif bir görüş ortaya atmış ve matematiksel önermelerin deneyimden çıkan soyut genellemeler olduklarını öne sürmüşlerdi. Ancak o zaman onların görünüşteki zorunluluğu nasıl açıklanabilirdi? Hiç kuşkusuz hem uygulanabilirlik hem de zorunluluk konusunu açıklayan ustaca teorisiyle Kant bu soruya bir yanıt vermişti. Kant, matematiğin hem temelde deneyime dayandığını hem de önsel olduğunu öne sürmüştü. Ne var ki matematiğin konumu, her şeyi kucaklayan bir bilgi teorisine meydan okumaya devam ediyordu. Dolayısıyla birçok filozof, artık bilgi teorisinin felsefenin temeli olduğunu düşünüyordu.

Yüzyılımızdaki Batı felsefesini başlatan çalışmalar geçmişe göre çok daha karmaşık, incelikli ve teknik bir hal aldı. Fakat yaşamın anlamı, insanın ko-

şulları, dünyaya uyum sağlama ve dünyanın anlaşılması ihtiyacı gibi felsefenin özsel sorunlarına bütünüyle ilgisiz kalınmadı. Bir zamanlar Leibniz, yaşam sorunlarının evrensel bir hesap makinesiyle çözülebileceğini önermişti. Leibniz'in coşkulu bir taraftarı olan genç Russell da benzer bir çözüme yönelik umudu ne olursa olsun taşımış olmalı.

Yine de bu noktada Frege mantığının karmaşıklıklarına ya da *Principia Mathematica* ve *Mantıksal Araştırmalar*'ı hazırlayan oldukça özelleşmiş konulara göz atmak boşuna bir çaba olacaktır. Genel olarak bu iki eser, kaygıyla dolu bir dünyada ezoterik sorunları ele alıyordu. Yeni yüzyılın ilk on yılında Avrupa, kısa süren ancak çok şiddetli geçen 1870-1871 Fransa-Prusya Savaşı'nın dışında beklenmedik düzeyde barışçıl geçen bir yüzyılın sonuna gelmişti. Fransa-Prusya Savaşı, Almanya'yı önemli bir dünya gücü haline getirmişti. (Örneğin genç Max Weber gibi) Alman aydınları, geçmişte yaşamış oldukları güzel günlere ağıt yakarak, büyük bir vurdumduymazlık içinde kendilerine acıyarak yaşayan Doğu Avrupa'nın ve bazı büyük şehirlerin, özellikle de Viyana'nın gözden düşmüş aristokrasisine saldırıyorlardı.

Her şeye rağmen felaket getirici değişikliklerin hiçbiri henüz ortada görünmüyordu. Dolayısıyla bu sessizlik içinde Avrupa'nın bazı kuytu köşelerinde ve bürolarında en dahiyane entelektüel çalışmalar devam ediyordu. Henüz gelişmesinin ilk aşamasında bulunan kuantum teorisine karşı çıkmasına rağmen Einstein, kendi görelilik teorisini inşa ediyordu. Russell ve Whitehead, felsefenin yüzünü değiştirirken; Viyana'da Schoenberg ve Webern, Fransa'da Fauvistler sanatta devrimler yapıyordu. Eski imparatorlukların toprakları ve egemenlikleri parçalanıyor, binlerce ayrı topluluk, gelenek ve küçük dünya ortaya çıkıyordu. Her biri kendi yaşamını sürdüren bu yapılar, büyük ve küçük ulusların, zengin ve yoksul ailelerin, sanatçılar ve aydınların meydana getirdiği toplumsal bir Leibnizci monadlar evreni oluşturuyordu.

Dar anlamda ele alınsa bile felsefe alanındaki değişiklikler, mantıktaki özel başarılar ile matematik felsefesinin ortaya koyduklarından çok daha hızlı gelişiyor ve çok daha ilerilere taşınıyordu. Belki de bu değişikliklerin önde gelen iki mimarı, yeni felsefe dünyasını başlatmaktan çok daha fazlasını yaptıklarını düşünmek muhtemelen yanlış olsa bile, Russell ve Husserl'di. Nitekim ikisi de çok geçmeden, arkalarından gelen parlak öğrencileri tarafından düşünceleri farklı yönlere götürülerek aşılmıştı. Yine de bu iki filozofun katkıları, olağanüstü boyutlarda olmasa da oldukça önemliydi. Russell, hemen hemen her türden felsefi eser yazdı: Savaş ve Bolşevizm karşıtı gazete yazıları, aşk ve evlilik üzerine incelemeler, Hıristiyanlığa yönelik saldırılar, epistemoloji ve metafizik üzerine kitaplar; kısacası her gün birkaç bin kelimelik yazı yazıyordu. Husserl ise eserlerini oldukça yavaş yayımlıyordu

ancak tutkulu biçimde düşünüyor ve yazıyordu. Yaklaşık elli bin sayfa yazı yazmıştı ama bunların çoğu yayımlanmadı; bunları bir avuç tutkulu araştırmacının dışında kimse görmedi.

İkisi farkında olmasalar (ve üstelik birbirlerini tanımıyor olsalar) bile Russell ve Husserl'in ortak bir düşmanı vardı (aslında ikisi de bu düşmanı tam olarak anlamamışlardı). Bu düşman, hem İngiltere'de hem de Kıta Avrupası'nda hâlâ önemli bir yer tutan Hegel'di. Russell ve Husserl, Hegel'in felsefesine oldukça farklı yönlerden tepki göstermişlerdi. Russell, Hegel idealizmine, onun dünyanın (bir bakıma) düşüncelerden meydana geldiği ve katı, bilimsel maddenin olmadığı inancına isyan etmişti. Ünlü bir alıntıda Russell, şu yorumda bulunuyor. "[G. E.] Moore isyanın liderliğini üstlendi ve kurtuluş duygusuyla ben de onu takip ettim... Otların yeşil olduğuna ve onları fark edip algılayacak hiç kimse olmasa bile güneş ile yıldızların var olacaklarına inanıyorduk. İnce ve mantıksal dünya, artık zengin ve çeşitli hale geldi." Dolayısıyla Russell'ın felsefesi, bütünüyle bilimseldi. Parlak önceli David Hume gibi (ve kendi *mantık* kahramanı Leibniz'den farklı olarak) Russell, iyi bir Britanyalı deneyciydi. Bilimci ve materyalistti.

Öte yandan Husserl, Hegel'in diyalektik çoğulculuğuna isyan etmişti. Husserl, filozofların uygun bir biçimde bilimsel davranmadıkları zamanlar hariç, dünyanın birbiriyle mücadele eden görüşlerin bir çarpışması olarak görülemeyeceğini söylüyordu. Husserl de kendisini bir bilimci olarak görüyordu. Ancak (birçok konuda) idealistti, yani dünyanın bilinç tarafından inşa edildiğine inanıyordu. Bu konuda Russell ile Husserl anlaşamıyordu. Husserl, hiçbir zaman maddi bir dünyanın varlığından kuşku duymadı. (Kuşkusuz Hegel de bundan kuşku duymuyordu.) Kendisinden önceki Descartes ve Kant ve aslında kıyıdaki Russell gibi dünyaya nüfuz etmenin yalnızca bilinçle olabileceğini ve bütün bilgimizin doğru şekilde kavranmış deneyimden geldiğini söylüyordu.

Russell'a göre bu iddia, klasik deneyciliğin temel teziydi. Dünyanın sebep olduğu duyulara sahibiz. Bu duyular üzerinde düşünerek dünyayı anlayabiliriz. Russell'ın teorisindeki, en azından Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda onun savunduğu teorideki dikkat çekici nokta, teorinin basit yapısıydı. Zaman içinde bu konudaki görüşünü geliştirdi. Kendisinden önceki Hume gibi Russell da iflah olmaz bir atomcuydu. Yani dilin –cümlelerin (ya da daha doğrusu önermelerin)– basit parçalarının gerçekliğin –olguların– basit parçaları tarafından belirlenen deneyimin –duyuların– basit parçalarını gösterdiğini düşünüyordu. Kendi mantığında olduğu gibi bilgi teorisinde de Russell, oldukça minimalistti. Dünyanın karmaşıklığını ve dünya hakkındaki deneyimimizi en basit "atomik" parçalara indirgemeye çalışıyordu. Kurulmasına yardımcı olduğu okula göre felsefe, analiz yoluyla parçaları nasıl

birbirinden ayıracağını ve onları nasıl uygun bir biçimde bir araya getireceğini bilmeliydi. (Britanyalı Hegelciler, karşıtlıklar yoluyla her şeyin, her zaman birbirleriyle ilişki halinde olduğunda ısrar ediyorlardı. Onlara göre parçalar, bütüne başvurulmadan anlaşılamazdı.)

Dolayısıyla dilimiz de basitleştirilmiş, geliştirilmiş ve idealleştirilmiş olmalıydı. Dünyanın yapısını daha kesin bir biçimde yansıtacak şekilde, kuşkusuz biçimsel mantığı kullanarak, gramerimizi yeniden oluşturmak zorundaydık. Ünlü ve aydınlatıcı bir örnek olarak Russell, İngilizce artikel "the"yı analiz eden birkaç deneme yazmıştı. Günlük kullanımda "*the*" kelimesinin her zaman bir şeye göndermede bulunuyor olması bir sorun oluşturuyordu. Ancak *a* [bir] kelimesi böylesi bir göndermede bulunmaz. Russell'ın örneği şöyleydi: "The present king of France is bald." (Şimdiki Fransız kralı keldir.) (Aslında fiili olarak Fransa'da kral yoktu.) Dolayısıyla bu cümle doğru mudur, yanlış mıdır? Açıkçası bu soruya uygun bir biçimde "doğru" ya da "yanlış" diye yanıt verilemez.

"The" kelimesinin göndermede bulunmadığı yerde problemli cümle, günlük gramatik biçimle değil de kendi mantıksal yönüyle analiz edilmelidir. Mantıksal biçim bize tek değil, üç atomik cümle olduğunu gösterir. ("Fransa'nın bugün bir kralı vardır ve yalnızca bir Fransa kralı vardır ve bu kral keldir.") Yeni mantığın şaşırtıcı araçlarıyla birleştiğinde böylesi bir ontolojik pratiklik, İngiltere ve Amerika'da felsefeyi dönüştürmeye başladı. Bu mantıksal olarak talepkâr ve minimalist eğilimler hâlâ var. Birçok profesyonel filozof için oyunda değişen tek şey, oyun sahasının yerinin değişmiş olmasıydı. Bir zamanlar esas oyun alanı Cambridge (İngiltere) iken, şimdi Cambridge (Massachusetts), Pittsburgh, Chicago ve Berkeley'e taşınmıştı.

Bütün yaşamı boyunca Russell, filozoflar filozofu, entelektüel bütünlüğün kusursuz bir örneği oldu. Mantık ve epistemoloji sorunları üzerine çabaladı, kendi ideal dilini mükemmelleştirmeye çalıştı, yaklaşık on yılda bir zihin yapısını yeniledi. Ancak korkunç savaş, artık kendisinin "ince ve önemsiz" soyut düşünce dünyası dediği (ya da büyük hasmı Hegelci F. H. Bradley'in "cansız kategorilerin yersiz balesi" dediği) bir dünyada yaşamasına izin vermiyordu. Savaş sırasında pasifizmi savunduğu için birkaç ay hapis yatmak zorunda kaldı. Daha sonra da onurunu savunmaya çalıştığı ülkesi tarafından değişik karalamalara maruz kaldı. Günümüz standartlarına göre oldukça yumuşak görünse de seks ve evlilik üzerine yazdıkları, önce İngiltere'de arından da New York'ta skandal olarak karşılandı. Nitekim kamuoyunun ona yönelik protestoların sonucunda New York'taki Kent Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği elinden alındı.

1940'larda Russell'ın düşünceleri ve felsefi yaklaşımı artık eskimişti. (Zamandışıymış gibi görünmesine rağmen pratikte felsefe her zaman değiş-

ken ve yeni bilinç biçimlerine açıktır.) Bunun üzerine Russell, dikkatini daha dünyevi konulara yöneltti. Örneğin artık maddi durumu iyi değildi. 1945'te en çok satan kitabı haline gelen *Batı Felsefesi Tarihi'ni* yazdı. Bu arada 1927'de yazmış olduğu *Neden Hıristiyan Değilim?* kitabının ardından Hıristiyanlığa ve genelde örgütlü dinlere karşı polemikçi yazılar yazmaya başladı. Cinsel sorumluluğun açık sözlü bir savunucusu olsa da daha sonraları "özgür aşk" denilecek bir anlayışı savundu. Ne var ki, evlilik öncesi seksi savunması ve evlilikdışı ilişkileri mahkûm etmemesi nedeniyle ikiyüzlü kamuoyunun büyük tepkisini üzerine çekti. Militarizmin yüksek ses çıkartan, etkili bir muhalifi olmaya devam etti; nükleer silahlara karşı çıkan harekete yardımcı oldu ve (Jean-Paul Sartre ile birlikte) Vietnam'daki Amerikan ordusunun yaptıklarını mahkûm eden "savaş suçları" mahkemesinin kurulmasına önayak oldu.

Uzun yaşamının sonlarına doğru etkili ve coşkulu bir biyografi yazdı. Burada siyasi uğraşlarını, felsefe aşkını ve sevgiye aşık olmak olarak tarif ettiği duygularını anlattı. Russell'ın dünya işleriyle bu kadar çok ilgilenmesine rağmen felsefi meslektaşlarının çoğunun onu yalnız bırakmaları son derece ilginç bir tezat oluşturuyor. Birçok filozof, Russell'ın en kötümser düşüncesi olan "dünya korkunç bir yer" düşüncesiyle yüzleşmeyi başaramadı. Güvenli bir mesafeden ve özellikle de ölümünün ardından, tıpkı Platon'un hakikatin şehidi ve saçmalığın düşmanı olarak Sokrates'i savunması gibi onu savunmaya başladılar. Bunu yaparken de genellikle onun mantıksal minimalizmini ve sağlıklı Britanya kuşkuculuğunu savunmayı tercih ettiler. Belki de bu yüzden günümüzde Russell bu kadar çok gözardı ediliyor.

Öte yandan Husserl, minimalist değildi. Felsefesi, yeni kavramlar, yeni ayrımlar, yeni bakış açılarıyla doluydu. Husserl, mantık konusunda çok hevesliydi ama mantığı ya da herhangi bir mantıksal aksiyomlar setini yalnızca görünen yüzüyle ele almak istemiyordu. Ona göre matematik gibi mantık da açıklanmak zorundaydı. Bu anlamda Russell'dan bile daha radikaldi (en azından "radikal"i "kökler"e işaret eden etimolojik anlamıyla alırsak). Öte yandan bir başka açıdan bakıldığında oldukça gerici birisiydi ama kendisini bir radikal olarak görüyordu.

Bu son noktayla başlayacak olursak Husserl, oldukça katı –hatta bazılarının dogmatikçe diyebileceği– bir biçimde felsefede meydana geliyor gibi görünen değişmelere karşı çıkıyordu. Yalnızca Nietzsche değil başka Alman filozoflar da felsefenin tek bir perspektife indirgenemeyeceğini, kendi sorunlarına tek bir yanıtla çözüm bulamayacağını, genel olarak insana ya da belli bir kesime, hatta bireyin psikolojisine göre göreceli olduğunu öne sürmüşlerdi. Böylesi bir göreceliğe karşı Husserl, felsefenin tekil, bütünlüklü bir bilgi dalı olduğunda ısrarlıydı.

Nitekim Husserl'in *Mantıksal Araştırmaları*'nın ana temalarından birisi, hakikatin insan zihninin özelliklerine bağlı olduğunu, bu yüzden felsefenin psikolojiye indirgenebileceği tezini savunan *psikolojizme* karşı öne sürülen eski bir iddiaydı. Bir başka deyişle bu iddia, kendisinin birinci kitapta tartışığı aritmetik felsefe üzerine tezine karşı bir argümandı.

Bununla birlikte Husserl'in felsefesi bütünüyle olumsuz bir felsefe değildi. Görecelik hakkında sinirlenmiş olsa da sürekli olarak hakikati bulmak ve güvence altına almak için bir yöntem geliştirme çabası içinde olmuştu. Bu yöntem, *fenomenoloji*ydi. "Fenomen" kelimesi, doğrudan doğruya Yunanca'dan gelir ve "görünüş" anlamı taşır. Kant, aynı kelimeyi deneyim dünyamızı anlatmak için kullanıyordu. Aslında Husserl de kelimeyi benzer bir anlamda kullanıyordu ancak ona göre önemli olan yalnızca görünüş ile onun gerisindeki gerçeklik, fenomen ile "numen" ya da "kendinde-şey" arasındaki karşıtlığı göstermek değildi. Dolayısıyla (yalnızca görünüşte masum bir felsefi kuşkulanma süreci bile olsa) bir deneyimin gerçek olup olmayacağını varsaydığınız anda sorun başlıyordu.

Husserl, fenomenolojiyi bilincin temel yapılarının bilimsel araştırılması olarak tanımlıyordu. Bu yapıları tasvir ederek, felsefenin her zaman aramakta olduğu gerçeğe ulaşabileceğimiz konusunda bize güvence veriyordu. Husserl, bunu başarabilmemiz için bize bir yöntem, daha doğrusu bir dizi gözden geçirilmiş yöntem, özel bir fenomenolojik bakış açısı edinmemiz gerektiğini anlatıyor. Buna göre temel olmayan her şeyi "paranteze alarak" bilincin dünyayı bilme işinin temel kuralları ya da temel süreçleri kavranabilir.

Husserl'in fenomenoloji doktrininin merkezi, bilincin *amaçlı* olduğu tezidir. Yani her bilinç eylemi, belli bir nesneye, belki maddi bir nesneye, belki de matematikte olduğu gibi "ideal" bir nesneye yönelmiştir. Böylece fenomenoloji, bilincin *içeriği* aracılığıyla tanımlanan bilincin amaçlanan *nesneleri* ile bilincin amaçlı *eylemlerinin* ayırt edilebilmesinin yanı sıra bunların tasvir edilebilmesidir. Bilincin içeriğinin tasvir edilebilmesi ve dolayısıyla bilincin nesnesinin tasvir edilebilmesinin bu nesnenin gerçekliğine ya da varlığına dair bir şey söylemediğine dikkat etmek önem taşıyor. Böylece bir rüyanın içeriğini, tıpkı bir pencereden görünen manzarayı ya da bir romandaki bir sahneyi tasvir eder gibi anlatmak olanaklı olabilir.

Fenomenolojistin ilgilendiği, doğal dünyadaki nesneler değil bilincin içeriğidir. Dolayısıyla *Düşünceler: Saf Fenomenolojiye Genel Giriş* (1931) eserinde Husserl, doğal ve fenomenolojik bakış açıları arasında bir ayrım yapar. Doğal bakış açısı, olağan günlük yaşamdaki bakış açısıdır ve doğal bilimlerin olağan yaklaşımıdır. Onunla nesneler ve ilişki durumları tasvir edilir. Fenomenolojik bakış açısı ise fenomenolojistler tarafından geliştirilen özel bir bakış açısıdır; bu bakış açısında nesnelere değil nesneler hakkındaki bilincimi-

ze odaklanılır. (Bazen bu durum, Husserl'in fenomenolojistlerin "nesnelerin kendilerine" dikkat etmesi gerektiği yönündeki sözleriyle karıştırılır; Husserl, bu sözleriyle doğal nesneleri değil, fenomenler ya da nesneler hakkındaki bilinçli düşüncelerimizi kasteder.)

Fenomenolojik bakış açısı, deneyimimizin bazı yanlarını ayıklayarak bir dizi fenomenolojik "indirgemeye" ulaşma yoluyla elde edilir. Husserl, bunlar gibi birkaç indirgeme formülü geliştirdi ve kariyeri boyunca bunların ağırlık noktaları zaman zaman değişti. Yine de iki tanesinden özel olarak söz etmek gerekiyor. Birincisi ve en çok bilineni, *Düşünceler*'de tanımlanan *epoché* ya da "askıya alma"dır. Burada fenomenolojist, hakikat ya da gerçeklikle ilgili bütün sorunları "paranteze alır" ve yalnızca bilinç içeriklerini tasvir eder. (Kelime, ilk kuşkucular ve Descartes'tan ödünç alınmadır.) İkinci indirgeme (ya da indirgeme seti) yalnızca bilinçliliğin deneysel içeriğini yok etme ve onun yerine asıl özelliklere, bilincin *anlamlarına* odaklanmaktır. Böylece Husserl, olağan "deneyim" kavramından daha özel bir anlamı olan "sezgi" kavramını savunuyor. Bazı sezgiler, *eidetik*'tir,* yani yalnızca doğal dünyadaki olumsallıkları değil, zorunlu hakikâtleri ortaya koyarlar. Bunlar fenomenolojinin özüdür.

Düşünceler'de Husserl, güçlü bir realist tutumu savunur, yani bilinç tarafından algılanan şeyler, yalnızca bilinç nesneleri değil, aynı zamanda şeylerin kendileri olarak da kabul edilir. Yaklaşık on yıl sonra ise Husserl, nesnelerle ilgili amaçlılıktan bilincin doğasına doğru yaptığı vurguyla keskin bir dönüş yapar. Fenomenolojisi giderek Kartezyen bir içine kapanıklığa dönüşürken, felsefesi de benlik ve onun temel yapılarının araştırılmasına yönelir. 1931'de Husserl, Paris'e Sorbonne Üniversitesi'nde konferans vermesi için davet edildi. Bu konferanslara dayanarak *Kartezyen Düşünceler*'i yayımladı. (Bir süre sonra *Paris Konferansları* da ayrıca yayımlandı.) Bu eserde Husserl, "monadik biçimde somut benliğin bütün fiili ve potansiyel bilinçli yaşamı ihtiva ettiğini" ve bu kendi kendini oluşturma "fenomenolojisinin genel olarak (nesneleri de içeren) fenomenolojiye denk düştüğünü" öne sürüyor. Bu ifadeler, onun sonraki felsefesinde var olan çok güçlü bir idealist eğilimi akla getiriyor. Benlik –ya da en azından bizimle var olan şey–.dünyadır.

Yaşamının sonlarına doğru, Nasyonal Sosyalizm Almanya'da güçlenirken ve dünya bir kez daha savaşa hazırlanırken Husserl, belki de öngörülebilir bir başka felsefi değişime yöneldi; insan bilgisinin daha "varoluşsal" ya da pratik boyutu denilebilecek bir yöne girdi. (Aynı zamanda Viyana'daki mantıksal pozitivistlerin de dillendirdiği bir tehlike olan) coşkulu bir görecelik ve akıldışıcılığa dayanan Avrupa uygarlığının bir "kriz" içinde olduğu uyarısını yapan Husserl, *Avrupa Felsefesinde Kriz* (1937) adlı eserini yayımladı. Bu

(*) Eidetic: Önceden algılanan nesnelerin zihinde net bir şekilde canlandırılması yeteneği – ç.n.

eserde dikkatini "yaşanan dünya"ya (Lebenswelt)* ve toplumsal varoluşun yapısına çevirdi. Bu konular, matematik felsefesi ve bireysel bilincin yapısıyla ilgili erken dönem araştırmalarında çok az rol oynuyordu.

Husserl'in karşı çıktığı ve panzehiri olarak kendi fenomenolojisini formüle ettiği görecelik ve "akıldışıcılık" artık yalnızca birer entelektüel kibir değildi. Bunlar toplumda aktif güçlerdi. Husserl, felsefenin dünyayı kurtarabileceğine inanıyordu. Göreceğimiz gibi bu, 1930'ların korkunç yıllarında ya da modern Alman felsefesi tarihinde alışılmadık bir düşünce değildi. Bu kaygılar, Husserl'i takip eden fenomenolojistler, özellikle de on yıl önce *Varlık ve Zaman*'ı yayımlamış olan Martin Heidegger ve o sırada fenomenolojik çalışmalarını zaten geliştirmiş bulunan Fransız Jean-Paul Sartre için çok daha büyük bir önem taşıyordu.

Daha ileriye gitmeden önce son bir yorumda daha bulunalım: Bugün "analitik" felsefe denilen anlayış ile "kıta" felsefesi arasında bir karşıtlık ve bir çatışmanın olduğu çokça söyleniyor. İlk olarak şunu vurgulamakta yarar var. Bu karşıtlık doğru değildir. "Analiz" (büyük ölçüde Russell'ın esin verdiği) bir yönteme işaret eder. "Kıta" ise bir yere, Kıta Avrupası'na. Kılı kırk yarmadan şu söylenebilir ki, "Kıta"dan söz edenler, genellikle yalnızca Almanya ve Fransa'yı kastediyorlar. Daha da ilginci, "analitik felsefe", birbirine karşıt olan ve rekabet halindeki birçok metodolojiyi ihtiva eder. Buraya kadar söylenenlerden, söz konusu temel karşıtlığın hatalı, yanlış ya da yanıltıcı olduğu açığa çıkar. "Analitik felsefe", genelde mantık ve dile ilgiyle tanımlanır. Oysa gördüğümüz gibi bu ilginin kendisi Almanya'da (özellikle de Frege'yle birlikte) ortaya çıkmıştır ve bu yüzyıldaki "kıtasal" hareketlerin kurucusu olan Edmund Husserl tarafından bütünüyle paylaşılıyordu.

İleride, yüzyılın önde gelen filozoflarından birisinin, "analitik" geleneğin en keskin filozofu Ludwig Wittgenstein'ın da "kıtasal" köklerini arkasında bırakmadan Avusturya'dan İngiltere'ye geldiğini göreceğiz. İç içe geçmiş birçok okul, yöntem ve felsefe tarzları varken bunları birbirlerinden İngiliz Kanalı gibi dar bir su yoluyla ya da okyanus ile ayırt etmenin kolay olmayacağı açık bir gerçektir. Felsefenin tarihini ve geleceğini oluşturan, (yalnızca Avrupa, İngiltere ve Amerika'da değil, bütün dünyada) değişik felsefe tarzları arasındaki ve bunların kendi içlerindeki hareketlerin bütünüdür.

Siperlerdeki Zerdüşt: Akılcılığın sınırları

1911'de Viyana'nın en eski soylu ailelerinden birisine mensup son derece ciddi, parlak ve zengin genç bir aristokrat, Russell'ın Cambridge'deki kapısının eşiğinde belirdi. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tartışmasız bir dâ-

(*) Lebenswelt: Düşünümsel temsilden ya da teorik analizden önce yaşanmış olan dünya – ç.n.

hiydi. Nitekim çok geçmeden Russell, ona öğretmek zorunda olduğu her şeyi kısa sürede öğrettiğini kabul etti. Wittgenstein, yeni mantığa hâkim oldu, öğretmeninin minimalist ve atomistik dünya görüşünü benimsedi. Birkaç yıl içinde de niyeti bu olmamasına rağmen felsefeyi dönüştürdü.

(Seksen sayfadan az olan, kısa ve özlü sözlerden oluşan bir kitapta) "Söylemesi gereken her şeyi" söylediğini belirten Wittgenstein, Birinci Dünya Savaşı'nda siperlerde savaşmaya giderek felsefeyi bıraktı. Daha sonra kız kardeşi için ahşap bir ev inşa etti ve bir okulda öğretmenlik yaptı. Müzik eserleri besteledi ve sahneden çekildi. Ancak 1929'da Cambridge'e geri döndü, yaptığı her şeyi yeniden düşündü ve ideal bir bilimsel dil araştırmasıyla ve yalnızca için felsefedeki yeni mantıksal biçimle değil, aynı zamanda bütün insan düşüncesinin tarihiyle uğraştı. Cambridge ve başka yerlerdeki felsefi tartışmalarında bu tür konulara değinmese bile Stoacıların yanı sıra kendi öncelleri olan Schopenhauer ile Nietzsche'yi de ilgilendiren acı ve sıkıntılarla mücadele içine girdi. Cambridge'de ona göre "saçma bir iş olan" felsefe profesörlüğüne getirildi. Ancak bu işi yapmanın kendisini "yaşayan bir ölü"ye çevirdiğine karar verdi ve bir kez daha akademik yaşamına son verdi.

Ancak hikâyemizde biraz ileriye gittik. 1911'de Wittgenstein, Viyana'yı arkasında bırakıp Cambridge'de ortaya çıktığında yeni bir dünya biçimleniyordu. Viyana, eski aristokrasinin yozlaşmışlığını, orta sınıfların kaygılarını ve yeni kuşak sanatçılar, yazarlar, eleştirmenler kuşağının öfkesini diğer her yerden daha fazla ortaya koyuyordu. (Bütün servetinden vazgeçtiği için artık bir bağı kalmamış olsa da) Wittgenstein, eski aristokrasinin bir üyesiydi. Çağının bütün kaygılarını paylaşıyordu. (Kardeşlerinin üçü intihar etmişti; eski ahlâki düzenin çöktüğünü herkes gibi o da görüyordu.) Viyana'daki sanatçılar, yazarlar ve eleştirmenler çevresinin bir üyesiydi. Arnold Schoenberg aile dostuydu. Wittgenstein'ın aralarında büyük bir gerilim olduğunu söylemesine karşın radikal gazeteci Karl Kraus, ilk dostlarından birisiydi. Viyana'da sık rastlanan birçok küçük siyasi entrikalardan biri, çok geçmeden dünya savaşının fitilini ateşlemişti. Aynı zamanda Avrupa'nın refahını baltalayan hastalık belirtileri de ortaya çıkmıştı. Mutsuz dâhi Wittgenstein'ın parlak başarılarını ele almadan önce belki de yaşadığı döneminin nevrozlarına ve onunla birlikte bütün Avrupa'yı yıkıma götüren hastalıklara yakından göz atmak daha iyi olacak.

Viyana'da teşhisin korkunç sonuçlarını takip eden iyi bir doktor vardı ve araştırma konusu olarak kendisini seçmişti. Doktor Sigmund Freud'un (1856-1939) genellikle filozof olarak görülmemesi, kuşkusuz felsefenin kaybı ve utancı. Ne olursa olsun Freud'un düşünceleri zihin, insan doğası, insanın koşulları ve insan mutluluğunun olasılıkları gibi konularda 20. yüzyıldaki düşüncelerin çerçevesini belirledi. Zihinlerimizde neler olduğunu bilme-

diğimiz ya da bilemediğimiz yönündeki Freud'un Aydınlanma karşıtı görüşü, filozof ve toplumsal düşünür kuşakları için bir öncül –ya da en azından bir problem– haline gelecekti. Öte yandan, zihnin son tahlilde maddi bir bütünlük (yani beyin) olduğu, nöroloji, enerji devreleri ve fiziğin diliyle analiz edilebileceği yönündeki Aydınlanmacı düşüncesi, bugün bile psikoloji bilimini tanımlıyor. Böylece küçük "hatalar"dan "dil sürçmeleri"ne ya da unutmalardan rüyalara kadar her şeyin açıklanabileceği düşüncesi, 20. yüzyıl düşüncesinin gerisinde yer alan, popüler ve gelişmiş bir varsayım olarak kaldı.

Her zaman olduğu gibi bu düşüncelerin de öncülleri bulunabilir. "Bilinçdışı", akılcı Leibniz ve Kant'ın bile aralarında bulunduğu Alman filozof kuşakları arasındaki bir tartışma konusuydu. Zihin ile beynin bir olduğu görüşünün farklı bir biçimi, Spinoza ve Demokritos'a kadar giden materyalist kuşaklar tarafından savunulmuştu. Her şeyin açıklanabileceği düşüncesi ise bir bakıma, yalnızca her olayın bir nedeninin olmasını önsel olarak talep eden Yeter Neden İlkesi'nin bir başka uygulamasıydı. Ne var ki Freud, bu felsefeyi, dünyanın açıklamalara aç olduğu bir dönemde görülmemiş bir cesaretle ortaya koydu. Kendi felsefi deneyimlerini hipnoz, Yahudi yetişme tarzı ve döneminin klinik çalışmalarıyla birleştirdi. Daha sonra insan davranışlarının kötücül, canice, ensestvari güdülere dayanan insan doğası tarafından belirlendiğini öne süren ve hiç hoş karşılanmayan bir açıklamayla dünyada öfke uyandırdı. İnsanın esas olarak iyi olduğunu kabul eden aydınlanma tezi buraya kadardı. Cinsel arzu her yerdeydi ve her yerde bastırılıyordu. Mutsuzluk kaçınılmazdı ve bunun nedeni de uygarlığın kendisiydi.

Bir doktor olarak Freud, sinirsel rahatsızlığı olan hastalarını tedavi ederken aldığı sonuçları teorileştiriyordu. Hastalarının bazı problemlerinin geçmişteki travmatik deneyimlerden, özellikle de çocukluklarındaki deneyimlerden kaynaklandığını keşfeden Freud, çocukluk gelişiminin analizine dayanan bir psikolojik teori geliştirdi. Çocuklar yaşama zevk arzusuyla başlıyorlardı. Freud buna *zevk ilkesi* diyordu. Çocuk dış dünyanın her zaman kendi arzularına uygun olmadığını anlarken, arzuladığı zevkleri elde etmek istiyorsa çevresiyle işbirliği yapması gerektiğini anlar. Bu keşif, genellikle pratikte zevk ilkesine karşı gelen *gerçeklik ilkesini* kabul etmeyi gerektirir.

Olgunlaşma sürecinde çocuk, zevk ilkesinin taleplerini gerçeklik ilkesine bağımlı kılmayı öğrenir. Bu, ancak "ruhsal bir aygıt"la tehlikeli ya da uygun olmayan arzuların bilinçten kovulduğu içsel bir sansür mekanizmasının geliştirilmesiyle yapılabilir. Tehlikeli ya da uygunsuz arzular bilincin dışına itişir. Freud bu sürece *bastırma* der. Bastırma, özellikle doğası gereği genelde sapkın olan cinsel arzuların çoğunu etkiler.

Bastırılan arzular "*Bilinçdışı*"na itilirler; orada fiziksel açıdan aktiftirler ama bilinç bakımından belirgin değillerdir. Ne var ki sinirsel rahatsızlıkları

(*nevrozları*) olan kişilerde bastırılan bazı arzular ve anılar, toplumsal olarak kabul edilebilir olmamalarına rağmen açığa vurulmak istenir. Sansür mekanizması bu arzular ve anıları reddettiği için bunlar tahrif edilmiş bir biçimde kısmi olarak hissedilir ya da hatırlanır. Sonuçta bu durum, sapkın davranışlara ve rahatsız edici düşüncelere, dürtülere ve en önemlisi rüyalara neden olur. Rüyalarda genellikle görmeyi reddettiğimiz şeyleri görebiliriz. Nitekim Freud'a göre histeriyle kör olan bir kişi, aslında bilinç alanına fışkıran bastırılmış arzuyu "görmemeye" çalışıyordur.

Nevrotik semptomlar arzuları karmakarışık bir biçimde dile getirir. Dolayısıyla psikanalistin görevi, bu karmaşıklığın kodlarını çözerek bastırılmış arzuyu harekete geçiren şeyi ortaya çıkarmak ve sinirsel problemin kaynağını bulmaktır. Freud bunu yapabilmek için davranışın altında yatan düşünceye doğru ilerleyen birkaç yöntem geliştirdi. Bunlardan birisi, rüya yorumlama yöntemidir. Freud, rüyaların gizlenmiş bir biçimde arzuları ortaya koyduğunu savunuyordu; bu, *açık içerik*ti. Bir rüyanın gizli mesajını ya da *örtük içeriğini* keşfetmek için kodlarını çözmek gerekiyordu. Ona göre nevrotik semptomlar da rüyalara benziyordu. Açık bir davranışta, bilinçli olarak kabul edilmeyen bir arzunun kodları gizliydi. Zihin felsefesinin yanı sıra semboller felsefesi de kaçınılmaz olarak yükseliyordu.

Freud, zihinsel rahatsızlıkların tedavisini, bizim "zihin sağlığı" dediğimiz şeyden bütünüyle farklı olmayan normal gelişimden kısmi ayrılmalar olarak ele alarak bir devrim yapmıştı. Freud'la birlikte "normallik" kavramı ciddi biçimde sorgulanmaya başlandı. Yine onunla birlikte "günlük yaşamın psikopatolojisi" düşüncesi gündeme geldi. Freud'a göre gelişim sürecinde herkes ciddi sorunlarla karşılaşır; bazı insanlar bunların üstesinden gelme çabalarında diğerlerinden daha talihlidirler.

Örneğin dört ya da beş yaşında bir erkek çocuk, Freud'un *Oedipus kompleksi* dediği psikolojik bir sorunla karşılaşır. Yıllarca esas olarak annesine bağlı kaldıktan sonra çocuk, annesinin ilgisini çekmek bakımından babayı bir rakip olarak görmeye başlar. Freud, (bilmeden) babasını öldürerek, annesiyle evlenen Yunan trajik kahraman Oedipus'tan esinlenerek bu duruma bu adı vermiştir. Daha ileriki gelişim sürecinde bu kompleksin çözümü, anneye bağlanmaya son verme ve babanın otoritesini kabul etmeye bağlıdır. Bazı erkekler bu çözümü tam olarak gerçekleştiremezler ve sonuçta bu erkeklerin yetişkin yaşamları, annelerinin yanı sıra başka birisiyle sevgi ilişkisi kurmakta ya da otoriteye uymakta yaşanan zorluklar nedeniyle sorunlu hale gelir.[1]

Freud'un daha sonraki eserleri, belirgin bir karanlık tona büründü. *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1930) kitabında uygarlık içinde yaşamanın insanların

1 Freud'un temel teorileri, erkek gelişimine odaklanmıştı; kadın gelişimi yalnızca erkeğin durumunun bir çeşitlemesi olarak tartışılıyordu.

arzularını bastırmaları ve birçok içgüdüsel zevkten kendilerini mahrum kılmalarıyla mümkün olduğunu öne sürüyor. Ne yazık ki, daha uygar oldukça kendimizi daha fazla sınırlandırıyor, daha bastırılmış oluyor, muhtemelen de daha nevrotik oluyoruz. Böylece uygarlığın bedeli, mutluluğun kurban edilmesi oluyor. *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920) kitabında Freud, insanlarda zevke (ve çoğunlukla cinsel olan bununla ilgili "yaşam içgüdüleri"ne) yönelik dürtünün yanı sıra kendisinin "*Thanatos*" (Yunanca "ölüm") dediği bir ilkeye, yani ölüme yönelik bir arzunun da olduğunu öne sürüyor.

Bunu söylerken hepimizin gerçekten intihar eğiliminde olduğumuzu söylemek istemiyor. Thanatos ilkesi, esas olarak herhangi bir organizma içindeki gerilimi en aza indirmeye çalışan bir enerji korunumu ilkesidir. Ancak sonuçta her organizma, yaşam döngüsünün sonucu olarak ölümü hedefler. Bu, başka Alman düşünürlere de esin veren marazi bir düşüncedir. Son olarak Freud yaşamlarımıza kozmik sevgi ve ölüm ilkelerinin kılavuzluk ettiğini öne sürüyor. Ölüm, bireysel yaşamın sonu olabilir ancak sevgi, yaşamı türün devamında görür. Ne var ki sevgi, Freud'un Viyanası'nda o kadar kutsanan bir çekiciliğe sahip değildir. Freud'un artık ünlü olan kinik ifadesiyle sevgi, "şehvet artı terbiye sınavıdır."

Freud'un teorileri, eleştirilerden payını almakta gecikmedi. İlk eleştirilerden biri, Freud'un öğrencilerinden olan Carl G. Jung'dan (1875-1961) geldi. Jung, Freud'un nevrotik problemlerin temeli olarak cinselliğin önemine aşırı vurgu yaptığını düşünüyordu. Aynı zamanda Freud'un bireyin kişisel biyografisinde travmaların önemi konusunu da fazla abarttığını öne sürüyordu. Jung, bilinçdışı yaşamın çoğunun türler için ortak olan örüntüler ya da *arketipler* tarafından yönlendirildiğini öne sürüyordu. Ona göre nevrotik davranışın yaygın nedenlerinden birisi, kişinin farkında olmadığı arketipsel örüntünün –bir yaşam durumunu ele almadaki tipik yaklaşımın– faaliyete geçmesidir. Böylesi bir durumda kişi, gelişen durumun özelliklerini görmez ve bilincin bakış açısından uygun olmayacak bir şekilde, "otomatik" olarak hareket eder. Jung, ayrıca kendisinin "bireyselleşeme" olarak tasvir ettiği, olgun ve dengeli bir bakış açısı olan ideal zihin sağlığını da teorileştirmişti. Bu teoriye göre kişi özelliklerinin tümünü, zayıflıklarının yanı sıra güçlü yanlarını da kabul etmeyi öğrenerek bunları kişisel olarak tatmin edici, özgün bir yaşam kurmak için bir araya getirecektir. (Jung, bol bol Nietzsche okumuştu.)

Freud'un ve Wittgenstein'ın çalışmasını değişik bir tarzda tamamlamış olan Almanya'daki bir başka hareket, bugün hâlâ yeterince değerlendirilebilmiş değil. Max Weber (1864-1920) sosyologtu (gerçekten de bugün sosyoloji olarak bilinen alanı yaratmıştı) ancak aynı zamanda özellikle felsefenin en çok beğendiği mesele ve tavırlardan birisi olan *akılcılık* konusunda bir al-

tın madeniydi. (Bir kere daha disiplinlerin suni biçimde ayrılması, felsefenin kaybına neden oluyor. Felsefenin bir kısmı hakikatin olduğu gibi sergilenmesi yerine bazı toplumsal yapıların onaylanmamış bir biçimde dile getirilmesi olamaz mı? Peki sosyolojinin ne kadarı örtük olarak felsefedir?)

Genç bir adam olarak Weber, Alman milliyetçiliğini ve emperyalizmi destekleyen bir liberaldi. Yaşlanıp, saygın bir araştırmacıya dönüşünce hem savaşçı emperyalizme hem de Almanya'daki yeni sağ kanada cesaretle karşı çıktı ve bunların temsil ettikleri potansiyel kin dolu düşünceleri reddetti. Sosyolojideki önemli konumu, ağırlıkla geliştirdiği güçlü yöntemlerden kaynaklanıyor ancak en önemli katkıları, yaptığı analizler, daha Freudçu terimler kullanmak gerekirse, çağdaş toplumla ilgili koyduğu teşhislerdir.

Özellikle iki tezi bizi ilgilendiriyor. Birincisi, kapitalizmin ve dolayısıyla modern Batı toplumunun yapısının Protestanlığın bir ürünü olduğunu öne süren ünlü tezidir. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabında Weber, kaderle ilgili merkezî teziyle Kalvenizmin sert Hıristiyan felsefesinin milyonlarca insanı çözümü olanaksız bir kaygıya mahkûm ettiğini öne sürüyor. İnsanlar, "seçimin" bir parçası olup olmadıklarını kesinlikle bilemiyorlar.* Dolayısıyla kişi bu yaşamda kendi değerini "kanıtlamak" zorunluluğu duyuyor. Bunun için ateşli bir biçimde çalışıyor ve çilekeş bir yaşam sürüyor. Kuşkusuz hiçbir başarı, bu kadar enerjik çalışmayı teşvik eden kaygıyı yok etmeye yetmiyor. Nitekim çaba ile çileci varoluş arasındaki ilişkinin sonucu çok fazla para kazanmak, yani sermaye edinmek oluyor. Sermaye, kaygıyı azaltmakta başarısız bir girişim olsa da daha fazla para kazanmak için kullanılabiliyor. Sonuç olarak daha fazla çaba, daha fazla para demek oluyor. En sonunda tatminsiz yılların açgözlülüğü, mevcut deneyimlerimizin çoğunu belirliyor.

Bu teşhisçi tezi, içimizde var olan ama yasaklı arzuların insan doğamızın bir bölümü ve parçası olduğu için kaygılandığımızı söyleyen Freud'un uygarlığın kendisinin kaçınılmaz mutsuzluğumuzun sorumlusu olduğunu öne süren görüşüyle yan yana getirmek pek zor değil. Ancak Freud'dan farklı olarak Weber, kendi deneyiminden ve kendi toplumunun yapılarından genellemelere ulaşma tuzağına kolayca düşmüyor. "İnsani koşulları" belirleyen yapıların yalnızca uygarlığın ürünü olmadıklarını, aynı zamanda belli uygarlıkların, belli inanç ve arzuların ürünü olduğunu kabul ediyor.

Böylece Weber, akılcılık kavramına yönelik özel bir ilgiye neden oluyordu. Çok eski zamanlardan bu yana filozoflar, akılcılığı Tanrı'nın verdiği bir hediye; insanları yeryüzündeki bütün yaratıkların üzerine çıkartan, özel, görkemli bir yetenek; insanların dolaysız deneyimi aşmalarını ve uzak gelecek üzerine düşünmelerini, aynı zamanda uzak geçmişi keşfetmelerini, göklere

(*) Yani Tanrı'nın onları "seçerek" cennetine alıp almayacağını bilemiyorlar – ç.n.

göz atmalarını, matematikten söz etmeden felsefeden keyif almalarını sağlayan sıradışı bir yetenek olarak görüyorlardı. Filozoflar, sık sık, örneğin Ortaçağ'daki Tanrı'ya ulaşmada akıl ile inancın rolü konularındaki bitmek bilmeyen tartışmalarda ya da aklı "eleştirmeye" ve onun sınırlarını belirlemeye yönelik modern girişimlerde (örneğin Locke, Hume ve Kant'ta) aklın kavrayış gücünü sorunlu buluyorlardı. Ne var ki Weber, "akıl" ve "akılcılık"ın birkaç farklı anlamının olduğunu kabul ediyordu. Günlük yaşamdaki akılcılıkla ilgili gelişmelerin çoğu aslında değersiz, insan ve tinsel duygulardan yoksun, yalnızca düşünmenin "araçsal" biçimleriydi.

Tek kelimeyle akılcılık *bürokrasi* anlamına gelmeye başlamıştı. (Romalılar tarafından icat edilen ve Napoleon tarafından mükemmelleştirilen) adil yönetim politikası yerini, yaşamı anlamlı ve değerli kılan bütün değerlerin yerine geçen (bürokrasi her ne kadar verimsiz olsa da) verimliliğe vurgu yapan olarak bir yasaya bırakıyordu. Weber'in bir zamanlar akıl hocası olan Nietzsche'nin yaklaşık yirmi yıl önce dediği gibi akıl bir tiran haline gelmişti. Akıl, artık kendi sınırlarını kabul etmiyor ve hizmet ettiği varsayılan değerleri tanımıyordu. Yaşamının sonlarına doğru Weber, yeni bir tür romantik olmuştu. Nietzsche'den aldığı tinsel esinlenme aracılığıyla liderlik yapma anlamına gelen "karizma" kavramını analiz etmiş ancak Nietzsche'den farklı olarak kavramı daha geleneksel ve dinsel anlamda ele almıştı.

Artık yeniden Wittgenstein'a dönebiliriz. Wittgenstein, Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya ordusunda görev almak için Cambridge'i terk etti. Asker, ve komutan olarak öne çıktı. Epey farklıydı bu konuda da. Çevresindeki askerlerin çoğu sırt çantalarında Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ünü taşıyordu. Wittgenstein ise ek olarak kendi felsefi elyazmalarını da taşıyor, fırsat buldukça felsefe çalışıyordu. *Zerdüşt* gibi Wittgenstein'ın kitabı da dağlardan inen bir peygamber olarak savaşan insanlığa ulaşıyor, insanların yanlışlarını düzeltmeye ve onları içinde bulundukları karmaşadan çıkartmaya çalışıyordu. Kitaba *Tractatus Logico-Philosophicus* deniliyordu (*Tractatus*, özet, taslak anlamına geliyor). Sonunda Wittgenstein'ın yaşlı öğretmeni Russell kitabı 1921'de yayımlanacak biçimde düzenledi ve kitap çıkar çıkmaz felsefi bir klasik olarak kabul edildi.

Tractatus, Nietzsche'nin bazı kitapları gibi özenle düzenlenmiş ve çok sayıda aforizmayla süslenmiş kısa ama özlü bir kitaptı. Nietzsche'den farklı olarak her zaman kendini sorgulayan bir eser olsa da oldukça iddialı, hatta dogmatikti. Her şeyden önce bir mantık kitabıdır ya da öyle görünür. Bilimsel akılcılığın uzlaşma kabul etmeyen bir savunusunu yapar ya da en azından öyle görünür. Kitabın bütünü, klasik mantıksal atomculuğun, yani Wittgenstein'a göre minimalist basit olguların bir "resmi" olan Russell'ın minimalist basit cümle resminin bir manifestosudur. "Dünya, olan her şeydir" di-

yor Wittgenstein. Daha sonra cümlelerin (daha doğrusu önermelerin) dünyayı nasıl resmettiği sorusuna yanıt arıyor.

Ancak felsefi bakış açısına göre kitabın en ilginç bölümü, akılla nelerin yapılamayacağının söylenmesidir. Burada Alman romantiklerinin bazı kuşaklarının yanı sıra Schopenhauer ve Nietzsche'nin etkisi çok belirgindir. Akıl yapmaya çalışsa da kendi kendisini araştıramaz. Kendi sınırlarını belirleyemez, dahası bunları tanımlayamaz. Kendisini tasvir bile edemez. ("Dünyamın içinde değilim. Dünyamın sınırındayım.") Bu sınırların ötesinde ne olduğu söylenemez. "Söylenemez" olandan söz edilemez. Bilimsel akılcılığın sınırlarının dışında bütün değer problemleri, etiğin yakıcı sorunları, dinin ve Tanrı'nın doğası yer alır. *Tractatus*'un sonu da bu yöne işaret eder: "Hakkında konuşulamayan konusunda susulmalıdır." Bu, basit bir totoloji değil, tam tersine oldukça derin bir mistisizmdir; felsefenin ve aklın sınırlarının ötesinde kalan deneyimler çokluğunu bize sessizce işaret eder.

Wittgenstein'ın eserinin etkilerinden birisi, daha sonra "mantıksal pozitivizm" denilecek olan, Viyana'da ortaya çıkan felsefe hareketine esin oluşturmasıydı. Viyanalı pozitivistler *Tractatus*'un bazı önemli tezlerini, yalnızca mantıksal biçim hakkındaki merkezî tezini değil aynı zamanda daha problemli olan söylenemeyeceklere ilişkin en sondaki ifadelerini de benimsediler. Hareket gelişip yolunu İngiltere ve Amerika'ya çevirirken, gün geçtikçe yaşam ve felsefenin en önemli yanlarını –etik, estetik, din– "anlamsızlıklar" olarak nitelendirerek gözardı etmeye başladı. Bu dar görüşe göre felsefe, yalnızca mantıktan ibaretti. Ne var ki, pozitivistler bu kadar kabaca özetlenemez. (Onlar hakkında daha sonra bazı şeyler söyleyeceğiz.) Wittgenstein, kuşkusuz böylesi bir anlayışı asla kabul etmezdi. Ona göre etik, estetik ve din de önemliydi; bilimsel mantık dili tarafından onlar da kavranmalıydı. Ancak Wittgenstein felsefeyi terk edip on yıl sonra geri döndüğünde artık çok farklı düşünceleri vardı.

Felsefede Amerikan deneyimi: Pragmatizm

Geçen yüzyılın metafizik karşıtı ruhunu sürdüren 20. yüzyıldaki çatışmaya verilen ve aynı zamanda bu ruhun en iyi örneği olan Amerikan yanıtı, *pragmatizm* denilen özgün Amerikan felsefesiydi. İlk iki pragmatist, Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve romancı Henry James'in kardeşi olan William James (1842-1910) idi. Peirce, dönemindeki bilimsel yöntemdeki kaçamaklı yan ile hantallığı düzeltmek için kendi pragmatizmini öne sürmüştü. James ise pragmatizmi bir felsefeye dönüştürdü. Bu felsefenin ayırt edici özelliği, *deneyime* yaptığı yeni vurgu ve eski deneyciliğin tavizlerinden hiçbirisini içermeyen "radikal deneyciliği"ydi. James, "deneyim akışı" ifadesini türet-

mişti. Aynı zamanda eski ile yeni dünya arasında bir köprü oluşturarak, Avrupa'daki *fenomenoloji*nin (deneyim biliminin) Amerikan versiyonunu yarattı. Freud'un düşüncelerine derin bir sempati besliyordu. (James ölmeden kısa bir süre önce karşılaşmışlardı.)

Harvardlı bir filozof olan Peirce, aslında bir mantıkçıydı. Kendi pragmatizmiyle pek ilgisi olmayan işaretler ve işaretlerin karşılıklı ilişkileriyle ilgili bir teori geliştirerek epey ünlenmişti. Pragmatizm teorisini, esas olarak bilime olan ilgisine dayanarak geliştirmişti. Biyologların doğalcı tanımlarını model alarak Peirce, alışkanlığın her hayvan türünde hayatta kalmak için çok önemli olduğu sonucuna varmıştı. (Böylece ilk pragmatist takıntı nörolojiyle ilgili "refleks arkı" [refleksin sinirsel yolu] oldu. Bu tür konular hem William James hem de John Dewey'in ilgisini çekmişti.)

Birçok hayvan alışkanlıklarını içgüdüleri yoluyla ediniyor ancak insanın da alışkanlıklar edinmesi gerekiyor. Özellikle eylemde bulunmak için insanların kendilerine önkabuller sağlayan belli inançlar edinmeleri gerekir. Dolayısıyla Peirce, inancı insandaki alışkanlığın görünümlerinden birisi olarak analiz eder. Ancak ona göre inançlar geçici ve olumsaldır. Koşullarla bağlı olarak sık sık değişebilirler ve aslında değişmeleri de gerekir. Nitekim koşullar ve kendi eylemlerimiz, sürekli olarak bizi inançlarımızı geliştirmeye zorlar. İnanç, "bir kere olup her zaman süren" bir şey değildir; matematik ve mantıkla birlikte inançların da "ebedi" olduğu ve önsel kanıtlara bağlı oldukları söylenir ama aslında bu inançların gerçek karşılıkları yoktur. İnançlarımızın güvenilirliğini sürekli olarak test ederiz ve bu testlerde başarısız olanları eleriz.

Peirce, benzer biçimde bilimsel terimlerin de yalnızca deneyimsel gerçeklikle bağlantılı oldukları ölçüde bir anlamlarının olduğunu öne sürer. Ayrıca teorik inşaların, algılanabilir sonuçlara ("işlemsel tanımlara") odaklanan tanımlar oldukları sürece bilimdeki meşru postulatlar olduklarını savunur. Eski dünya tarzındaki deneysel olmayan felsefi spekülasyonları sert bir biçimde reddediyor ve Harvard felsefe bölümünün bir başka üyesinin, William James'in bu yöndeki inancını paylaşıyordu.

James, bugün felsefe ile psikoloji arasındaki sınır denilen bir noktada (aslında uçurumda) yaşıyor ve çalışıyordu. Yeni nöroloji bilimine ilgi duyan ilk Amerikalılardan birisiydi. İki ciltlik *Psikoloji* kitabı, artık eskimiş olsa da hâlâ bu alanın klasiklerinden biri olarak kabul ediliyor. Ancak bilime yönelik ilgisinin ötesinde James, esas olarak günlük yaşam sorunlarıyla ilgileniyordu. Pragmatizmi popülerleştiren ilk kişilerden birisiydi. Pragmatizmi Harvard'ın salonlarından Amerikan entelektüel yaşamına taşımıştı. (Peirce'ın James'in hareketi popülerleştirmesini küçümsediğini ve kendi çalışmasından ayırt etmek için ona "Pragmatizm"–"O kadar berbat bir kelime

ki, başka hiç kimse onu kullanmayacaktır"– dediğini de burada belirtelim.)

James, düşüncelerimizin eğer "nakit değeri" varsa onları kullandığımızı, bir başka deyişle pratik amaçlarımıza ulaşmak için kullandığımızda gerçekten bize yararlı oluyorlarsa onları seçtiğimizi öne sürüyor. İyi düşünceler, bir şey için yararlıdır. Yine de pratiğe yaptığı bu vurguya rağmen James, dinin ve ahlâki inançların önemini gözardı etmiyor. Nitekim dinsel deneyimin yaşamımızın ayrılmaz bir yanı olduğunu düşünüyordu. Ona göre dinsel deneyim, dinsel doktrinden daha önemliydi. Ancak, eğer dinsel deneyim ve ahlâk yaşamımızı anlamlı kılıyor ve yönlendiriyorlarsa, bunların da "nakit değeri"nin olabileceğini kabul ediyordu. (Metafordaki kabalık, Avrupalı eleştirmenleri pek etkilememişti.)

Deneyime yapılan vurgu bağlamında James'ın Amerikan felsefesindeki, daha doğrusu felsefe dışındaki kalıcı etkisini görebiliyoruz; çünkü o, filozoflardan çok tarihçiler, gazeteciler ve edebiyat eleştirmenleri tarafından tanınıyordu. Öyle görünüyor ki "deneyim", 20. yüzyıl Amerikası'nda yeni medyanın sürekli icatlarından "deneyim sanayisi"ne (yalnızca eğlenceye değil, aynı zamanda hayalî maceralar ve her türden tehlikeyle flört etme çabasına) kadar her şeyle ilgiliydi. Felsefede ise deneyime yapılan bu vurgu sağduyu haline geliyor; pratikteki bir uygulama ne kadar kuvvetle öne sürülürse sürülsün ya da öznel olarak ne kadar ikna edici olursa olsun deneyimimizde bir farklılık yaratmazsa hiçbir önemi yoktur.

Deneyime yapılan bu vurgu, hiçbir yerde dinsel deneyim çeşitlerinin tinsel yaşamı belirlediği dindeki kadar belirgin ve cazip değildir. Tutucu otoriteler ve Güney Baptistlerden Kaliforniya'daki Big Sur'daki Esalen Enstitüsü'ndeki gurulara kadar din, incelikli teolojik doktrin tarafından değil, genellikle kişisel, öznel deneyim olarak belirleniyor. (Neticede bir doktor olan) James, kuşku, depresyon ve güvensizlik duygusu için dini bir tür tedavi olarak görüyor; onu bir dogma olarak değil, bir terapi olarak salık veriyordu. Pragmatist doktrin, aynı zamanda bir *çoğulculuk* mesajı, dünyadaki farklı deneyim ve yaşam tarzlarının geçerliliği mesajı da veriyordu. Kısacası pragmatizm, giderek çok kültürlü hale gelen tutkulu ve maceracı göçmenler toplumu için mükemmel bir felsefeydi.

James'in en coşkulu öğrencilerinden birisinin Japon bir filozof, Nishida Kitaro (1870-1945) olması da oldukça ilginç. Nishida, Jamesçi ünlü "saf deneyim"i kendi ülkesinde yaymaya çalışmıştı. Nishida'nın "saf deneyim"e pragmatistlerin anladığından farklı bir anlam yüklemesinde şaşılacak hiçbir şey yok. Nishida'nın anladığı biçimiyle saf deneyim, doğa ve her şeyin dolaysız deneyim aracılığıyla birliğini hedefleyen ideal Zen deneyimine benziyor. Saf deneyimin üçüncü bir kişinin bakış açısından kavranamacağında ısrar eden Nishida, öznenin düşünme öncesi yaşadığı deneyimden edindikle-

rini, kendi teorisinin temeli olarak alıyordu. Nishida'nın saf deneyimi, özne ile nesne arasındaki ayrımdan önce geliyordu; bu ayrımın içinde hem kendilik hem de nesne aynı anda bulunuyordu. Saf deneyimde kişi kendi bireyselliğini aşıyor ve (hem duygusal hem de entelektüel olarak) gerçekten evrensel olan, kendilik ile evrenin bir olduğu Nihai Gerçeklik denilen şeyle karşı karşıya geliyordu.

Tarihsel olarak Amerikan pragmatizminin Peirce ve James'in metafizik karşıtı ruhuyla başladığı kabul edilse de ikinci kuşak pragmatistler, büyük Alman metafizikçi Hegel'den etkilenmişlerdi. James'in Harvard'daki arkadaşlarından birisi olan Josiah Royce (1855-1916) dönemin nihilist eğilimlerini reddederek düşüncenin en zor durumların üstesinden gelebileceği inancıyla pragmatizmi Hegelcilikle birleştirdi ve bütüncül mutlak gerçek kavramını savundu. James, hakikate oldukça dikkatli bir biçimde yaklaşmış, bazen kelimenin en yararlı teoriyi dile getirdiğini öne sürerken, bazen de daha radikal bir tez öne sürerek somut bağlamda bir şeyi etkin biçimde kullanarak onu hakikat haline *getirdiğimizi* söylemişti. Öte yandan Royce, pragmatistler dahil bütün filozofların, mutlak gerçeği inkâr ettikleri zaman bile mutlak gerçeğe başvurduklarını öne sürmüştü. Jamesçi deneyim vurgusu ile Alman idealistlerinin dinamik ve aşkın yaklaşımını birleştiren Royce'a göre modern felsefenin "Tini", kaçınılmaz bir biçimde idealistti. James'in pragmatizmiyle Nishida'nın Zen'inin Hegel'in "deneyim bilimi"nde ortak bir zemin bulması oldukça gariptir.

Birçok Amerikalı, bir filozofun kökenine fazla önem vermeme eğilimindedir. Kuşkusuz bunun nedeni, Amerikalıların fazlaca hareketli olmaları ve belli bir yerde nadiren uzun süre kalmalarıdır. Ancak Royce'un felsefeye yaptığı önemli katkılardan birisi, Kaliforniyalı geçmişinden ve bakış açısından geliyordu. Kaliforniya ruhunu belirleyen materyalizm, tinsellik, gelişmişlik ve kabalığın tuhaf bir karışımıyla ilgili olarak bugün de en iyi analizlerden birisi sayılan kendi eyaleti hakkında yazdığı bir kitapta bu arka planı büyük bir coşkuyla dile getirmişti. Royce'un deneyime ve "iradecilik" adını verdiği şeye yaptığı ikili vurgu, özellikle bu bakış açısına uygundu. Onun iradeciliği, akıldışıcılığa ve kötümserliğe vurgu yapan Schopenhauer'deki İrade'nin iradeciliğine benzemiyordu. Tam tersine, belirsiz ama aşırı güçlü amaçlılık duygusuna dayanan bildik Kaliforniya iyimserliği ve daha büyük bir topluluktaki soyut, Hegelci "tinsel" kimlikle tanımlanıyordu. Kendi geçmişini bu kadar olumlu bir biçimde değerlendiren birisi olarak Royce'un çok önemli olsa da hâlâ tam takdir edilemeyen etikle ilgili düşüncelerinden birisi, insan yaşamında *sadakat* gibi değerlerin merkezî önemine yaptığı vurgudur. Ne yazık ki bu, hem toplum yaşamında hem de trajik bir biçimde aile yaşamında, Amerikan etiğinde büyük ölçüde kaybolmuş bir erdemdir.

20. yüzyıldaki pragmatizmin ve belki de Amerikan felsefesinin en önemli figürlerinden birisi, John Dewey'dir (1859-1952). Dewey de Hegel'in görüşünün dinamik karakterinden etkilenmişti. Genç bir filozof olarak bir tür Protestan Hegelciydi. Zamanla Hegel'den uzaklaşsa ve Royce tarafından savunulmaya devam eden soyut idealizme yönelmiş olsa da Dewey, bütün felsefesini Hegel'den aldığı dinamik birlik anlayışı üzerine inşa etmişti. Bütün kariyeri boyunca her türden abartılı ikiciliğe –zihin ile beden, zorunlu önermeler ile olumsal önermeler, neden ile sonuç, dünyevi ile aşkın– şiddetle karşı çıkmıştı. Bunların deneyimi açıklamak yerine böldüğünü ve felsefi ilerlemeyi olanaksız kıldığını düşünüyordu. İndirgemecilik karşıtı birisi olarak (mantıksal atomcularınkiler türünden) minimalist teoriler yerine zengin teoriler ve bakış açılarından yanaydı. Ayrıca statik ve soyut analizlerden çok her zaman işlevsel bir anlayış arayışı içindeydi: "Bu nasıl iş görür?", "Bu neye yarar?"

Her şeyi kucaklayan bu yaklaşıma uygun bir biçimde Dewey (Peirce gibi) bilim ve mantığa tek boyutlu bir vurgu yapan ve (James gibi) öznel deneyime fazlaca vurgu yapan bir anlayıştan uzak, daha doğrudan bir pragmatizm arayışı içindeydi. Özellikle giderek sayıları artan ve açık hale gelen, ülkenin karşı karşıya kaldığı ciddi toplumsal sorunlara felsefenin uygulanmasıyla ilgileniyordu. Kendisini tanımlarken, her şeyden önce bir demokrasi filozofu olduğunu belirtiyor ve hiçbir biçimde yalnızca demokrasi hakkında teorik konuşmayla yetinmeyen birisi olduğunda ısrar ediyordu. Felsefesinin ana hedefi, demokrasinin işletilmesini sağlamaktı; nitekim Dewey'in bilgi ve eğitim teorilerinin yanı sıra doğrudan doğruya siyasi ve toplumsal teorilerinin amacı buydu. Oldukça geniş bir toplumsal eylemcilik zeminine yayılan toplumsal ilgileri, pragmatizmin olgunluğuna işaret ediyordu. Toplumsal konularda yalnızca vaaz vermiyor pratiğe de önem veriyordu; bazı önde gelen Amerikan kurumlarında silinmez izler bırakan işler yapmıştı.

Dewey pragmatizminin ayırt edici özelliğine *araçsallık* deniyor. Buna göre düşünceler, pratik sorunların ele alınmasında harcadığımız çabaların araçlarıdır. Dewey'in *pratiğe*, şeylerle ne yapacağımızı öğrenmenin gerçek yollarına yaptığı vurgu diğer pragmatistlerden çok daha fazladır. "Aşırı serbestliği" nedeniyle genellikle gülünç bulunan eğitim teorisi, her şeyden önce çocuğun, dinleyerek ya da okuyarak değil yaparak öğrenmesini savunan bir görüştür. Dewey, insani görüşlerini yalnızca "seyirci" bakış açısıyla, izlemeyle, belki de yalnızca anlamayla sınırlandırıp pratiğe katılmayan, aralarında Royce gibi kendi pragmatist arkadaşlarının da yer aldığı filozoflar hakkında birçok eleştiri yapmıştı. Dolayısıyla yöntemler ve sonuçlara vurgu yapan geleneksel bilgi felsefesinin yerine kendi felsefesini araştırma ve öğrenmenin doğasını açıklamak için çözümler geliştirmeye yöneltmişti.

Dewey'in görüşüne göre bilginin soruşturulması, soyut bir "hakikat" araştırması olarak görülemez. Araştırmamız, somut bir pratik sorun ya da daha karmaşık bir sorun nedeniyle duyulan bir gerginlik hissi, gerçek bir huzursuzluk duygusuyla, bazen "merak" dediğimiz belirsiz duygular setiyle başlar. Durumumuz, ele almamız gereken problemleri belirler. Bunlar durduk yere ortaya çıkmazlar. Akademik soruşturma her zaman gerçek sorunların düzeltilmesine ve gerçek uygunsuzlukların giderilmesine odaklanmalıdır. Bu görüşe göre bilim ve etik, temelde aynı hedefe –deneyim koşullarının iyileştirilmesine– yöneliktir. Burada bir kez daha Dewey'in pragmatik felsefesinin en önemli terimi olan deneyim, yalnızca bir dinamik olarak değil, aynı zamanda pratik bir kavram olarak ele alınır. Deneyim, yalnızca bir değerlendirme ve kavrayış değildir; problem çözücü, katılımcı ve devreye girendir.

Ne var ki, birçok Avrupalı tarafından alaycı bir biçimde eleştirilen Dewey'in pragmatizmi (James tarafından metaforik olarak kullanılan bir ifadeyle) deneyimin "nakit değeri"yle ilgili, yararcılığın özellikle kaba bir versiyonu olarak görülmemelidir. Bu konunun altını çizmek için Dewey, doğrudan doğruya pratik olmayan (ve oldukça nazik) bir konuda, sanat ve estetikle ilgili çığır açan bir kitap yayımlamıştı. *Sanat ve Deneyim*, araçsallık yönteminin sanat nesnelerine uygulanmasıydı. Dewey, bu kitapta estetik deneyimlerin anlam bulma tarzımızla ilgili deneyimlerimizi yapılandırmamıza yardımcı olduklarını öne sürüyor. Estetik deneyimler, *her* deneyimin yapısını, gerginliklerin tatmin edici bir birliğe ulaşmalarını görülmemiş bir açıklıkla ortaya koyar.

Filozoflar toplumsal sürecin bir parçası olarak eğitime sıklıkla ilgi göstermişlerdir, ancak belki de Platon ve Rousseau dışında hiçbir filozof fiili olarak bu konuya Dewey kadar büyük önem vermemiştir. Çalışmasının bütününde bu konuda kapsamlı ve esnek bir bakış açısının önemine vurgu yapmıştır. Kendi dönemindeki katı okul müfredatı yapısını reddetmiş, bunun öğrenmeye esin sağlamaktan çok bir engel oluşturduğunda ısrarlı olmuştur. Yönelmeye, problem çözmeye, pratiğe ve deneyime vurgu yapmış, her şeyden çok da öğrenirken keyifli deneyim yaşamanın önemini belirtmiştir.

Dewey, ayrıca okulların yetişkin topluluklarla ilgili kurumlardan farklı olması gerektiği düşüncesini de reddetmiştir. Bir okul, her şeyden önce çocukların demokrasinin bir yurttaşı olmayı öğrendikleri bir yerdir. Dolayısıyla okulun kendisi bir demokrasi modeli olmalıdır. Okul, geçmişin kültür ve geleneklerinin bir taşıyıcısı ve deposu olmanın yanı sıra geleceği değiştirmenin yollarını da aramalıdır. Daha doğrusu eğitim, anlamlı biçimde deneyimlerimizi yapılandırmaya yönelik bütün çabalarımızla ilgili olarak yaşam boyu sürmelidir. Bir kez daha Dewey'in Amerikan iyimserliğini, Birinci Dün-

ya Savaşı'nın öncesindeki ve sonrasındaki Avrupa'yı ele geçirmiş olan keskin kinizm ve umutsuzlukla kıyaslayabiliriz. Avrupa, kendi trajik yıkımına hayıflanıyordu; Amerika ise kendisine heyecan verici bir gelecek arıyordu.

George Santayana (1863-1952) yaşamının büyük bölümünü ABD'de geçiren, Josiah Royce'un öğrencisi olan İspanyol bir filozoftu. Dewey gibi o da deneyime vurgu yaparak Hegelcilik ile pragmatizmi harmanlayan bir felsefe geliştirmişti. Tıpkı Dewey gibi Santayana da indirgemecilik karşıtı, özellikle anti-Kartezyendi. Yaygın olan statik ve indirgemeci felsefe modelini, özellikle Avrupa ve Amerika'da etkili olan değişik deneycilik ve atomizm biçimlerini reddediyordu. Santayana, hem Avrupa'daki felsefenin (örneğin fenomenolojinin) hem de İngiltere ve Amerika'daki "analitik" felsefenin büyük bir bölümünü meşgul eden, metodolojiye skolastik vurgu yapan anlayışlara da karşıydı. Bunların yerine daha kişisel ve edebi bir stilde ısrar ediyordu. Santayana'ya göre felsefe son derece insani –insancıl– bir çabaydı.

Ne var ki Santayana, bir bakıma Dewey'in ve öğretmeni Royce'un görüşlerine isyan etmişti. Demokrasiye ve Amerikan tarzı "yapabiliriz" kültürünün bütününe düşmandı. Akdeniz'i tercih ediyordu. Birçok 19. yüzyıl Alman düşünürü gibi antik Yunanlar hakkında nostaljik düşünüyordu. Harvard'da bir tür aristokrat (patrician) haline gelmişti ve söylendiğine göre kendisine yüklü miktarda miras kaldığını öğrenince Harvard'da ders verdiği sınıftan hemen çıkmış ve öğretim üyeliğinden istifa etmişti.

Royce'un Hegelciliği gibi Santayana'nın felsefesi de dinamik olana ya da ikisinin "aşkın" dedikleri deneyime öncelik veriyordu. Royce gibi Santayana da düşüncenin yalnızca bir anda oluşan "sezgisel" bir gerçek olduğunu savunan görüşünü, düşüncenin daha sistematik, akılcı bir süreç gerektiren bir şey olduğu görüşüyle değiştirmişti. Ancak Santayana'ya göre bu "aşkın öznellik", hiçbir zaman bütünüyle akılcı olamazdı ve kuşkusuz felsefi "kanıta" da bağlı olamazdı. Tam tersine kişi, en sonunda kendisinin doğal duyarlılıklarına, kendi "hayvansal inancına" inanmak ve kendini baltalayan kanıtlanabilir kesinlik talebinden vazgeçmek zorundadır. En iyi kitaplarından birisi olan *Tinsel Alan*'da Santayana şöyle yazıyordu:

> Hayvan ruhunda tutkular birbirini izler ya da üstünlük elde etmek için birbiriyle mücadele eder. Şaşıran tin, gelişigüzel onlar arasında dolaşır, her birisinin kendisi için ortaya attığı incelikli argümanlardan etkilenir; ancak ruh gittikçe bütünleşir ve akılcı hale gelirse, tinin organı olan kendi merkezi başat hale gelir ve bütün anlamlı duygular birbiriyle kıyaslanmaya ve yargılanmaya başlar; onların olası belirmeleri önceden bilinmeye ve hesaplanmaya başlanır. Dalgalar sakinleşmez ancak şimdi onlar bir kayaya çarpmaktadır. İçsel güvenliğin sağlanmasıyla birlikte daha büyük bir içsel berraklık ortaya çıkar.

Santayana, ("Kastilya" ya da daha genel anlamda İspanyol tarzı dediği) coşkulu doğalcılık lehine metafizik atıp tutmaları yerden yere vurur ama yine de dine önemli bir yer vermeye devam eder. Dinler, doğaya mitsel ya da şiirsel yorumlar getirirler. Bunlar birebir doğru olmasalar da yaşama anlam vermek açısından gereklidir. Deneyimlerimizi örgütlememize yardımcı olurlar ve şeylere ahlâki bir bakış açısı katarlar. Din, hiçbir zaman mükemmel değildir ve herhangi bir başka türden bilgi biçiminde olduğu gibi dinde kesinlik ve "mutlak" bilgi aramak, ciddi bir yanlıştır. Ancak kişinin dinsel görüşleri, o kişinin kültürünün kalanı gibi kimliğinin temel bir parçasıdır ve ilerleme ya da pratiklik adına gözardı edilmemeli ya da küçümsenmemelidir. Dolayısıyla felsefenin en önemli sorunlarından bazıları konusunda Santayana, kendi pragmatist meslektaşlarının görüşlerinden keskin bir biçimde ayrılır.

Gerçekliğin değişmesi: Süreç felsefeleri

Russell ile birlikte *Principia Mathematica*'yı yazdıktan sonra Alfred North Whitehead, çok farklı bir yöne gitmişti. İngiltere'den Harvard'a geçince *Principia*'da çok iyi bir örneği sergilenen gerçekçi biçimsel felsefe anlayışından da uzaklaşmış oldu. Tıpkı Wittgenstein gibi Batı felsefesinin gidişatından kuşkulanmaya başladı. Daha sonra Whitehead, felsefenin amacının mistisizmi akılcılaştırmak, "dilin sınırları bakımından evrenin sonsuzluğunu ifade etmek" ve "henüz söylenmeyenin derinliklerinde doğrudan bir bakış açısı" edinmek olduğunda ısrar etti. Bunlar, hiçbir biçimde Russell ile birlikte *Principia*'yı kaleme alan filozof-matematikçinin dili ya da duyguları değildi. (Russell, daha sonra Whitehead'ın yeni felsefesinin tek bir kelimesini bile anlamadığını itiraf etmişti.) Whitehead'ın yeni "süreç" felsefesine göre Batı geleneğindeki filozofların çoğunun kullandığı metaforların ve modellerin büyük kısmı tek bir çeşitten oluşuyordu. Bunlar statik modeller, ebediyet ve zamandışı metaforlarıydı. Bu modeller ve metaforlar, Whitehead'ın Russell ile paylaşmış olduğu matematiğin mantıksal temellerine yönelik ilgi ya da daha genelde ilk Yunan filozoflarının etkilendikleri aritmetik ve geometrinin zamandışı hakikatlerinin büyüsü tarafından güçlendiriliyorlardı. Batı felsefesi, "töz", "öz" ve "nesneler" gibi kategorilere dayanıyordu. İdealleri ise süreklilik ve mantıksal zorunluluktu.

Ancak Whitehead, Batı felsefesinin tarihinde gelişen bir alternatif metafor, bir karşı akım da görüyordu. Bu, değişmenin, ilerlemenin, sürecin metaforudur. Bu, Herakleitos'da bulunur. Hatta Aristoteles'te bile vardır. Modern dünyada Hegel'de, daha sonra Darwin'de ve Nietzsche'de bulunur. (Russell'in isyan ettiği Britanyalı "Hegelciler"in Hegel felsefesindeki bu özel bo-

yutu gözardı ettiklerine ya da gözden kaçırdıklarına dikkat çekmekte yarar var. Nitekim bunların bazıları Hegel'in en önemli iddiasını tam da Hegelci olmayan bir biçimde "zaman gerçek değildir" diye anlıyorlardı.)

Bu yüzyılda İtalyan filozof Benedetto Croce, özellikle yaşamının son yıllarında inançlı bir Hegelcilik savunusu yapmıştı. Ancak gerçeklik hakkındaki bu süreç görüşünün gelişimindeki en etkili kişi, Fransız filozof Henri Bergson'du (1859-1941). Bergson'un felsefesi, *süreğenlik* düşüncesine, değişimin gerçekliğine dayanıyordu. Bu, yalnızca şeylerin değişme özellikleri (mavi kırmızıya dönüşür, genç olan yaşlanır) değil, tam tersine yaşamın kendisinin de değişmesidir. Öte yandan kavramlar durağandır, tek yanlıdır. Dolayısıyla bir şeyi analiz etmeye çalıştığımızda onu tahrif ve deforme ederiz; bir görüşü benimser ama diğerini reddederiz; bir şeyi zaman içinde dondururuz ve şeyin büyümesini, gelişmesini, yaşamını kavramakta başarısız oluruz. Analiz cansızdır ve olsa olsa art arda gelen bakış açılarıyla ilerleyebilir. Ancak zorunlu olarak her zaman tatmin edici değildir, çünkü sonsuz açılar, sonsuz hareketler söz konusudur.

Bergson, dolaylı yoldan da olsa, Russell'ın mantıksal atomculuğunun ve onun analiz yönteminin bir başka muhalifidir. İngiliz (ve Avusturyalı) meslektaşlarından farklı olarak Bergson, yalnızca analiz yöntemini ve dille ilgili uygun felsefi anlayışı değiştirmedi. Felsefede analiz ile birlikte dili de reddetmemiz gerektiğinde ısrarcı oldu. Bize, metafiziğin sembollerle uygulanan bir disiplin olduğunu söylüyor. Dolayısıyla metafizikçiler, ifade edilemeyeni ifade etmek gibi sakar bir konumdadırlar. Ayrıca Bergson, yalnızca basit olgular, basit şeyler, basit duyumlar düşüncesini değil, aynı zamanda felsefedeki olgular, şeyler ve duyumlar düşüncesini de reddeder. Onun temel ontolojisi, değişimin ontolojisidir, bu şey ya da şu özelliğin değişimi değil, olduğu gibi değişimin, genel olarak değişimin ontolojisidir.

Bergson'a göre analizin alternatifi, "içeriden yakalamak", şeyleri genel olarak, *sezgiyle* kavramaktır. Bu noktada Hegel'i terk eder ve onun yerine romantiklere katılır ve onların ifade edilemez, her şeyi kucaklayan sezgi düşüncesiyle birleşir. Sezgi sayesinde şeyleri bütünlükleriyle ve zaman içinde görürüz. Karşıtları nasıl oluşturduklarını ve karşıt bakış açılarını nasıl haklı çıkardıklarını görürüz. Dondurulmuş anın ötesine geçer ve yaşamı, şeylerdeki yaşamsal gücü değerlendiririz. Bu yaşam sezgisi, hiçbir yerde saf süreğenlik olarak kendimize dair sezgimizdekinden daha dolaysız ve daha önemli değildir. Biz "geleceğe doğru büyüyen, ilerlerken kabaran geçmişin sürekli ilerlemesiyiz." Arzularımız ve eylemlerimiz anlık değildir; onlarla birlikte bütün geçmişimizi taşırız. (Buna karşılık düşüncelerimiz daha seçicidir.) Kendimiz aracılığıyla dünya hakkındaki gerçeği kavrarız. Dünya süreğendir. Dünya evrimdir. "Kendimizi sonsuzcasına uzatırız ve kendimizi aşarız."

"Madde" dediğimiz, deneyimin yinelenmesinden başka bir şey değildir. Değişenin, gelişenin ne olduğunu sormak, asıl noktayı gözden kaçırmaktır. Nitekim Bergson felsefesinin bütün amacı, durağanlık ve töz lehine eğilimleri olan böylesi sorulardan kurtulmaktır.

Bergson felsefesinin en çekici yanlarından birisi, belki de onun uzlaşma tanımaz iyimserliğidir. Bu özelliği ve devrimci coşkusu bakımından çağdaşı Pierre Teilhard de Chardin'in (1881-1955) popüler felsefesiyle ihtiyatlı bir karşılaştırmasını da yapmak gerekiyor. Bir Cizvit teolog olan Chardin, evrim teorisinin Hıristiyan inancıyla uzlaşabileceğini göstermeye çalışmıştı. Chardin, insanlığın tinsel bir birliğe (Hz. İsa'nın tasvir ettiği türden bir birliğe) doğru evrimleştiğini öne sürüyordu. Devam eden bu süreçte türler, evrimleşmenin yaşandığı aynı süreçten geçmeyi sürdürürler. Chardin'e göre evrimin sonraki aşamalarında insanın fiziksel görünüşünde ve fizyolojisinde, bilincinde olunacak değişimler kadar çarpıcı dönüşümler olmaz.

Bergson'un iyimserliği, Büyük Savaş'ın öncesinde, savaş sırasında ve sonrasındaki dehşet ve kaygı dolu yıllarda çok daha çarpıcıydı. Nitekim bu korkunç yıllarda Bergson, Kantçı ödev ahlâkı ve yasaya karşıt olarak bir sevgi ve özgürlük felsefesi, durağan ve kapalı bir din yerine dinamik açıklığı olan bir din savunmuştu. Bu iyimserlik, 1941'de çelimsiz bir yaşlı adamken bile sonuna kadar ondan ayrılmadı. Bergson, Parisli diğer Yahudilerle birlikte Nazi düzenine teslim olmamakta direndi. (Almanlar bu tutumu nedeniyle onu bağışladılar.)

Bergson'dan farklı olan Whitehead, matematik sevgisini, "ebedi nesnelerle" ilgili Platonculuğunu, bilime, özellikle de yeni fiziğe yönelik coşkulu ilgisini korudu. Ancak geleneksel felsefeye yönelik saldırısı bütünüyle aynıydı. Felsefe kategorilerinin 17. yüzyıldan kalma olduğundan yakınıyordu. Bu kategoriler hareketsiz maddi nesnelere odaklanıyor; durağan, "süreğen olmayan" anları kavramsallaştırıyor, deneyimlerimizi tahrif ediyorlardı. "Zaman karşısında kayıtsızlardı." Bergson gibi Whitehead de felsefenin yeni kategoriler benimsemesi gerektiğinde ısrarlıydı. Nesneler yerine *olaylara* odaklanmalı, olaylar (fotoğraf kareleri gibi) durağan olarak değil, gerçekleşme sürecindeki anlar olarak düşünülmeliydi.[2] Whitehead, cansız nesneler yerine organizma, "örüntüler aracılığıyla meydana gelen olay" kavramına yoğunlaşıyor. Organizma, bir mekanizma değildir. Zaman içinde iş görür. Görünümleri, durağan değil "enerjik"tir. Whitehead, eski bir romantik kategoriyi, *yaratıcılık* kategorisini 20. yüzyıl felsefesine dahil ediyor. Filozof yalnızca yaratıcı olmamalı, "spekülatif" ve "hayalci" de olmalı. Doğanın kendisi sürek-

2 Yaklaşık aynı dönemde Husserl, kendi fenomenolojisi aracılığıyla aynı problemi inceliyor ve benzer bir sonuca ulaşıyordu. Örneğin müzikal bir melodi, atomistik anlara bölünemez. En kısa parçada bile an notadan önce gelir ve notanın geleceğini öngörür.

li olarak yaratıcı, yenilikçi, esin vericidir. Dolayısıyla filozof, gerçekliğin evrimleşen örüntülerini kavramak için yalnızca ideal bir dil değil, sürekli olarak yenilenen ve değişen, şiirsel bir dil yaratmalıdır.

Unamuno, Croce ve Heidegger: Trajik yaşam anlayışı

Birinci Dünya Savaşı sona ermişti. Bir bakıma değişen hiçbir şey yoktu ancak yine de ortaya çıkan farklı bir dünyaydı. Almanya (ülkenin topraklarının yüzde onundan az olan) çok değerli bazı kesimlerini yitirmişti. 1917'de İtilaf Güçleri'ne katılan Amerika, bir dünya gücü haline gelmişti. Ancak Büyük Savaş, hiçbir sorunu çözmemişti. Eski ittifaklar, eskisinden daha tuhaf ve garip bir biçimde olduğu gibi kaldı. Avrupa, Almanya'yla uzlaşamamıştı. İkisi arasındaki uzlaşmazlık, daha keskin ve daha intikamcı bir hal almıştı. Versailles Antlaşması'nın (1919) koşulları çok ağırdı. Almanya'yı savaşın nedeni olmakla suçluyor, sivil kayıplar ve yıkımların bedeli olarak 30 milyar dolardan fazla parayı "tazminat" olarak ödemesini talep ediyordu.

Alman ekonomisi yıkımın eşiğine gelmişti. Büyük imparatorluklar sallanıyordu ve bazıları çoktan dağılmıştı. Ancak en travmatik değişiklik, Aydınlanma'nın müthiş felsefi rüyasının sona ermesi olmuştu. 8.4 milyon insanın öldüğü ve Avrupa'nın büyük bir kısmının yakılıp yıkıldığı savaşla birlikte insanlığın "kusursuzluğu" düşüncesinin yanı sıra ahlâki ve tinsel ilerleme anlayışı tuzla buz olmuştu. Milliyetçilik adına içi boş kibir ve gururla kârların peşinde koşmanın sonucunda uygar dünya kendisinin bir cehennem ya da distopya kadar akıldışı ve kendi temel değerlerine kör olduğunu ortaya koymuştu.

Almanya büyük bir askerî güç olarak yok edildi; ne pahasına olursa olsun antlaşmanın koşullarında ısrarcı olundu. Almanya'ya çok küçük bir ordu bırakıldı; ülkenin hiçbir silah üretme kapasitesi kalmadı. Az çok liberal olan Weimar Cumhuriyeti, büyük mali yüklerin ağırlığı, Almanların büyük ümitsizliği ve küskünlüğü nedeniyle çöktü. Yeni bir güç bütün Avrupa'yı sarmaya, özellikle savaştan en çok zarar gören ülkeleri pençesine almaya başladı. Nasyonal Sosyalizm ve Faşizm bayrakları altında Almanya, İtalya ve Avusturya yeniden seferber oldular. Adolf Hitler ve Benito Mussolini, çok da gönülsüz olmayan kendi yurttaşlarına yeni ve korkunç bir felsefeyi dayatmaya başladılar.

Faşizm, kendisini görkemli ve devasa büyüklüğün yitirilmesini telafi edebilecek şovenist bir söylemle gizleyen, bir intikam ve küskünlük felsefesiydi. 1935'te Almanya kaybettiği toprakları geri aldı; İtalya ise Etiyopya'ya el attı. Tükenmiş ve gerilemiş dünya buna hiçbir şey yapmadı. Hitler, 1939'da Çekoslovakya ve Polonya'yı işgal ettiğinde artık her şey için çok geçti. Dün-

ya, yeni bir güçten düşürücü depresyona girmişti bile. Yeni bir dünya savaşı başlıyordu.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Avrupa felsefesi, her şeyden önce bir küskünlük felsefesiydi. Bu, mantıksal atomculuğun bazı metinlerinden ya da fenomenolojik yöntemin yeni uygulamalarından doğrudan doğruya okunamıyordu ama en soyut felsefeler bile Russell'ın ifadesiyle "dünyanın korkunç olduğu" ve işlerin daha iyiye gitmediğinin farkındaydı. Bir sığınak olarak felsefe ve mantıktan keyif alan Russell, dünyada insana yaşamak için yer olmadığından yakınıyordu. Anglo-Amerikan üniversitelerinde görev yapan "analitik" filozofların bu duruma tepkisi, kendilerinin seçmedikleri konuları küçümsemek ya da görmezden gelmek olmuştu. Oxford ve Cambridge'deki filozofların çoğu artık insan doğası, yaşamın anlamı, etik, güzellik ve siyasi felsefe gibi konularda etkili konuşmalar yapmıyorlardı. Bu türden konular, ya bir saçmalık ya da gülünecek bir olay olarak rutin bir biçimde görmezden geliniyordu. Büyük Depresyon ve dünyadaki dehşetli gelişmeler gibi pratik konular, dilin analizi ve mantığın incelikli, biçimsel, yüzeysel sorunlarını devre dışı bırakıyordu.

Bu arada her zaman canlı olan Bergson'un iyimserliği dışında Fransa'da felsefe hemen hemen durma noktasına gelmişti. 1941'de Fransa, Almanlara karşı yıkıcı bir yenilgi alınca bütünüyle demoralize olmuştu. Ancak İngiltere ve Fransa'nın dışında yaşayan başka filozoflar, yaşadıkları dönemle daha doğrudan ve yüz yüze bir ilişki geliştirmişlerdi. Bu durumu daha iyi görmek için siyasi ve ekonomik koşullar daha kötü olsa bile felsefi modanın daha az diktatoryal olduğu Avrupa'nın çevre ülkelerine bakmamız gerekiyor.

Miguel de Unamuno (1864-1936) belki de İspanya'nın en büyük filozofudur; felsefesinin İspanyol olması ona büyük bir gurur sağlamıştır. Felsefi denemeler ve edebi yorumların yanı sıra şiir ve roman olarak da "*yaşamın trajik anlamı*" üzerine çok fazla yazı yazmıştır. Kuzeyli filozofların yeni tutkularıyla ilgilenmiyordu, tam tersine kaygı, gaddarlık ve hayal kırıklıklarıyla dolu dünyayla baş etme sorunuyla ilgileniyordu. Unamuno (özellikle insanın somut koşulları ve sorumluluklarıyla ilgilenen filozofların katıldığı bir hareket olan) "varoluşçular" arasında haklı olarak sayılabilen, dürüstlük ve bütünlük adına coşkuyla sesini yükselten, kendine özgü, güçlü kişilerden birisiydi.

Unamuno'nun felsefi kahramanı Kierkegaard'dı. Unamuno, nesnel bilim ile aklın yaşamın sorunlarına yanıt vermekte başarısız olmalarına hayıflanıyor ve öznel hakikatin değişik bir versiyonunu savunuyordu. Yaşamda önemli olan, akıl ve akılcılık değil, coşku ve bir şeylere bağlanmadır. Akıl, kaçınılmaz olarak insanı kuşkuculuğa, kuşkuculuk ise umutsuzluğa götürür. Buna karşılık inanç, "yalnızca" öznel olsa bile kendi güvencesini kendi-

si sağlar. Unamuno "ya hep ya hiç" diyecektir. Bir insan ölümsüz olmaktan başka bir şey istemez. Akıl ve bilim ise bize bunun olanaksız olduğunu söyler. İnanç, bu nihai talebe yanıt verir. İnanç sayesinde ve tutkulu adanma yoluyla yaşam kaygısı, hayatın dolu dolu yaşanması için bir itkiye yönlendirilebilir. "Felsefe yaşamak içindir", tersi değil.

Unamuno hayatı dolu dolu yaşıyordu ve bu sık sık başını belaya sokuyordu. Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'ya karşı İtilaf Devletleri'ni desteklemişti. Savaştan sonra ise askerî diktatörlüğe karşı çıktı, bu da sürgüne gönderilmesine neden oldu. Birkaç yıl sonra ülkesine döndü ve bu kez öfkesini yeni faşist lider Fransisco Franco'ya yöneltti. Tutuklandı ve kısa bir süre sonra da öldü. Bu arada İspanya İç Savaşı (1936-1939) bütün dünyaya kendisini gelecekte neyin beklediğini göstermişti. İspanya Cumhuriyeti'nin dünya çapındaki savunucularının yanı sıra Almanlar ve İtalyanların da yer aldıkları bu savaş, acımasız yüzyılın en gaddar ve en trajik çatışmalarından birisiydi.

Benedetto Creco (1866-1952), Vico'dan sonra en büyük İtalyan filozofudur. İspanyol felsefesi gibi İtalyan felsefesi de özellikle İngilizce kaleme alınan felsefe tarihi açıklamalarında genellikle dışta tutulur. Bunun nedeni İtalya'nın Cambridge ve Heidelberg'de ele alınan yeni teknik hareketlere pek ilgi göstermemesidir. Bir zamanlar büyük Roma İmparatorluğu'nun merkezi olan İtalya, yüzyıllarca parçalanmış bir halde kaldı. İtalya, 19. yüzyılın sonuna doğru *risorgimento* (yeniden doğuş) hareketiyle birleşmişti. Bu birleşme, bir süre sonra Almanya'nın birleşmesinde olduğu gibi, kendi peygamberlerine, kendi filozoflarına ve kendi ahlâki liderlerine ihtiyaç duydu. Croce, bunların hepsiydi. O, İtalya'nın en karanlık döneminde demokrasinin, bütünleşmenin, özgürlüğün ve liberalizmin sözcüsüydü.

Croce'nin felsefesi her zaman siyasiydi ancak kendisini bir Tin felsefesi olarak ortaya koyuyordu. Felsefi akıl hocası, genellikle izinden yürüdüğü Hegel'di. *Hegel Felsefesinde Yaşayan ve Ölü Olan* (1907) başlıklı kitabında Hegel'i uzun uzadıya yorumlamıştı. Hegel felsefesi, sentezleyerek, uzlaştırarak ya da ne pahasına olursa olsun çatışmaları kucaklayarak Tin'in tarihsel süreçteki iniş çıkışlarını takip eder. Asıl tez, tinsel gelişmenin her zaman bütünsel uyumlu birlik içindeki bireysel farklılıkları kucaklamasıdır.

Hegel gibi Croce'nin felsefesi de bütünüyle zamanın iç dinamiğini araştıran bir kültür ve tarih felsefesidir. İlk eserinde Croce, tam da Vico'nun yaptığı gibi katı bir gelişme şemasını savunuyordu. Ancak daha sonra İtalya kendi kimliği için mücadele verirken ve dünya savaşa sürüklenirken, Croce de daha esnek bir görüş geliştirdi. Artık "tarih, belirsizdir" diyordu. Tarih kendiliğindenlik sergiler ve öngörülemezdir. Özgürlük ve özgür bireylerin alanıdır. Tarih, yapıları keşfetmekten çok onları yaratır.

Hegel gibi Croce de son tahlilde insanlık tarihinin özgürlük için mücadele ve özgürlüğün ortaya çıkması olduğu sonucuna varıyordu. Dolayısıyla Mussolini iktidara geldiğinde Croce, antifaşizmin cesur ve kararlı bir sözcüsü oldu. Mussolini'nin devrilmesinden sonra Croce, ulusal bir kahraman, İtalya'nın ahlâki öğretmeni haline geldi. Nietzsche'nin "Filozof önünde sonunda iyi bir örnek olmalıdır" talebinin parlak bir örneğini oluşturdu. Felsefeyi uygun bir kariyer için hareket noktası olarak almak yerine cesaretle bilgelik sevgisi olarak benimseyen antik dönemdeki filozofların yanı sıra Amerikalı John Dewey, Russell ve Sartre ile kıyaslanabilecek düzeyde, felsefe yapmanın dünyadaki güzel bir örneği oldu.

Martin Heidegger (1889-1976), Husserl'in öğrencisiydi ancak öğretmeninden farklı olarak felsefi yöntemle ya da Husserl'in matematik ve "formel bilimler"le ilgili oldukça renksiz araştırmalarıyla ağırlıklı bir biçimde ilgilenmedi. Fenomenolojist olmadan önce teoloji öğrencisiydi. Soruları, varoluşçu sorular değil, nasıl yaşanılacağı ve "gerçekten" nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin, yani karmaşık ve şaşırtıcı bir dünyada neyle bütünleşileceğine yanıt arayan sorulardı. Sonuç olarak Heidegger, bize bir dizi provokatif ancak çoğunlukla karanlık önermeler sunar.

Heidegger'in felsefesi, yüzyılın en güçlü ve en etkili felsefelerindendir, anıtsal bir başarıdır. Ancak (Unamuno ve Croce'ya uyguladığımız varoluşçu test türünden) bir örnek olarak Heidegger'in pek başarılı olamadığını söylemek zorundayız. Unamuno ve Croce, faşistleri reddetmiş ve riskli sonuçları göze almışlardı. Heidegger ise faşistlere katıldı. 1933'de Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olduğunda Nazi partisinin üyesi oldu. Yahudi profesörleri işten attı. Hitler'i ve Nazi ideallerini öven konuşmalar yaptı. Ertesi yıl görevinden istifa etti ama Nasyonal Sosyalizm hakkında hiçbir pişmanlık dile getirmedi. Yalnızca kendisinin savunmaya devam ettiği felsefelerinde Nazilerin başarısız olmalarından yakındı.

Heidegger'in durumu, uygun bir biçimde yanıt verilemeyen zorlu sorulara neden oluyor. Bu kitap boyunca "Felsefe kültürü ve bireyi nasıl ifade eder?" sorusunu sık sık sorduk. Bir felsefenin onu öne süren filozoftan bütünüyle ayrı olamayacağında ısrarlı olduk. Kuşkusuz bu bağlantı, her zaman için konuyla aşağı yukarı alakalıdır. Bir düşünce, bir tez ya da bütün bir düşünce sistemi, bütün bunları üreten kişi ya da kişiler hakkında çok fazla şey söylemeden de dile getirilebilir. Ya da birçok felsefi biyografi yazarının yaptığı gibi filozofun hayatı, onun felsefesi hakkında çok fazla ayrıntı vermeden de anlatılabilir. Ancak filozof ile felsefenin birbirlerini derinlemesine etkilediği açıktır.

Heidegger'in zor metinlerini ve bazen karanlık olan sonuçlarını irdeleyen eleştirmenler, buna kanıt olarak Nazi sempatisinin felsefesine sızdığını –ya

da onu motive ettiğini– göstermeye çalışıyorlar. Öte yandan Heidegger savunucuları ise kişi olarak sert biçimde eleştirilebilse bile eserin kendi başına, hiçbir leke bulaştırılmadan ele alınmasında ısrar ediyorlar. Bu iki aşırı tutumun da saçma olduğunu söylüyoruz. Felsefe bir yaşam tarzını dikte eder ve bir yaşam tarzı da belli bir felsefeyi dikte eder. Kuşkusuz ikiyüzlülük ve kendini aldatma için epey bol bir yer ayırmamız gerekir. Ayrıca kişinin idealleri ile eylemleri arasında belli bir farka da izin vermemiz gerekir. Ancak yine de Heidegger gerçekten ciddi bir sorun oluşturuyor. Bunun nedeni, felsefenin filozofla, Nazi olsun ya da olmasın, ne kadar ilgili olduğunun açık olmamasıdır.

Wittgenstein'ın felsefesi gibi Heidegger'in felsefesi de iki bölüme ayrılır. Aynı zamanda en büyük eseri olan ve bir fenomenolojist olarak kaleme aldığı (1928'de yayınlanan) ilk eseri *Varlık ve Zaman*, onun "varoluşçular" arasında sayılması için yeterli olmuştu. Kierkegaard gibi yaşamın asıl anlamını, ahlâkımızın önemini, bir birey olarak diğer insanlar arasındaki ve dünyadaki yerimizi araştırıyordu. Heidegger'in sonraki çalışmaları farklı bir yöne evrildi. Bütün felsefi çalışmaları boyunca öğretmeni Husserl gibi "önvarsayımsız" bir noktadan işe başlamayı savundu; ancak daha sonra ilk eserinin yine de geleneksel metafiziğin varsayımlarının batağına saplanmış olduğunu fark etti.

Felsefeye Platon, metafizikçiler, Descartes ve öznelcilik bulaşmadan önceki ilk Yunan filozoflarının çalışmalarına geri dönerek, gerçek bir önvarsayımsız ve bütüncül felsefeye bizi götüren yolun ne olduğunu göstermeye çalıştı. Böyle bir felsefe, yeni bir açılım, yeni bir duyarlılık ve dünyayla bir olmayı gerektiriyordu. Heidegger'in kendisinin de keşfettiği gibi bu durum, düalizm ve kendi felsefi geleneğiyle ilgili insani kibirle yolunu şaşırmamış bazı Batılı olmayan kültürlerle ve birçok radikal ya da "derin" ekolojist programla uyumlu bir dilin ortaya çıkmasını sağlıyordu.

Burada yalnızca Heidegger'in ilk "varoluşçu" felsefesine odaklanacağız. Heidegger'in ilk eserinde özellikle iki tema öne çıkar. Birincisi, Heidegger, derin bir anti-Kartezyen tutum sergileyerek, uzlaşma tanımaz bir bütüncülükle (holizm), beden ve zihinle ilgili her türden ikiciliği, özne ile nesne arasındaki ayrımı ve "bilinç", "deneyim" ve "zihin"i birbirinden dilsel olarak ayırmayı reddeder. İkincisi, Heidegger'in ilk felsefesi, ağırlıkla gerçeklik ya da daha iyi bir ifadeyle "*otantiklik*" (*Eigentlichkeit*) olarak ifade edilebilecek, bir bakıma bütünlük olarak anlayabileceğimiz durumla ilgili bir arayıştır. Bu otantiklik arayışı bizi Heidegger'in hastalıklı "Ölüme Doğru Varlık" kavramına, kendiliğin doğası ve yaşamın anlamı gibi bildik ama ebedi sorulara götürür. Ayrıca Heidegger'in geleneği ve "tarihselciliği", kişinin kendisini kendi kültürüne kararlı bir biçimde adamasının önemine övgüler düzmesine yol

açar. Bu husus, Heidegger'in doğrudan doğruya Nasyonal Sosyalizm'e olmasa bile Alman şovenizmine yönelik felsefi eğilimlerinin bir kanıtı olarak eleştirmenlerin üzerinde durduğu önemli noktalardan birisidir.

Heidegger'in anti-Kartezyenciliği "bilinç", "deneyim" ve "zihin" dilini reddetmesiyle başlar. Heidegger bir fenomenolojisttir ancak ona göre bir fenomenolojist olmak yalnızca kişinin özel bakış açısıyla işe başlanırsa bir anlam taşır. Düşüncelerin ortaya çıktığı bir yer olarak zihni ya da dünyayı aydınlatan bir ışık huzmesi gibi aydınlatan bir şey ya da aktivite olarak bilinci metafizik olarak varsaymaya gerek yoktur.

Bu başlangıç noktasında tarafsızlığı sağlamak için bugün artık günlük dilimize iyice sızmış olan Descartes'ın diline düşmemek gerekiyor. Dolayısıyla Heidegger (önerdiği birçok terimden biri olarak) yeni bir terim öneriyor. *Dasein* (tam olarak "orada olmak"), kendi perspektifiyle bütün varlığı tanımlayan varlığın adıdır. *Dasein*, bir bilinç ya da zihin veya kişi değildir. Farkında olduğu dünyadan ayırt edilemez. Dünyadan ayrılamaz. (Bu iddiaları Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki şu sözlerle kıyaslayabiliriz: "Ben kendi dünyamda değilim. Ben kendi dünyamın sınırlarındayım.") *Dasein*, basitçe Heidegger'in "bütünsel bir fenomen" olduğunda ısrar ettiği "Dünyada Olmak"tır.

Ayrıca Dünyada Olmaklığımız, modern felsefenin büyük kısmının varsaydığı gibi esas olarak bilinçli olmakla ya da dünyayı bilmekle ilgili bir süreç değildir. Bilgi, uzak bir kaygıdır. En yakın örnek zanaatçının durumudur. İlk Yunanların erdemle ilgili görüşlerinde bu açıkça görülür. Zanaatçı kuşkusuz "kendi maddesini bilir." Ancak onu size açıklayamaz. Hatta yaptığını size nasıl göstereceğini bile bilemez. Yapabildiği –yaptığı– mesleğidir. Şunu ya da bunu nasıl yaptığını bildiğini size gösterir. Heidegger, *nasıl*ı bilmenin *bir şey*i bilmeye önsel olduğunu bize anlatır.

Aslında dünyamız esas olarak daha geniş bir zaanatçı dükkânıdır. Burada değişik görevlerimizi yerine getiririz ama yalnızca arada sırada –çoğunlukla da bir şeyler yanlış gidince– durup neler yaptığımız üzerine düşünür ve araçlarımıza nesneler olarak, *şeyler* olarak bakarız. Bunlar, her şeyden önce, zanaatçı dükkânındaki araçlardır (ya da malzemelerdir) ve bir bakıma farkında olmadan, onlara güvenir ve onları sorgulamadan benimseriz.

Dünyayla ilgili bu ilkel görüş, bilginin rolünü ve bizi dünyamızdan uzaklaştıran "bilinç" ile "deneyim" hakkında konuşmanın tehlikeli cazibesini anlamaya başlayacağımız noktadır. Aslında Heidegger'in ilk felsefesindeki merkezî kavramlardan birisi, *ruh hali* (mood) kavramıdır. Bilginin soyutlanmış gözlemci bakış açısıyla değil ruh hallerimiz sayesinde dünyamızla "uyum" sağlarız. (Burada Almanca bir sözcük oyunu söz konusu: "Mood" (ruh hali) aynı zamanda *Stimmung* "akort etme"dir; "akort etmek" *bestimmen* fiilinden

geliyor.) Ruh hali, ayrıca kendiliğin doğası ve kim olduğumuzun anlaşılması için de başlangıç noktasıdır.

Başlangıçta *Dasein* kavramı, zihin ve beden düalizmine ya da özne ile nesne arasındaki ayrıma izin vermez. Böylesi bütün ayrımlar, "bilincin" dilini ön kabul alırlar. Dolayısıyla Heidegger, kendiliğin Descartes'ta olduğu gibi bedensel varoluştan ayrı, "düşünen bir şey" olduğunu reddeden, uzlaşma kabul etmez bir bütüncülüğü (holizm) savunur. Peki o zaman kendilik nedir? En başta başka insanların, onların oğlu, kızı, öğrencisi, somurtkan oyun arkadaşı, zeki arkadaşları olarak bana yakıştırdıkları rollerdir. Bu kendilik, *Das Man* kendiliğidir, toplumsal bir inşadır. Burada otantiklik yoktur; *bana ait* bir şey yoktur. *Das Man*, Heidegger'in türettiği bir başka yeni kelimedir. Almanca günlük konuşma dilindeki bir deyişten çıkıyor: "*Man ist...*" – yani gayrışahsi "Birisi...")

Buna karşılık otantik kendilik, kendini tanımayla ilgili derinlikli ve özgün anlarda keşfedilir, özellikle de kişinin ölümle karşılaştığı anlarda. "Hepimiz bir gün öleceğiz" tespitini kabul etmek yeterli değildir. Heidegger'e göre bu, yalnızca nesnel bir gerçektir ama otantik değildir. Burada önemli olan *kişinin kendi ölümüdür* ve kişinin "kendi-olması", böylece kişinin kendi ölümlülüğüyle tam olarak karşı karşıya kalması, "Ölüme doğru Varlık" olması söz konusudur. Buna benzer bir tezi Unamuno'da da görmüştük. En azından bu anlamda Heidegger, "yaşamın trajik duygusu"nu kabul ediyor. Ne var ki, özellikle Almanya'nın trajedisini ve onun içinde hiç de önemsiz olmayan kendi rolünü ne değerlendiriyor ne de kabul ediyor.

Max Scheler (1974-1928) de Husserl'in bir öğrencisiydi. Fenomenolojiyi farklı ancak çok daha tutkulu bir yönden ele aldı. Scheler, çok yoğun çalışan birisiydi. Felsefeye önemli katkılarda bulundu. Avrupa'da etkili olan, aşırı biçimsel Kantçı etik anlayışına duygu kavramını sokmuştu. "Sempati" üzerini yazdığı bir kitapta ahlâki duygu teorisini canlandırmış ve sevgi ya da nefret gibi duygulara etikte merkezî bir yer vermişti. Duyguların filozoflar tarafından yalnızca "öznel" olarak anlaşıldığını öne sürmüş ve duyguların bir bilgi kaynağı olarak inşa edildiği "bilişsel" bir görüş öne sürmüştü. Hatta filozofların ihmal etmiş oldukları duyguların *önsel*, evrensel ve zorunlu bir konumlarının olduğunu öne sürmüştü.

Scheler, Nietzsche'nin modern ahlâkın bir "köle ahlâkı", bir küskünlük ahlâkı olduğu yönündeki suçlamasını geliştirdiği *Hınç* adlı kitabında, savaşlar arasında gelişen yüzyılın ana temasını özetlemişti. Ancak Nietzsche Hıristiyanlığı suçlarken, bir Katolik olan Scheler, kendi dinini aklayarak, suçlamanın yönünü burjuvaziye çevirir. (Yüzyılın ortalarında burjuvazi, özellikle Avrupa'nın burjuva başkentlerinde çok daha sert saldırılara maruz kalacaktır.)

Husserl'inkinden farklı olan kendi fenomenolojisinde Scheler, esas olarak değerle, özellikle de *duygulardaki* değerin kaynağıyla ilgileniyordu. Fenomenolojide, daha genel olarak da Avrupa felsefesinde açıkça ortaya çıkan durum, bir gevşeme, biçimselliğin reddi ve insan varoluşunun daha "akıldışı" olduğunu anlamaya ve kabule yönelik bir girişimdi.

Bu bölüme son verirken dünyanın çok hızlı ve çok büyük değişimler geçirdiği, Avrupa'nın uzak doğusuna gideceğiz. Rusya, yeni yüzyılın ilk yirmi yılı içinde, sonunda 1917'de Bolşevik Devrim ile taçlanan devrimler sürecinde çok büyük acılar çekti. İkinci sınıf bir filozof ama birinci sınıf bir devrimci olan Vladimir İliç ("Nikolay") Lenin, hâlâ feodal yapıda olan bir devleti Marksizmin (ya da Marksizm-Leninizm olarak da anılıyor) öncü bir modeline dönüştürdü. Lenin'in ölümünün ardından Joseph Stalin iktidara geldi ve ülkeyi acımasız, demir bir yumrukla, sosyalist ideal uğruna kendi halkından on milyonlarca insanı öldüren bir tarzla yönetti.

Felsefe adına böylesi bir aşırılık, Rusya için yeni değildi. 19. yüzyılın büyük bölümünde ve komünistler iktidara gelmeden çok önce, felsefe Rus üniversitelerinde yıkıcı bir faaliyet olarak yasaklanmıştı. Belki de bu yasağın nedeni olmaktan çok bir sonucu olarak Rusya'daki felsefe her zaman çok coşkulu, hatta yıkıcı oldu. (Her türden otoriteye saldırı olarak anlaşılan) Nihilizm kavramı, Rusya'da icat edildi ve terim Avrupa'ya musallat olan yeni bir heyulanın etiketi olarak kök saldı. (Terimi popülerleştiren, İvan Turgenyev'in [1818-1883] romanı *Babalar ve Oğullar* [1862] oldu.)

Öte yandan Rus düşüncesi, yalnızca yıkıcılıkla meşgul değildi. İki büyük Rus romancı-filozof, Fyodor Dostoyevski (1821-1881) ve Kont Lev Tolstoy (1818-1910), umutsuzluk, tinsellik ve aşk üzerine muhteşem felsefi anlatılar üretmişlerdi. Dostoyevski, hesapçı yararcılık ile sosyalizmi küçümsemişti. Sosyalizmin (Katoliklikle birlikte) Rusya'yı yutacağını görmüştü. Varoluşçu bir klasik olan *Yeraltından Notlar* (1864) eserinde, "kişinin kendi avantajını araması"ndan son derece rahatsız olan ve mekanik olarak refahı aramanın değil, özgürlük ve haysiyetin "en avantajlı avantaj" olduğunu kanıtlamak için inadından her şeyi yapabilecek bir karakteri bize sunar.

Karamazov Kardeşler (1880) romanında Dostoyevski, üç erkek kardeş, üvey kardeşleri ve babalarının eksantrik kişilikleri çerçevesinde modern Rusya'daki felsefi eğilimleri biçimlendirir. Nietzscheci bir ateist olan kardeşlerden birisi (İvan), "Tanrı olmadığı için her şeye izin olduğunu" ilan eder. Kendi ateizminin sonuçlarını anlamak için delice çaba harcar ve dünyadaki kaçınılmaz adaletsizliği anlamaya çalışır. Bu arada kardeşleri Mitya ve Alyoşa, ona bir tür ayna işlevi görürler. Mitya, kaba ve bazen şiddete meyilli bir bencil iken, Alyoşa vicdanlı bir saf, kendini dine adamış genç bir Hıristiyandır. Benzer biçimde *Budala* (1869) romanında Dostoyevski, St. Peters-

burg'un yozlaşmış toplumunda "son derece iyi bir adam" görüntüsü yaratmaya çalışır. Söylemeye gerek yok ki, böylesi bir karakter, açgözlü ve zevksiz toplumsal çevreye uygun düşmez.

Dostoyevski esas olarak bireyin içsel değer ve saygınlığıyla ilgilenirken, Tolstoy toplumdaki eşitsizlikler ve zalimliklerle daha ilgilidir. Kendi dinsel eğilimlerini toplumsal bir etik biçiminde geliştirmiştir. Şımarık bir aristokrat olarak yetişmiş olsa da romanlarında Rus aristokrasisinin gösteriş ve yalanlarını acımasızca eleştirmiştir. Tolstoy köylülere büyük yakınlık duyuyordu. Schopenhauer'in bir öğrencisi olarak onların dünyasındaki akıldışılığı çok iyi anlıyordu. Ayrıca Schopenhauer'in etikte merhametin büyük önem taşıdığına dair ısrarını da paylaşıyordu. Hegel'in Tolstoy üzerindeki etkisi de oldukça belirgindi. Özellikle büyük romanı *Savaş ve Barış*'ta (1869) Napoleon, tek tek bireylerle pek ilgilenmeyen dünya tininin bir aracı ve kurbanı olarak tasvir edilir.

Ancak Tolstoy'un kendi destanında canlandırdığı büyük girdap, 20. yüzyılda olacakların yalnızca bir fragmanıydı. Devrimin ardından gelen şiddet dalgasında Stalin, korkunç kıyımlarına başladı. Ardından Hitler'le yapılan belirsiz barışa rağmen Alman birlikleri bir kez daha Batı'dan Rus steplerine girip St. Petersburg'a doğru ilerlemeye başladılar. Rusya, kendinden kaynaklanan trajik yaşam duygusunu Avrupa'daki herhangi bir devletten çok daha iyi resmetmiştir. Rus filozof Nikolay Berdyayev (1874-1948), buna sonradan tarihin "derin başarısızlığı" diyecektir.

Hitler, Soykırım, pozitivizm ve varoluşçuluk

İkinci Dünya Savaşı, 1939'da Hitler'in Polonya'yı işgal etmesiyle başladı ancak dünya uzun süredir, 1919'daki Versailles Antlaşması'ndan bu yana, bu büyük çatışmaya kendisini hazırlıyordu. Almanya, çok sert biçimde cezalandırılmıştı ve ekonomisi mahvolmuştu. Weimar Cumhuriyeti çöktü ve fanatik Adolf Hitler, kafaları karıştıran antisemitizm dalgasını kullanarak 1930'lu yılların başında başdöndürücü yükselişine başladı.

Nazilerin Avrupa'daki Yahudileri toptan yok etme girişimi olan Soykırım'ın (Holocaust) ne zaman başladığını kesin olarak söylemek çok zor. 1933'te Hitler iktidara geldikten kısa bir süre sonra Yahudilerin sivil hakları büyük oranda kısıtlandı. Yahudiler 1935'te çıkartılan bir yasayla tümüyle toplumdan dışlandılar ve 1938'de mülklerine el konuldu. 9 Kasım 1938'deki *Kristallnacht** olayında Gestapo'nun adamları Almanya'daki sinagogların büyük kısmını ve çok sayıda Yahudi binasını yakıp yıktılar. Yahudilere karşı

(*) Yağmalamalar ve yakıp yıkmalar sırasında sokaklara saçılan cam parçalarının parlamasından hareketle bu saldırıya "Kristal Gece" denmiştir – ç.n.

büyük bir terör kampanyası başlatıldı. Bu temizlik hareketine Avusturya ve İtalya da katıldı. Birkaç yıl sonra işgal edilen Fransa'da da aynı şeyler yapıldı.

Bir farkındalık yaratabilecek konumda olan Papa bu konuda hiçbir şey söylemedi. Katolikler, Çingeneler, homoseksüeller ve diğer azınlıklar da yeni kurulan toplama kampları, idam mangaları ve gaz odalarının dehşetini yaşamaya başladılar. Bazıları dünya liderlerinin ve bu olayların olduğu ülkelerdeki insanların çoğunun toplu kıyımları bilmediklerini öne sürüyorlar ancak bu iddiayı kanıtlayacak deliller ortada yok. Hawai'deki Pearl Harbor'a saldıran Japonlar savaşa katılmak için bir bahane yaratana kadar ABD Başkanı Roosevelt, ne düşünmüş ve ne hissetmiş olursa olsun, 1941'e dek hiçbir şey yapmadı. Birinci Dünya Savaşı'nın dehşetli olayları dahil dünyanın daha önce gördüğü bütün felaketler bu dönemde yaşananlarla kıyaslanamazdı. Modern teknoloji ve idari etkinliğin bütün olanakları insanları sistematik olarak yok etmek için kullanılmıştı. Savaşla birlikte Avrupa'nın en eski ve en büyük kültürlerinin varlığı tehdit altına girdi.

Kuzey Avrupa'da Nazilerin yükselişi ve savaşın gürültüsü, iki radikal felsefi hareketi canlandırdı. Bunlardan birisi, her biçimiyle akıldışıcılığa cepheden saldırmaya başlarken, diğeri insani bir durum olarak akıldışıcılığı kucakladı. Birincisi, en yaygın olarak *mantıksal pozitivizm* olarak biliniyor. Gevşek biçimde Wittgenstein'ın ilk felsefesine dayanırken, tarihsel izleri Hume ve Britanya deneyciliğine kadar uzanıyordu. Gerçekçiliği ve bilimselliği ile gurur duyuyor ve saçmalığa hiçbir biçimde hoşgörü göstermiyordu. Diğer akım olan *varoluşçuluk* ise Kierkegaard ve Nietzsche'den esinleniyor, Husserl'in fenomenolojisini ve onun yöntemini kullanıyordu. Farkları ne olursa olsun her iki hareket de yaşanan acımasızlıklar, savaşın dehşeti ve kitlelerdeki büyük akıldışıcılıktan çıkmıştı. İkisi de dürüst, duygusal olmayan bir akılcılığı onaylıyor ancak özellikle etik alanında akıldışıcılığın rolünü de teorikleştiriyorlardı.

Yaşanan dehşetin sorumlusu olarak suçladıkları Alman romantizmini reddederek, bilimsel ve mantıksal kesinlikte ısrarcı olan mantıksal pozitivistler, etiği bir yana bırakmışlardı. *Tractatus*'un sonundaki Wittgestein gibi bu tür konularda akılcı hiçbir şey söylenemeyeceğini düşünüyor gibiydiler. Russell gibi etiğin mantık ve akıl işi olmadığı, yalnızca öznel bir konu, bir heyecan konusu olduğu düşüncesinden tatmin olmuş gibiydiler. Onlara göre etiğin durumu, kuşkulu ya da en azından sallantılıydı. Mantıksal pozitivistler, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda temelleri çökmüş olsa da Aydınlanma'yı hayatta tutmaya çalışıyorlardı. Buna karşılık, etiği felsefeden fiili olarak dışlamak istiyorlardı.

Garip bir biçimde 20. yüzyılın belki de en ahlâkçı ya da ahlâk üzerine en çok konuşan filozofları olan varoluşçular, etikten sanki uzak durmaya çalışı-

yor gibiydiler. Nietzsche, Batı ahlâkının bir köle ahlâkı olduğunu söylüyordu. Nitekim *Şen Bilim* (1882; gözden geçirilmiş baskısı 1887) kitabında ahlâkın mezarı üzerinde neşeyle dansa edildiğini yazıyordu. Heidegger, bir etik ortaya koymadığını ısrarla vurguluyor, "yanlış değerler denizinde balık avlayanlar" hakkında küçümseyici bir biçimde konuşuyordu. Mükemmel bir ahlâkçı olan Sartre bile Heidegger'i izleyerek kendi varoluşçuluğunun bir felsefi etik olmadığını vurguluyordu. Oysa büyük eseri *Varlık ve Hiçlik*'te (1943) bizzat kendisi "ontolojik fenomenolojik tasvirin" ardından bir etiğin geleceği sözünü vermişti. (Sartre'ın etik üzerine defterleri aslında birkaç yıl önce yayımlanmıştı.)

Varoluşçuların reddettiği, aslında ellerini temizleme, borçlarını ödeme ve skandallardan kaçınma gibi kaygıların ağır bastığı bir "burjuva ahlâk" anlayışıydı. Varoluşçu felsefenin parolası olan (değişik varoluşçular tarafından farklı biçimlerde dile getirilen) *otantiklik*, her şeyden önce bütünlüğe, sorumluluğa, hatta kahramanlığa yapılan bir çağrıydı. *Otantiklik*, geleneksel felsefe ve bilimsel akılcılığa göre hesaplanamaz (ya da tasvir bile edilemez) bir durumdu. Dolayısıyla varoluşçular, kaba ve sorumsuz davranıştan dünyayı kurtarmak amacıyla gerekli araçları bulmak amacıyla edebiyata, kahinliğe, değişik perdelemelere ve taşlamalara başvuruyorlardı.

Yahudilere yönelik tehditlerin belki de en korkutucu olduğu Avusturya'da çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu parlak filozoflar tarafından kurulan "Viyana Çevresi", bir grup mantıksal pozitivistten oluşuyordu. Viyana Çevresi, her şeyden önce, akıldışıcılığa karşı konulmuş bir tepkiydi. Bilime büyük bir ilgi duyuyorlardı. Tarihsel olarak Hume'a ve yakın dönemdeki Russell ve Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğuna dayanan yöntemleri, akılcılık paradigmaları olarak mantığa ve akla büyük önem veriyordu. Bu yöntem, olgular ile değerler arasındaki keskin olan ve ikinci olarak mantıksal ile deneysel gerçekler arasında keskin olmayan ama sorunlu ayrımla başlıyordu. Matematiğin gerçekleri dahil mantıksal gerçeklerin hepsi, az sayıda temel, aslında geleneksel aksiyomlardan çıkan sonuçlardır. (Bu, Russell ve Whitehead tarafından gösterilmişti.) Öte yandan deneysel gerçekler, deneyime, yaşantıya ve gözleme dayanırlar. Böylesi gerçekleri keşfetmek için filozofların hiçbir görüşü, yeteneği ya da donanımı yoktur. Pozitivistler yaşamdaki kendi rollerinin, bu donanıma sahip olanlar için dünyayı daha güvenli kılmak olduğunu düşünüyorlardı. Bunu ise akılcılığı ve mantığı savunarak yapmaya çalışıyorlardı.

Pozitivistlerin en önemli ilgisi, bilimin ele alabildiği ve almak zorunda olduğu anlamlı hipotezleri anlamsız, zaman kaybına neden olan, yalnızca çözülemeyen anlaşmazlıkların kaynağı olan hipotezlerden ayırt etmekti. Kendi standartlarını, kendi keskin araçlarını *kanıtlanabilirlik* kavramında bulmuş-

lardı. Bir hipotez –bu tanım herhangi bir cümleyi kapsayacak biçimde hızla genişletebilirdi– yalnızca bir kanıt tarafından doğrulanabildiği sürece anlamlıydı. Böylece "Bu odada on iki tavşan var" cümlesi, (yanlış olsa bile) anlamlıdır. "Bu odada bütünüyle tespit edilemez on iki melek var" cümlesi ise ister doğru isterse yanlış olsun, tespit edilemeyen meleklerin sayılması ve kanıtlanabilmesi olanaksız olduğu için anlamsızdır.

Kanıtlanabilirliğin standardı çok geçemeden bazı mantıksal düzenlemeler gerektirdi. Örneğin bazı hipotezlerin (bazı cümlelerin) "ilkesel olarak" kanıtlanabildiği ancak fiili olarak aslında kanıtlanamadığı ortaya çıktı (örneğin "Başka güneş sistemlerinden bazı gezegenlerde yaşam vardır"). Bazı pozitivistler ayrıca, kanıtlanabilme ilkesinin kendisinin deneysel kanıtlamaya yatkın değil gibi gözüken bazı sorunlarının olduğunu düşünüyordu. Ne var ki, temel fikir yeterince açıktı ve coşku oldukça güçlüydü. Pozitivistler, dünyada gereğinden fazla saçmalık olduğunu iddia ediyorlar ve filozofların görevinin daha fazla saçmalığın olmamasını sağlamak olduğunu belirtiyorlardı.

Bazen düşünüldüğü gibi pozitivistler, dar kafalı bilimciler ve mantığı katleden kişiler değildi. Onlar, her şeyden önce gittikçe çıldıran dünyada akıl sağlığının savunucularıydılar. Ancak saçmalıkları ortadan kaldırma çabaları sırasında felsefede büyük önemi bulunan birçok şeyi de yok ettiler. Etik ifadeler (ya da "değer yargıları"), bilimsel olarak kanıtlanamadığından, pozitivistlerin etiği, temellendirilemez bir öznelliktir, daha doğrusu *duyguculuk* (emotivizm) denilen bir felsefedir. En gelişmiş haliyle duyguculuk, konuları onaylama (ve onaylamama) bakımından ele almaktır. Duygucu okumaya göre "Bu iyidir" demenin anlamı, "Ben bunu onaylıyorum ve bunu yapmanı istiyorum," gibi bir şeydir. Bu görüşe göre bir şeyin iyiliği (ya da kötülüğü) üzerine bir kanıt ya da argüman olamaz. Etik "argüman", yalnızca bir ikna meselesidir. Duyguculuğun daha radikal savunucularına göre, örneğin A. J. Ayer'e (1910-1989) göre etik ifadeler, gerçekte "Yuuuh!" diye yuhalamak ya da "Hurraaaa!" diye sevinip onaylamaktan başka bir anlama gelmez. Bu türden ifadeler, aslında "anlamsızdır" ama konuşmacı ve/veya onu dinleyenler için önemli olabilir. (Bir duygucu olmasına karşın Ayer, kendi kariyerini büyük Fransız ahlâkçı Voltaire'in eserini ve cesaretini övme ve tanıtmaya adayarak tamamladı.)

Hitler, 1941'de Paris'e girdi ve böylece bir zamanların gururlu kentinin işgali başladı. Yurttaşların gündelik varoluşlarındaki aşağılanma, korkular ve ahlâki baskıları bugün yalnızca hayal edebiliriz. Her gün Yahudiler ve karşıtlar yakalanıyor, yalızca bir avuç Fransız, Almanlara karşı sert bir "direniş" gerçekleştiriyordu. Günlük yaşamda bile birçok sorunla karşı karşıya kalınıyordu. Bu koşullarda kim yaşamını riske atacak kadar ce-

surdu? Kim işgalci düşmanlarla işbirliği yapacak kadar ilkesiz, hain ve korkak olabilirdi?

İşte bu savaş koşullarında varoluşçuluk eksiksiz biçimine kavuştu. Daha önce birkaç kez varoluşçuluktan söz ettik. Onu, Kierkegaard, belki Nietzsche, Unamuno ve Heidegger'in dahil olduğu bir felsefi hareket olarak düşünmek doğru olacak. Dostoyevski ve Çek yazar Franz Kafka da bu listeye eklenebilir. En genelde hareketin geçmişi Kierkegaard'a kadar uzatılıyor ancak hızını alamayan bazıları, kökenleri Sokrates'e kadar uzatabiliyor. "Varoluşçuluk" teriminin kendisi, Jean Paul Sartre (1905-1980) tarafından savaş ve işgalin yoğunluğunda icat edildi.

"Felsefi varoluş" ifadesi, daha önce bu akıma mensup olan psikiyatrist Karl Jaspers (1883-1969) tarafından kullanılmıştı. Jaspers, iki ayrı ve birbirinden çok farklı figürü (bir Hıristiyan köktendinci ile bir ateisti), yani Kierkegaard ve Nietzsche'yi birbirlerine çok yakın kişiler olarak gören ilk kişiydi. Jaspers, insanın varoluşunu tanımlayan (insana verilmiş olmasına rağmen nesnel sınırlandırmalar içindeki) özgürlüğün merkezî önemini özetlemek için Kierkegaard'dan ödünç aldığı "varoluş" kelimesini özel bir anlamda kullanmıştı. Jaspers bir biliminsanıydı; bilimsel akılcılık ile nesnelliği savunuyordu. Ancak pozitivistlerin tek boyutlu odaklanmasına karşı çıkıyor ve insani koşulların doğasına nesnel olmayan (ama zorunlu olarak "öznel" de olmayan) bir görüşün yerleştirilmesinde ısrar ediyordu.

Sartre'ın felsefesi, genellikle varoluşçu felsefenin paradigmatik bir örneği olarak alınır ve diğer figürlerin bazı Sartrecı temaları –onun aşırı bireyciliğini, özgürlük ve sorumluluğa yaptığı vurguyu, yaşamımıza dünyanın değil bizim anlam verdiğimiz konusundaki ısrarını– yansıttıkları ölçüde varoluşçu oldukları düşünülür. Varoluşçuların birbirlerinden çok kesin biçimde farklı oldukları çok açık. Bireycilik üzerine büyük bir vurgu yaptıkları için birçoğunun herhangi bir "harekete" katılmayı reddetmeleri hiç de şaşırtıcı değil. Kierkergaad tutkulu bir Hıristiyandı. Nietzsche ateistti. Unamuno liberal bir Katolikti. Jean-Paul Sartre Marksistti. Heidegger ise bir Naziydi. Sartre coşkulu bir biçimde irade özgürlüğünden yanaydı. Nietzsche ise onu inkâr ediyordu. Heidegger ise bu konuda neredeyse hiç konuşmamıştı.

Ancak varoluşçuluğun modern (hatta postmodern) kitle toplumu için özellikle uygun bir tutumu temsil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Eğer hızlı bir genelleme yapmak gerekirse, varoluşçuların bireysel ve kişisel sorumlulukla ilgili bir kaygıyı paylaştıklarını öne sürebiliriz. Daha geniş kamusal gruplar ya da güçler karşısında bireyin altta kalmasına karşı kuşkucu olma ya da bu duruma düşmanlık duyma eğilimi varoluşçularda belirgindir. Böylece Kierkegaard ve Nietzsche, "sürü"ye saldırır ve Heidegger, "otantik

varoluşu" salt toplumsal varoluştan ayırt eder. Sartre, başka insanların etkileme güçlerine ve arzularımızı, inançlarımızı, kararlarımızı baskı altına almalarına aldırmadan özgür bireysel seçimin önemini özellikle vurgular. Burada özellikle tutku, kişisel seçim ve kendini adamanın gerçek "varoluş" için zorunlu olduğunu söyleyen Kierkegaard'ı takip eder.

Kierkegaard'ın eseri (aralarında Paul Tillich, Martin Buber, Karl Barth ve Gabriel Marcel'in de bulunduğu) 20. yüzyılın etkili dinsel varoluşçu okuluna esin vermiş olsa da varoluşçu tutum, daha çok dinsel inancı bir tür korkaklık eylemi ya da Albert Camus'nün deyişiyle "felsefi intihar" gibi gören ateist düşünürlerle ilintilendirilmiştir. Nietzsche'nin Hıristiyanlığa ve Hıristiyan ahlâka saldırısı, dinin zayıflar için bir koltuk değneği ve silah sağlıyor olmasındandır. Nietzsche'nin en ünlü imajı, *Üstinsan*'ın heyecan verici ancak karanlık ideali olarak *Zerdüşt*'te sunulur. Bu ideal Nietzsche'nin hedefini biraz belirsizleştiriyor olsa da amacı açıktır: Yalnızca vasatlık ve uyum sağlama yerine bireysel özgünlüğü teşvik etme, daha iyi "başka" bir dünyayı arzulama yerine "bu dünyalı" bir tutumu benimseme.

20. yüzyıl varoluşçuluğu, büyük oranda Husserl'den kaynaklanan ve onun öğrencisi Heidegger tarafından varoluş alanında sürdürülen fenomenolojiden etkilendi. *Dasein*'la ilgili "ontolojik" problem, kişinin kim olduğunu ve kendisiyle ilişkisinin ne olduğunu ya da Nietzsche'nin söylediği gibi kişinin nasıl olabildiğini öğrenmekti. Heidegger'e göre fenomenoloji, "[kişinin] varlığını açığa vurmak" için bir yöntem olmuştu. Hem Husserl'i hem Heidegger'i takip eden Sartre, insanın temelde özgür olduğunu söyleyen kendi asıl tezini savunmak için fenomenolojik yöntemi kullanmıştı.

Heidegger'in Kartezyen bilinç anlayışına yönelik saldırısından vazgeçen Sartre, ("kendinde varlık" olarak tanımlanan) bilinci (seçmekte özgür olmasa da) her zaman seçme özgürlüğü olan ve dünyanın verili özelliklerini "yadsımada" (ya da reddetmede) özgür olan olarak tanımlar. Kişi korkak ya da sıkılgan olabilir ancak bu tür bir davranış, her zaman bir seçimdir ve kişi her zaman değişmeye karar verebilir. Kişi Yahudi ya da siyah, Fransız ya da sakat olarak doğabilir ancak kendisiyle ne yapacağı açık bir sorudur; bunlar engeller ya da avantajlar olabilir, sorunların üstesinden gelinebilir ya da hiçbir şey yapmamanın bahanesi olabilir. Sartre'ın felsefesi, savaş ve işgal dehşetinin ortasında yakıcı bir ıstırap sağlıyordu.

Savaştan sonra Sartre'ın genç meslektaşı Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), özgürlük ve sorumluluk üzerindeki ısrarı devam etse de sonraki eserlerinde özgürlük konusundaki "mutlak" ısrarını değiştirmesi gerektiği konusunda Sartre'ı ikna etti. Merleau-Ponty, özgürlük fenomenolojisi ve insan bilincinin yapısının esas olarak cisimleşmiş olduğu anlayışıyla ilgili kendi radikal incelemesine devam etti.

Albert Camus (1913-1960), Heidegger'den dünyaya "terk edilmiş" varlık kavramını ödünç aldı; Sartre ile bireylere anlamı dünya vermez görüşünü paylaştı. Sartre'ın "kişi anlamı kendisi yaratmalıdır" diyen Heidegger'e katılmasına rağmen Camus, buradan dünyanın *saçma/absürd* olduğu sonucunu çıkarttı. Sonradan bu *saçma* terimi, (yanlış biçimde) bütün varoluşçu düşünceyi temsil edermiş gibi algılanır oldu.

Nitekim varoluşçuluk hakkındaki popüler anlayıştaki kalıcı yanlışlardan birisi, varoluşçuluğun evrenin "anlamsızlığına" yaptığı vurguyu umutsuzluk ya da "varoluşsal *kaygı*"yı (existential *angst*) savunmasıyla karıştırmaktır. Oysa Camus bile *saçmanın* umutsuzluk lisansı olmadığında ısrar ediyordu. Nietzsche, "neşeli olmayı" teşvik ediyordu. Kierkegaard, "mutlu haberler" hakkında yazıyordu. Hem Heidegger hem de Sartre için, çok ünlü *kaygı* duygusu, umutsuzluk nedeni olarak değil, özgürlük ve kişisel farkındalığın bir belirtisi olarak insani koşullar için gerekli bir şeydi. Özellikle Sartre'a göre varoluşçuluğun özü, kasvet ya da ümitsizlik değil, tam tersine insanın önemine duyulan yenilenmiş güvendir. Sartre ve Camus'nün felsefelerine yeniden döneceğiz.

"Otantiklik" kavramı, yeni bir kavram değil. Değişik kılıklar altında felsefede görülen en etkili ve merkezî konulardan birisidir. Sokrates, benliğin otantikliğiyle –kişinin düşüncelerinin ve eylemlerinin gerçekliğiyle–, "kendi ruhunun iyiliğiyle" ilgilenen ilk filozoflardan birisi olarak görülebilir. Salt düşünceleri değil, bilgiyi, özellikle kendini bilmeyi arıyordu ve yalnızca doğru eylemin değil, "kendine sadık" olmayı sağlayan erdemin peşindeydi. Augustinus, arzu ve bedenin sahici olmayan taleplerine karşıt olarak "gerçek" benliğin tinsel yapısıyla ilgileniyordu. Jean-Jacques Rousseau, toplum tarafından dayatılan "yozlaşma"ya karşıt olarak "doğal" benliğin asıl iyiliği konusunda çok ısrarlıydı.

İlk varoluşçu olarak Kierkegaard, Nietzsche tarafından vurgulanan, kişinin kamusal ya da "sürü" kimliğine karşıt olan sahici benliğin, kişisel olarak *seçilmiş* benlik olduğunda ısrarlıydı. Hem Kierkegaard hem de Nietzsche, çağdaş varoluşçu düşüncede otantiklik kavramını başat konuma getiren Martin Heidegger'i etkilemişlerdi. Jean-Paul Sartre, daha sonra Theodor Adorno'nun "otantiklik jargonu" diyeceği, kişinin kendi eylemini haklı göstererek sorumluluktan kurtulmaya çalıştığı kendini aldatma girişimi anlamına gelen "kötü inanç" anlayışından yararlanmıştı. Bu kavram, açıkça Heidegger'in otantik olmama kavramına dayanıyordu. Ne var ki, Sartre için otantikliğin olumlu yanı ("iyi inanç") problem olmaya devam ediyordu. Varoluşçuluğa yöneltilmeye devam eden eleştirilerden birisi, otantiklik ideali konusunda görünür bir belirsizlik ve karanlık içinde olduğu eleştirisiydi. (Bu, "ilk günah"ın bir kalıntısı olabilir mi?)

Çıkış yok: Camus'nün varoluşçuluğu, Sartre ve Beauvoir

Albert Camus, savaşın mahvettiği Cezayir'de doğdu ve yetişti. En çok bilinen yayınları doğrudan siyasi yazılar olmasalar da iç savaşın keskin acıları bütün yazılarına sinmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın başlarında *Yabancı* (1942) adlı romanı ve *Sisyphos Söyleni* (1942) başlıklı denemesini yayımladı. Bu iki kitabıyla birlikte "saçma/absürd" karşısında yaşamla yüzleşme yeteneğinin, yeni modern ahlâkın sözcüsü haline geldi. Camus, bunu "zamanımızın duyarlılığı" olarak tasvir ediyor. Saçmanın günlük yaşamdaki basit saçmalıklardan ayırt edilmesinin gerekliliği önemlidir. Saçma, metafizik bir perspektiftir, bir yanda kendimiz ve akılcılık ve adalet taleplerimizle bir yandaysa "kayıtsız evren"le yüzleşme duygusudur.

Sisyphos Söyleni'ne adını veren klasik Yunan karakteri, her seferinde yeniden geriye yuvarlanan ağır bir kayayı ebedi olarak bir dağın tepesine çıkartma cezasına çarptırılmıştı. Camus, bunun hepimizin kaderi olduğunu öne sürüyordu. Bütün enerjimizi, yararsız çaba ve düşkırıklıklarına karşı koymaya harcıyorduk. Varoluştaki bu saçmalık, Sisyphos'un ölümsüz olduğunu düşünsek bile daha az acı verici değildi. Dolayısıyla Camus tarafından ortaya konulan felsefenin birincil görevi, yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığına, ya da farklı bir deyişle, intihar edip etmemeye karar vermekti. Bu sorulardan birincisine Camus'nün verdiği yanıt coşkulu bir evetken, ikincisine verdiği yanıt ahlâki olarak hayırdı. Camus'nün Sisyphos'u anlamlı bir biçimde kendisini anlamsız tasarısına adıyor ve böylece onu anlamlı kılıyordu. Camus, "Sisyphos'un mutlu olduğunu düşünmek gerekiyor" sonucuna varıyordu. Böylece kendi yaşamlarımızın saçmalığına kendimizi atarak ve bunu kabullenerek biz de mutlu olabiliriz.

Yabancı romanının baş kahramanı, bu konuda fazla düşünmeden yaşamın saçma olduğunu kabul ediyor. Hiçbir yargıda, özellikle ahlâki yargılarda bulunmuyor. En iğrenç karakterleri kendine arkadaş ediniyor. Kendi annesinin ölümüne ve bir adamı öldürmesine kayıtsız kalıyor. İşlediği suç nedeniyle kendi idamına hiç yakınmadan "sakin bir biçimde evrene karşı kayıtsızlığıyla kalbini açıyor." Hatta mutlu olduğunu öne sürüyor. Ancak roman, çarpıcı, yüz ekşiten bir notla son buluyor. Mahkemenin ve cezaevinin şiddetiyle kendi insan doğası ve yaşamın saçmalığıyla ilgili farkındalığa ulaşan mahkûm, idamını izleyen kalabalığın "nefret ulumalarıyla" selamlanmayı dört gözle bekliyor. Sisyphos da anlamsız yazgısını kabulleniyor ancak tanrıları "aşağılayarak" kısmen kendini mutlu kılıyor. Dolayısıyla saçmayı kabullenmemiz acı ve küskünlükle dolu değil midir? Camus, kabullenme ile inkâr arasında bölünmüş gibi görünüyor.

Benzer temalar *Veba* (1947) ve *İsyan* (1951) romanlarında da işlenir. *Ve-*

ba'da Camus'nün meydan okuması, (belki de Nazi işgaliyle ilgili bir metafor olan) acımasız veba salgını ve klostrofobik karantinaya karşı hep birlikte kavga eden Cezayir kentinin yurttaşlarıyla birlikte toplumsal bir boyut alır. *Başkaldıran İnsan*'da Camus, yine "meydan okuma" konusuna geri döner ve siyasi olmayan terimlerle yalnızca saçmaya değil, şu ya da bu ideoloji adına yalan söyleyen ve cinayet işleyenlere karşı da direnmemiz gerektiğini söyler. (Bu noktada bir Marksist olan Sartre, Camus ile arkadaşlığına son vermişti.)

Camus'nün son romanı *Düşüş*'teki (1956) Jean-Baptiste Clamence adındaki berbat başkahraman, daha önceki karakterler ve Camus'nün kendi denemeleri tarafından reddedilen acı ve umutsuzlukların bir özetidir. *Yabancı*'daki başkarakter gibi Clamence de insanları yargılamayı reddeder. Ne var ki Meursault (*Yabancı*'daki kahraman) yargılama yapmaktan acizken, (eskiden bir avukat olan) Clamence'ın yargıda bulunmaması felsefi bir ilkenin – Hangimiz masumuz ki?– sonucudur. (Son derece baştan çıkartıcı olan) Clamence'ın stratejisi bize kendimizi yargılatmakken, kendi sloganı "Yargılama ki yargılanmayasın" idi. Suç ve masumlukla ilgili böylesi sorunlar başından sonuna dek Camus'nün felsefesinde temel bir rol oynar. Saçma bir dünyada nasıl masum olabiliriz? Böyle bir dünyada bir insan nasıl duyarlı ve sorumlu olabilir?

Çok güçlü özgürlük kavramı ve tavizsiz kişisel sorumluluk duygusu, Jean-Paul Satre felsefesinin kalbinde yer alır. Nazi işgalinin baskıcı koşullarında ve İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen zorlu yıllarda Sartre, savaşta ve ölüm karşısında bile koşullar ne olursa olsun, herkesin ne yaptığı ya da ne olduğu veya kendisini "neye çevirdiği" konusunda sorumlu olduğunda ısrar ediyordu. Otuz yıl sonra, ölümünden birkaç yıl önceki bir röportajında kendisinin ilk baştaki atılgan sloganı "İnsan kendini yaratır"ı biraz gözden geçirerek "sonunda insanın ne olduğundan her zaman kendisinin sorumlu olduğuna" inanmaktan vazgeçmediğini söylüyordu.

Hegel ve Marx'ın bir öğrencisi olarak –ve fiziksel zayıflık ve savaş trajedilerinin sonucunda– Sartre, insan özgürlüğünün önünde birçok engel ve sınırlandırmanın olduğunu çok iyi biliyordu. Ancak bir Kartezyenci olarak, insan bilincinin içinde yer aldığı fiziksel evrenden kesin bir biçimde ayrı ve serbest olduğunu düşünen Descartes'ın insan bilinciyle ilgili klasik resminden hiçbir zaman sapmadı. Sartre, kişinin hiçbir zaman kendi "durum"undan bağımsız olmadığını bize söyler; ancak kişi her zaman bu durumu "yadsımakta" özgürdür ve onu değiştirmeye çalışır. İnsan olmak, bilinçli olmak; hayal etmekte, seçim yapmakta özgür olmak ve kendi yaşamından sorumluluk duymaktır.

İlk eserinde Sartre, Edmund Husserl'in fenomenolojisini takip etti ve daha sonra izleyeceği felsefi çizginin temellerini attı. Özellikle dünyayı olduğun-

dan başka hayal etme konusunda olağanüstü özgürlüğümüzü övdü ve benliğin kendisiyle pek özdeşleştirilemeyen bilincin "içinde" yer aldığını reddetti. Dünya hakkındaki algımıza her zaman hayal gücünün nüfuz ettiğini öne sürdü. Benliğin "başkasının benliği gibi dünyada" olduğunu öne sürdü. Benlik, dünyada devam eden bir projeydi, (Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım"da öne sürdüğü gibi) yalnızca kendi kendinin bilinci değildi. Özgürlüğün savunulması ve benlik ile bilincin ayrılması, Sartre'ın en büyük felsefi araştırmasının, *Varlık ve Hiçlik*'in (1943) çerçevesini belirliyordu.

Bu ilk dönemde Sartre üzerinde Heidegger'in güçlü bir etkisi olmasına rağmen *Varlık ve Hiçlik*'in yapısı açıkça Kartezyendir (yani Descartes'ın felsefesine benzer). Bir yandan bilinç ("kendisi için varlık"), vardır, diğer yanda yalnızca şeylerin varlığı ("kendinde varlık") vardır. Sartre, bilinci –bir şey değil– "hiçlik" olarak tanımlar ve Husserl'ın "amaçlılık" kavramını –bilincin her zaman bir nesneye yöneldiği düşüncesini– onaylar. Sartre, bilincin "içindeki" nesneler hakkında konuşmaktan kaçınır ve bilincin nedensel düzenin parçası olduğunu ya da olabileceğini reddeder. Bilinç, bir "şey" değildir; dünyanın nedensel düzeninin dışında yer alır. Tam tersine o, "hiçbir yerden dünyaya doğru esen bir rüzgârdır." Bilincin hiçliği sayesinde, yadsıma meydana gelir, bu da kaçınılmaz olarak olduğundan başkası olarak dünyayı ve zorunlu olarak göründüğümüzden başkası olarak kendimizi hayal etmemizi sağlar. Böylece bilinç "her zaman olmadığı bir şeydir ve olduğu şey değildir – bu keyifli paradoks, bizim her zaman kendimizi "aşma" süreci içinde olduğumuza işaret eder.

Sartre, kendi ontolojisini kendinde varlık ile kendi için varlık karşıtlığıyla tanımlar. Bireyler olarak bizlerde bu karşıtlık, her zaman kendimizi içinde bulduğumuz, seçemediğimiz olgular bütünü tarafından belirlenen belli bir durum –"gerçekliğimiz"– ile bu gerçekliği aşma, hayal gücü ve seçim yeteneğimiz –aşkınlığımız– arasındaki bir gerilim olarak belirir. Kendimizi bazı olgularla –sağlığın bozulması, savaş, ilerleyen yaş ya da antisemitik bir toplumda Yahudi olarak doğmak gibi– yüz yüze bulabiliriz. Ancak bunlarla ne yapılacağı ve bunlara nasıl bir tepki verileceği her zaman bize kalmıştır. Bir polis ya da bir garson olarak belli bir toplumsal rolümüz olabilir ancak her zaman bundan daha fazla bir şeyizdir; her zaman böylesi konumları aşarız. Ne var ki, bu durumlarımızda elde ettiğimiz rollerle özdeşmişiz gibi yapmaya çalıştığımızda "kötü inanç" içindeyiz demektir. Kendimizi bir meslek ya da "insan doğası" tarafından belirlenen, sabit ve oluşmuş bir şey olarak görmek kötü inançtır. Yapılması gereken bütün seçenekler içinde her zaman bulunan sınırlandırıcı olgular ve durumları görmezden gelmek de kötü inançtır. Her zaman kendimizi tanımlamaya çalışırız, ancak her zaman "açık uçlu bir soru", henüz yapılmamış bir kendiliğizdir. Dolayısıyla Sartre, umar-

sızca hem kendinde hem de kendi-için olmak; tanımlanmış ve özgür olmak; "Tanrı olmak" arzusuna sahip olduğumuzu bize söyler.

Sartre, aynı zamanda "başkaları için varlık" dediği üçüncü bir ontolojik kategoriyi de tanımlar. Başkalarıyla ilgili bilgimiz –örneğin analojiyle yapılan bir argüman– başkalarının davranışlarından gelmez. Başkalarıyla ilgili deneyimimiz, her şeyden önce izleyicilik ya da merak değil "bakılmış varlık" deneyimidir. Birisi "bizi eylem anında yakalar" ve kendimizi "başkaları için" görünme tarzımızla nitelendirerek, onların terimleriyle tanımlarız. İronik bir başlığı olan *Aziz Genet*'de (1953) Sartre, on yaşındaki Jean Genet'in başkasının "bakışıyla" hırsızlık yaparken yakalanınca bir hırsıza dönüşmesini ve yoldan çıkmasını anlatır. Böylece bir başkasını bizi oluşturan yargılarda "yakalarız" ve bu yargılar bizim kendimizle ilgili duygumuzun ayrılmaz bir bileşeni haline gelir. Bunlar, aynı zamanda o kadar temel çatışmalara yol açar ki, Sartre, *Çıkış Yok* (1943) oyununda karakterlerinden birisine şu ünlü sözleri söyletir: "Başkaları cehennemdir."

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde (1958) Sartre, siyasete daha fazla yöneldi ve varoluşçu ilkelerle uyumlu bir Marksizmi savundu. Marksizmin materyalist determinizmini reddetti, ancak (*Varlık ve Hiçlik*'te eksik bir kavram olan) siyasi dayanışmanın otantikliğe/sahiciliğe yol açan en önemli koşul olduğunu öne sürdü. Sartre'ın böylesi bir dayanışmayı devrimci yükümlülükte bulması şaşırtıcı değil. Devrimci ilkelerine uygun olarak Sartre, 1964'te Nobel Ödülü'nü reddetti. (Camus, 1960'daki Nobel Ödülü'nü kabul etmişti.)

Simone de Beauvoir (1908-1986), kişinin sorumluluk ile özgürlüğüne vurgu yapan ve kişinin ne yaparsa o olduğu önermesini dile getiren Sartre'ın görüşlerini paylaşan felsefi bir romancıydı. *Belirsizlik Ahlâkı* (1947) adlı kitabında Sartre felsefesinin etik sonuçlarını, Sartre'ın kendisinden çok daha açık bir biçimde dile getirdi. Beauvoir (Merleau-Ponty ile birlikte) koşullardaki "belirsizliğin" her zaman "doğru" ve "yanlış" yanıtlar talep eden hüsnükuruntuya dayalı düşünme tarzının temelini oyduğunu öne sürmüştü. Beauvoir, kendi toplumunun duygusal konulara karşı kayıtsızlığı ve direncinden çok etkilenmişti. Dolayısıyla çağının en tartışmalı yazarlarından birisi oldu. Kendi toplumuyla birlikte, özellikle insanlığın bir alt kümesi olarak kadınları etkileyen eşitsizlikler ve problemlere çok az ilgi gösteren bütün toplumları dehşete düşürmüştü. Yaşamının sonraki döneminde, kaçınılmaz olan yaşlanmaya karşı sempatik olmayan duyarsızlığa saldırdı ve bu konuda iki kitap yazdı: *Sessiz Bir Ölüm* (1964) ve *Yaşlılık* (1970).

Beauvoir'ın felsefe ve toplumsal düşünceye yaptığı en kalıcı etki, felsefe tarihinin büyük bölümünde kararlı bir biçimde görmezden gelinen bir konuyu, bir kadın olmanın anlamını devrimci bir tarzda tartışmasıdır. *İkinci Cins* (1949) adlı kitabında Beauvoir, çağdaş felsefe tarihinin en enerjik tartışma-

larından birisini, cinslerin anlamı üzerine tartışmayı başlattı. Ancak felsefede kadın sorunu (birkaç çok iyi kadın filozofun varlığına rağmen) özellikle de İngiltere'de henüz felsefi tarışmanın bir parçası haline gelmemişti.

İdealden olağan dile: Cambridge'den Oxford'a

Yüzyılın son yarısındaki Anglo-Amerikan filozoflar arasındaki en kışkırtıcı sorunlardan birisi, Wittgenstein'ın "ilk" ve "son" eseri arasında fikrini değiştirip değiştirmediği ya da ne ölçüde değiştirdiği konusudur. Kuşkusuz Wittgenstein, başlangıçtaki eserinden vazgeçen ve ona saldıran tek büyük filozof değildi. Ancak onun görüşünü değiştirmesi, felsefe tarihindeki en çarpıcı olaylardan birisiydi. Bu dönüş kuşkusuz oldukça dramatikti; çünkü kendisi karizmatik, hatta büyüleyici bir profesörden çok bir guru, bir öğretmendi. Öğrencileri –ve daha sonra öğrencilerinin öğrencileri– onun yoğunluğuna özeniyorlardı ve (bazen gülünç biçimde) onun eziyetli üslubunu taklit etmeye çalışıyorlardı. Müritlerine göre Wittgenstein'ın varlığı, çok derin bir şeyin sancılı doğumu anlamına geliyordu. Ancak sorun şuydu ki, Wittgenstein'ın kendisi dahil hiç kimse bunun tam olarak ne olduğundan emin değildi.

Tractatus'tan sonraki Wittgenstein'ın felsefesi, verdiği seminerlerden, not defterlerinden ve değişik "ifadeleri"nden yavaş yavaş ortaya çıkmış ve sonunda bir araya toplanmış, birbirleriyle pek ilgili olmayan aforizmalar, derin düşünceler, anekdotlar ve ölümünden sonra yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar* denilen sorulardan oluşan bir tür büyük, cesur önermeler içeren bir kitaptı. Büyük bölümü dil ve onun dünyaya ilişkin göndermeleriyle ilgili şaşırtıcı sorulardı. Wittgenstein, anlamla ilgili "resim" teorisini kesin bir dille reddetmişti. Artık bilen zihnin doğasının, duyguların, heyecanların, algıların, deneyimin araştırıldığı mantıksal atomculuğun ayrıntılarıyla ilgileniyordu. Kitabın formatıyla ilgili bazı ayrıntılar verilebilse de içeriğini özetlemek pek kolay değildir. Yine de bazı temalar açıkça görülebilir.

Birinci tema, anlamla ilişkili olan, *Tractatus*'ta ele alınan cümlelerin doğru mantıksal biçimi ve bunların dünyaya ilişkin göndermeleri ya da dünyayı "resmetmeleri"dir. *Felsefi Soruşturmalar*'da anlam, kullanımdır. Bir başka deyişle bir cümlenin anlamı, bir şeyin nasıl kullanıldığına bağlıdır ve bu şey hiçbir biçimde dünyayı oluşturan olguların bilimsel tanımıyla sınırlandırılamaz. Bir kelimenin anlamı, cümle içindeki kullanımına bağlıdır. Cümleleri, konuşmak, iletişim kurmak, soru sormak, meydan okumak, şaka yapmak, tereyağ istemek, felsefeden söz etmek, birisini baştan çıkartmak, iddiada bulunmak, bildirmek ve ilan etmek gibi şeyler için kullanırız. Dolayısıyla dilin temel birimi, basit cümle (ve onun resmettiği basit olgu) değil ama *daha bü-*

yük bir dil oyunu, birçoğu bilimsel gerçeğin araştırılmasıyla çok az ilgisi olan belli amaçları ve hedefleri olan bir "yaşam biçimi"dir.

Geç Wittgenstein, yalnızca atomik cümleler (ya da önermeler) düşüncesine değil, aynı zamanda atomik olgular düşüncesine de saldırmıştı. Dünya, sadece "olan her şeyin olduğu" bir sahne değildir, tam tersine çıkarlarımız ve faaliyetlerimiz, "dil oyunlarımız" tarafından belirlenir. Ayrıca şeylerin, sanki şeyler ve onların adları doğal çiftlermiş gibi kendi özleri yoktur. Örnek olarak *oyun* kavramını alan Wittgenstein, oyunların tek bir tanımının olmadığını ve bütün oyunların sahip olduğu ortak bir özelliğin olmadığını öne sürüyor. (Bazı oyunların hedefleri ya da belli amaçları yoktur. Bazı oyunlar yalnızca oyun için oynanır. Bazı oyunlar kuralsız oynanır ya da kurallar oynarken oluşturulur. Bazıları eğlendirici değildir –böyle bir niyetleri yoktur–) Plutarch'ın bir ifadesini ödünç alan Wittgenstein, yalnızca "ailevi andırışların", benzerliklerin ve kıyaslama için belli temellerin olduğunu ve bir oyunu –ya da herhangi bir şeyi– kabul etmeye nihai olarak yalnızca belli bir bağlamda karar verebileceğimizi bize anlatıyor.

İkincisi, *Tractatus* felsefeye sağlıklı bir saygı gösterirken, *Felsefi Soruşturmalar* felsefenin bir tür entelektüel hastalığa dönüştüğü tehdidini savuruyor ve ekliyor: Neyse ki, ya da ne yazık ki, bunun tedavisi yalnızca daha fazla felsefedir! Felsefe, diye yazıyor Wittgenstein, kendi olağan bağlamından ve normal işlevleriyle yer aldığı "oyunlar"dan uzaklaşmış, "tatile çıkmış bir dildir." Burada *Tractatus*'taki temaların en önemlilerinden birisini görmek olanaklı ama neyin söylenip neyin söylenemeyeceği formüle edilmiyor. Wittgenstein, artık en önemli konunun dilin gerçekte nasıl işlediğine bakmak ve onu anlamak olduğunu söylüyor. Felsefe, dili yanlış kullanmamıza izin vererek, bir uygulamayı diğerine göre yanlışlayarak, belli bir bağlamda ya da belli bir yaşam biçiminde anlamlı olan bir sorunun diğerlerinde de anlamlı olmak zorunda olduğunu düşündürterek bizi tuzağa düşürür.

Üçüncüsü, Wittgenstein'ın "zihin durumları"yla ilgili kavramları, Kartezyencilik ve deneycilik için de merkezî önemdedir. Bir "duyguyu" bildirdiğimizde ne yaptığımıza Wittgenstein'ın yaptığı analizle ilgili olarak *Felsefi Soruşturmalar*'da verilen örnek belki de en somut (ve en çok konuşulan) örnektir. Örneğin birden yoğun bir acı hissettiğimizi birisine söylediğimizi varsayalım. Ya da (felsefi olmayan bir bağlamda) "Bu kırmızıdır" dediğimizi kabul edelim. Bu durumda Russell gibi iyi bir mantıksal atomcu, "Kırmızıyla ilgili bir algım var" gibi bir şey anlayacaktır. Wittgenstein, böylesi duyguların bildirilmesine ve onlara göndermede bulunulmasına karşı çıkar. Dolayısıyla bu da en azından başkalarına "var" olduğunu bize söyleten duygunun ne olduğu sorununu ortaya çıkartır. Wittgenstein'ın buradaki iddiası hiç de açık değildir ve birçok filozof buradan saçma sapan sonuçlar çıkartır.

Ne olursa olsun burada "özel dil argümanı" denilen şey ortaya çıkıyor ve en ılımlı versiyonunda bile aşağıdaki gibi bir tablo beliriyor.

Bir şeye göndermede bulunmak için konuşmacının o şeyi tanımlayan bazı "kriterler"inin olması, dolayısıyla onun tanımlanabilmesi gerekir. Buna karşılık bu kriterlerin daha büyük bir dilin parçası olması gerekir ve bu da diğer şeylerin yanı sıra bunların herkes tarafından bilinmesini gerektirir. Ancak duygular, doğaları gereği çok "özel"dir. Bunlar yalnızca tek tek bireyler tarafından algılanır (hissedilir). Dolayısıyla dilin onları dile getirmesinin hiçbir yolu yoktur. Bu konuda herkesin dayanabileceği kriterler olamaz.

Bir duyguyu başkalarıyla kıyaslarken kullanmak için kişinin kendi "iç" kriterlerinin, bir renk haritasının (ya da bir ağrı haritasının) olup olmadığı sorulabilir. Ayrıca kişi diğer duyguları doğru biçimde hatırlayıp hatırlamadığını nasıl bilebilir? Gerçekten de kişi az önceki duygusunu doğru olarak hatırlayıp hatırlamadığından nasıl emin olabilir? Wittgenstein'ın iddiası, takipçilerinin birçoğunu ılımlı ancak problemli bir sonuca, duygular için herhangi bir kriter olamayacağına ve dolayısıyla daha açık bir deyişle onları dile getirmek için dili kullanamayacağımız sonucuna varmaya sevk etti.

Ancak kuşkusuz kullanabileceğimiz bazı kriterler var. Başka insanlara, değişik duygularla ilgili deneyimleri ve her türden psikolojik durumu düzenli olarak atfediyoruz. Bu kriterler, belli durumları ("Halının üzerindeki bir raptiyeye bastığını görüyorum") ve özellikle belli davranışları ("İrkildiğini, haykırdığını ve ayağını tuttuğunu görüyorum") içerir. Dolayısıyla insanlara duygular atfetmek, özel bir şeyi belirtme sorunu değildir, tam tersine bilgimizin temeli onların kendi iç yaşamları değil, onların davranışlarıyla ilgili konuşma tarzımızdır.

Buradan kışkırtıcı ancak aptalca bir sonuç çıkartılabilir: Duygu diye bir şey yoktur ya da olamaz! (Eğer özel bir deneyim varsa, bu "mekanizmanın parçası olmayan bir dümen olacaktır," diye şaka yapıyor Wittgenstein.)* Wittgenstein'ın "davranışçılığı" başka birinin duyguları bakımından mantıklı görünebilir ancak "kişinin kendi durumu" açısından pek anlaşılır değildir. Örneğin, bir kişi acısının olduğunu bildirdiğinde bu ne anlama gelir? Burada Wittgenstein zorlanıyor. Bunlar bildirilemez, diyor bize; yalnızca ("Ağrım var" bağırışı türünden) acıyla ilgili davranış vardır. Acılar ya da diğer duygular dil oyununda hiçbir rol oynamaz.

Burada örnek verilen konu, yalnızca zihinlerimizdeki bilgi hakkındaki şaşırtıcı bir tez değil (bu, Freud'u da fazlasıyla kuşkuya düşüren bir tezdir),

(*) Yazarlar Wittgenstein'dan alıntıyı tam yapmadıkları için şaka pek anlaşılmıyor. Cümlenin tamamı şöyle: ("[A] wheel that can be turned though nothing else moves with it, is not part of the mechanism.") (Yalnızca dümenle hareket sağlanabilse de dümen mekanizmanın parçası değildir.) Wittgenstein, bu sözlerle bir kişi için var olan dilin bir çelişki olduğunu söylemek istiyor – ç.n

aynı zamanda dilin doğası hakkında derin bir tezdir. (Genç Wittgenstein'ın sakıngan bir biçimde desteklediği) Russell modelinde basit bir cümle basit bir duyguya karşılık düşer ve böylesi atomik cümleler ile atomik olguları yan yana koyarak dünyanın resmini kendimiz inşa edebiliriz. Ne var ki, yaşlı Wittgenstein'a göre basit cümleler yoktur, yalnızca bütünsel konuşmalar ve yaşam biçimleri vardır; basit duygular (ya da kabaca söylendiği gibi "duyu-verileri") varsa, bunların bilgimizin inşa blokları olma olasılığı yoktur.

Wittgenstein'da keşfetmeye değer daha çok konu var. Ancak şimdi onun "etkisine" göz atalım. (Felsefenin yüzünü bir değil iki kez değiştiren kaç filozof var ki?) Wittgenstein'ın Cambridge'den ayrılmasından kısa bir süre sonra İngilizce konuşan dünyanın felsefi merkezi Oxford'a taşındı. *Felsefi Soruşturmalar*, (çoğu kendisinin iyi bir Aristotelesçi olduğunu düşünen) Oxford filozoflarını etkileyebilecek bir metin olmayabilirdi ancak Wittgenstein'ın dil üzerine yaptığı vurgular elbette ki, dönemi etkilemişti. Oxford filozoflarının başı olan J. L. Austin (1911-1960) *Söylemek ve Yapmak* adlı kitabında yeni anlayışı özetlemişti. (Jane Austen'in *Sense and Sensibility* kitabının adıyla yapılan bir sözcük oyunuyla zekice bir başlık koyduğu *Sense and Sensibilia* kitabında) Wittgenstein gibi Austin de yeni analitik yöntemi kullanıyor ve olağan kullanımın duygular ve duyu-verileri hakkında atomist mantığı parçaladığına dikkat çekiyordu. Austin, kendi kültünü ilk olarak Oxford'da, ardından da Amerika'da geliştirdi.

Bu arada Austin'in meslektaşı Gilbert Ryle (1900-1976) "içsel yaşam" fikrine ve "makinenin içindeki hayalet" diye hicvettiği Kartezyen bir düşünce olan mekanik bedenden ayrı zihin anlayışına karşı toptan bir saldırı başlattı. *Zihin Anlayışı* kitabında zihinsel "seğirmeler, kaşınmalar ve tıngırtılar" hakkındaki bütün konuşmalarla alay etti ve hepsinin temellerini reddetti. Zihin hakkındaki bütün konuşmaların aslında değişik "davranış eğilimleri" hakkında konuşma olduğunu öne sürdü. Dolayısıyla kızmak, bir içsel, özel deneyim yaşamak şöyle dursun, bir şey "hissetmek" bile değildi. Tam tersine o anki koşullara bağlı olarak belli bir biçimde davranış sergilemekti. Bir milletvekiline ifrit olursanız, "kızgın" bir mektup yazarsınız. Patronunuza ifrit olursanız, içecek makinesinin yanında sertçe söylenirsiniz. Kedinize ifrit olursanız, onu dışarıya postalarsınız. Ancak burada *öfke* yoktur. Yalnızca bir davranış vardır. Bu davranışı içsel "büyülü" bir olay olarak tasvir etmek, bir "kategori hatası" yapmaktır, türleri birbiriyle karıştırmaktır.

"Zihin" konusu buraya kadardı. Savaş başlamıştı. Austin ve Ryle'nin İngiltere'de bunları söylediği sırada fenomenolojistler Kıta Avrupası'nda epey güç toplamışlardı. Kuşkusuz fenomenolojinin varsayımı, kesin olarak deneyimin elde edilebilmesiydi. Geçen yüzyılın ortalarına kadar iki taraf da nadiren buluşmuşlardı. Çok bilinen ve biraz şaşırtıcı bir olay, Fransız fenome-

nolojist Maurice Merleau-Ponty'nin bir konferansta Ryle'ye dönmesi ve şunu sormasıydı: "İyi ama biz aynı şeyi yapmıyor muyuz?" Tipik Oxford alaycılığıyla Ryle'nin buna bağırarak verdiği yanıt "Umarım yapmıyoruzdur!" olmuştu. Yine de aslında Ryle, Husserl'i okumuş ve gözden geçirmişti. Merleau-Ponty ise Ryle'nin (itirazları olsa da) her zaman ilişkide olduğu davranışçıların eserlerine el atmıştı. Böylece kötü tanımlanmış iki akademik kamp arasında, uzun ve genellikle iki taraflı bir yanlış anlama süreci başladı. Ne yazık ki, bugüne kadar da bir türlü düzeltilmedi.

Söylenegeldiği gibi hem "dil felsefesi" hem de "zihin felsefesi", çağdaş felsefedeki bazı girişimlerden beslendi ancak tartışmanın terimleri büyük oranda değişti. Her iki disiplin üzerindeki belki de en dramatik etki, bilgisayarların, dolayısıyla bilgisayar modelleri, bilgisayar metaforları ve bilgisayar dilinin yaygınlaşmasıdır. Bu alanlarda meydana gelen entelektüel parlamalar, bu kitabın kapsama alanının dışına çıkıyor. Çok farklı bir çalışmaya umut dolu bir giriş olarak basitçe söylenecek olursa filozoflar, dilbilimciler, bilgisayar bilimcileri, nörologlar ve psikologlar arasındaki yeni işbirliği, felsefe tarihin geleceğinde yeni bir sayfa açacak türdendir. Neyse ki felsefenin bu kadar dar biçimde düşünülmediği ya da yorumsal olarak bu kadar profesyonelleşmediği daha eski dönemleri de dinlenmeye de devam ediliyor.

Ancak henüz tamamlanmamış olan kısa felsefe tarihimize yeniden dönelim. Aslında en önemli bölümlerin bazıları şimdi geliyor. Bunlar çok önemli, çünkü açıkça söylemek gerekirse onların nereye doğru, nasıl gittiklerini ya da nasıl sona ereceklerini bilmiyoruz.

Kadınlar ve cinsiyet: Felsefenin feministleşmesi

Dikkatli bir okur, sayfalar önce basit ama üzerinde düşünülmesi gereken şaşırtıcı bir soruyu sormuş olmalı: "Kadınlar nerede?" Fransız varoluşçuluğu tartışmamızda yer alan Simone de Beauvoir dışında bu üç bin yıllık felsefe tarihinde fiili olarak hiçbir kadın izine rastlamadık. Peki bu nasıl olabiliyor? Kadınlar, erkekler kadar düşünüp kaygılanmıyor ve onlar kadar düşüncelerini dile getirip yazıya geçirmiyorlar mı? Neden felsefe tarihinde kadınlar yer almıyor? Ya da farklı bir şekilde soralım: Neden onların felsefesi bu tarihe dahil edilmiyor? Kadınların felsefesi erkeklerinkiyle aynı mıdır? Kadınların felsefe tarihi erkeklerinkiyle aynı mı olacak, yoksa farklı mı? Basit bir adalet sorusu olmanın ötesinde, (Neden kadın filozoflar, erkek filozofların yaptıkları gibi eserlerini yayımlatmamalı ve kabul görmemeli?) felsefenin yapısı hakkında ciddi (ancak geleneksel olarak sorulmamış) sorular formüle edilebilir. O bildik erkeksi tarz, felsefenin asıl yapısı mı? Eğer öyleyse, bu felsefenin evrensellik ve her şeyi kapsama standardının yetersizliği değil midir?

Batı felsefesi tarihsel olarak, kadınları sonradan akla gelen bir düşünce olarak tartışmış ya da içermiştir. Belki de en iyi ihtimalle, zihin konusunda kadınların esas olarak erkeklerle aynı oldukları kabul edildiği için onlardan özel olarak söz edilme gereği duyulmamıştır. (Ne var ki, o zaman kadınların görüşleri ve yorumlarının fiili olarak kayıt altına alınarak bu durumun neden doğrulanmadığını sormamız gerekir.) Ne yazık ki, çoğu durumda kadınların ihmal edilmesi iyi niyetli bir ihmalin sonucu değil, tam tersine kadınların insanlığın sapmış ya da ikincil bir örneği ve erkek cinsinin asıl paradigma olduğu varsayımına dayanıyor. (Romalıların kullandıkları "*virtue*" [erdem] kelimesi, bu konuyla ilgili çok sayıdaki örnekten birisi. "*Virtue*", erkeği dile getiren "*vir*" kökünden geliyor.* Daha çarpıcı bir örnek "*man*" (erkek, insan) ve "*mankind*" [erkeklik, insanlık] kelimelerinin her iki cinsten bütün insanlar için kullanılmasıdır.)** Batı tarihinde hiç de az rastlanmayan bu durum, kadınların yalnızca sapmış ya da ikincil önemde bir cins olduklarını değil, aynı zamanda erkeklerden daha aşağı düzeyde görüldüklerini de ortaya koyuyor. Kadınların toplumsal baskıya maruz kalmaları, onların farklı içsel özellikleriyle, örneğin doğanın erkeklere değil kadınlara bebek doğurma görevi verdiği öne sürülerek haklı çıkartılmaya çalışılıyordu.

Özellikle kadınların erkeklerden daha az akılcı ama daha duygusal oldukları, bu yüzden de felsefe yapmak için pek uygun olmadıkları kabul ediliyordu. Kuşkusuz ilk sorun, bu iddiaların doğru olup olmadıklarıydı. Bunlardan birisinde herhangi bir gerçeklik payı varsa, o zaman ikinci bir sorun ortaya çıkıyordu: Kadın ile erkek arasındaki fark nasıl ortaya çıkıyordu? Örneğin kadınlar erkeklerden daha duygusalsa bunun nedeni neydi? Kadınların eğitimi ve onlara karşı takınılan tutumlar onların "daha duygusal" olmalarını teşvik ediyor ya da gerektiriyor olamaz mıydı?

Konunun daha derinine indiğimizde, bazı filozofların ele aldıkları bir soruna, duygu ile akıl arasındaki ayrımın varlığına, buna yapılan vurguya ve asıl olarak akla duyulan güvene rastlıyoruz. Birçok erkek filozofta görülen, akla duyulan fazla güvene paralel olarak duygunun sistematik bir biçimde bir kenara bırakılması, belki de bir yetersizlik belirtisi, bir problem kaynağıdır. Bazı feministler, felsefenin kültürümüz tarafından teşvik edilen "erkek" paradigmasına dayanan tarza uyumlu yöntemleri tercih ettiğini öne sürüyorlar. Eğer tartışma ve çekişmeler temel felsefi yöntemler olarak alınırsa, kadınlardan çok erkeklerin bu disiplinde kendilerini rahat hissetmelerine şaşırmamak gerekiyor; çünkü bu yöntemler toplumsal olarak erkeklerde kadınlara uygun bulunmaz.

(*) Tıpkı Türkçedeki "Erkek ol!" ya da "Erkek sözü!" deyişlerindeki gibi – ç.n

(**) Türkçedeki "adam" kelimesinin "insan" anlamında kullanılması gibi – ç.n.

Diğer özellikleri ne olursa olsun felsefe, her şeyden önce bir sığınma alanı, esas olarak (şu ya da bu biçimde) yorucu fiziksel çalışmalardan, geçim için para kazanma zorunluluğundan, bir evin temizlenmesi ve bakımı için gerekli çabalardan muaf olanlara bahşedilen bir lükstür. Bu nedenle buraya kadar tartıştığımız adamların çoğunun ve (özellikle Sokrates hariç) büyük filozofların önemli bir kısmının centilmen bekarlar (ya da bazen rahipler) olmalarında şaşılacak hiçbir yan yok. Dolayısıyla bu filozofların çoğu, felsefe tarihi bakımından oldukça küçük bir rolü olan aile sorunlarından ve kişilerarası ilişkilerden çok az söz etmişlerdir. Yine (özellikle Marx ve Adam Smith hariç) filozofların büyük bir kısmı, çalışma ya da para kazanma konusunda doğru dürüst bir şey söylememişlerdir. Büyük filozofların birçoğu, kilise ya da belli cemaatlerin bakımından yararlanıyordu. Bazıları soydan zenginlerdi. Bazıları öğretmenlik yapıyor ya da kendi kurumlarını işletiyordu. Kısacası hemen hemen hepsi toplumun ayrıcalıklı kesimlerindendi. Yerleri süpürmek zorunda olmadıkları için göklerde neler olduğu üzerine kafa yorabiliyorlardı.

Felsefe bir ayrıcalıktır. Aynı zamanda belli bir beceridir ama bu beceri yalnızca kişinin yeteneğine değil, aynı zamanda meslektaşlara, öğretmenlere, okurlara, yayıncılara ve geleceğin öğrencilerine de bağlıdır. Acı gerçek şudur ki, içinde bulundukları koşullar nedeniyle kadınlar, her tür felsefi başarıya ulaşmaktan dışlanmışlardır. Çok az sayıda kadına felsefe ile uğraşma şansı tanınmıştır. 20. yüzyıldan önce uygun okullara kadınların kabul edilmeleri ve buralarda felsefi eğitim görmeleri hemen hemen olanaksızdı (yalnızca Platon ve Phythagoras'ın kadın öğrencileri vardı). Bir kadın, kendi görüşlerini yaymayı becerir ve belli bir ilgi toplarsa, genellikle "bizim oğlanlardan birisi" olarak kabul ediliyordu; çalışmalarının basılması mümkün olmuyor ve bunlar bilinmiyordu. Kitaplarını yayınlatmayı başarsa bile bu eserler tahrip olmaktan kurtulamıyordu, bu yüzden bu kitapların çok azı bugüne kalabilmiştir. Dolayısıyla şunu güvenle söyleyebiliriz ki, kadınların felsefe tarihinde yer almamalarının nedeni, onların bu konuda yeteneklerinin olmaması değildir. Ne yazık ki, hiçbir kadın filozof, Sokrates gibi kendi efsanesini yayacak Platon türünden bir öğrenciye sahip olmamıştır (Eğer böyle bir kadın Platon varsa bile muhtemelen kitaplarını yayımlatmamıştır.)

Bütün Batı felsefe geleneğine (ve yalnızca ona değil, diğerlerine de) karşı çıkan feminist felsefe, kadınların erkekler kadar önemli olduklarını ve onların da erkekler kadar felsefe yapabileceklerini kabul ediyor. Feminist filozoflar, kadınlara yönelik tarihsel muamelenin (ya da dışlamanın) geleneğin sınırlamalarının bir belirtisi olduğunu öne sürüyorlar. Evrensel ve her şeyi kucaklayan bir disiplin olduğunu öne süren felsefe, kadınları kapının eşiğine bile kabul etmiyor ve içine zaten dahil etmiyor. Kadınların konulara farklı

yönlerden bakıp bakmadıklarını ya da aynı sorulara erkek filozoflardan farklı biçimde bakıp bakmadıklarını da sormuyor.[3]

Feminizm, felsefeye yeni bir boyut katıyor, çünkü kişinin cinsiyetinin dünyaya yaklaşım tarzını belirleyen önemli bir koşul olduğunda ısrar ediyor. Feministler, Nietzsche'nin "perspektivizmi"ni çok ciddiye alıyorlar. Herkes gibi bir filozof da toplumsal ve tarihsel bir ortamda yer alır. Feministler, aynı biçimde biyolojik koşulların da felsefi problemlerin formüle edilmesinde belli farklılıklara neden olacağını söylüyorlar. Kuşkusuz aynı durum erkekler için de geçerli. Bir felsefi teori, onun üretildiği perspektif –ve bu perspektifin karanlıkta bıraktığı düşünceler– ışığında değerlendirilmelidir. Bir kişinin cinsiyetini ve biyolojisini nasıl dışarıda tutabiliriz?

Bunların hiçbirisi, kadınsı ya da kadın felsefesinin uzun vadede erkeksi ya da erkek felsefesinden farklı olması gerektiğini önsel olarak kabul etmeyi gerektirmez. Nitekim bir diyalog sürdürmeyi başlatma hedefimiz olduğu sürece daha fazla karşılıklı anlayışın yanı sıra giderek artan bir yakınlaşmanın olmasını da zorunlu görüyoruz. (Hemen şunu ekleyelim ki, her feminist bu hedefi benimsemek zorunda değil.) Ancak yakınlaşma olsa da olmasa da, hatta bir diyalog gelişmese de son dönemde kadınlar tarafından felsefe alanında çok önemli bazı yayınlar yapılıyor ve giderek çok daha fazla sayıda kadının bu alana yönelmesi büyük bir önem taşıyor. (Bu durum, yalnızca hâlâ felsefe alanında çok sayıda "eski erkek arkadaşlar topluluğunun" olduğu Kuzey Amerika ve Avrupa için değil, aynı zamanda Ortadoğu'yla birlikte Asya'nın yanı sıra Afrika ve Latin Amerika için de geçerli.) Kadınların durumu tam olarak belirlenince ve felsefede yerlerini alınca, ilgi alanlarındaki farklar ve yaklaşımların ne olduğu görülecektir.

Son dönemlerdeki araştırmalar, önemli sayıda kadının felsefe tarihinde yer aldığını ortaya koyuyor, ancak onların düşüncelerinin yeniden ortaya çıkarılması kolay bir iş değil; çünkü eserlerinin çoğu yayımlanmamış ve görmezden gelinmiş durumda. Ayrıca erkeklerin görüşlerine yaptıkları katkıları ortaya çıkartmak, onların görüşlerinin anlaşılması bakımından oldukça önemli. Felsefe tarihinin ilk dönemindeki en çok bilinen kişi olan Hypatia (370-415) bile kendi (Yeniplatoncu) felsefesinden çok (bir erkekler güruhu tarafından) korkunç biçimde öldürüldüğü için bu kadar ünlü olmuştu. Dolayısıyla felsefede kadınların yer almasının ve feminist felsefenin henüz çok yeni, modern bir gelişme olduğunu söyleyebiliriz.[4]

---

3 Örneğin bkz. Genevieve Llyod, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota, 1984.

4 (Bazı olumsuz kişisel ve siyasi meselelerden kaçınmak ve keyfi bir adalet dağıtmamak için) Bu kitaba, kuşkusuz arada sırada düştüğümüz dipnotlar dışında, herhangi bir yaşayan filozofu dahil etmeme ilkesini uyguladık. Bu nedenle, kuşkusuz çok sayıda ve bol yayına ulaşmanın mümkün olduğu çağdaş feminizmle ilgili ayrıntılara girmeyeceğiz. Bazı ihmal edilen tarihsel kişilikler

Feminist felsefenin ilk modern eserlerinden birisi, Britanyalı kadın yazar Mary Wollstonecraft (1759-1797) tarafından yazılan *Kadın Haklarının Savunusu*'ydu (1792). Wollstonecraft, eğitim, siyaset, çalışma hayatı ve diğer alanlarda kadınlara erkeklerle eşit şekilde davranılması gerektiğini öne sürüyordu. John Stuart Mill'in *Kadınların Bağımlılığı* (1869) başlıklı incelemesi, kadınların erkeklerle eşit olduklarını öne sürüyor ve toplumu, siyasal kararlara kadınları da dahil etmeye çağırıyordu. (Bazı feministler, Mill'in bu incelemedeki görüşlerin birçoğunu ve diğer eserlerindeki bazı görüşlerini uzun süredir arkadaşı olan Harriet Taylor'dan aldığını öne sürüyorlar.) Kadın haklarını savunan bu türden bir felsefenin siyasi sonucu, 19. yüzyılda Avrupa ve Kuzey Amerika'da feminist hareketlerin gelişmesi oldu. Bu hareketler özellikle kadınlar için oy verme hakkında ısrarlı oldular; uzun bir mücadelenin ardından bu hak elde edildi. Amerikan genel oy hareketi 1848'de kuruldu ancak ABD'deki kadınlar oy kullanmaya ancak 1920'de başladılar. Britanyalı kadınlar 1928'e kadar oy kullanamadılar; Fransız kadınlar bu hakkı 1944'te elde ettiler.

Felsefi feminizmin yeni evresi, 1949'da Simone de Beauvoir'nın *İkinci Cins* kitabının yayımlanmasıyla başladı. Beauvoir, varoluşçu hareketin bir parçasıydı. Yaşam boyu birlikte olduğu, görüşlerinin bir kısmını kendisinden aldığı ve ünlenmesinde rolü olan Jean-Paul Sartre ile bazı konularda sürekli bir tartışmaya tutuşmuştu. Beauvoir, önce bir romancı ardından feminist olarak ünlendi. Varoluşçuluk ile feminizmi birleştirerek felsefedeki cinsiyet ve biyolojik farklılıklarla ilgili bir tartışmayı başlattı; böylece feminizm için ilk güvenli mevziyi oluşturdu. Kadınlarla ilgili araştırmaları, bir kadının kendisini gerçek, özerk bir insan olarak onaylatabilmesinin önündeki büyük engellere dikkat çekti.

Her şeyden önce kadınların mülk edinme, yönetici olma, oy verme, kamuoyu önünde konuşma, çalışma gibi haklarını inkâr eden yasal bir ortam vardı. Ancak bu yasal/hukuki engellerin yanı sıra Beauvoir, kadınların özgürlüğünü sınırlandırmak için iş gören "fenomenolojik" psikolojik yapıları da analiz ediyordu. Ünlü bir iddiasında şöyle diyordu: "Kadın olarak doğulmaz; kadın olursunuz." Beauvoir, kadınların erkeklere göre "Öteki" olduklarını kabullenerek toplumsallaştıklarını öne sürüyordu. Kadınların bu toplumsal taleplerden ve onları sınırlandıran içsel sınırlardan kendilerini kurtarmaları gerekiyordu. Varoluşçuluğun gelişmesine paralel olarak Beauvoir, bu toplumsal yapıların bazı insanların kendi özgürlüklerini ortaya koymalarını zorlaştırdığını, bunun da herkesin özgürlüğüne zarar verdiğini öne sürüyordu. Dolayısıyla erkeklerin kadınların özgürlüğü için çabalamaları ge-

için bkz. M. Atherton, (ed.) *Women Philosophers of the Early Modern Period*, Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994.

rektiğini, çünkü kadınların özgürlüğünün erkeklerin özgürlüğünü de sağlayacağını öne sürüyordu.

Beauvoir'ın kadınların toplumsal eşitsizliğiyle ilgili psikolojik engeller konusundaki analizi, yeni bir ilgi için esin kaynağı olmuştu; böylece toplumsallaşma tarzlarının, bir cinsin diğerine karşı önyargısal olarak tercih edilmesini desteklediğini öne sürdü. Bir kadının sonradan "olunduğu"nu öne süren iddiası feminist tartışmada temel önemde bir ayrımın, *cinsiyet* ile *toplumsal cinsiyetin* ortaya çıkmasına neden oldu. "Cinsiyet", bir kişinin üreme sistemi bakımından anatomik özelliğini dile getiriyordu. "Toplumsal cinsiyet" ise tam tersine, bu anatomik özellikler temelinde gelişmiş olan, toplumsal olarak oluşmuş davranışlar ve rolleri belirtiyordu. Bu ayrım, cinsi özelliklerin, kişinin toplum tarafından "doğal" olarak görülen cinsiyet rollerine bürünmesini gerektirmediğinin anlaşılmasını kolaylaştırıyordu. Feministler, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını genellikle *biyolojik determinizme* ya da "biyoloji kaderdir" görüşüne karşı çıkmak için kullanıyorlar; bu görüşleri ortaya atanlar, (annelik gibi) belli rollerin kadınlar için doğuştan gelen özellikler olduğunu, bu nedenle kadınların belli rolleri benimsemeleri gerektiğini söylüyorlar. Nitekim bugün biyolojik bedenin "verili" olduğu düşüncesi bile tartışılıyor. Anatomi, nihai olarak "toplumsal bir sözleşme" olamaz mı?

Beauvoir'ın eseri, aynı zamanda kadınların erkeklerle eşit durumda olduklarını kabul etmelerini engelleyen içsel engelleri görmelerine de yardımcı oluyor. 1960'ların sonlarında, Amerika ve Avrupa'daki daha genel sol hareketlerin parçası olan feminist hareketler, özellikle kadınları boyun eğmeye zorlayan toplumsal ve psikolojik yapıların yok edilmesiyle ilgileniyorlardı. Bu dönemin en göze çarpan tartışmalarından birisi, feminist özgürlüğün evlilik kurumuyla ya da (bazı feministlerin kadının zorunlu olarak bağımlı bir rol oynamasını gerektirdiğini öne sürdükleri) heteroseksüellikle uyumlu olup olmadığıydı. Bir başka tartışma konusu, bir kadının toplumun birinci sınıf üyesi olmasını engelleyen kendi zihnindeki psikolojik engellerin (örneğin "başarısız olma korkusunun") üstesinden nasıl geleceği konusuydu.

Felsefi feministler, görünüşte yansız olan tarihsel kavramları etkileyen, farkında olmadan sürdürülen seksist varsayımları analiz ediyorlardı. Özellikle Aydınlanma'nın evrensellik, nesnellik ve akıl ideallerini eleştiriyorlardı. Evrensellik görüşü oldukça kuşkuluydu; çünkü kolaylıkla tekbiçimliliği talep eden bir arzunun kılıfı olabilirdi. Genellikle evrensellik ve nesnelliği öne sürenler, bununla yalnızca kendi özelliklerinin asıl gerçekler olduğunu öne sürüyorlardı. Sonuç olarak Batı felsefesinin "nesnel" tutumu, beyaz erkeğin tutumuydu. Kadınların ya da azınlık grupların bakış açılarıyla ilgili herhangi bir özellik, "evrensel" bakış açısının talebi gereği sistematik olarak yok edilmeliydi. Dolayısıyla "nesnellik", genelde bu kavramın yok ettik-

lerini ya da görmezden geldiklerini düşünmeden, "tarafsız değer" olarak tanımlanıyordu.[5]

Kadınların ve azınlıkların felsefeden dışlanmalarını ortadan kaldırmaya çalışan bir girişim, kadınların bakış açılarını perspektivist bir anlayışla ele alan, gerçekliğin bilinmesiyle ilgili tasarılara benzersiz ve önemli katkılarda bulunabilen, bu amaçla ortaya konulan bir *feminist ontoloji* ve bir *feminist epistemolojinin* geliştirilmesini talep ediyordu. Benzer varsayımlardan hareket eden bazı feministler, hem bilimin takip edeceği projelerin belirlenmesinde hem de deneysel bulguların öneminin tespit edilmesinde kadınların perspektifini oluşturacak feminist bir bilim felsefesi geliştirmeye çalıştılar.[6] Toplumsal bilimle ve tıbbi araştırma da bu gelişmelerden etkilendi; bazı feministler etkinin çok daha geniş olduğunu öne sürdüler. 1960'ların sonlarında gelişen feminist hareket, Fransız Devrimi'nden esinlenen Aydınlanma filozofları tarafından desteklenen erkeklerin "kardeşliği" ile kıyaslanabilecek biçimde kadınlar arasında bir "kız kardeşlik" duygusu geliştirmeye çalıştı. Kadınlar arasındaki dostluğun, kadınların "övüncünün" bir parçası olduğunu vurguladılar. Bazı kadınlar feminist ayrılıkçılığı destekleyerek bütünüyle kadınlar tarafından inşa edilen ve onlar tarafından yönetilen alternatif bir toplumsal düzen geliştirmeyi savundular. İlk feministlerin heteroseksist bir eğilim göstermelerinden kaygılanan bazı feminist teorisyenler, feminizmin temeline lezbiyenliği yerleştirmenin yollarını aradılar. Son olarak bazı feministler, cinsiyetin ya da toplumsal cinsiyetin, seksüel arzunun belli bir yönde olmasını gerektirmediğini düşünmeye başladılar. Onlara göre heteroseksüellik toplumun kadınlardan istediği rollerle sıkı sıkıya bağlantılıydı. O zaman "arzuyu" hem "toplumsal cinsiyetten" hem de "cinsiyetten" ayırt etmemiz gerekir, diyorlardı. Bunların toplumsal olarak onaylanmış pakete uyumlu olması gerekmiyordu.[7]

Feminizmin daha büyük toplumsal kesimlerin siyasi sorunlarıyla ilgili bakış açısını yitirmemesi gerektiğini düşünen birçok feminist, toplumsal ve siyasal felsefenin başka ekollerinin yanı sıra başka siyasi hareketlerle de teorik ittifaklar oluşturmaya gayret ediyorlar. Bazıları, (geleneksel psikanalize,

---

5 Bkz. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Pres, 1986. Ayrıca bkz. Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, N. J.: Princeton University Presss, 1990.

6 Buradan feminizmin örneğin alternatif bir fizik icat etmeye ya da geçmişteki bilimsel başarıları ve keşifleri görmezden gelmeye çalıştığını düşünmemek gerekir. Tam tersine talep edilen, özellikle sistematik eğilimin bol bol sergilendiği toplumsal bilimlerde daha fazla ve daha çeşitli kanıtları ele almaktır. Bu türden iddialar öne süren son dönemin bazı araştırmacıları arasında Sandra Harding, Steven Jay Gould ve Robert Procter yer alıyor.

7 Örneğin bkz. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990; Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1990.

özellikle de Freudçuluğa sert eleştirmeler yöneltmenin yanı sıra)[8] kuramsal açıdan feminizm ile psikanalitik teorinin bir sentezini oluşturmaya çalışıyorlar. ABD'de çocuklukla ilgili psikanalitik açıklamalar, çocuk büyütmenin kadınlara verilmesinin, seksist tavrın gelişmesini nasıl teşvik ettiğini göstermek amacıyla kullanılıyor. Fransız feministler, psikoanalitik teorinin feminist bakış açısıyla yeniden yazılmasına vurgu yaparken, (Freud için de gizemli kalmış olan) kadının bedensel ve annelik deneyimlerine daha fazla vurgu yapıyorlar.

Psikolojiyi felsefeye taşımaya yönelik çabalar, aynı zamanda etik konusundaki feminist yaklaşımları da etkiliyor. Psikolojik araştırmalar, kadınların ahlâki ikilemleri çözme konusunda ilkelere daha fazla yaslanma eğiliminde olan erkeklere göre etik sorunlara daha durumsal bir tarzda yaklaştıklarını gösteriyor.[9] Dolayısıyla bazı feministler, "kadınların" tutarlılığa odaklanarak ilkelere vurgu yapmak yerine ilişkilere önem veren bir ahlâki yaklaşımı benimsemelerinin altını çizen *feminist bir etik* formüle etmeye çalışıyorlar. Örneğin bu bağlamda Kant'ın savunduğu türden bir ahlâk, gayrışahsi ve duygusuz tercihleriyle özel bir erkek tercihi olarak görünüyor. Ne var ki başka feministler, kadınların "farklı" türden bir ahlâka sahip olmalarının çifte bir standardın ve kadınların erkeklerden daha az "akılcı" oldukları yönündeki eski eğilimin desteklenmesini teşvik edeceğini düşünüyorlar.

Bazı feministler, hareketin kız kardeşliğe yaptığı vurgunun sorun oluşturduğunu düşünüyor. "Kadınların" yekpare bir grup oluşturmalarına odaklanmanın, bu hareketin öncülüğünü yapan orta sınıf kadınlardan farklı olan birçok kadının marjinalleşmesine yol açacağından kaygılanıyorlar. Bunlar arasında lezbiyenler, beyaz olmayan etnik kesimlerden gelenler ve ekonomik olarak geri konumdaki kadınlar yer alıyor. Sonuç olarak bu durum, feminist felsefenin "üçüncü dalgası"nı ortaya çıkarmıştı.[10] Feminizmin heteroseksüeller, beyaz kadınlar, gibi çok sayıda kolları olan bir hareket olduğu yakınmasına yanıt olarak mevcut feminizm, kadınlar arasında çeşitliliğin kabul edilmesine ve daha alt düzeydeki toplumsal sınıflar ile kültürlerden gelen kadınlarla özel olarak ilgilenmeye önem veriyor.

Nitekim feminizm, azınlık grupların ve üçüncü dünyadan kadınların bakış açısıyla yeniden ele alınıyor ve yeniden tanımlanıyor. Bu kesimlerden ge-

---

8 Örneğin bkz. Janice G. Raymond, *A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection*, Londra: Women's Pres, 1985.

9 Örneğin bkz. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Pres, 1982.

10 Feminizmin ilk dalgası, yasalar önünde kadınların eşitliği için haklar elde etmeye odaklanmıştı. İkinci dalga, kadınların topluma birinci sınıf yurttaşlar olarak katılımına, ayrıca bu yönde kadınları koruyucu yasaların olmasına rağmen bunu engelleyen psikolojik ve sosyolojik engellere dikkat çekmeye odaklandı.

len kadınlar daha önceki feministlerin ağırlıkla orta sınıfa hitap eden yazılarında pek temsil edilmiyorlardı. Bazı feministler, çok kültürlü kategoriler olarak "kadınlar" ya da "toplumsal cinsiyet" hakkında konuşmanın uygun olup olmadığını bile sorgulamaya başlamış durumdalar. Hatta feministlerin karşılaştıkları yerel sorunlarla daha fazla ilgilenmeleri ve her yerdeki kadınların durumlarının teorik açıklamalarını yapmak için o kadar da uğraşmalarına gerek olmadığı bile öne sürülüyor. Ne olursa olsun felsefi feminizm, feminizmin kendisini ifade etmeye çalıştığı Batı düşüncesindeki baskıcı örüntülerden kaçınarak birçok kadının marjinelleştirilmesini gidermeye çalışıyor.

Ezilenlerin dönüşü: Afrika, Asya ve Amerika

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı kültürel gruplar arasındaki etkileşim, karşılıklı iç içe geçme ve çatışmalar görülmemiş dereceye ulaştı. Dünya gittikçe küçülmeye başladı; taşımacılık kolaylaştı ve ucuzladı. Doğal ve coğrafi sınırlar artık aşılmaz engeller olmaktan çıkıyordu. Ekonomik, siyasi, bireysel ya da kültürel nedenlerle ülkeler arasındaki göç dalgaları ve hareketlilik çok fazla arttı. (Dünyanın en zengin toplumlarının çoğu, sığınmacı akışıyla sarsıldılar ve ortaya çıkan karışım her zaman mutlu kültürel karşılaşmalar doğurmuyordu.)

Üçüncü dünya ülkelerinin, sömürgeciliği ve ekonomik sömürüyü sona erdirme mücadeleleri, ABD'de devam eden (günümüzde sayıları artan) sivil haklar hareketi, Avrupa ve başka yerlerdeki milliyetçi hareketlerin bütünü, kültürel toplumsal grupların bir arada yaşamaları konusunda artan kaygıları yansıtıyordu. Daha büyük toplumsal gruplar ve cemaatler tarafından yutulma tehdidiyle karşı karşıya olduklarını düşünen küçük etnik ve kültürel topluluklar, kendi kimliklerini koruma ve sürdürme konusunda daha ısrarcı oluyorlardı. Buna karşılık büyük toplumsal yapıları belirleyenler, bunları kendi toplumsal bütünlüklerini parçalamaya yönelik girişimler saydıkları için bu talepleri tehdit olarak algılıyorlardı. Bu karşılıklı göz dağı vermenin en somut sonuçlarından birisi, kendilerini daha kalabalık ve güçlü olan büyük topluluklardan ayrılmak için mücadele eden, genelde etnik ya da milliyetçi kökenlere dayanan iç savaşlar ve devrimlerin sayısındaki dramatik artıştır. Genellikle evrensel hakların diline başvuran ancak yerel koşulları da dikkatli bir biçimde benimseyen felsefe, bu tür mücadelelerde kullanılan birçok silahtan birisidir.

Bu amaçla kullanılan en popüler felsefe, en azından yakın döneme kadar, kuşkusuz Marksizmdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Çin'in geleneksel yönetimini deviren Mao Zedong'un "köylü devrimi" bütün dünya-

daki ezilen halklar tarafından büyük ilgi gördü. (1920'lerde Rusya'da Lenin'in önderliğinde yapıldığı gibi) Marksizm, yerel gelenekler ve anlayışlarla başarılı bir biçimde sentezlenerek, çok daha güçlü ve (Marx'ın orijinal yazılarına geri gidildiğinde) fiili olarak tanınamaz bir biçimde ortaya çıkmıştı. Üstün kişisel ve ailesel otoriteye yaptığı vurguyla (M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren gelişen) Han hanedanının eski Konfüçyüsçülüğü, muzaffer Mao babayla "komünist" Çin'in ataerkil yapısında yeni bir biçime kavuştu. Bir bakıma Çin'deki yaşam ve elbette onun dış politikası altüst olmuştu ancak birçok Çinli araştırmacı, Mao Çini'nin geleneksel otokratik Çin yönetimlerinden daha fazla beğenildiği yönünde yorumlar yapmaya devam ettiler.

Birçok devrimci yönetim gibi Mao Çini de kendi öncellerinden birçok baskıcı alışkanlığı devralmıştı. 1960'ların ortalarında başlayan Mao'nun "Kültür Devrimi", ülkeyi ekonomik ve sosyal bakımlardan tam bir kaosa soktu. 1990'da Sovyetler Birliği'nin çökmesinin ardından Marksist Maoculuk, bir iş toplumu olarak eski Konfüçyüsçü Çin geleneğinin bir başka saygın biçimine dönüştü. (Şaşkın bakışlarla yeni Çin kapitalizmini ele alanlara, Çin'in dünyanın en eski ve en deneyimli iş toplumlarından birisi olduğunu hatırlatmak gerekiyor.) Ne var ki, Maocu devrimin şaşkınlık verici örneği, dünyadaki yoksul ve ezilen halklara esin vermeye devam etti. Nitekim belki de yalnızca Mao'nun *Küçük Kızıl Kitabı* ile kıyaslanabilecek olan, yüzyılın en çok satılan felsefe kitaplarından birisi olan Frantz Fanon'un (1925-1961) *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabı, her yerdeki ezilen halklara kendilerine yönelik zulme son vermek için şiddet kullanmalarını öneriyordu. (Ancak hemen hemen aynı derecede şaşkınlık verici bir başka çağdaş örnek, Mao'nun şiddete dayalı devriminin tam karşıtını savunan, az sonra tartışacağımız Mahatma Gandhi'nin Hindistan'daki Britanya yönetimine karşı başlattığı "şiddete dayanmayan direniş"ti.)

Felsefenin bu küresel akımlar ve gelişmelerden etkilenmemesi olanaksızdı. Gruplar arasında giderek artan kültürel ilişkiler ve çatışmalar, birçok geçici felsefi soruna yol açıyordu. Bütün kültürler için uygun ve işe yarar olabilecek normlar ve standartlar var mıdır? (1948'deki Birleşmiş Milletler Bildirisi'nin odaklandığı "insan hakları" dili, aslında Birinci Dünya'nın Üçüncü Dünya halklarına dayatmaya çalıştığı bir etik midir?) Chicago ve Heidelberg'de ve aynı zamanda Çin ve Nijerya'da geçerli olabilecek tek bir bilgi anlayışı var mıdır? (Fizikçiler tarafından araştırılan gerçeklik asıl ve evrensel gerçeklik midir, yoksa fizik teorisindeki anlaşmalar fiziğin dili ve tekniklerinin bir sonucu mudur?) Bütün dinlerin gerisinde yer alan tek bir din ya da tek bir tinsellik duygusu var mıdır? (Yoksa "misyonerlik faaliyetleri" yerli kültürleri yok etmeye yönelik bir girişim midir?) "İnsanlık" gibi bir kategori var mıdır? Yoksa yalnızca değişik insan kültürleri ve toplulukları mı var?

Ayrıca felsefenin bir parçası olarak kendi kendimize kültürel grupların nasıl tanımlanacağı sorusunu sormalıyız. Derin bir felsefi konu olarak genelde pek kabul edilmeyen bu sorun, filozofların belli bir kültür perspektifiyle konuşmadıkları ve belli düşünce tarzları oluşturmadıkları varsayımını yansıtıyor. Buna karşılık günümüzde Afrika felsefesindeki "Afrikalı olmanın anlamı nedir?" sorusu, mevcut ihtilafın merkezinde yer alıyor (Tıpkı "Yahudi olmanın anlamı nedir?" sorusunun geleneksel olarak Yahudi felsefesinin odağındaki sorulardan birisi olması gibi).

Açıkça kültürel nitelik taşıyan bir anlayış, insanların dünyayı bilme tarzlarına aracılık ederek, hepimizle ilgili ortak insani bir şeyler olduğu düşüncesini dengeleyen, sağlıklı bir rol oynayabilir. Özellikle Léopold Sédar Senghor (1906-)* bu soruya yanıt vermeye çalışan yeni filozoflar kuşağının ilk sözcülerinden birisiydi. İlk olarak bir grup Afrikalı-Fransız yazar tarafından geliştirilen "siyahi hareket", siyah insanların, özellikle Afrika halklarının kendi özgün çevrelerine verdikleri yanıtlardan gelişen kollektif bir ırksal karakterlerinin olduğu görüşünü savunuyordu. Senghor'a göre bu belirgin Afrika karakteri, Avrupa felsefesinde pek görülmeyen, nesnelerle duygusal bağ kurulmasını gerektiren "duyuşsal bir katılım"dır. Afrika sanat ve müziğinin bu duygusal katılım nedeniyle özellikle tanımlayıcı olduğunu, Afrika felsefesinin de bu yanıyla ayırt edildiğini yazıyordu.

Senghor'un görüşleri, Afrikalı-Amerikan "ikili bilinci"yle ilgili etkili bir teori geliştirmiş olan Amerikalı filozof W. E. Du Bois'nın (1868-1963) görüşleriyle çarpıcı bir karşıtlık oluşturuyor. Du Bois'ya göre siyah Amerikalılar, kendilerine kendi bilinçlerinin yanı sıra her zaman onları yargılayan beyaz dünyanın gözleriyle de bakıyorlardı. Du Bois'nın açıklaması, diğer bütün Amerikalı azınlıklar ile siyah azınlık arasındaki derin bölünmeyi –sömürgeciliğin uzun tarihi, kitlesel insan kaçırmalar ve kölelik tarafından oluşturularak derinleştirilmiş uçurumu– çarpıcı bir biçimde ortaya koyarken, Afrikalı-Amerikalıların benzersiz durumlarına vurgu yapıyordu.

Senghor'un görüşleri, Afrikalıların esas olarak Avrupalılardan farklı oldukları anlayışını güçlendiren, dolayısıyla da sömürgeciliği haklı çıkarmak için sıklıkla kullanılan bir anlayış olduğu için başka Afrikalı filozoflar tarafından net biçimde eleştiriliyordu. Bu eğilimi dengelemek için bazı Afrikalı filozoflar, geleneksel Afrika düşüncesinin Avrupa geleneğindekilere benzeyen soruları (örneğin bireyin doğası ve zihin/beden problemi) ele aldığını göstermeye çalıştılar. Bazıları ise Afrika felsefesinin kendi gündeminin olduğunu, bunun nedeninin Afrikalıların Avrupalılardan temelde farklı olmaları değil, Afrika'nın tarihsel koşullarının farklılığı (özellikle de sömürgecilik)

(*) Senghor 20 Aralık 2001'de öldü – ç.n.

olduğunu, böylece özgün ve benzersiz bir Afrika sorunlar setinin ortaya çıktığını öne sürüyorlar.

Belli bir etnik ya da ırksal toplulukta otorite olarak kim konuşur ve bu kültürde otoritenin rolü nedir? Felsefede eleştirinin önemine vurgu yapan Batı, otoriter kültürleri her zaman kuşkuyla karşılamıştır. Bu kültürlerde otorite, oybirliği ya da hakikati esinleyen, güçlü ve toplumsal olarak yıkıcı "diyalektiğin" soyut (ve henüz kanıtlanmamış) vaatlerinden daha önemli ve ikna edici görünür.

Bu türden siyasi sorunlar, hassas siyasi konularla ilintilidir. Azınlık gruplardan muhalifler için hangi korumalar gereklidir ve diğer egemen devletlerle ilgili olarak ne türden politikalar benimsenmelidir? Ülke içi politikalara ve uygulamalara bile karışmaları olası olan "insan hakları" alanındaki eleştirilerin (örneğin siyasi, dinsel ya da kabile bağlılıkları nedeniyle sivillerin öldürülmesi, geleneksel törenler ve ergenlik ritüelleri nedeniyle gençlerin sakat bırakılması ya da basının susturulması) kapsamı nedir? Örneğin sansürün, kurumsal bir müdahalenin ya da iktidarın yaptırımlarından ziyade ilgisizliğin sonucu olması bir fark yaratır mı? Din adına sansür ne demektir? Bir din ne zaman "yalnızca" bir din olmaktan çıkarak potansiyel olarak baskıcı bir siyasi güç haline gelir?

"Köktendinciliğin" canlanan gücü de zaman zaman karşılıklı nefret ve şiddetin o çok bilinen diliyle formüle edilen bazı sorunlar ortaya çıkartıyor. Birbirimizi nasıl anlayacağız? Filozofların, karşılıklı olarak anlaşılamayan "alternatif kavramsal çerçeveler"in anlaşılabilirliği konusunda iddialar geliştirmeleri iyi bir şey ama en yakıcı felsefi problem, karşı karşıya kaldığımız farklı kavramsal ve kültürel çerçevelerin nasıl ele alınacağıdır. Felsefenin kendisi her zaman siyasi olmalıdır (belki de zaten her zaman öyleydi.) Yalnızca düşünceler arasındaki ilişkilerle ilgilenmek yetmez, aynı zamanda bu düşüncelerin içinde yer alan inançları hazırlayan güçlü çıkarları ve etkileri de tanımlamaya çalışmak gerekir. Ayrılıkçılık ve şiddeti yalnızca reddetmek yetmez. Ayrılıkçılık ve şiddeti savunanların da konuşmaları gerekir. Aksi halde hiçbir gelişme olmaz (zaten olmuyor da.)

Azınlık gruplar ile büyük topluluklar arasındaki en uygun ilişki nedir? Örneğin Yeni Zelanda'da beyaz Avrupalılar ile yerli Maoriler iki ayrı adalet yasalarına sahipler. Birisinde suçun bireyselliği kabul edilirken, diğerinde suçtan ailenin sorumlu olduğu kabul ediliyor. Beyaz bir Yeni Zelandalı vatandaş suçlandığında, soruşturuluyor ve İngiliz sömürgeciler tarafından geliştirilen hukuk sistemine göre yargılanıyor. Bir Maori suç işlediğinde ise ahlâki ve duygusal (belki de mali) yükümlülüklerle ilgili hassas bir sistem içinde bütün aile bu suç olayına karışıyor. Bazıları bu iki farklı hukuk ve sorumluluk anlayışının Yeni Zelanda'daki tek hukuk sistemiyle nasıl uzlaştırılma-

sı gerektiğini soruyorlar. Benzer sorular dünyanın her yanındaki ülkeler için soruluyor. "Hukuka saygı" konusunda ısrarlı olmak gerekiyor ancak "Hangi hukuka?" diye de sormak gerekiyor. Peki "hukuk"a değil ama dine ya da başka bazı otoritelere dayanan toplumlar ne olacak?

Benzer biçimde her "çok kültürlü" ülkede şu soru her azınlık için sorulabilir: Düzenleyici ideal, asimilasyon mu yoksa ayrılık mı olmalıdır? İster ABD'deki Afrikalı-Amerikalılar ve Hispaniklerden, Almanya'daki Türklerden ya da Japonya'daki Korelilerden ister Latin Amerika'daki İnkaların torunlarından söz ediyor olalım, adaletle ilgili en temel sorunlar kaçınılmaz olarak son derece karmaşıktır. Yönetimler ve eğitim kurumları etnik dayanışmayı hangi ölçüde teşvik etmelidir? Etnik bağların gevşetilmesiyle işbirliği ve karşılıklı iç içe geçme hangi ölçüde teşvik edilmelidir? Kuşkusuz bu tartışmanın merkezindeki en yakıcı siyasal sorun, dil konusudur. Dil, yalnızca insani iletişimin başlıca biçimi değil aynı zamanda toplumsal sınıfsal konum ve ekonomik refahın da belirleyicisidir. Dolayısıyla ülke siyasetinde "resmî dilin" rolü ne olmalıdır? Resmî dilin yerine yerel diller hangi ölçülerde teşvik edilmeli ya da ikisi birlikte nasıl ele alınmalıdır? "Eritme potası"nı gerçekleştirmeyi hedefleyen Amerikan ideali ya da Kanada'nın "mozaik" ideali arzulanabilir bir hedef midir? Kendilerinin uyumuyla ilgili olarak daha büyük toplumsal yapıya yöneltecekleri minimal taleplerini ve sunacakları destekle ilgili minimal jestleri belirlemelerini azınlık grupların kendilerine mi bırakmak gerekir?

Kuşkusuz bu sorunlar, varlık ve oluşla ilgili geleneksel metafiziksel sorunlara ya da Descartes'teki gibi uzlaşmaz kuşku denilen duruma neden olan toptan bir kuşkuculuk değil. Yine de bu sorunların derin oldukları için değil, pratik bilgelik ve kendi kültürlerinin sıradan kaygılarından özenle ayrılmış oldukları için sorun oluşturdukları ve yerel özgünlüklerin sonucu olarak ortaya çıktıkları iddiası üzerine düşünmemiz gerekiyor. Ya da farklı bir perspektifle baktığımızda, belki de Batı felsefesinin en soyut ve en "temel" sorunları ile kavramlarının istenen sonuçları yaratmamış olmasının nedeni alternatiflerin ve bu kategorilerin gerekli ya da temel olmama ihtimallerinin düşünülmemiş olmasıydı.

Örneğin, Çin düşüncesinin düzenin gerisinde yer alan istikrar anlamında *logos* gibi bir kavrama sahip olmadığına sık sık dikkat çekilir. Dolayısıyla Çinliler, evrenin yapısını ve temelinde yatan yasaları keşfedebilen bir disiplin olarak biz Batılıların bilime olan güvenini paylaşmazlar. Benzer biçimde, insanlık tarihinin bazı en büyük teknolojik atılımlarını gerçekleştirmiş olsa da Çin'de bilimsel ilerlemeyi içine alan güçlü bir ilerleme anlayışı hiçbir zaman olmamıştır. Yakın dönemlere kadar Çin'in bakış açısı, Batılı filozofların çoğunluğu tarafından küçümsenerek gözardı edilirdi. Ancak doğa bilim-

lerindeki bazı yeni ve şaşırtıcı gelişmelerin ardından Batı'daki en ünlü felsefi projelerimizden bazılarının çökmesiyle birlikte günümüz Batılı filozofları alternatif gerçeklik anlayışlarına karşı daha sempatik davranıyorlar. Bilimler alanında bile kendi bilişsel ve kültürel geleneklerimizi basitçe yinelemek ve güçlendirmek yerine onlardan farklı olan felsefelere yönelik giderek artan bir ilgi var. Uzun zamandır Amerikan felsefesi ve kültüründen dışlanmış olan Afrikalılar, Asyalılar ve Yerli Amerikalıların (siyasi ve ekonomik taleplerinin yanı sıra) felsefi taleplerinin ortaya çıkmasıyla birlikte özelleşmiş incelikli konular artık giderek yararsız ve önemsiz görülmeye başlandı. İlk filozoflar, gerçeklikten kaçmaya çalışmıyor, onu anlamak için çaba harcıyorlardı. Bir bilgelik dili geliştirmişlerdi ve bu dil dünyadaki kültürlerin çoğunda olmasa da ortak bir dil yaratmıştı. Bu, iyi yaşamla ilgiliydi ve bugün de iyi yaşam gündemde. Hali hazırda Afrikalı-Amerikalı ve Afrika kökenli felsefeler entelektüel dünyadaki seçkin konumlarını sürdürürken, Çin, Japon ve Hint felsefeleri Batı felsefecileri tarafından ilgi görüp saygıyla karşılanırken, Yerli Amerikan felsefesi kendi anayurtlarında giderek daha çok bilinmeye ve tartışılmaya başlanmışken, paylaşılan bir bilgeliği oluşturmak için bir fırsat var; kültürel ve entelektüel dinamiklerin anlaşılması ve farklılıklara saygı gösterilmesi bu oluşumun gerçekleştirilmesinin en önemli sacayaklarından birisidir.

Klasik ve çağdaş, yazılı ve sözlü, dinsel ve seküler felsefi geleneklerin geniş panoramasına bakıldığında benzerlikler ve farklılıklar, bir kültürdeki anlayışın başkaları üzerindeki incelikli ve incelikli olmayan etkilerine ilişkin net bir bakış açısı edinmek olanaklı. Aslında hiçbir zaman "saf" kültür ya da gelenekler olmadı. Bütün toplumlar bir biçimde belli alt gruplara ve muhalif kesimlere sahip oldular. Belki de milliyetçilik, hatta "kültür" düşüncesinin kendisi bile (hâlâ devam eden) bir başka felsefi mit olabilir. Belki de bütünüyle Alman olan bir şey hiçbir zaman olmadı; aynı zamanda Svabya, Bavyera, Frankonya ve Prusya da birçok küçük grup ve kimlikten oluşuyordu.

Bugün Almanya yine bölünmüş durumda ama bu kez doğu ve batı diye değil, tam tersine kendilerini Almanya'da doğmuş Almanlar olarak ilan edenler ile –örneğin Almanya doğumlu Türkler ve Almanya doğumlu Slavlar gibi– dilleri ve ilgileri pek de farklı olmayan ama birbirlerini anlamayan yüzlerce topluluk arasında. Bu grupların her birinin kendi felsefesi, ortaya konulmuş bir bakış açısı ve yaşamsal sorunlar listesi var. Bazen bunlar birbiriyle çakışıyor ve örtüşüyor. Bazen de oldukça farklılaşıyor, hatta birbiriyle çatışıyor.

Çokkültürlü bir perspektiften bakıldığında bütün bu felsefelerin belki de en büyüleyicisi olan Japon felsefesi (*tetsugaku*) bazı bakımlardan burada uzun uzadıya incelediğimiz Batı felsefesine benzese de, birçok yönden onun-

la arasında derin farklılıklar var. Japonya'yı ziyaret eden hiçbir Batılı, iki kültürün düşünme tarzları ve dünyaya veya birbirlerine karşı tutumları arasında derin, hatta yer yer anlaşılmaz farklılıklar olduğunu inkâr edemez. Başka Batılı olmayan kültürler gibi Japonya da Batı'ya açılma deneyimi sırasında bir şok ve travma yaşadı. Nitekim Japonya'nın en modern filozoflarından birisi olan Nishitani Keiji (1900-),* (Nietzsche'den ödünç aldığı bir terimle) "*nihilizm*" dediği kalıcı sorun üzerine yazdığı kitapta, kültürel uzlaşma ve kayıpla ilgili başlangıçtaki şokun bir sonucu olarak bu sorunun Japon kültürüne hâlâ nüfuz ettiğini öne sürüyor.

Bu biçimde anlaşıldığında "felsefe," Japonya'da yeni bir olgudur ve kelimenin kendisi (*tetsugaku*), belirgin bir biçimde Batılı stilde düşünmeye işaret eder. (Örneğin Japon üniversiteleri çok sayıda Kant, Hegel ve Alman idealistleriyle ilgili kurslar verir, nitekim bunların sayısı Almanya dışındaki herhangi bir üniversiteden çok daha fazladır.) Bu ithal edilen felsefeye ek olarak Japonlar, kendi anlayışlarıyla ilgili belirgin bir tarzda da sahipler; bu anlayış, terimin herhangi bir anlamında "felsefi" bir dille derinlemesine dile getiriliyor ve en az felsefe kadar sistematik olabiliyor. Bu felsefe, geleneksel kültürden, Japon Zen Budizminden ve geç feodalizmin toplumsal pratiklerinden, özellikle de samuray geleneğinden ortaya çıkıyor. Bunun üniversitelerdeki akademik felsefeyle pek ilgisinin olmadığı, daha çok günlük yaşamla, Noh tiyatrosu** çiçek düzenleme sanatı ve Japon tarzı iş yapma gibi değişik etkinliklerle ilgili olduğu söylenebilir.

İş (çalışma), sıklıkla söylendiği gibi İkinci Dünya Savaşı'nın yıkımından çıkmalarını sağlayan belki de en büyük Japon zaferidir. Daha önce ABD'nin hâkim olduğu elektronik ve otomobil gibi sanayilerde Japonlar, bugün dünyanın en başarılı ülkesi konumundalar. Japon bankaları dünyanın en büyük bankaları ve Japonların küçük adalarının dışındaki yurtdışı yatırımları şaşırtıcı boyutlara ulaşmış durumda.

Modern dönemde kapitalizmin evrenselliğinden çokça söz ediliyor ancak Japon ekonomisi, yalnızca kapitalizm değil, ABD'de uygulanandan çok farklı türden bir kapitalizm. Japon işletmeleri, Amerikan işletmeler gibi değiller (nitekim Amerikan şirketleri son dönemde onları taklit etmeye başladılar.) Japon işletmeler, Amerikan işletmeleri gibi devlet işletmeleriyle rekabet etmiyor, onları destekliyorlar. Japon işletmeleri başka işletmelerle Amerikan işletmelerinin sürdürdüğü türden ilişkiler de sürdürmüyorlar. Dolayısıyla Japon iş ilişkileri, Amerikan iş ilişkileri gibi değil. Japon kapitalizmi, Amerikan, İngiliz ya da Alman kapitalizmiyle aynı değil. Tayvan, İtalyan ve İskan-

(*) Keiji 24 Kasım 1990'da öldü – ç.n.

(**) Noh tiyatrosu- Oldukça sembolik olan Japon Noh tiyatrosunun kökleri, eski Şinto ayinlerine dayanır ve bir Şinto mabedi gibi dekore edilmiş bir sahnede oynanır – ç.n.

dinav kapitalizminde de başka şeylerin olduğunu gösteren mükemmel araştırmalar var.[11] Bir başka deyişle, kapitalizm ve kapitalizm kültürü karmaşık ve çok değişken. Dolayısıyla modern iş yaşamını olanaklı kılan düşünceler ve değerler de böyle. Farklılıklar, hem derin hem de incelikli. "İş iştir" biçimindeki eski Amerikan sözü artık çok yavan kalıyor. İşin birçok farklı yanının olduğu ortada. İşte bu noktada bir kez daha benzerliklerin yanı sıra farklılıkların da bizi büyülemesi gerekiyor.

Bir felsefenin başka geleneklere danışmadan ve dünyanın büyük haritasında kendisini görmeden meselelerini "kendi içinden" halletmesi gerektiğini savunan eski düşüncenin geçmişte kaldığını ümit ediyoruz. Tabii bu, (yirmiotuz yıl önce birçok Amerikalının Asya felsefesi için düşündüğü gibi) başka kültürler ve düşüncelerin zorunlu olarak daha iyi oldukları anlamına gelmiyor. Bir felsefenin, kendi kültürel perspektifi ve sınırlarının "ötesine" taşması ve başkalarına ulaşması yerine kendisini zorunlu olarak bir kültürün içinde sınırlaması ve yalnızca kendisiyle ilgilenmesi yanlıştır.

Örneğin bu yüzyılda seçkin Hint felsefecilerinden ikisi, geleneksel Vedanta'yı mükemmel bir İngiliz eğitimiyle birleştirerek kendi yerel kökenlerinden çok daha ileride felsefeler ürettiler. Kuşkusuz bunların birincisi, *Satyagraha* ("ruh gücü") tekniklerini uygulayan ve kendi örnek dervişane yaşam tarzını İngiliz Yönetimi'nin (Britanya Râj) Hindistan'dan şiddet kullanılmadan çıkartılması kampanyasına dönüştüren Mohandas (Mahatma, "Yüce Efendi") Gandhi'dir (1869-1948). Hem siyasi başarıları hem de ahlâki bir örnek olmasıyla ortaya koyduğu yaşamı, inançları ve yöntemleri, milyonlara esin vermişti.

İkinci felsefeci ise daha az ünlü olan ama yalnızca Hindistan'da değil bütün dünyadaki izleyicileri arasında hâlâ esinlenmeler yaratan Ghose (Sri) Aurobindo'dur (1872-1950). Aurobindo, evrim anlayışına Vedanta'ya sokmuştu. Dünyanın bir yanılsama olduğunu ve bu inanca uygun olarak bu dünyanın yadsınması biçimindeki olağan Hint anlayışını reddediyordu. Dolayısıyla dervişane yaşamı da kabul etmiyordu. Hinduculuğu Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmış ve dinsel mistisizm ile sıradan yaşamı bütünleştiren bir cemaat (ya da *ashram*) oluşturmuştu.

Batı'da felsefe yakın zamana kadar yalnızca Batı geleneğine has bir şey olarak ele alınıyordu. Oysa felsefenin şu ya da bu biçimde dünyanın her yanında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla değişik felsefi gelenekler arasındaki benzerliklerin yanı sıra farklılıklara da açık olmamız gerekiyor. Eskiden felsefe tarihinde zaman zaman karşılıklı değişimler ve çapraz göndermeler olurdu ancak bunlar genelde ihmal edilir ve karşılıklı olarak görmez-

11 Örneğin bkz. Marco Orru'nun yayınlanmamış monografisi "Institutional Typologies of Capitalist Economies".

den gelinirdi. Ne var ki, bugün Batı'daki felsefe disiplini, ilgi alanını küresel ölçekte genişletiyor; siyasi ve çevresel baskılar, kendi ülkelerimizin yanı sıra gezegendeki bütün yurttaşlarımız ve onların sorunları üzerine düşünmeye bizi zorluyor

Küresel çevrenin giderek gelişen bu kabulünün sonuçlarından birisi, *çokkültürlü ve karşılaştırmalı felsefeye* yönelik güçlü yönelimdir. İngiltere, Avrupa ve Amerika'daki ilkokullarda uzun süre eğitim gören başka kültürlerden uzmanlar ve öğretmenler, ülkelerine döndüklerinde o günkü felsefe tarzlarını da yanlarında götürüyorlardı. Bugün ise bu etki bir başka biçime dönüştü. Batılı felsefeciler giderek daha fazla batı dışında gelişen felsefeyi öğreniyor ve öğretmeye çalışıyor. İlginin paylaşılması duygusu, felsefeye yerleşmeye başladı.

Yerli Amerikalı ve Afrikalı inanç sistemleri ile eski Yunanlar gibi değişik kaynaklardan elde edilenler, felsefe alanında yeni türden problemlerin, örneğin *çevre felsefesinin* geliştirilmesine yol açıyor. Çevre felsefesi, bugün dünya üzerinde yaşayan insanların daha iyi bir yaşam sürebilmeleriyle ilgili küresel problemlerle ilgilenirken, aynı zamanda gezegendeki kaynakların (hem insanlar hem de insan olmayan canlılar için) gelecekteki yaşam için korunması üzerine de kafa yoruyor. Bu hareketin içinde yer alan (ve yer almayan) bazı felsefeciler, insanlığın yalnızca bütün insan nüfusu için değil, aynı zamanda hayvanlar için de ahlâki sorumluluk duygusu geliştirmesi gerektiği çağrısı yapıyorlar. Hayvan haklarına saygıyı ve bu saygıyı yansıtan siyasi politikaların kabul edilmesini destekliyorlar. Hatta daha büyük ölçekte birçok "Yeni Dönem" (New Age) ve diğer çevreye duyarlı felsefeciler, her şeyi kucaklayan organik "Gaia" (Yunanca, Gaia = "yeryüzü" kelimesinden) felsefesinin önemine vurgu yapıyorlar. Kendimizi tecrit olmuş bireyler, topluluklar ya da cemaatler olarak düşünmek yerine, ya da yeryüzünün bütün kaynakları ve diğer bütün yaratıklar üzerinde "egemenlik" kuran, ayrı bir varlık olarak insanlığı ele almak yerine, bu felsefede ısrarlı olmak, dünyayı yaşayan bir bütün olarak ele almaktır.

Bir başka deyişle, ilkel canlıcılıktan (animizm) daha mekanik, daha bilimsel bir dünya görüşüne ulaşmak için yirmi beş yüzyıl uğraştıktan sonra tam bir çember çizerek eski canlıcılar (animistler) ve birçok ilkel halk tarafından paylaşılan inanca geri dönmüş olduk. Sanat gibi felsefe de kendi yolunu, tıpkı modern sanatın yaptığı gibi, orijinal "köklerine" dönmekte bulabilir. (Picasso'nun daha sonra Paris'te sergilediği Afrika maskelerinin görüntülerini resimlerine taşımasıyla başlattığı modernizm, geleneksel Batı sanatının ikonografisine dönüşmüş durumda.) Felsefecilerin, kendi içsel entelektüelliklerıyle daha olağan halkların genellikle anlamlı düşünceleri ve duyguları arasındaki ayrımda artık ısrarlı olmadıkları bir gün de belki gelecektir. Belki de

küresel, hatta küresel-ötesi felsefe, bir gün insana ve yeryüzüne sıkı sıkıya bağlı felsefenin sınırlarını aşacaktır ancak böylesi spekülasyonlar, elbette bizim buradaki konumuzu aşıyor.

Postmodernizmden Yeni Çağ'a

Feminist ve çokkültürlü felsefenin hızla yükselmesi ve geleneksel felsefi sorunlara yönelik kuşkuculuğun artmasıyla birlikte geleneksel felsefe içinde, geleneğin ötesine geçme, farklılığa saygı gösterme, onu kabul etme ve kendi içine dahil etmeyle ilgili değişik talepleri kucaklama gibi çabaların olacağı ve Batılı "evrensel" ve "nesnel" kategorileri, dünyanın geriye kalanına dayatmak için bir araç olarak gücün sık sık kullandığının kabul edileceği ümit edilebilirdi. Kuşkusuz yeni binyıla doğru ilerleyen bir dünyada son dünya savaşının ve Soğuk Savaş'ın olumsuz etkileri silinirken, en önemlisi uzun süredir devam eden Aydınlanma'nın akla duyduğu güven boşa çıkarken ve anlaşılamaz düzeyde uzmanlaşmış, teknik ve kavramsal olarak iflas etmiş felsefi gelenekler tükenirken bu hareket, dünyanın içinde bulunduğu parçalılıktan ve karmaşadan fayda sağlayabilirdi.

Ancak buna ne denilecekti? Bu felsefe partizan olamazdı, çünkü bu her şeyi kucaklama amacına uygun değildi. Aynı zamanda saldırdığı "modernizm"den farklı olarak kendisini tarafsız olarak göstermeye çalışmıyor, tarafsız gibi görünmenin kesin olarak modernizmde reddedilmesi gereken şey olduğunu söylüyordu. Sadece geleneksel de olamazdı, ama kesinlikle geleneğe başvurması gerekiyordu. Aşırı yerel olamayacağı gibi açıkça siyasi de olamazdı; kuşkusuz cinsiyetçi, ırkçı ya da başka türden "siyaseten doğrucu" da (yeni entelektüel ahlâkçılığın bir düşüncesini yansıtmakla ünlü bir ifade) olamazdı.

Peki neden *postmodernizm* denilmesindi? Ne de olsa bu hareketin savunucuları, –aşırı Batılı, yerelliği sahte, Descartes ve yeni bilimle başlayan özel bir hareket olan– modernizmin zamanını doldurduğunu söylüyorlar. Onlara göre tek bir mutlak gerçeği arayan felsefe artık söz konusu değil. Yalnızca felsefeler var. Artık Hakikat yok, yalnızca "söylemler", insanların konuşmaları, düşünmeleri, yazmaları, yayın yapmaları var. Merkez yok, yalnızca hızla genişleyen sınırlar var.

Belki de hayal gücünden yoksun bir isim olan postmodernizm, yalnızca "sonra"yı, artık olmayanın "ötesini", hatta "burada" olmayanı akla getiriyor. Dolayısıyla postmodernizm, itirazlar, suçlamalar, parodiler ve geleneksel felsefi ilgi ve iddialarla ilgili taşlamalardan oluşan bir keşmekeşi temsil ediyor. Ağırlıkla olumsuz, nadiren olumlu, sona ereni kutlayan ama herhangi yeni bir şeyi de açıkça işaret etmeyen bir felsefe. (Birçok postmodernist, alçakgö-

nüllülük ve çekingenlikle ünlü olmasa da) eski felsefi güven ve girişkenliği reddediyor. Postmodernistler, fiilen hiçbir şey önermiyorlar ve hızla geri çekiliyorlar (savundukları birçok iddiadan birisi "üzerini silme"dir.)[12]

Ne var ki bazı "postmodernist" konular, onları öne sürenler ister ciddiye alınsın, ister alınmasın kendilerini sürekli olarak yineliyor ve yeniden ortaya çıkıyorlar. Her şeyden önce postmodernizm, her şeyi kucaklayan, "bütünleştirici" hiçbir görüşü, hiçbir "Tanrı'nın bakış açısını", hiçbir saf "nesnelliği" savunmuyor. (Dolayısıyla bunu söylemenin kendisi nesnel bir gerçek öne sürmek olamaz.) Birçok postmoderniste göre yalnızca yorumlar vardır (Nietzsche'den özgürce alınan bir kavram.) Birçok (hatta bazı postmodernistlere göre "sonsuz sayıda") farklı yorum vardır ve onlar arasındaki farklar konusunda –bazılarına göre gücün dışında– hüküm verilemez. (Diğerleri ise farklı görüşlerin "karşılaştırılamaz", karşılıklı olarak kavranamaz olduğunu söylüyorlar.)

Birçok postmoderniste göre tek sağlıklı entelektüel tutum, güçlü bir kuşkuculuk, "hermeneutik kuşku"dur. Postmodernistler, yalnızca Kartezyen kuşkular konusunda değil, aynı zamanda her türden ikicilik ve kutuplar konusunda özel bir kuşku duyma eğilimindeler. (Başlangıçtaki öfkelerinin bir kısmı, düşmanı Sartre gibi genellikle evrensel ikiliklere düşkün olan yapısalcı Levi-Strauss'a yönelmişti.)

Son olarak, hiçbir zaman tutarlı bir biçimde olmasa da postmodernistler, dünyadaki yaygınlaşan parçalı yapıyı övüyor ya da bir biçimde tespit ediyorlar. Kültürlerin, anlamın, siyasetin, etiğin, adaletin parçalanmasına ve hepsinden önemlisi benliğin parçalanması ya da alternatif olarak benliğin gözden kaybolmasına dikkat çekiyorlar. Artık "Düşünüyorum, o halde varım," ya da "Biz varız" bile denilemez. Postmodernistler, "benliği" yaşamlarımızın altında sağlam bir şey olduğuna bizi ikna etmek için hayal edilmiş bir varsayım olarak düşünme eğilimindeler. Böylece postmodern yazı, en genelde (tipik bir postmodern ifadeyle) en şahsi olduğu, hatta itirafta bulunduğu anda bile kendisini açıkça gayrışahsi, odaklanmamış, hatta altüst olmuş bir varlık olarak sunar. Nitekim gayrışahsi kişisel itiraf bile geleneksel bir şey haline gelmiş durumda; mutlak hakikatleri samimiyetle dile getiren (örneğin Sokrates ve Descartes'ın) uzun Batı geleneğinin ışığında buna en küçük bir merak bile gösterilmez.

Belki de kendi tezlerinin son derece olumsuz görünmesi yüzünden postmodernizm, Batı geleneğinin alışıldık tumturaklı, ağırbaşlı felsefe stilini reddetme eğilimindedir. Bunun yerine oldukça sıra dışı ancak yine de tumturaklı, ağırbaşlı bir stili tercih ediyor. Postmodernistler, "şakacı", deneysel bir

12 Jacques Derrida'nın zekice önerisi, bir şeyi yazmayı ve ardından silmeyi, böylece hem öne sürmeyi hem de ondan vazgeçmeyi akla getiriyor.

üslup ve ciddiyetten yoksun bir söyleyiş yönünde kararlı bir tercih ortaya koyuyorlar. Kesinlik yönündeki dogmatik takıntıyı, kanıtlar üzerinde ısrarcı olan iddiacı bir tarz ortaya koymayı reddediyorlar. Böylece postmodernizm, bir şeyler öne sürmüyor ya da kanıtlamıyor. Kendi tezlerini de ciddiyetle ele almayı reddederek genelde *ad hominem** saldırılara, marjinal yorumlara ve siyasi aşağılamalara başvuruyor. (Rağbet gören bir deyiş olan) Postmodern "söylem", parantezlere, tirelere, kesme işaretlerine ve diğer kargaşaya yol açan araçlara çok düşkün.

Postmodernizm, genellikle karanlık ve gösterişli uzun felsefe tarihindekine hemen hemen denk düşen bir karanlıkçılık ve gösterişçilik sergiliyor. Dogmatizme saldırırken, kendisi de çoğunlukla dogmatik oluyor. Stil üzerinde ısrar ederken, kendisi de "stilize" oluyor, bir yandan da konformistlik ve bıktırıcılık bakımından eskiyi aratmıyor. Nitekim bazen sanki felsefeyi *reductio ad absurdum* konumuna düşürmek ister gibi felsefe tarihindeki çok kötü hataları, bunlar her zaman oluyormuş gibi büyütüyor. Postmodernizm, Batı geleneğini reddederken, bu gelenekle ilgili olarak hiçbir şey bilmeyen ve bilme ihtiyacında olmadığını düşünen yandaşlar ve izleyecilere şirin gözükmeye çalışıyor. Oysa postmodernizmin en parlak savunucularının kendileri[13] bu geleneğin en usta temsilcileri durumundalar. Ne var ki, postmodernizme anlam ve önemini –yani MTV tarzı modaya uygun bir şey değil de gerçek bir felsefi konum– veren de işte bu postmodern eleştiri ile tarihsel gelenek arasındaki etkileşimdir.

Her ne olursa olsun, postmodernizmin Batılı bir geleneğin devamı olduğu çok açık. Postmodernizmin ortaya koyduğu konular –kuşkuculuk, çoğulculuk, stile vurgu yapmak, ironi ve dolaylı ifade etme tarzı, dogmatizmin reddedilmesi, "Hakikat" ve "Varlık" gibi soyutlamalardan kuşku duyulması, başka kültürler ve geleneklere belli bir hayranlık duyarak saygı gösterme– Batı geleneği boyunca bazen gizli kalsalar da her zaman aktiflerdi. Postmodernizm, bir anlamda felsefede siyasete önem vermeyle birlikte otoriteden uzaklaşma ve belli bir kuşkunun birleşimidir. Aynı zamanda postmodernizm, akademik ustalığını sürdürüyor, geleneksel felsefenin "zor işlere bulaşma" konusundaki çekingenliğiyle kendini rahat hissediyor ve destekçilerinden başka kimse kendisini anlayamadığı için rahatsızlık duymuyor.

Postmodernizm, kendisi için sağlam entelektüel yurdu Fransa'da değil Amerika'da buldu. Postmodernist temalar, ABD'de kültüre çok daha fazla nüfuz etti. Postmodernistler, bazı Avrupalı figürlerden –kısa bir süre içinde

(*) Ad hominem: Tartışmada konunun özünden çok biçimsel ya da kişisel konuları öne çıkartarak, bel altı vuruşlar yapılan bir safsata ve tartışma türü – ç.n.

13 Örneğin Jacques Derrida ve Richard Rotry; ikisi de yaşıyor ama buraya alınmadılar. (Derrida 8 Ekim 2004'te, Rotry ise 8 Haziran 2007'de öldü – ç.n.)

moda haline gelen Fransız filozofların yanı sıra Nietzsche ve Heidegger gibi Almanlardan– esinlendiler. Bu, devam eden Amerikan ve yeni Britanyalı güvensizliğinin, kendilerinin üretmiş olabilecekleri felsefeler için (William James ve John Dewey'nin yaptığı gibi) Fransa'ya sıklıkla yönelen bir tür tersine gösterişçiliğin yansımasıdır. Burada (kısmen yaşayan yazarlarla tartışmaktan kaçınma kararımızdan, kısmen de postmodernizmin asıl anlamının daha henüz belirlenmemiş olmasından dolayı) posmodernizmin çok kısa bir tarih taslağını sunacağız.

Postmodernizmin hikâyesi, varoluşçuluğun ardından, Jean-Paul Sartre'ın (daha çok Freud yanlılarının Ödipal olarak nitelendirebilecekleri) baba figürüne karşı bir isyanla Fransa'da başladı. Nazi işgali ve İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından gelen yıllar süresince her ne kadar radikal görünüyor olsa da Sartre, geleneksel Kartezyen ve idealist felsefenin merkezî özelliklerinin birçoğunu, örneğin dünya ve bilinçle ilgili düalizmi, Hegelci tarih anlayışını, dünyanın "mevcudiyeti"nin eleştirel olmayan kabulünü ve bilgi için belli bir temelin olanaklı olduğu inancını savunmaya inatçı bir biçimde devam ediyordu. Pervasız bir Aydınlanma filozofu ve tutkulu bir evrenselci olarak kalmayı sürdürüyordu.

Sartre'ın en sert eleştirmenlerinden birisi, bir antropolog, henüz yeni ancak güçlü bir hareket olan *yapısalcılığı* başlatan Claude Levi-Strauss'tu. Levi-Strauss, esas olarak Sartre felsefesindeki taşralı yanla ilgileniyordu. Sartre, temel olarak Parisli bir entelektüelin bilincini alıyor ve onun kategorilerini bütün insanlık için geliştirmeye çalışıyordu. Levi-Strauss, zihnin evrensel yapılarının olası olduğunu inkâr etmiyordu. Nitekim yapısalcılığın ana vurgusu, tam olarak bütün kültürlerde bulunabilecek bu temel ayrımlar ve karşıtlıkların araştırılması ve bunların aslında insan zihninin yapıları ya da inşa kuralları olabileceklerini öne sürmekti. (Kant da benzer bir öneride bulunmuştu ama o bazı kategorilerin doğuştanlığının olası olduğunu öne sürmek yerine kategorilerin zorunlu önselliği olduğu için onların evrensel olmaları gerektiğini öne sürmüştü.) Levi-Strauss, Satre'ın anlattıklarına saldırıyordu. Bu saldırılar, bütün felsefî geleneğe yönelik bir saldırının odak noktası haline gelen kusurlara yönelmeleri için yeni kuşağın gözlerini açtı.

Bu saldırılar için gerekli enerji, o sıralarda önem kazanan Martin Heidegger'in son yazılarından ya da bir biçimde onun kendi ilk eserlerinden bazılarını gözden geçirmesinden ve bunları, küçümseyerek reddettiği Sartre'ın varoloşçuluğunun tam tersi bir yönde geliştirmesinden kaynaklanıyordu. Sartre'ın Kartezyenciliği, özneye (bilince) yaptığı vurgu, güçlü iradeciliği (seçime vurgu yapması), özgürlük konusundaki ısrarı Heidegger'i dehşete düşüren yanlışlardı. Nitekim Heidegger, o günlerde Platon'dan başlayan ve kendisinin "metafizikçilerin sonuncusu" olarak (problemli bir biçimde) yorum-

ladığı Nietzsche'ye kadar gelen bütün Batı metafizik geleneğinin büyük bir yanlış olduğunu kabul etme noktasına gelmişti. Heidegger'in kuruntuları yeni Fransız kuşağına esin verdi. Çoğu bugün hayatta olan bu kuşaktan (artık yaşamayan) birisinden söz edeceğiz.

Michel Foucault (1926-1984), bir dönem yapısalcı gibi görünmüş olsa da (kendisi bunu reddediyordu), dinamik bir Nietzscheciydi; ancak daha sonra başarılı bir tarihçi oldu. Ana tezi tarihin bir yanılsama olduğuydu. Nietzsche gibi Foucault da bütün insan faaliyetleri ve ilişkilerinde *gücün* onaylanmamış rolüne büyük önem veriyordu, ancak ilgisini bilgi alanına, özellikle de tarihsel bilgide gücün oynadığı role yöneltmişti. Foucault, "nesnel" bilgi kavramını reddediyor, tam tersine bilgiyi toplumsal yönlendirmenin araçlarının bir paketi ya da bir parçası olarak görüyordu. Bilgi kategorilerinin toplumsal işlevlere, ayırt etmeye, farklı davranmaya, tecrit etmeye, suçlamaya ve mahkûm etmeye hizmet ettiğini öne sürüyordu. Bunlar, hiçbir biçimde "ahlâki olarak tarafsız" değillerdi. Örneklerini daha çok filozoflar tarafından bütünüyle görmezden gelinen toplumsal varoluşun marjinal kesimlerinden –hapishaneler, tımarhaneler, cinsel yönden marjinal kesimler– alıyordu. Asıl amacı, bu "marjinallerin" aslında gücün dili ve "söylemi" tarafından nasıl yaratıldığını göstermekti. Açıkça belirtilmemiş çıkarım şuydu; bu durumda ortaya çıkan "hakikat" "olgu"ların değil, toplumsal ve siyasi konumun ürünüydü. Foucault'ya göre tarih konusu da büyük ölçüde bizim kendi yaratımımızdı. Tarih, aşağı yukarı uygun bir biçimde seçilen varsayımsal "olguların" çevresinde geliştirilen bir hikâye aracılığıyla oluşturulan bir başka toplumsal inşaydı. Tarihçiler genelde tarihteki süreklilikten söz ederler. Foucault, *kesintililiğe*, hikâyelerdeki kopmalara; bildik anlamda süregiden, çizgisel, "nesnel" anlamı olan gerçek bir tarihin olmadığına vurgu yapıyordu. Dolayısıyla felsefe tarihini "gelenek", dünyayı kavranabilir ve kabul edilebilir kılmak için oluşturulan bir hikâye, bir başka "söylem" olmanın yanı sıra uygun bir kurgu olarak görmek daha iyi olacaktır. Felsefe tarihini anlatırken biz de bu geleneğin mirasçıları ve koruyucuları olarak kendi ilgilendiklerimizi öne sürüyoruz. (Bu çalışmanın geldiği noktadan geriye baktığımızda, bu hususta Foucault'nun yanlış olduğunu söylemek gerçekten zor.)

Ancak Foucault'nun en sert saldırıları, kendisinin açıkça itiraf ettiği gibi (nadiren sözünü ettiği) akıl hocası Jean-Paul Sartre'a yönelmişti. Sartre, özne olan insanın zorunlu doğası, bilincin özü olarak özgürlüğü savunuyordu. Ancak kendi felsefesinin merkezî kavramlarının, özgürlük ve bilinç kavramlarının kendilerinin *toplumsal olarak inşa edilmiş* olabileceklerini, yani basitçe önsel olarak, düşünmeyle ya da doğal olarak değil, bir kültür ve dil tarafından inşa edilmiş olabilecekleri ihtimalini görmezden geliyordu. Eğer böy-

leyse, o zaman Sartre'ın öne sürdüğü gibi özgürlük insan varoluşunun ontolojik özü değil, tam tersine belli bir düşünme tarzının özel ürünüdür. Ayrıca özne –ya da bilinç (kendisi için varlık)– hepimiz için temel yapı olmayabilir, tam tersine, bir kez daha, inşa edilmiş, kültür ve dil tarafından yaratılmış, hatta hayal edilmiş bir şey olabilir. Belki de postmodernistler, "gerçekte" öznenin, bilincin, özgürlüğün olmadığını, yalnızca "güçler arasında bir etkileşim" olduğunu ve "kendiliklerimizin" bu güçlerin kararsız bir birleşiminden başka bir şey olmadığını öne sürüyorlar.

O halde şimdi felsefe nerede? Postmodernizm bir felsefe değil. Olsa olsa bir bekleme evresi, belki de bir umutsuzluk çığlığı. Dünya felsefesinden, birçok kültür felsefesinden uygun bir biçimde konuşabilirsiniz ancak felsefe olmayan bir şeyden bu biçimde konuşamazsınız. Bu arada Amerika, İngiltere, Hollanda ve Almanya'nın yanı sıra postmodern olmayan Fransa, Japonya, Arjantin ve Hindistan'da akademik felsefe devam ediyor ama postmodern anlamdaki girişimler de sona ermiyor. (Nitekim postmodernist felsefeciler, yalnızca arada sırada ironik bir farkındalığı onaylayarak konumlarını yaşam boyu savunmaya devam ediyorlar.)

"Ana akım" felsefe ise tıpkı geç Ortaçağ'daki felsefe okulları gibi giderek artan teknik, hatta daha kapalı bir felsefeyi ya da felsefeleri sıkıcı bir mızırdanmayla sürdürmeye devam ediyor. "Bilişim bilimi" ve "yapay zeka" sanayisindeki büyümeyi de kapsayan bilgisayar araştırmalarındaki en son atılımlara rağmen felsefede var olan kriz, ondaki kemikleşmeyi artırıyor. Postmodernizm, yeni bir akademisyenler kuşağının doğmasına neden oldu. "Geleneğin" savunucusu olan eski muhafızlar –Kartezyencilik ya da deneycilikten vazgeçmeyen ve yeni eğilimlerden tahmin edilebilir bir dehşet duyan, orijinal Yunanca ve Latince yazılmış eski klasikleri okumanın gerekliliği konusunda kararlı olanlar– ise kendi meslektaşlarıyla koridorlarda sürdürdükleri mücadelenin yanı sıra kavgalı oldukları bu yenilerle "gerçek felsefe" adına inatçı bir mücadeleyi sürdürmeye çalışıyorlar.

"Gerçek" felsefi eğilimi neyin oluşturduğu üzerine süren bu kafa karıştırıcı ancak son derece küçük düşürücü didişme ortamında asıl kaybedenler ise hiç kuşkusuz, bu son derece özgün felsefi okullardan herhangi birisine kabul edilmek için değil, yaşamın anlamı, en iyi yaşam biçiminin ne olduğu türünden eski soruları sormak ya da değişen koşullarda kendi versiyonlarına göre yeni sorular sormaktan başka bir şey istemeyen ve kendi inançlarının uğraşları ya da ulaştıkları bilgi derecesiyle uygun olup olmadığını sorgulamak için felsefi alana girmiş olan öğrenciler oluyor. Kaybedenlere şunları da eklememiz gerekiyor: Dünyevi ve bazen korkunç derecede sıkıcı yaşamın "ötesine" göz atmak isteyen ancak akademik felsefeden kendilerini tatmin edecek çok az şey elde edebilen ya da akademik yaşamın boğucu hava-

sından pek kurtulamayan, belli bir felsefi bakış açısı edinmek isteyen zeki insanların önemli bir bölümü veya kamuoyunun bir bölümü.

İnsan zihni boşluktan nefret ediyor ve geleneksel felsefenin adım atmaya korktuğu yerde başkaları hiçbir çekingenlik göstermiyor. Bu noktada belki de bazen *Yeni Çağ* felsefesi olarak adlandırılan, sağlıklı ve ayakları yere basanlardan kıyıda köşede kalmış saçma sapan olanlara kadar uzanan bir dizi kavramın şaşırtıcı bir koleksiyonu olan bir fenomen üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Meraklı araştırmacılar, burada çevre üzerine ilgi uyandırıcı araştırmalar ve samimi alternatif tıp biçimlerinden UFO'ların adam kaçırmalarına, eski Mısırlıların (özellikle yönetici sınıf üyeleri aracılığıyla) yeniden doğduklarını (ya da iletişim kurduklarını) anlatan şaşırtıcı reenkarnasyon öykülerine kadar her şeyi bulacaklardır. Bütün bu koleksiyonu tek bir "hareket" olarak ele almak, hiç kuşkusuz ciddi bir yanlış okuma olacaktır. Ancak bazı postmodernistlerin kıyamet uyarıları ve çağdaş felsefenin büyük kısmının erişilemez bir yavanlık olarak tarif edilmesi karşısında bu Yeni Çağ fenomeninin ortaya koyduğu felsefeye yönelik bu açlık, felsefeyle ilgili önemli bir teşhis anlamına geliyor. Geleneklerden geriye kalan felsefeye yönelik açlık, bugün yeni küresel farkındalık tarafından çok daha karmaşık bir hale getirilmiş durumda. Nice zorluklarla eğitilen felsefe profesörleri, yalnızca kendi dar uğraşlarını güvenli bir biçimde takip edebilirler, ancak daha fazlasına da acil bir ihtiyaç var ve bu ihtiyacın, özgür girişimlerin giderek arttığı dünyamızda (ne olursa olsun) tatmin edilmesi gerekiyor.

Dünya felsefesi: Vaat ya da numara

Kendi sınırlarımız içinde, bütün dünya felsefesini anlatmayı değil ama en azından onun kapsam ve karmaşıklığı konusunda belli bir farkındalık yaratmayı hedefleyen bir "kısa" felsefe tarihi yazmaya çalıştık. Kendi "Batı" geleneğimizi ele alma biçimimizi açıkça belli etmemeyi denedik ancak anlattığımız tarihin seyri içinde bazı kaygıları ve coşkuları paylaşmış olmamız kimi ipuçlarını vermiş olmalı.

Bizim gibi felsefeciler, şaşırtıcı görüş çeşitliliği, devam eden çatışmaların dinamizmi ve az çok soyut felsefi terimlerle dile getirilen toplumsal duyarlılıkların bazen ortaya çıkan derin yansımaları karşısında heyecanlanmaktan kendini alamıyor. Ancak aynı zamanda eski bilgelik idealinin, özel bir profesyonel beceriye dayanan bir faaliyet değil, özel olarak insani bir alan olan eski felsefe idealinin yitirilmesi de bizi rahatsız ediyor. Felsefe gün geçtikçe daha az rastlanan bir faaliyet haline geliyor. Diyalog sınırlanıyor ve felsefe tekil, herkese kapalı, ancak bir avuç uzman zihnin yürüttüğü bir etkinliğe dönüşüyor.

Kuşkusuz yeni küresel felsefenin gittikçe uzmanlaşmış bir hale gelmesi olasıdır. Örneğin Hint ya da Çin felsefesinin başka kültürlerin düşüncesinin zenginleşmesine hizmet etmesi yerine, Sanskrit ya da Mandarin uzmanlarının yalnızca kendileri için çalışmaları hayal edilebilir. Kendi anlayışlarımızı başka alanlardaki ve mesleklerdeki, başka yaşam tarzlarındaki meslektaşlarımızla paylaşmak yerine, felsefenin bir başka akademik uzmanlığa dönüştüğünü, giderek daha teknik bir alan haline geldiğini ve sonuçta "mesleğin" dışındaki birilerinin ilgisini çekmeyen (ve hiçbir destek önerisi almayan) bir çabaya dönüştüğünü de hayal edebiliriz.

Bize kalırsa böylesi bir gelişme trajedi olacaktır ancak birçok çok yetenekli felsefecimiz canla başla tam da bu yönde çalışıyor. Felsefe harika bir şey, kelimenin tam anlamıyla harikalarla dolu. Felsefe, bir lüks olabilir ancak herkesin karşılayabileceği bir lüks. Gerçekten de zaman zaman kuşku, sıkıntı ya da kargaşa gerekli olabilir. Bazen (haklı nedenlerle) oldukça karanlık sorularla birlikte felsefenin ortalığı karıştırması, genel olarak disiplinin yanlış anlaşılmasına yol açabiliyor.

Yalnızca daha mantıklı değil, daha insancıl, daha açık düşünmeye de ihtiyacımız var. Daha iyi tartışmacılara değil, daha iyi dinleyicilere ihtiyacımız var. Son dönemin bazı feminist teorisyenlerinin derin görüşlerinin onaylanmasına da ihtiyacımız var –Batı'nın takip ettiği "nesnellik" tarafsızlık ya da gayrişahsilik değil, giderek artan toplumsal ve entelektüel sorumluluk olmalıdır. Nihayetinde felsefe, her zaman "öteye", dünya ve diğer insanlarla ilgili zorunlu olarak taraflı görüşlerimizin ötesine, kendi sınırlarımızın ötesine ulaşma çabasıdır. Bu yüzden Aristoteles, felsefenin "merak duygusuyla başladığını –ve öyle devam ettiğini– söylüyordu. Bundan daha azı da felsefe adına yakışmaz.

KAYNAKÇA*

BATI FELSEFESİ

Genel Giriş

Copleston, Frederick, *The History of Philosophy*, 9 cilt (gözden geçirilmiş baskı), Westminster, Md.: The Newman Press, 1946-74.

Durant, Will ve Ariel *The Story of Philosophy*, 9 cilt, New York: Simon and Schuster, 1935.

Flew, Antony, *An Introduction to Western Philosophy*, Londra: Thames and Hudson, 1971.

Jones, W. T., *A History of Western Philosophy*, 4 cilt, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1969-75.

Parkinson, G.H.R. ve S.G. Shanker (ed.), *The Routledge History of Philosophy*, 10 cilt, Londra: Routledge, 1993.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945. [*Batı Felsefesi Tarihi*, 3 cilt, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 2000]

Solomon, Robert C. *Introducing Philosophy*, 5. baskı, Fort Worth: Harcourt Brace, 1993.

Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind*, New York: Harmony, 1991.

Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan, 1933. [*Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, 2011]

Birinci Bölüm

Mısır

Glanville, Stephen, *The Legacy of Egypt*, Oxford: Clarendon, 1947.

Steindorff, Georg ve Keith C. Seele, *When Egypt Ruled the East*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Antik Yunan

Barnes, Jonathan, *Aristotle*, New York: Oxford University Press, 1982. [*Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar, 2002]

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4. baskı, Londra: Black, 1930.

Cornford, Francis M., *Before and After Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

(*) Çok değişik edisyonları olan klasik metinleri listeye almadık. Buradaki kitaplar, felsefe tarihi hakkında (da) ek bilgi arayanlara yönelik tavsiyelerdir.

Dodds, Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951.

Farrington, Benjamin, *Greek Science*, Harmondsworth, İngiltere: Penguin, 1944.

Findlay, John Niemeyer, *Plato and Platonism*, New York: Times Books, 1978.

Guthrie, W.K.C., *Greek Philosophy*, Londra: Methuen, 1950. [*Yunan Felsefesi Tarihi*, çev. Ergün Akça, Kabalcı, 2011]

Kirihan, P.D., *Pre-Socratics*, Indianapolis, Hindistan: Hackett, 1994.

Kirk, G.S. ve J.E. Raven, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Kraut, Robert, *Socrates and the State*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Mourelatos, A.P.D. *The Pre-Socratics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

Ring, Merrill, *Beginning with the Pre-Socratics*, Mountain View, Calif: Mayfield, 1987.

Ross, W.D., *Aristotle*, 5. baskı, Londra: Methuen, 1949.

Stone, Isidor F., *The Trial of Socrates*, Boston: Little, Brown, 1988. [*Sokrates'in Yargılanması*, çev. Mehmet Atalay, İz Yayıncılık, 2010]

Taylor, Alfred E. *Aristotle*, Mineola, N.Y.: Dover, 1955.

— *Socrates*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1953.

Vlastos, Gregory (ed.), *The Philosophy of Socrates*, New York: Doubleday, 1971.

İkinci Bölüm

Zerdüştlük

Boyce, Mary, *Zoroastrians: Their Beliefs and Practices*, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1979.

Malandra, William W., *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Musevilik

Jacobson, Dan, *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God*, New York: Harper and Row, 1982.

Katz, Steven T., *Jewish Philosophers*, New York: Bloch, 1975.

Kent, Charles Foster, *History of the Hebrew People*, New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

Phillips, Anthony, *God B.C.*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

Scholem, Gershom G., *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York: Schocken Books, 1965.

Hristiyanlık

Chadwick, Henry, *History and Thought of the Early Church*, Londra: Variorum Reprints, 1982.

Cross, F.L. ve Elizabeth A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londra: Oxford University Press, 1958.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Chicago: University of Chicago Press, 1971-89; c.1: *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600), c.2: *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), c.3: *The Growth of Medieval Theology* (600-1300), c.4: *Reformation of Church and Dogma* (1300-1700), c.5: *Christian Doctrine and Modern Culture* (since 1700).

Walsh, Michael, *Roots of Christianity*, Londra: Grafton, 1986.

İslâmiyet

Cragg, Kenneth, *The House of Islam*, 2. baskı, Belmont, Calif.: Wadsworth, 1975.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. [*Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, 9. baskı, 2012]

Lewis, Bernard, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993.

Ormsby, Eric, "Arabic Philosophy", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 125-50, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Phillips, Stephen H., *Classical Indian Metaphysics*, La Salle, II: Open Court, 1995.

Rahman, Fazlur, *Islam*, 2. baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1979. [*İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, 2008]

— *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1980. [*Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 11. baskı, 2011]

Sepasi-Tehrani, Homayoon ve Janet Flesch, "Persian Philosophy", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 151-86, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Ortaçağ Felsefesi

Bainton, Roland H., *The Medieval Church*, New York: Van Nostrand, 1962.

Copleston, Frederick, S.J., *Thomas Aquinas*, New York: Harper and Row, 1955.

Goodman, L. E., *Avicenna*, New York: Routledge, 1992.

Grunebaum, Gustave E. von, *Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Knowles, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London: Longman, 1962.

Nerton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, New York: Routledge, 1992.

Runciman, Steen, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the Eleventh and Twelfth Centuries*, Oxford: Clarendon, 1955.

Vignaux, Paul. *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*, New York: Meridian Books, 1959.

Protestan Reformu

Kittelson, James M., *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career*, Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1986.

Whale, J.S., D.D., *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Rönesans

Cassirer, Ernst, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York: Barnes and Noble, 1963.

Copenhaver, Brian P., *Renaissance Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1992.

Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought and Its Sources*, Michael Money (ed.), New York: Columbia University Press, 1979.

McKnight, Stephen A., *Sacralizing the Secular: The Renaissance Origins of Modernity*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.

Seung, T. K., *Cultural Thematics: The Formation of the Faustian Ethos*, New Haven: Yale University Press, 1976.

Üçüncü Bölüm

Allison, H. E. *Kant's Philosophy of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Beck, Lewis White (ed.), *Eighteenth-Century Philosophy*, New York: The Free Press, 1966.

— *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Berlin, Isaiah (ed.), *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, New York: Oxford University Press, 1979.

Breazeale, Daniel, "Fichte and Schelling: The Jena Period", *The Age of German Idealis* içinde, Kathleen Higgins ve Robert Solomon (ed.), s. 138-80, Londra: Routledge, 1993.

Cassirer, E., *Kant's Life and Thought*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981. [*Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Yayınları, 3. baskı, 2007]

Cottingham, John, *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Gardiner, Patrick (ed.), *Nineteenth-Century Philosophy: Hegel to Nietzsche*, New York: The Free Press, 1969.

Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hamlyn, D.W., *Schopenhauer*, Londra: Routledge, 1980.

Hampshire, Stuart (ed.), *The Age of Reason: The Seventeenth-Century Philosophers*, New York: Braziller, 1957.

Higgins, Kathleen, *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Higgins, Kathleen ve Robert Solomon (ed.), *The Age of German Idealism*, Londra: Routledge, 1993.

Hooker, M. (ed.), *Descartes*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1978.

Kenny, Anthony, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House, 1968.

Körner, Stephan, *Kant*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.

Mackey, Louis, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Miller, James, *Rousseau and Democracy*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985. [*Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, 1999]

Nola, Robert, "The Young Hegelians: Feuerbach ve Marx", *The Age of German Idealism* içinde, Kathleen Higgins ve Robert Solomon (ed.), s. 290-329, Londra: Routledge, 1993.

Schacht, Richard, *Nietzsche*, Londra: Routledge, 1983.

Skorupski, John, *English-Language Philosophy, 1750-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Solomon, Robert C., *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

— *In the Spirit of Hegel*, New York: Oxford University Press, 1983.

Tanner, Michael, *Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Taylor, Mark, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press, 1980.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: Macmillan, 1990. [*Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2002]

Werhane, Patricia, *Adam Smith and His Legacy for Capitialism*, New York: Oxford, 1978.

White, M., *The Philosophy of the American Revolution*, New York: Oxford, 1978.

Woolhouse, R. S., *The Empiricists*, New York: Oxford University Press, 1988.

Dördüncü Bölüm

Barnes, Hazel, *Sartre*, Philadelphia: Lippincott, 1973.

Charlesworth, Max, *The Existentialists and Jean-Paul Sartre*, Londra: Prior, 1976.

Dreyfus, Hubert L. ve Raul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Fogelin, Robert, *Wittgenstein*, Londra: Routledge, 1983.

Guignon, Charles (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hylton, Peter, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Janik, A. ve S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1993. [*Wittgenstein'ın Viyanası*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2008]

Magee, Bryan, *Modern British Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Miller, James, *Michel Foucault*, New York: Simon and Schuster, 1993.

Myers, Gerald, *William James*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.

Schroeder, William, *Sartre and His Predecessors*, Londra: Routledge, 1984.

Skorupski, John, *English-Language Philosophy, 1750-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Solomon, Robert C., *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York: Harper and Row, 1972.

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

Weitz, Morris (ed.), *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition*, New York: The Free Press, 1966.

BATILI OLMAYAN FELSEFE

Genel Giriş

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Praeger, 1970.

Deutsch, Eliot (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Smart, Ninian, *The Long Search*, Boston: Little, Brown, 1977.

Smith, Huston, *The Religions of Man*, New York: Harper and Row, 1958.

Solomon, Robert C. ve Kathleen M. Higgins (ed.), *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

— *World Philosophy: A Text with Readings*, New York: McGraw-Hill, 1995.

Afrika Felsefesi

Abimbola, Wande, *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan, Nigeria: Oxford University Press, 1976.

Abraham, W. E. *The Mind of Africa*, Şikago: University of Chicago Press, 1962.

Appiah, Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York: Oxford University Press, 1992.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, 1968. [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Kitap, 2011]

Fleistad, Guttorm (ed.) *Contemporary Philosophy*, c.5: *African Philosophy*, Lahey: Martinus Nijhoff, 1987.

Gyekye, Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought*, New York: Cambridge University Press, 1987.

Hountondji, Paulin, *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

McVeigh, Malcolm, *God in Africa: Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*, Cape Cod, Mass.: C. Stark, 1974.

Makinde, M. Akin, *African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine*, Athens: Ohio University Press, 1988.

Mbiti, John S., *African Religions and Philosophy*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

Mudimbe, V.Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Murungi, John, "Toward an African Conception of Time", *International Philosophical Quarterly* 20:4 (Aralık 1980), s. 407-16.

Okere, Theophilus, *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions of Its Possibility*, New York: University Press of America, 1983.

Oruka, H. Odera, "Sagacity in African Philosophy", *International Philosophical Quarterly* 23:4 (Aralık 1983), s. 383-94.

Senghor, Leopold Sedar, *Prose and Poetry*, Londra: Oxford University Press, 1965.

Serequeberhan, Tsenay (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings*, New York: Paragon House, 1991.

Trimier, Jacqueline, "African Philosophy", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 187-219, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993.

Wiredu, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, New York: Cambridge University Press, 1980.

Wright, Richard A. (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, Lanham, Md.: University Press of America, 1984.

Amerikan Yerli Felsefesi

Allen, Paula Gunn, *The Sacred Hoop*, Boston: Beacon, 1986.

Brown, Joseph E. *The Spiritual Legacy of the American Indian*, New York: Crossroad, 1984.

Crow Dog, Mary, *Lakota Woman*, New York: Harper Collins, 1990.

DeMallie, Raymond J., *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Erdoes, Richard, *Lame Deer: Seeker of Visions*, New York: Simon and Schuster, 1976.

Jennings, Francis, *The Invasion of America*, New York: Norton, 1975.

Josephy, Alvin, *Now That the Buffalo's Gone: A Study of Today's American Indians*, Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

Nelson, Richard, *Make Prayers to the Raven*, Şikago: University of Chicago Press, 1983.

Overholt, Thomas W. ve J. Baird Calicott, *Clothed-in-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojihwa World View*, Washington, D.C.: University Press of America, 1982.

— "Traditional American Indian Attitudes Toward Nature", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 55-80, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Underhill, Ruth M. *Red Man's Religion: Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico, Chicago*: University of Chicago Press, 1965.

Vescey, Christopher, *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indians*, New York: Crossroad, 1988.

Çin Felsefesi

Allan, Sarah, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* Albany: State University of New York Press, 1991.

Allinson, Robert E. (ed.), *Understanding the Chinese Mind*, Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

Ames, Roger T., *The Art of Rulership*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Ames, Roger T. ve David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press, 1987.

— "Understanding Order: The Chinese Perspective", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 1-23, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Bodde, Derk, *Chinese Thought, Society, and Science*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (ed.), New York: Macmillan, 1948.

Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989.

Mote, Frederick W., *Intellectual Foundations of China*, New York: Alfred A. Knopf, 1971.

Wing-Tsit Chan (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

Hint Felsefesi

Basham, A. L., *The Origins and Development of Classical Hinduism*, Boston: Beacon, 1989.

Bilimoria, Purusottama, *The Self and Its Destiny in Hinduism*, Geelong: Deakin University Press, 1990.

Danielou, Alain, *The Myths and Gods of India: The Classic Work on Hindu Polytheism from the Princeton Bollingen Series*, Rochester, Vt: Inner Traditions International, 1991.

Deutsch, Eliot, *Advaita Vedanta*, Honolulu: East-West Center Press, 1969.

Koller, John, *The Indian Way*, Albany: State University of New York Press, 1982.

O'Flaherty, Wendy Doniger (ed. ve çev.), *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1975.

Phillips, Stephen H., *Aurobindo's Philosophy of Brahma*, New York: E. J. Brill, 1986.

— "Indian Philosophies", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 221-66. Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Potter, Karl, *Guide to Indian Philosophy*, Boston: G. K. Hall, 1988, s. 221-266.

Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Joseph Campbell (ed.), Bollingen Series VI, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946.

Japon Felsefesi

Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin, 1946. [*Krizantem ve Kılıç: Japon Kültürü Üzerine Bir İnceleme*, çev. Türkan Turgut, İş Bankası Yayınları, 4. baskı, 2011]

Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History*, 2 cilt, New York: Macmillan, 1989-90.

Kasulis, T. P., *Zen Action/Zen Person*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1981.

Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany: State University of New York Press, 1990.

Parkes, Graham, "Ways of Japanese Thinking", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 25-53, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Ryusaku Tsunoda (ed.), *Sources of Japanese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1958.

Sei Shōnagon, *The Pillow Book of Sei Shōnagon*, (çev. ve ed.) Ivan Morris, New York: Penguin Books, 1967.

Suzuki, Daisetz T., *Zen and Japanese Culture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959.

Varley, H. Paul, *Japanese Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1973.

Latin Amerika Felsefesi

Aquilar, Luis (ed.), *Marxism in Latin America*, gözden geçirilmiş baskı, Philadelphia: Temple University Press, 1978.

Clendinnen, Inga, *Aztecs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Crawford, William Rex, *A Century of Latin American Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944.

Dascal, Marcelo, *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives*, New York; E. J. Brill, 1991.

Dussel, Enrique, *Philosophy of Liberation*, New York: Orbis Books, 1985.

Gracia, Jorge J. E., *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*. Buffalo: Prometheus, 1986.

Jorrin, Miguel ve John D. Martz, *Latin-American Political Thought and Ideology*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1970.

León-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Náhuatl Mind*, Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

— *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*, Boston: Beacon Press, 1966.

Sahagún, Fr. Bernadino de, *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 books in 13 cilt, çeviren: Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble, Santa Fe: School of American Research and the University of Utah Press, 1950-82.

Valadez, Jorge, "Pre-Columbian and Modern Philosophical Perspectives in Latin America", *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy* içinde, Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (ed.), s. 81-124, Lanham, Md.: Rowman ve Littlefield, 1993.

Zea, Leopoldo, *The Latin American Mind*, Norman: University of Oklahoma, 1963.

Çevre

Blackstone, William (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens: University of Georgia Press, 1974.

Callicott, J. Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1989.

Elliot, Robert ve Arran Gare (ed.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1983.

Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press, 1977.

Regan, Tom ve Peter Singer (ed.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2. baskı, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989.

Regan, Tom, *Earthbound: Introductory Essays in Environmental Ethics*, Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1984.

Sadler, Barry ve Allen Carlson (ed.), *Environmental Aesthetics: Essays in Interpretation*, Victoria, B.C.: University of Victoria Press, 1982.

Sagoff, Mark, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, 2. baskı, New York: Random House, 1975. [*Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2005]

Vandeveer, Donald ve Christine Pierce (ed.), *People, Penguins, and Plastic Trees*, Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986.

Feminizm

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, New York: Knopf, 1953. [*Kadın: "İkinci Cins"*, çev. Bertan Onaran, Payel, 7. baskı, 1993]

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990. [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis, 2. baskı, 2010]

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*,Berkeley: University of California Press, 1978.

Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur*, New York: Harper and Row, 1977.

Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books, 1970. [*Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, Payel, 2. baskı, 1993]

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986. hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984.

Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Nicholson, Linda J. (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge, 1990.

Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press, 1984.

Raymond, Janice G., *A Passion for Friends: Toward a Philosophy of Female Affection*, Londra: Women's Press, 1985.

Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press, 1989.

Tuana, Nancy, *Woman and the History of Philosophy*, New York: Paragon, 1992.

Abelardus, Petrus 190–193, 198, 314
Afrodit 27, 37
Agathon 77, 78, 83
Akhenaton (Amenhotep IV) 13, 19, 20, 139
Albertus Magnus 193, 200
Alkibiades 67, 68, 78, 83, 84, 231
Anaksagoras 50, 59–61
Anaksimandros 50, 53, 54, 56, 59, 92
Anaksimenes 50, 54, 92
Andersen, Hans Christian 295
Antisthenes 75, 97
Aquinolu Thomas 99, 184, 189, 190, 193, 195–197, 208, 212, 217, 232, 242, 244
Aristophanes 72, 78, 83
Aristoteles 19, 26, 27, 37, 39, 45, 46, 49–52, 58, 60, 62, 63, 72, 83–100, 102–104, 123, 128–131, 143, 144, 181–185, 189, 190, 192, 194–196, 198, 199, 216–220, 232, 233, 244, 249, 253, 259, 278, 282, 299, 302, 314, 336, 386
Aurobindo, Ghose (Sri) 109, 125, 377
Austin, J.L. 14, 361
Averroes (bkz. İbni Rūşd)
Avicenna (bkz. İbni Sina)
Avilalı Teresa 179
Ayer, A.J. 350
Aziz Anselmus 184, 190, 191, 196, 242
Aziz Augustinus 19, 27, 39, 40, 166
Aziz Pavlus (Paul) 119, 151, 160-164, 171, 206
Aziz Petrus 171
Bacon, Francis 216, 218–220, 226, 233–235, 260
Barth, Karl 352
Beauvoir, Simone de 354, 357, 362, 366, 367
Bentham, Jeremy 298
Berdyayev, Nikolay 347
Bradley, F.H. 318
Bergson, Henri 337, 338, 340
Berkeley, George 247, 255–257, 259, 272, 273, 318
Bruno, Giordano 200, 217
Buber, Martin 352
Buda 16, 17, 20, 24, 26, 27, 30, 52, 58, 103, 108, 110, 111, 119, 121, 125, 127, 128, 166, 203, 205
Butler, Judith 368
Büyük İskender 100, 101, 108, 153, 222

Caligula 104, 107
Calvin 210, 211, 261
Camus, Albert 352–355, 357
Carlyle, Thomas 268, 309
Chang-Tzu 395
Chardin, Pierre Teilhard de 338
Chuang-Tzu 38, 133, 136
Claudius 104
Constantine 395
Cortes, Hernando 224
Croce, Benedetto 337, 339, 341, 342

Darwin, Charles 147, 297, 300, 336
Demokritos 50, 59, 61–63, 71, 82, 93, 101, 220, 269, 324
Derrida, Jacques 380, 381, 395
Descartes, Rene 27, 167, 168, 197, 219, 232, 233, 235–245, 247, 248, 252, 255, 258, 272–274, 282, 283, 288, 314, 317, 321, 343–345, 355, 356, 374, 379, 380
Dewey, John 310, 330, 333–335, 342, 382
Diyojen 75
Diotima 84
Diyonisos 22, 23
Dogen 204
Dostoyevski, Fyodor 346, 347, 351
Douglass, Frederick 307, 308
Du Bois, W.E.B. 307, 308, 372
Duns Scotus, John 196, 207, 314

Eckhart, Johannes (Meister Eckhart) 180
Edwards, Jonathan 304–306
Einstein, Albert 35, 312, 316
Emerson, Ralph Waldo 308–310
Empedokles 50, 59, 60
Epiktetos 103, 248
Epikür 100
Erasmus, Desiderius 212–215, 236, 246
Eshilos 37

Fanon, Franz 371
Farabi 182–184
Faust, Johann 201, 289
Feuerbach, Ludwig 293, 296
Fichte, Johann 279–281
Ficino, Marsilio 200
Filip (Makedonyalı) 85
Flew, Antony 235, 238
Foucault, Michel 383
Franklin, Benjamin 305
Frege, Gottlob 313–316, 322
Freud, Sigmund 34, 292, 323–327, 330, 360, 369, 382

Galen 106
Galileo 86, 217, 219, 233, 235, 237
Gandhi, Mohandas 27, 31, 125, 309, 371, 377
Gautama, Siddhartha (bkz. Buda)
Gazali 185
Genet, Jean 357
Gilligan, Carol 369
Goethe, Johann Wolfgang von 201, 289, 303
Gorgias 64, 65, 78
Grotius, Hugo 233

Hallac-ı Mansur 179, 180
Hamann, Johann 287
Hammurabi 20, 25, 145
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 29, 32, 50, 62, 254, 278–290, 293–297, 300, 304, 309, 314, 317, 332, 333, 336, 337, 341, 342, 347, 355, 376
Heidegger, Martin 47, 62, 322, 339, 342–345, 349, 351–353, 356, 382, 383
Henry VIII 211, 213, 215
Heraklitos 41, 47, 49, 50, 54-57, 59, 79, 86, 89, 92, 109, 134, 336
Herder, Johann Gottfried von 287, 288, 300
Hesiodos 30, 37, 45, 235
Hipokrat 51
Hitler, Adolf 141, 339, 342, 347, 350
Hobbes, Thomas 23, 216, 218–220, 233, 235, 261, 263, 265, 283, 285, 296
Hölderlin, Friedrich 281
Homeros 21, 23, 30, 36, 37, 41, 45, 82, 153, 223, 235, 286, 301, 302
Hrisippos 103, 104, 248
Hsün-Tzu 133
Hume, David 27, 195, 247, 255, 258, 259, 261–265, 269–272, 287, 289, 297, 315, 317, 328, 348, 349
Husserl, Edmund 313–317, 319–322, 338, 342, 343, 345, 346, 348, 352, 355, 356, 362
Hypatia 365
Hz. Ali 178
Hz. Davud 147, 157, 251
Hz. İbrahim 13, 25, 138, 139, 146, 147, 223
Hz. İsa 27, 30, 70, 116, 119, 127, 138–140, 144, 151, 305, 338
Hz. Muhammed 30, 138, 144
Hz. Musa 30, 101, 146, 148, 154, 187, 223
Hz. Süleyman 25, 147, 150

İbni Meymun 188-190, 193
İbni Rüşd 27, 184, 185, 189, 217
İbni Sina 183–185, 191, 193, 195

James, Henry 143, 297, 307, 310, 329–334, 382
James, William 143, 297, 307, 310, 329–334, 382
Jaspers, Karl 351
Jefferson, Thomas 266, 268, 305, 306
Jung, Carl 199, 326

Kafka, Franz 351
Kant, Immanuel 27, 29, 34, 191, 220, 252,

260, 261, 268–285, 287, 289–291, 293–296, 299, 303, 309, 314, 315, 317, 320, 324, 328, 369, 376, 382
Kierkegaard, Soren 232, 293–295, 297, 340, 343, 348, 351–353
Kindi 181–183
King, Martin Luther 308, 309, 318
Kiros 151
Kitaro Nishida 331
Kolomb, Kristof 221, 232, 235, 253
Konfüçyüs 17, 18, 20, 25–27, 29, 30, 52, 53, 97, 108, 117, 128–131, 133, 134, 155, 202
Kopernik 216, 219, 232, 233, 235
Kraus, Karl 14, 323
Kritias 67, 69
Ksenafones 24, 49, 89
Ksenofon 71, 72

Lao-Tzu 18, 30, 133, 134, 136
Leibniz, Gotfried Wilhelm von 244, 245, 247, 250–252, 255, 257, 269, 271, 273, 282, 312, 314–317, 324
Lenin, Vladimir Ilyiç Ulyanov 285, 346, 371
Leukippos 61
Levi-Strauss, Claude 380, 382
Locke, John 62, 220, 247, 253, 255–257, 260, 261, 265, 266, 271, 273, 298, 305, 306, 315, 328
Loyola, Ignatius 212
Lucretius 102, 103, 217
Luther, Martin 143, 202, 205–215, 232, 235, 293, 308, 309

Machiavelli, Niccolo 216, 218, 219, 288
Maimonides, Moses (bkz. Ibni Meymun)
Malcolm X 308
Mao Zedong 370
Marat, Jean Paul 268
Marcel, Gabriel 352
Marcus Aurelius 103, 106, 107, 248
Marcus Tullius Cicero 106
Marx, Karl 286, 293, 296, 297, 355, 364, 371
Mencius 108, 131, 132, 136
Merleau-Ponty, Maurice 352, 357, 362
Mill, James 297–299, 314, 315, 366
Mill, John Stuart 297–299, 314, 315, 366
Montaigne, Michel de 222, 234, 236–239, 241, 246, 247
Montesquieu 254
More, Thomas 212–215
Mo-Tzu 131, 132
Mussolini, Benito 285, 339, 342

Nagarjuna 107, 110, 111, 114, 248
Napoleon 268, 278, 282, 286, 297, 328, 347
Neron 104, 107
Newton, Sir Isaac 33, 34, 113, 200, 219, 235, 244, 250–252, 258, 269–271, 289, 296, 312
Nietzsche, Friedrich 32, 34, 40, 62, 67, 98, 234, 292, 297, 298, 300–303, 309–313, 319, 323, 326, 328, 329, 336, 342, 345, 348, 349, 351–353, 365, 376, 380, 382, 383
Nishitani, Keiji 376

Ockhamlı William 196, 198, 199, 207, 231, 314
Osiris 22, 37

Paracelsus 201, 202
Parmenides 29, 46, 47, 50, 54, 56–61, 63–66, 70, 75, 78–80, 86, 89, 90, 103, 109, 110, 144
Pascal, Blaise 244, 246, 247
Patanjali 43
Peirce, Charles Sanders 329, 330, 332, 333
Perikles 68
Philon 101, 153–155, 161, 181, 182, 187, 222
Pisagor 29, 47–50, 54, 55, 57, 73, 75, 79, 84, 86, 92, 93, 103, 113, 315
Platon 21, 26, 27, 29, 47, 48, 50, 51, 58, 67, 69, 71, 72, 74–76, 78–90, 92–95, 98–103, 105, 106, 108, 128, 133, 143, 144, 154, 155, 164, 165, 167, 168, 181, 182, 184, 192, 194, 197, 200, 202, 214, 215, 217, 218, 232, 242, 255, 287, 299, 302, 303, 313, 319, 334, 343, 364, 382
Plotinus 164–167, 169, 181, 182, 184, 200
Prometheus 28
Protagoras 65–67, 74, 78, 236, 312
Ptolemy 101
Pyrrhon 58, 104, 105

Razi 182, 183
Robespierre, Maximilien 268
Rotry, Richard 381
Rousseau, Jean-Jacques 18, 133, 220, 236, 247, 261, 264–266, 268, 269, 276, 283, 287, 288, 334, 353
Royce, Josiah 288, 332, 333, 335
Russell, Bertrand 109, 198, 292, 313–319, 322, 323, 328, 336, 337, 340, 342, 348, 349, 359, 361
Ryle, Gilbert 361, 362

Santayana, George 335, 336
Sartre, Jean-Paul 244, 319, 322, 342, 349, 351–357, 366, 380, 382, 383
Scheler, Max 345, 346
Schelling, Friedrich 279–281, 285, 288
Schiller, Friedrich 289
Schoenberg, Arnold 316, 323
Schopenhauer, Arthur 286, 290–293, 296, 301, 302, 323, 329, 332, 347
Sei Shonagon 204
Seneca 104
Senghor, Leopold Sedar 372
Sextus Empiricus 104–106
Silenus 23
Sisyphos 28, 354
Smith, Adam 176, 261–264, 286, 297, 364
Smith, Huston 176, 261–264, 286, 297, 364
Sokrates 16, 20, 21, 25–29, 50–52, 54, 57, 59–61, 63, 67–90, 92, 93, 97–100, 102, 103, 105, 110, 117, 119, 128, 144, 152, 154, 168, 200, 213, 214, 218, 228, 236, 242, 301, 302, 311, 312, 319, 351, 353, 364, 380
Solon 51, 68
Spinoza, Baruch 244–250, 255, 324
Stalin, Joseph 346, 347
Suarez, Francisco 212
Sühreverdi 203

Taylor, Harriet 366
Thales 29, 36, 38, 45–47, 50–54, 81, 87, 92, 153, 224, 228, 235
Theophrastus 201
Thoreau, Henry David 308, 309
Thrasymakhos 67, 76, 77
Tillich, Paul 352
Tolstoy, Lev 346, 347
Turgenyev, Ivan 346

Unamuno, Miguel de 339–342, 345, 351

Vaftizci Yahya 156, 157
Vico, Giambattista 288, 300, 341
Voltaire 250, 252, 255, 264, 265, 269, 350

Wallace, Alfred Russel 300
Weber, Max 211, 316, 326–328
Whitehead, Alfred North 99, 315, 316, 336, 338, 349
Whitman, Walt 32, 306, 310
Wigglesworth, Michael 304
Wittgenstein, Ludwig 65, 292, 322, 323, 326, 328, 329, 336, 343, 344, 348, 349, 358–361
Wollstonecraft, Mary 366

Yu Ying Shih 20

Zenon (Eleali) 50, 56, 58-59, 65, 70, 78, 89, 103, 109, 110
Zenon (Stoaci) 103
Zerdüşt 19, 20, 137, 138, 166, 199, 300, 322, 328, 352
Zhu Xi 202, 203