

Felsefe Kitaplığı

Antik Yunan'dan
Modern Döneme

Kesit Yayınları

Felsefe Tarihi

G. SKIRBEKK & N. GILJE

Antik Yunan'dan Modern Döneme

FELSEFE TARİHİ

Gunnar Skirbekk
Nils Gilje



YAYIN NO: 10, FELSEFE/3

ISBN 9944-321-14-1

genel yayın yönetmeni
İslam Özkan

ingilizce'den çevirenler
Emrah Akbaş-Şule Mutlu

tashih
Meryem Gayberi

redaksiyon
İsmail Doğu

kitap iç düzenleme
Literal Tanıtım

kapak
Termit Design House

baskı ve cilt
Günaydın Matbaası

üçüncü baskı
EKİM 2006

kitabın orjinal adı
Filosofihistori
© Scandinavian University Press, Filosofihistori, G. Skirbekk, N. Gilje, 2001

KESİT YAYINLARI
Molla Fenari Sokak.
İnel Han No: 3 Kat: 2
Cağaloğlu/İstanbul

tel: 0212 512 56 33 - 526 52 43
faks: 0212 512 56 63

kesit@kesityayinlari.com
www.kesityayinlari.com

Antik Yunan'dan Modern Döneme

FELSEFE TARİHİ

Gunnar Skirbekk
Nils Gilje

Çeviren:
Emrah Akbaş - Şule Mutlu

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9
Giriş 13

1. Bölüm
ESKİ HİNT ve ÇİN DÜŞÜNCELERİNE BİR BAKIŞLA
SOKRATES ÖNCESİ FELSEFE 19
Yunan Şehir Devleti: Toplum İçinde İnsan 19
Thales 21
Anaximender ve Anaximenes 26
Heraclitus, Parmenides ve Zenon 27
Arabulucular: Empedokles ve Anaxagoras 32
Demokritos 34
Pythagorascılar 37
Kadim Hint ve Çin Düşüncelerine Bir Bakış 39
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 50
2. Bölüm
SOFİSTLER ve SOKRATES 52
Sofistler 52
Gorgias 54
Thrasymachus 55
Protagoras 56
Sokrates 61
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 66
3. Bölüm
PLATON-İDEALAR TEORİSİ ve İDEAL DEVLET 70
Bilgi ve Varlık 72
Platon'un Devlet'i ve İyilik 81
Sanatların Etik Sorumluluğu 88
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 90
4. Bölüm
DOĞAL DÜZEN ve BİR "POLİTİK HAYVAN" OLARAK İNSAN 94
İdea Ya da Töz 95
Ontoloji ve Epistemoloji 97
Bilgi ve Praksis 106
Sanat-Taklit ve Catharsis 116
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 119
5. Bölüm
KLASİK DÖNEMİN SONLARI 124
Birey Mutluluğunun Temini 124
Epikürcülük-Bireyin Refahının Sağlanması ve Korunması 127
Stoacılık-Bireyin Mutluluğunun Sağlanması ve Korunması 128
Neo-Platonizm 135
Septisizm 136
Antikitede Bilimler ve Diğer Disiplinler 141
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 148
6. Bölüm
ORTAÇAĞ
Hristiyanlık ve Felsefe 150
Papa ve Kral: Bir Devlette İki Hükümdar 152
Augustine: İman ve Akıl 155
Evrensellik Problemi ve Skolastikler 166

Thomas Aquinas - Uyum ve Sentez 169
Padualı Marsilius ve Ockhamlı William - Sentezden Şüpheciliğe 186
Martin Luther - İradecilik ve Nominalizm: Sadece İman 188
Üniversite Geleneği 191
Arap Felsefesi ve Bilimi 196
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 200
7. Bölüm
DOĞA BİLİMLERİNİN YÜKSELİŞİ 203
Metod Üzerine Tartışma 203
Astronomi - Kopernikus ve Kepler 209
Fizik - Galileo ve Newton 213
Biyolojik Bilimler 222
Sub-Jectum Olarak İnsan 224
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 228
8. Bölüm
RÖNESANS ve REALPOLİTİK: MACHIAVELLI ve HOBBES 231
Machiavelli - Manipülasyon Aracı Olarak Siyaset 231
Sözleşmeyle Siyaset ve Doğal Hukukla Siyaset: Althusius ve Grotius 236
Hobbes - Birey ve Özün Muhafazası 237
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 247
9. Bölüm
ŞÜPHE ve İNANÇ: MERKEZDEKİ İNSAN 249
Descartes - Metodik Şüphe ve Akla Güven 249
Vico - Bir Model Olarak Tarih 257
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 261
10. Bölüm
BİR SİSTEM OLARAK RASYONALİZM 265
Spinoza - Tanrı Doğadır 265
Leibniz - Monadlar ve Önceden Kurulmuş Uyum 272
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 275
11. Bölüm
LOCKE - AYDINLANMA ve EŞİTLİK 276
Epistemoloji ve Bilgi Eleştirisi 276
Siyaset Teorisi - Bireyler ve Hakları 283
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 289
12. Bölüm
DENEYCİLİK ve BİLGİ ELEŞTİRİSİ 293
Berkeley - İçeriden Bir Deneycilik Eleştirisi 293
Hume - Eleştiri Olarak Deneycilik 298
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 311
13. Bölüm
AYDINLANMA: AKIL ve İLERLEME 314
Modernleşme ve Bilim 314
Dünyevi Saadet 317
Montesquieu - İktidarın Dağılımı ve Çevresel Nüfuz 319
Helvetius - Birey ve Zevk 320
Ekonomik Liberalizm 323
Adam Smith 323
Ricardo ve Malthus 325
Rousseau - Aydınlanma Felsefesine Karşı Tepki 326
Edmund Burke - Muhafazakâr Tepki 332
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 337

14. Bölüm
FAYDACILIK ve LİBERALİZM 339
Jeremy Bentham ve James Mill - Hazcı Hesap ve Yasal Reform 339
John Stuart Mill 343
Thomas Hill Green 347
John Maynard Keynes 349
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 350
15. Bölüm
KANT: FELSEFEDE 'KOPERNİK DEVRİMİ' 352
Aşkın Felsefe - Bilgi Teorisi 352
Aşkın Felsefe - Ahlâk Teorisi 361
Siyasi Kuram 366
Yargı Gücü - Teleoloji ve Estetik 371
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 374
16. Bölüm
HÜMANİTER BİLİMLERİN YÜKSELİŞİ 377
Herder ve Tarihselcilik 378
Schleiermacher ve Hermeneutik 382
Tarih Ekolü - Von Savigny ve Von Ranke 382
Droysen ve Dilthey - Beşeri Bilimlerin Benzersizliği 384
Tarih Ekolünün Çözülmesi 389
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 390
17. Bölüm
TARİH ve DİYALEKTİK 392
Düşünce, Diyalektik ve Deneyim 392
Efendi ve Köle - Tanınma Çabası ve Sosyal Kimlik 399
Mantık Olarak Gelenek 401
Aile, Sivil Toplum ve Devlet 403
Hegel'e İtirazlar 405
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 409
18. Bölüm
ÜRETİCİ GÜÇLER ve SINIF MÜCADELESİ 411
Diyalektik ve Yabancılaşma 411
Tarihsel Materyalizm 416
Üretici Güçler ve Üretim İlişkileri 421
Artı Değer ve Sömürü 422
Marx'a İtirazlar 424
F. Engels - Marksist Bir Bakışaçısından Aile 427
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 429
19. Bölüm
KIERKEGAARD: VAROLUŞ ve İRONİ 430
Dolaysız ve Var Olan İletişim 430
Hayat Yolundaki Üç Aşama 433
Demagoji Olarak Demokrasi 439
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 440
20. Bölüm
DARWIN: İNSAN KAVRAMI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA 441
Doğal Ayıklanma ve İnsanın Kökeni 442
Darwinizm ve Sosyo-Biyoloji 445
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 448
21. Bölüm
NIETZSCHE ve PRAGMATİZM 449
Tanrı Öldü: Avrupa Nihilizmi 450

Ahlak Felsefesi 453
Übermensch (Üst-İnsan), İrade Gücü ve Ebedi Tekrar 455
Epistemoloji 458
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 461
22. Bölüm
SOSYALİZM ve FAŞİZM 463
Komünizm - Lenin: Parti ve Devlet 463
Anarşizm ve Sendikacılık 466
Sosyal Demokrasi 468
Faşizm - Nasyonalizm ve Düzen 470
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 476
23. Bölüm
FREUD ve PSİKANALİZ 478
Psikanaliz: İnsana Dair Yeni Bir Bakış 478
Bilinçaltına Açılan Bir Kapı Olarak Rüya 480
Bastırıcı Kültür ve Suçluluk Hissi 486
Psikanaliz ve Bilim Felsefesi 489
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 494
24. Bölüm
SOSYAL BİLİMLERİN YÜKSELİŞİ 496
Auguste Comte - Sosyolojinin 'Mağrur Papazı' 496
Alexis De Tocqueville - Amerikan Demokrasisi 498
Ferdinand Tönnies - Gemeinschaft ve Gesellschaft 499
Georg Simmel - Sosyal Doku 502
Emile Durkheim - Toplum ve Toplumsal Dayanışma 504
Max Weber - Rasyonellik ve 'Kahramanca Kötümserlik' 507
Talcott Parsons - Eylem ve İşlev 516
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 520
25. Bölüm
DOĞA BİLİMLERİNDEKİ YENİ GELİŞMELER 522
Einstein ve Modern Fizik 522
Bilimsel Çeşitlilik ve Teknolojik Gelişme 526
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 534
26. Bölüm
ÇAĞDAŞ FELSEFEYE BİR GÖZ ATIŞ 537
Mantıksal Pozitivizm - Mantık ve Emprisizm 537
Karl Popper ve 'Eleştirel' Rasyonalizm 543
Thomas Kuhn - Bilimlerdeki Paradigmatik Kayma 549
Ludwig Wittgenstein - Pratik Olarak Analitik Felsefe 551
Sıradan Dil Felsefesi ve Konuşma Eylemi Teorisi: Austin ve Searle 555
Fenomenoloji ve Existansiyalizm: Husserl ve Sartre 557
Kimlik ve Tanınma - Simone De Beauvoir ve Feminist Felsefe 564
John Rawls - 'Eşitlik' Olarak Adalet 567
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 570
27. Bölüm
MODERNLİK ve KRİZ 574
Modernliğin Eleştirisi 574
Martin Heidegger - Şiir Vasıtasıyla 576
Hannah Arendt - Vita Activa 578
Gadamer - Hermeneutik Gelenek 583
Derrida, Foucault ve Rotry - Yapıçözümleme ve Eleştiri 587
Jürgen Habermas - Tartışma Yoluyla 590
Sorular / İleri Okumalar İçin Öneriler / Notlar 595

Sunuş

Felsefe Tarihi, düşüncenin öyküsüdür ve yalnız insana aittir. "Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gidiyorum?" türü asil sorular, felsefî düşünceyi doğurmuştur. Bu merkezli düşünüş için, "bilgelik sevgisi" anlamına gelen "felsefe" sözcüğünün kullanılması da bundandır. O halde felsefe, insanın kendini tanıması ve hayatını anlaması konusunda bir yaşama sanatıdır. Çünkü "Kendini bilen Tanrı'yı (ve evreni) tanır. Bu demektir ki insan, kendini bildiği kadar Tanrısını tanır. Bilmenin sınırı yoktur. Anlaşılan o ki, kişinin kendisini ve evreni (dolayısıyla Tanrısını) tanımasının sınırı da yoktur.

Felsefe, teorik bir disiplindir ve kavramlarla uğraşır. Ancak Foucault'nun ifadesiyle "teori, pratiktir" dersek, felsefe pratik de içerir. İnsanın nasıl dili, düşüncesiyle ise, pratiği de teorisiyledir, ya da öyle olmalıdır. Zaten Yunanca bir sözcük olan teori, hayranlıkla temâşa etmek değil midir? Hayranlıkla temâşa etmek, elbet hayret verici eylemler doğurur. Yoksa bakmakla görmenin farkı gibi, teori de pratikten uzaklaşır. Felsefeyi, salt spekülasyonlardan ibaret gösteren yine insanın kendisidir. Ancak bütün bu haller bile, bilgelik sevgisinden mahrum olmayı ve bırakılmayı asla gerektirmemelidir. Bilmenin azıcık da olsa tadına varanlar, bunu gayet iyi bilirler ve bundan asla vazgeç(e)mezler.

Felsefe tarihini okumak, insanın kendini okuması, belki de kendine yer bulma uğraşısıdır. Yoksa kendinden uzak bir dünyanın varlıklarını tanımak ya da tanımaya çalışmak anlamsızdır. Farklı coğrafyalardaki insanlarının sorduğu sorular ve aradığı cevaplar, bizden asla bigâne değildir. Dertleriyle dertlenmek ya da dertlerimize ortak bulmak açısından felsefe tarihi okumak anlamlıdır. Ne var ki, felsefe tarihi okumak, felsefe yapmak anlamına gelmez. Bu yüzden felsefe okuyan çok, ama felsefe yapan azdır. Felsefe yapmak, geçmişteki insanların sorulara verdiği cevapları yorumlamak değil, o soruları soru edinmek ve kendince bir cevap aramaktır. Felsefe tarihini okumak, kendimizi okumak; felsefe yapmak, kendimizi tanımaktır, demiştik. Kendimize bakmadan felsefe tarihini okumak, kişiye kendini değil, başkalarını tanımaya, o da öylesine tanımaya imkan verir. Halbuki başkalarını tanımak, kendini tanımak değildir. Çünkü başkalarını okumak, başkalarını tanımayı da öyle zannedildiği gibi sağlamaz, hele kendisini tanımayı hiç değil. Buna karşın, kendimizi tanıma gayreti, başkalarını tanımayı sağlar. Hatta o başkaları dediğimizin gerçekte bizden ya da bizler olduğumu-

zu anlamamıza vesile olur. Böylelikle bütüncül bir bakış açısını yakalamış oluruz. Aksi takdirde felsefe tarihini okumak, retorik bir düzlemden öteye gitmeyecektir. Tabii ki Felsefe Tarihi'ni okumadan da, felsefe yapılabilinir. Bu okumalar, felsefe yapmak isteyen kişilerin yalnız olmadığı noktasında bir heyecan verirken, bu kişilerin zihnindeki muammaların ve kafasındaki soruların cevaplarını bulmada yardımcı olur. Bir ortaklık ve bir paylaşımdır felsefe tarihi okumaları. Her bilenin üstünde bir bilen vardır ve her bilgi, bilinmeyene açılan yeni bir kapıdır. Tarihteki bir filozofun getirdiği bir önerme, bir örnekleme, bir soru ya da kavram, bizlerde yepyeni ufuklar açabilir. O'nun sorusu, bizde cevap olarak yankılanabilir. Tarihteki bir önerme bizde bir öğreti olarak karşılık bulabilir. Bir kelime, bir paradigmaya dönüşebilir. "Hiç kimse tek başına bir ada değildir". Kişinin tarihten, aileden, sosyal çevreden ve tabiattan devşirdiği onca şeyler vardır. İsmini bilelim, bilmeyelim, bizdeki bir yaklaşım, köklerini tarihin derinliklerinde var etmiştir. Bu, kimilerin de zannettiği gibi, "gök kubbe altında söylenecek bir şeyin kalmadığı"na yorulmamalıdır. Çünkü esas olan devinimdir, oluştur. Bitmiş olan bir şey yoktur. Benzeşmek, aynılik değildir. Hayat ve insanlar var oldukça daha söylenecek çok şey vardır kuşkusuz. Çünkü "Yaratılış devamlıdır", "tecellide tekrar yoktur" ve insan her dem kendini yaşamaktadır, üstelik yeniden. İnsandan insana olduğu gibi, bir insanın bir ömrü hatta bir günü içerisindeki tasavvurlar dahi farklıdır. Ve bu farklılık, zannedilenin aksine olumludur. Benzerlik, aynı hamurdan olan insanların aynı konuya duydukları ilgidendir. Bizi kendimiz yapan farklılıklarımızdır ve bunlar ayrıntılarda gizlidir. Bunu ancak, bakmayı bilenler görebilirler. Hiç benzeşme olmasa, zerre kadar uyuşma bulunmazdı. Hiç farklılık olmasa, varlık ve oluşta anlam kalmazdı. Varlığın oluş halinde bulunması, varoluşun sürekli olmasını ve varolanların bir iletişim, bundan müstenit bir etkileşim içinde bulunmalarını gerektirmektedir.

Aynı şekilde düşünceyi salt kendindeki gibi sınırlamak ve düşünme biçimini sadece kendi şekliyle görmek, varlığı ve oluşu, kendinden başkasına hasretmemektir. Unutulmamalıdır ki, nasıl sayısız insanlar varsa, o denli dünya görüşleri ve düşünme biçimleri vardır.

Felsefe Tarihi ile ilgili eserler, dilimizde çok da yaygın değildir, var olanlar da en çok 19. yüzyıl felsefesini kapsar. 20. yüzyıl felsefesini günümüze kadar içeren kuşatıcı bir felsefe tarihi şu ana kadar ya yoktur ya da yetersizdir. Felsefî eserlerin nispeten çokluğuna karşın, felsefî düşünce serüveni, kişiler ya da akımlar baz alınarak pek yapılmamaktadır. Mevcut Felsefe Tarihi eserleri, ya dönemliktir -İlk Çağ Felsefesi gibi- ya belirli bir coğrafyayı ele almaktadır -Hint Felsefesi gibi- ya da bir düşünce atmosferi etrafında belirmektedir -İslam Felsefesi gibi-. Kimileri Felsefe Tarihi denince, sadece Antik Yunan'dan başlayan Batı düşüncesini düşünmektedir. Hint, İran ve Çin düşüncesi -belki de daha da önceden Sümer mitolojisi- ile birlikte Orta Çağ Felsefesi içerisinde İslam Felsefesi

yok gibidir. Sanki bu düşünceler, ortak konulara değinmemiştir ve sanki bu düşünürler birbirlerini hiç tanımamışlardır. Bu ideolojik gibi görünen tarihi okuma biçimleri, her birinin kendi izinde özgün oldukları, başkasından etkilenmedikleri ancak başkalarını mutlaka etkiledikleri anlayışından kaynaklanmaktadır. Halbuki yukarıda da değindiğimiz gibi, Valery'nin ifadesiyle "soylu akrabalık" bu tür etkileşimlerden doğar. Bundan korkanlar, bu soylu akrabalığa kendini layık görmeyenlerdir.

Kimilerince de Felsefe Tarihi, sadece coğrafi alanda değil, ilgi noktasında da daraltılmış bir alan çağrıştırmaktadır. Felsefe Tarihi içinde bir din, bir sosyoloji, bir ekonomi, sanat ya da bilim bulunmaması bu yüzdendir. Sanılır ki, felsefeciden bilim adamı olmaz ya da bir dindar aynı zamanda bir filozof olamaz. Modernizmin parçalayıcı ve indirgeyici anlayışından doğan bu yaklaşım, insanları ve buna bağlı olarak farklı ilgi ve disiplinleri kategorize ederek aralarındaki ilişkileri kopartır. Halbuki Felsefe Tarihi, teknik olarak aynı zamanda bir din, bilim ve sanat tarihidir. Çünkü bu dört eğilim, insanın kendisini tanımasına ve hayatına yön vermesine etken olan en önemli girişimlerdir.

Felsefeye olan yanlış ve yanlı bakış açıları, felsefe tarihini de problemli bir alan hale getirmiştir.

Elinizdeki bu eser, bütün bu problemleri kısmen de olsa çözen; ama tamamıyla gören bir eserdir. Az sayıda olan Felsefe Tarihi eserlerinin yanında sayısal anlamda artı bir fazlalık olmaktan çok, eserin, yöntemi ve içeriği açısından önemli bir rol oynayacağı kanaatindeyiz. Felsefe Tarihini Antik Yunan'dan başlatmasına karşın, Hint, Çin ve İran düşüncelerine, düşünürlerine ve eserlerine yer verirken; İslam Felsefesinin etkisinden ve bu felsefenin önemli isimlerinden de bahsetmiştir. Ayrıca Felsefe Tarihini, halen yaşayan filozoflara değin sürdürmüştür. Belki de listebaşı yapılabilecek diğer bir husus da, Felsefe Tarihini incelerken sosyolog, ekonomist ve bilimadamlarından önemli isim, eser ve doktrinleri de ele almış olmasıdır. Önemli filozoflardan kimilerine hiç değinmemesi -Bergson gibi- ve sanatçılardan kimseye felsefî anlamda yer vermemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak önemli bir boşluğu dolduracağı ve bu tür eserlerin yayınlanmasına bir ivme katacağı kuşkusuzdur.

giriş

Felsefe neden öğrenilmelidir? Kısa bir cevap verecek olursak; felsefe, bilinçli ya da bilinçsiz olarak sahip olduğumuz entelektüel kapasitenin bir parçasıdır ve felsefe öğrenerek bu kapasitemizin farkına varabiliriz.

Bunu, şöyle bir dilemma ile örneklendirebiliriz: Bazıları insan hayatına kasdetmemeleri gerektiğine inanırlar, ama aynı zamanda ülkelerini savunmaları gerektiğine de inanırlar. Peki o halde bir savaş durumunda bu insanlar ne yapmalıdırlar? Şayet orduya katılacak olurlarsa başka insanları öldürmemeleri gerektiği ilkesine zıt düşmüş olurlar. Katılmadıkları zaman da, ülkelerini savunma gerekliliği ilkesine ters düşmüş olurlar. Bu dilemmanın bir çözümü var mıdır? Bu ilkelerden biri örnekte verilen diğerinden daha temel kabul edilebilir mi ve şayet edilebilirse neye dayanarak kabul edilecektir? Bu şahıslar, aynı zamanda belli bir durumda yapılacak askeri bir hareketin ne ölçüde insan hayatını kurtaracağını hesaba katmalı ve ilkelerini derinlemesine sorgulamalıdırlar. Bir kişi ne kadar çok felsefî düşünürse, o derecede kendini bu sorularla kuşatılmış bulacaktır.

Bu tarz soru ve cevaplarla gelen felsefî ön kabuller, farkına varsak da varmasak da günlük hayatın her alanında karşımıza çıkabilir. Bunları anlamak ve bunlarla uğraşmak bir açıdan hem kişiseldir- çünkü kendimizi keşfetmeye çalışırız-, hem de evrenseldir-mümkün olduğunca hakikati yakalamaya çalışırız. Bu şekilde bir çalışma felsefîdir; böylelikle başkalarının düşündüklerinden ve söylediklerinden ders alabiliriz. İşte felsefe öğrenmemizin nedeni budur.

Şunu da sorabiliriz: Felsefe bize ne öğretebilir? Zaten bilim bugün bize bilebileceğimiz her şeyi öğretmiyor mu ? Ve üstelik bilimin, yargı ve değerlerin nedenlerini veremediği zamanlarda da yasalara başvurarak, bu normatif problemleri çözebiliriz. Örnek olarak toplumumuz zaten ırkçılığı yasaklamıştır, o halde burda felsefeye gerek var mıdır? Fakat tam tersine, ırkçılığın yasal olduğu bir toplumda yaşamış olsaydık böyle bir ayrımcılığa saygı duymak zorunda mı olacaktık? Bunu yapmak istemediğimiz takdirde ırkçılığı yasaklayan uluslararası insan hakları kriterlerine başvurabilirdik. Peki insan hakları kriterlerini reddedenleri nasıl ikna edebiliriz? Bu durumda dayanak bulabilmek için daha ileri gider ve dini kanaatlere yadâ aşikar olduğunu düşündüğümüz temel adalet ilkelerine başvurabiliriz. Peki farklı dini kanaatlere sahip olan ya da başka il-

keleri ön plana çıkaranları nasıl ikna edebiliriz.

Muhtemel bir cevap, şöylesi bir düşünce sayesinde mümkün olabilir: Bilmek ile bildiğimize inanmak arasındaki fark, bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu iddia etmek için yeterli sebeplere sahip olmakla olmamak arasındaki ayrımdan ileri gelir. Bu durumda kimi normların evrensel anlamda bağlayıcı olup olmadıklarını ne ölçüde bilebileceğimiz meselesi, söz konusu normların evrenselliklerini öne sürmek için yeterli nedenlere sahip olup olmadığımız sorununa dönüşür. Ancak bu nedenler, kişisel değildir. Şayet bir neden geçerliyse herkes için geçerlidir. Ve aynı şekilde nedenin geçerliliği, onu ortaya atan kişinin kim olduğundan bağımsızdır. Bizi bilgiye ulaştırdığını iddia edebileceğimiz bir neden, dolayısıyla, karşı kanıtlar ve kritik sorgulama karşısında da sağlam dayanaklara sahiptir. Sadece farklı görüşlere sahip insanlar tarafından açıkça sorgulanabilen iddialar, geçerli kabul edilebilir. Bu bize makul bir iddianın ne olabileceği konusundaki bir görüşe dair ipucu verir; bu görüş, aynı zamanda felsefî/etik sorunları da içinde barındırır. (Artık neye göre bir şeyin ne olduğu ve ne olması gerektiği arasında ayırım yapmak daha kolaylaşır.) Bilim, bir şeyin ne olduğunu açıklar ve tasvir eder, fakat ne olması gerektiğini açıklayamaz. Şu şekilde bir ayırım akla yatkındır: Mesela bilim nasıl öğrendiğimizi açıklar, fakat neden öğrenmek zorunda olduğumuzu değil. Bunun anlamı şudur: Bilim, herhangi belli bir amacı gerçekleştirmek istiyorsak, neden amaç hakkında bir şey öğrenmek zorunda olduğumuz sorusuna bir cevap sunabilir:Örneğin bir sınavı kazanmayı garanti altına almak gibi. Ve biz şayet belli bir işi istiyorsak, neden o sınava girmek zorunda olduğumuzu açıklayabiliriz. Fakat bu zorundalık, meseleleri başka amaçlara ulaşmayı sağlayan araçlar olarak kabul edilebilecek göreceli amaçlara yöneliktir. Ki bunlar da başka amaçlara ulaşmak için sadece bir araçtır. Ve bizim neden böylesi bir araç-amaç dizisinde, nihai amacı tercih etmek zorunda olduğumuz sorusu bilim tarafından cevaplanamaz.

Bütün bunlara rağmen bilim, durumun gerçekte ne olduğunu açıklığa kavuşturarak, tutumlarımız ve eylemlerimiz üzerinde büyük bir etki gösterebilir. Yani bizi güdüleyen etmenler, eylemlerimizin sonuçları ve muhtemel alternatifler. Daha da ötesi bilim, insanların sözlerinde ve eylemlerinde açığa çıktığı üzere, neyin doğru ve güzel olduğuna inandıklarını açığa vurur ve bu sayede de, toplumda normların nasıl işlediğini gösterir. Fakat normlarla alakalı bütün bu söylenilen gerçeklerden, belli normların evrensel anlamda bağlayıcı olduğu gerçeği çıkmaz.

Bu yüzden, örnek olarak sosyal antropologlar, bir toplumdaki normları tanımladıklarında, bu normları o toplum için 'bağlayıcı' olarak ele alırlar. Bundan da, farklı bir toplumda yaşayan bizler için, bu normların bağlayıcılığı olduğu anlamı çıkmaz. Dahası o toplumda yaşayan insanlar açısından bağlayıcı olduğuna inanılan bu motivasyonların, gerçekten de savunulabilir olduğu anlamı da

çıkmaz, mesela yağmur Tanrısına yapılan insan kurbanı ritüeli gibi. Yine başka bir örnekle, fiziksel ve zihinsel olarak özürlü bebekleri teşhir eden bir toplumun normlarını, geçerli olarak kabul etmeksizin anlayabiliriz. Belli normların bağlayıcı bir işlev gördüklerini kabul etmek, bunların evrensel olarak geçerli olduklarını kabul etmekle aynı şey değildir.

Burada bu problemlere daha fazla girmeyeceğiz, yoksa giriş kısmında kitabın tamamını yazmamız gerekebilir. Sadece günlük hayatımızdaki normatif problemlerin, bizi nasıl farklı disiplinlere ve felsefeye doğru çektiğine işaret etmek istiyoruz. Bu sayede, felsefe yapmanın anlamı daha iyi anlaşılabilir.

Felsefe ve bilim arasındaki ilişkiye dair bu karışık konu ile ilgili kısa bir yorum daha eklemek istiyoruz: Bilimsel sonuçlar, sözkonusu bilimsel projenin üzerinde temellendiği kavramsal ve metodolojik ön kabuller tarafından belirlenir. Bu noktayı pratikte de gözlemleyebiliriz; mesela hidroelektrik santralinin kurulması gibi bir konu, ekonomik ve ekolojik, teknolojik ve sosyolojik bakış açılarından yada farklı grupların bakış açılarından analiz edilebilir. Bu farklı bakış açılarının her biri, araştırılan konunun farklı yönlerinin altını çizmesinden dolayı; tek bir bakış açısı konu ile ilgili tüm gerçeği söylemez. İster bir hidroelektirik tesis inşa ettirmek olsun, isterse bir okul sistemini merkezileştirmek olsun meselenin gerçekte ne olduğunu anlamak için bununla ilgili farklı bakış açılarına aşina olmamız gerekir. Şayet, bakış açılarının analiz edilmesini felsefî bir düşünüş olarak adlandırırsak; değişik disiplinlerden kaynaklanan problemlerle yüzleştiğimizde, böylesi bir felsefî düşünüşün yararlı olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu bize, tek bir alanda uzmanlaşma yüzünden parçalanma tehlikesi ile yüz yüze olan bir medeniyette, genel geçer bir bakış açısını sürdürmemize yardım eder.

Biz bu girişte felsefî problemlerin nasıl doğduğuna işaret etmeye çalışırken merkezi felsefî problemlerin neler tarafından nitelendiği konusunda kendi anlayışımıza dayandık. Başkaları da elbette farklı mevzuları ve düşünüş biçimlerini ön plana çıkaracaklardır. Bu önemli bir noktadır; çünkü şimdi işaret edeceğimiz şey, bu kitabın yazım düzenini oluşturur: Doğal haklar sorunu ile birlikte, bilim ve bilimsel rasyonalitenin genişletilmesine vurgu yaparak, Batı felsefe tarihine bir giriş. Bu modelde birçok örgü vardır. Fakat bu ikisi en uzun ve en önemli olanlarıdır.

Felsefe tarihinin farklı sunumlarına bakarak, bazı iyi bilinen tuzaklardan kaçınmaya çalıştık. Bir felsefe tarihi her zaman yazarının akademik bakış açısını, geçmiş bilgisini, araştırma alanlarını ve kültürel yönelimini yansıtacaktır. Sonuç olarak her bir tarihsel sunum, önceden sahip olunan düşüncelerin perspektifini verir. Kaçınılmaz olarak herkes, tarihsel bağlamda önemli ve alakalı olduğu, gördüğü şeyi vurgulayacaktır. Hiç kimse Machiavelliyi, Marks'ı ve He-

Heidegger'i tarafsız bir bakış açısıyla okuyamaz. Yazarların felsefe tarihini ya da herhangi bir tarihsel sunumu, edebî yönden ya da tanrının muradına göre yazabileceklerini düşünmeleri bir yanılsamadır. Bu, hoşlarına gitse de gitmese de, bütün felsefe tarihçilerinin kaderidir. Tarihçiler, kendilerini akademik ve kültürel ortamlarının üstüne çıkarabilecek Munchausenler değildir.

Geçmiş filozoflar, hakikati söylediklerini iddia etmişlerdir. Kendi zamanlarına meydan okudukları gibi, bugüne dahi meydan okumaktadırlar. İşte bu yüzden Platon'un ve Aristo'nun söylediklerini onaylamasak da, onlarla hesaplaşmak zorundayız. Bu, kendi bakış açılarımızı, onlarınkiler karşısında sorgulamamıza imkan veren bir diyalog kurabileceğimizi... Ve aynı zamanda, bir felsefecinin felsefe tarihinin, geçmişe ait fikirlerin ikinci el bir yapılandırmasından farklı olacağı anlamına da gelir.

Biz bir yandan, önceki filozoflarla aramızda bir diyalog kurmaya çalışırken; aynı zamanda, onları kendi önkabulleri temelinde de algılamaya çalışırız. Konuşan sesi sadece dinlemek değil, aynı zamanda ona cevap vermek de isteriz.

Ancak bir *Batı Düşüncesi Tarihi*'nin, Felsefe Tarihi ile ilgili mevcut incelemelerden ayrıştığı alanlar da mevcuttur. Modern çağın başlangıcındaki bilimsel devrimin mevcut dünya görüşüne meydan okuduğu, yeni epistemolojik ve etik sorunları gündeme getirdiği genelde kabul görür. Bu yüzden, bu tür felsefe tarihlerinde Copernic, Kepler ve Newton'un işlendiğini görürüz. Bu görüşe biz de katılıyoruz ve fakat aynı zamanda hümaniter (konusu insan olan) bilimlerin yükselişe geçişinin ve sosyal bilimlerdeki devrimin de benzeri sorunları gündeme getirdiğine inanıyoruz. Dolayısıyla bu kitap, kendilerini sadece klasik doğa bilimlerinin dünya ve insan görüşümüz üzerindeki etkisini tartışmakla sınırlayan geleneksel ders kitaplarından bir adım öteye gidiyor. Darwin, Freud ve Weber'in isimleriyle birlikte anılan bilimler, önemli felsefî meydan okuyuşlardır aynı zamanda. Dolayısıyla okuyucu bu kitapta, hümaniter bilimlerin, sosyal bilimlerin ve psikanalizin de eşit derecede ve yaygın bir şekilde işlendiğini görecektir.

İster sondan başlayın, isterse en başından, bu kitabı okumadan önce, felsefî bir metni farklı şekillerde okuyabileceğinizi aklınızda tutmanız, faydalı olacaktır:

1. Öncelikle söyleneni anlamaya çalışın. Burada önemli olan birinci el kaynaklardır. Fakat felsefî problemleri anlamak için, metindeki yorumları okumak da genelde faydalı olur. Bu yaklaşımda, birinci el kaynaklardan alınan her bir metni, ait olduğu külliyatın bir parçası olarak değerlendirmek ve metni fikirler tarihine ait daha kapsamlı bir bakış açısıyla ele almak önemlidir.
2. Bir metin, ait olduğu toplum tarafından şekillendirilir ve fakat belki de aynı

zamanda kendi de o toplumu şekillendirir. Bu yüzden metni tarihsel bir bağlamda değerlendirmek de faydalı olur. Bu durum, sosyolojik ve psikolojik analizleri de içerebilir; mesela ailevi geçmişin, sosyal statünün ya da siyasi çıkarların, nasıl bilinçaltında, yazarları ve çağdaşlarını etkilediğini araştırmak gibi.

3. Gerçekte felsefî bir metnin asıl amacı şu ya da bu şekilde doğru olanı ortaya koymaktır. Metinlerdeki bu felsefî öz, sadece söylenenlerin ne derece gerçekten söylendikleri araştırılarak özümsenebilir. Bu da, metinle bir tür diyalog gerektirir. Burada, metindeki argümanlara ve bakış açılarına karşı kendi fikirlerinizi sorgularken, en iyi argümanlar işinize yarar. Felsefeciler, Hegel'in ne söylediğini keşfetmek ya da Hegel'in fikirlerinin kendi toplumu tarafından nasıl şekillendiğini açığa çıkarmakla tatmin olmazlar; O'nun fikirlerinin geçerli olup olmadığını ya da ne derece geçerli olduğunu bilmek isterler.
4. Felsefenin en temel görevi sorgulamaktır; bu aynı zamanda kendimiz için yapmamız gereken bir şeydir. Fakat diğerleri de, yol boyunca bize yardım edebilirler. Bir kitabın önüne ya da arkasına bakılarak bulunabilecek nihai bir cevap yoktur. Ancak Lao Tzu'nun da bir zamanlar söylediği gibi, "binlerce millik yolculuk, ilk adımla başlar."

BÖLÜM 1

Eski Hint ve Çin Düşüncesine Bir Bakışla Sokrates Öncesi Felsefe

YUNAN ŞEHİR-DEVLETİ: TOPLUM-İÇİNDE-İNSAN

Felsefenin, kelimenin en geniş anlamıyla bütün uygarlıklarda var olduğu görülebilir. Ancak Hint, Çin ve Grek uygarlıkları gibi felsefenin daha sistematik bir biçimde geliştirilmiş olduğu bazı uygarlıklar vardı. Bu medeniyetlerde felsefî düşünce, yazılı forma aktarılmıştır. (Bu durum, bugün yaşayan bizler için onların düşüncelerine daha iyi bir erişim imkânı sağlar.) Yazılı form aynı zamanda, filozoflara düşüncelerini sadece sözlü kültüre dayanan medeniyetlerinkinden daha farklı bir şekilde kaydetmelerine ve iletmelerine imkân verir. Yazılı olan, daha uzun süre dayanır. Sorular sormak ve gerçekten ne kastedildiğini açıklamak için belli formülleştirmelere geri dönmek mümkündür. Analiz ve eleştiri, yeni bir şekilde mümkün olur.

Özlü bir felsefe tarihi daima belli seçimler yapmak zorundadır. Bu felsefe tarihine önce Yunan filozoflarıyla başlayacağız ve Avrupa felsefesini günümüze kadar takip edeceğiz. Bütün olarak yaptığımız seçim, en merkezi bölgelerden gelen üst sınıf erkekleri içerecektir; sadece birkaç kadın, birkaç alt sınıftan ve birkaç da kültürel olarak merkezin dışında olan kişilerdir. Bu, standart versiyonun sınırları içerisinde kalan bir tarihtir. Görevimiz, filozofların ne söylediğini anlamak ve bize aktardıkları kavrayışın hâlâ geçerli olup olmadığını keşfetmek olacaktır. Başlangıç noktamız, M.Ö. 6. yy. Yunanistan'ı olacaktır.

Erken Yunan felsefesini işlemeye başlamadan önce bu felsefenin ortaya çıktığı topluma bakmak faydalı olabilir. Bazı merkezi özelliklerin altını çizmek yeterli olacaktır: Yunan şehir-devleti (Yunanca: Polis) bizim zamanımızdaki devletlerden birçok yönden farklıdır. Birçok şeyin yanı sıra, hem nüfus olarak hem de coğrafi olarak küçük bir toplum söz konusu idi. Örnek olarak, Atinalıların şehri, M.Ö. dört yüzlerde yaklaşık 300.000 kişilik bir nüfusa sahipti. Bu rakamın kabaca yüz bin kadarının köle olduğunu farz edebiliriz. Şayet kadınları ve çocukları da çıkaracak olursak, geriye yaklaşık 40.000 özgür Atinalı erkek kalır.[1] Sadece bunlar siyasi haklara sahiptiler.

Yunan şehir-devletleri genelde coğrafî olarak dağlar ve denizlerle birbirin-

den ayrılmışlardı. Şehir-devleti, kent ve bunu çevreleyen bölgeden oluşmaktaydı. Tarım, ticaret ve zenaat birlikte önemli bir uğraş alanıydı. Çevre bölgelerden kente olan uzaklık genelde bir günlük yolculuktan daha fazla değildi. Yunan şehir-devleti birbirine sıkı sıkıya bağlı bir toplum yapısına sahipti; bu da hem siyasî kurumları hem de siyaset teorisini etkilemiştir. Bir süreliğine Atinalılar, bütün özgür erkeklerin katılabildiği doğrudan demokrasiyi tercih ettiler. Siyasî idealler aynı ilişkilerdeki samimiyet ölçüsüyle belirleniyordu: Siyaset alanında eşitler arasındaki uyum, yasanın hakimiyeti ve müşterek bir yasa altında herkesin birlik içinde yaşaması anlamına gelen bir özgürlük anlayışı. Özgürlüğün yokluğu, kanunsuz devlette ya da bir zalimin yönetimi altında yaşamak demekti. Sorunların, yasalar tarafından yönetilen özgür ve uyumlu bir toplumda, açık ve rasyonel tartışmalar sayesinde üstesinden gelinebileceğine inanılmaktaydı.

Hem toplum içinde, hem de doğada düzen ve uyum fikrinin, Yunan felsefesinde M. Ö. 5. yüzyıldaki ilk filozoflardan Aristo'ya kadar esas teşkil ettiği söylenebilir. Platon ve Aristo'nun siyaset teorileri, tek başına bireyi, evrensel yasanın yüceltilmesini ya da devletin insanın üstüne çıkarılmasını değil de, toplum içindeki insanı temel bir kavram olarak ele alır. Mesela, insanların doğuştan gelen haklara sahip oldukları düşünülmemekteydi. Haklar, bireyin toplum içindeki rolü ve fonksiyonuyla yakından bağlantılıydı. Ahlakî değer (Yunanca: *arete*) öncelikli olarak, belli evrensel ahlakî ilkelere uygun yaşamaktan öte, herhangi birinin bir insan olarak amacını yerine getirmesi yani toplumdaki yerini bulması olarak anlaşılmıştır. Platon ve Aristo Yunan şehir devletinin belirlediği çerçeveler içinde kalmışlardır: Örnek olarak, günümüzdeki işçi-işveren sistemi bize ne kadar doğal geliyorsa, onlar açısından da kölelik sistemi o kadar doğaldı.

Coğrafî durum, Yunan şehir-devletlerinin genelde siyasî bağımsızlıklarına ve ekonomik açıdan kendi başlarına üretemedikleri temel ihtiyaçlarını güvenceye alabilmeleri için, belli oranda bir işbirliğine bağımlı olmalarına etki etmiştir. M.Ö. 9. yy dolaylarında gerçekleşen bir göç döneminin ardından, şehir devletleri genişlemeye başladılar. Her bir şehri çevreleyen bölgeler, genelde kıraçtı ve nüfus, şehir devletinin kaldırabileceğinden çok daha hızlı bir oranda artmaktaydı. 8. yüzyıldan itibaren Yunan göçmenler komşu bölgeleri (Güney İtalya gibi) kolonize etmeye başladılar. Artan ticaret, ölçü ve ağırlık birimlerinin standartlaştırılmasıyla sonuçlandı ve madeni para basımı başladı. Toplumsal farklılıklar ortaya çıktı. Mesela keçi derisinin tahılla basitçe takas edilmesi yerine, keçi derileri çiftçilerin gerçek değerini her zaman bilmedikleri madeni para karşılığı değiş tokuş edilmeye başlandı. Birinin değiş tokuş edecek bir malı olmaması durumundaysa, tahıl satın almak için borç alması mümkündü. Ödünç parayla birlikte faiz ve hatta ilk borcu ödeyebilmek için alınan yeni borçlar yürürlükteydi. Kimi, ciddi şekilde borç batağına saplanırken; kimi de, fazlasıyla zengin oldu. M.Ö. 7. yüzyılda bu toplumsal gerilimler kargaşaya ne-

den oldu. Sonuç olarak insanlar ekonomik adalet talebinde bulundular. Sık sık güçlü biri (Yunanca: *tyrannos*), ekonomik krizi çözmek için yönetimi ele geçirirdi. Fakat bu mutlak güç sahibi yöneticiler çoğunlukla, tam da bizim anladığımız şekliyle 'tiranlar' oldu ve onlar, kendi işlerine geldiği gibi yönettiler. Bu durum, siyasî bir hoşnutsuzluk yarattı. M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren yerliler, hukuk ve eşitlik talep etmeye başladı. Atina demokrasisi de (M.Ö. 400'ler), kısmen bu hoşnutsuzluğun bir sonucu olarak gelişti.

THALES

Hayatı: İlk Yunan filozofları ve öğretileri hakkındaki bilgimiz, oldukça yetersizdir. Hakkında kesin olan çok az bilgiye sahibiz ve yazdıklarının büyük bir kısmı da zaten kayıptır. Dolayısıyla bu filozofları işlerken, tahminlere dayanmak ve elimizdeki kalıntılardan yeni bir bileşim yaratmak durumundayız. Thales'in M.Ö. 5. yüzyılda, muhtemelen 624-546 arası Yunan kolonilerinden Milet'te yaşadığını biliyoruz. Bu bilgi kısmen Herodot'un; Thales'in, 585'te vuku bulduğuna inanılan bir güneş tutulmasını doğru bir şekilde tahmin ettiğini ifade etmesinden ileri gelir. Diğer anekdotlar, Thales'in Mısır'a seyahat ettiğini açıklar ki bu da o zamanki Yunanlılar arasında çok sıra dışı kabul edilmiyordu. Thales'in ayrıca bir piramidin yüksekliğini, gün içerisinde gölgesiyle kendisinin aynı uzunlukta olduğu bir sırada, piramidin gölgesini hesaplayarak saptadığı da iddia edilmiştir.

Thales'in bir güneş tutulmasını önceden saptadığı iddiası, onun astronomiden anladığını açığa çıkarır. Bu bilgi Babilliler'den de gelmiş olabilir. Thales'in aynı zamanda Yunanlılar tarafından geliştirilmiş matematiğin bir kolu olan geometriyi de bildiği iddia edilir. Matematikteki evrensel varsayımlar, Yunanlılara teori ve teorik sorgulama kavramlarını kazandırmıştır: Matematiksel yargılar, öznel olaylara dair yargılardan çok daha farklı bir düzlemde gerçeklik iddiasına sahiptirler. Bu da, algılanabilir delil (evidence) olmaksızın kanıtlama (argümantation) ve tümdengelimli (deductive) akıl yürütmeye bir kapı açar. Ayrıca Thales'in Milet'teki siyasî hayata katıldığı, geometri ve astronomiye dair bilgisinin denizcilikle ilgili gereçlerin gelişmesine katkıda bulunduğu, güneş saati olarak zamanı doğru tahmin eden ilk kişi olduğu ve en nihayetinde kuraklığı önceden tahmin edip zeytinyağında spekülasyon yaparak zengin olduğu da hakkındaki iddialar arasındadır.

*Yazdıklarıyla ilgili söyleyebileceğimiz fazla bir şey yok; çünkü yazdıklarıyla ilgili birinci el bilgilerden yoksunuz. Dolayısıyla diğer yazarların onun hakkında ne söylediklerini araştırmamız gerekir. Aristo, **Metafizik**'inde Thales'in, her şeyin kendsinden meydana geldiği ve tekrar ona döndüğü kaynağı araştıran felsefe biçimini ilk bulan kişi olduğunu yazar. Aristo, ayrıca Thales'in bu kökeni ya da kaynağı su olarak kabul ettiğini de belirtir. Fakat biz, Thales'in (şayet gerçekten böyle bir şey söylediyse) bundan tam olarak neyi kastettiğini bilmiyoruz. İşte tüm bu şüphe ve kısıtlamalarla Thales'in felsefesini yeniden inşa etmeye girişeceğiz.*

Yunan felsefesi, İyonya kolonilerinden Milet'te yaşamış ve yaklaşık olarak Solon zamanında yaşamış olan Thales'e kadar uzanır. Platon ve Aristo, M.Ö. 4. yüzyılda Atina'da yaşamışlardı. Bu zaman dilimi, Atina demokrasisinin Sparta'yla yapılan savaş sonucu ortadan kalktığı dönemin sonrasına denk gelir. Biz, daha çok değişim ve farklılıktaki birlik sorunlarını dikkate alarak, başından itibaren sofistlere kadar olan Yunan felsefesinin temel özelliklerini bir yorumunu sunacağız.

Thales'in, 'her şey sudur' iddiasında bulunduğu rivayet edilir. İşte tam da bu, felsefenin başlangıç noktası kabul edilir. Felsefeye dair az bilgiye sahip okuyucu için, bu pek de umut verici bir başlangıç noktası gibi gözükmez: 'Şayet gerçekten öyleyse, bu çok saçma'. Fakat hiç değilse, Thales'e bir şans verip şüpheden yararlandıralım: Herhangi bir şahsın 'her şey sudur' gibi bir iddiasını harfi harfine kabul etmek mantıksızdır: Yani örnek olarak bu kitap ve bu duvar, aynı musluktaki suya benzer anlamı olan bir sudur. Thales ne demek istemiş olabilir?

Thales'le ilgili yorumumuza başlamadan önce, felsefe okurken akılda tutmanın faydalı olacağı birkaç şeyi hatırlayalım: Felsefî cevaplar, çoğunlukla ya önemsiz ya da saçma gözükür. Şayet bir felsefeye giriş kitabında, 20 ya da 30 kadar entelektüel bakışaçılarının sunduğu farklı cevapları sıralarsak, felsefe bize hem acayip hem de uzak görünebilir. Bir cevabı anlamak için doğal olarak, öncelikle hangi soruna atıfta bulunulduğunu cevabın hangi soruyla ilgili olduğunu yöneltilen soruyu bilmemiz gerekir. Ve ayrıca cevabı destekleyen nedenleri kanıtları da -tabii mevcutsa- bilmemiz gerekir. Şöyle bir izahla şu ayrımları yapmamız mümkündür: Fizik çalışırken, sürekli cevapları destekleyen ne tür soruların ve kanıtların olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekli değildir. Fizik çalışmak genel anlamda bu disiplinin temelini oluşturan sorulara ve kanıtlara aşina olmak demektir. Öğrenciler sorulara ve kanıtlara aşina oldukça, soruların cevaplarını da öğrenebilirler. Bu cevaplar ders kitaplarında yer alan cevaplardır. Ancak felsefe böyle değildir. Felsefede çok çeşitli sorular ve kanıtlar vardır. İşte bu yüzden her seferinde bir filozofun sorduğu soruları ve şu ya da bu cevabı desteklemek için kullandığı argümanları anlamaya çalışmamız gerekir ki, ancak bundan sonraki cevapları anlayabilelim.

Ne var ki, fizikte cevapların ve sonuçların nasıl uygulanabileceğini de biliyoruz. Bunlar doğanın belli yönlerini kontrol etmemize imkân verirler (Mesela, köprü yapımında olduğu gibi). Peki felsefî bir cevap ne işe yarar? Siyasal bir teoriyi, pekala toplumun ıslahı için bir model olarak kullanabiliriz. Fakat felsefî bir cevabı nasıl 'kullanabileceğimizi' sormak o kadar da basit değildir. Genel anlamda, felsefî cevapların işlevi herhangi bir şey için 'kullanılmaya' değil, bir şeyi daha iyi anlamamızı sağlamaya yöneliktir. Her durumda, içinde farklı an-

lamlar barındıran değişik cevaplardan bahsetmek mümkündür. Felsefî sorulara hangi cevapları verdiğimiz de bu bakımdan farklılık meydana getirebilir. Örnek olarak, bir siyasal teori, öncelikli olarak bireyi aldığımızda farklı, toplumu aldığımızdaysa daha farklı anlamlar ihtiva edecektir. Dolayısıyla felsefî bir cevabın içinde barındırdığı anlamlara dikkat etmek son derece önemlidir.

Buradan, dikkat etmemiz gereken dört nokta çıkarabiliriz:

1 soru
2 kanıt(lar)
3 cevap
4 anlam(lar)

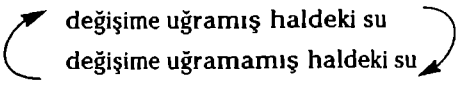
Bunların arasında en önemsizi cevaptır. En azından cevabın sadece diğer faktörlerin ışığı altında anlam kazanacağını düşünürsek böyledir.

Bu açıdan, Thales'in 'her şey sudur' iddiası kulağa pek de aydınlatıcı gelmez. Kelimesi kelimesine alındığında, bu iddia saçmadır. Ancak, soruları, kanıtları ve anlamları yeniden oluşturarak Thales'in iddiasının ne anlama geldiğini tahmin etmeye çalışabiliriz. Thales'in, değişim boyunca neyin hep sabit kaldığını ve farklılıktaki birliğin kaynağını sorguladığını tasavvur edebiliriz. Thales'in değişimi kabul ettiğini ve bütün değişim boyunca değişmeyen ve dolayısıyla evrenin 'yapı taşı' olan tek bir element olduğuna inandığını düşünmek mantıklı olacaktır. Bu 'değişmeyen element' genel olarak urstoff[2], yani dünyanın kendisinden yapıldığı ilk cevher (Yunanca: arche, yani ilke) olarak kabul edilir.

Thales, diğer herkes gibi suda var olan ve yok olan bir çok şey olduğunu gözlemlemişti: Su, buharlaşıp havaya karışır veya buza dönüşür; balık suda hayat bulur ve sonra yine suda can verir, tıpkı suda çözünen diğer maddeler (tuz, şeker) gibi. Daha da ötesi, suyun yaşam için elzem olduğunu da görüyoruz. Bu tür basit gözlemler Thales'i, suyun bütün değişim ve dönüşüm boyunca değişmeyen temel yapıtaşı olduğunu iddia etmeye sevk etmiş olabilir.

Bu tür sorular ve gözlemler, Thales'in, modern anlamda suyun iki halini kavradığını düşünmemize olanak verir: Her zamanki sıvı haliyle su ve buz, buhar, balık, toprak, ağaçlar ve normal sıvı halindeki su olmayan diğer her şeyde görülebileceği gibi gaz ve katı formunda dönüşüme uğramış haldeki su. Bundan dolayı, su kısmen değişime uğramamış urstoff [2](sırf su) ve kısmen de değişime uğramış nesneler (diğer her şey) olarak mevcuttur.

Böylelikle, evrenin bileşimi ve şeylerin dönüşümü sonsuz bir devridaim olarak açıklanabilir - sudan diğer nesnelere ve diğer nesnelerden suya-. Bu, Thales'e dair yapabileceğimiz yorumlardan biridir. Başka yorumlar da mümkündür.



Bütün bunlardan, gerçekte Thales'in en başta açık olarak formüle edilmiş bir soruyla yola çıktığını, ve sonra argümanları aradığını ve daha sonra da bir cevap bulduğunu kastetmiyoruz. Kronolojik olarak neyin önce geldiğine karar vermek bize düşmez. Biz, sadece Thales'in felsefesini mümkün olduğunca tutarlı bir şekilde yeniden inşa etmeye çalışıyoruz. Şayet bu yoruma bağlı kalırsak, aşağıdakileri söyleyebiliriz:

1 Thales, evrenin temel yapı taşının ne olduğunu sorguluyor. (Temelde yatan) [3] Töz, değişimdeki değişmeyen elementi ve farklılıktaki birliği temsil eder. Töz problemi sonradan Yunan felsefesinin ana sorunlarından biri oldu.
2 Thales, değişimin nasıl meydana geldiği sorununa dolaylı bir cevap verir: Arche (su) bir halden diğerine dönüşür. Değişim problemi de, Yunan felsefesindeki temel bir sorun olarak yerini almıştır.

Thales'in soruları ve kanıtları felsefî oldukları kadar aynı zamanda bilimseldirler. Bu nedenle Thales bir filozof olduğu kadar bir bilim adamıdır da. 'Felsefe'ye karşı 'bilim'le neyi kastediyoruz? Felsefe dört farklı faaliyetten genel anlamda ayrılır: Yaratıcı yazın, deneysel bilimler, formel bilimler ve teoloji. Bir filozof bu alanlardan herhangi birine ne kadar yakın durursa dursun, felsefenin kendini şu şekillerde diğerlerinden ayırdığını söylememiz mümkündür: Yaratıcı yazının aksine felsefe, (öyle ya da böyle) doğru ya da yanlış kabul edilebilecek iddialar öne sürer. Felsefe, (fizik ve psikoloji gibi) deneysel bilimlerin uyguladığı şekilde benzer bir yolla deneyime dayanmaz. (Mantık ve matematik gibi) formel bilimlerin aksine, felsefe kendi önkabullerini (ilkeleri) inceden inceye gözden geçirmeli, bunları tartışmaya açmalı ve aklileştirmeye çalışmalıdır. Her ne kadar felsefe, her zaman için belli önkabullere sahip olsa da, teolojidekinin aksine (vahye dayanan dogmalar gibi kimsenin yok sayamayacağı dini akla ait) sabit bir önkabuller listesini bünyesinde barındırmaz.

Thales, kanıtlarını deneye dayandırdığı ölçüde O'nu bir bilim adamı kabul etmek mümkündür. Fakat O'nun, *bir bütün olarak* doğayı ilgilendiren sorular sorduğu göz önüne alınırsa, O'nu filozof olarak da adlandırmamız mümkün olacaktır. Bu dönemlerde Yunanlılar, felsefe ve bilim arasında pek de bir ayrım yapmıyorlardı. Bu ayrım, Thales'in çağından değil, modern dönemden kaynaklanır. 1600'lerin sonunda bile Newton'un, fiziği doğal felsefe (*philosophia naturalis*) olarak tanımladığını görürüz. Ancak Thales'i, ister bir bilim adamı, isterse bir filozof olarak adlandıralım; sunduğu cevaplar ve kanıtlar arasındaki fark-

tan kaçınamayız. Bir anlamda kanıtlar, cevap için 'çok geniştir'. Bahsettiğimiz kanıtları göz önüne alırsak; Thales, gerektiğinden çok daha fazlasını açıklamaktadır. Kanıtlar ve iddia arasındaki bu uçurum, ilk Yunan doğa filozoflarının ayırt edici özelliği olarak belirginleşir.

Mantıklı bir yorumu seçsek bile, Thales'in, tahminentemel olarak doğru bir şekilde yaptığı gözlemler, onu cevaba götürmemiştir. Yine de Thales'in doğa felsefesi haddinden fazla önemlidir. Şayet her şey değişik formlara bürünmüş su ise, öyleyse olan her şey, bütün değişim, suya uygulanabilen yasalarla açıklanabilir. Ve su da zaten hiçbir şekilde gizemli değildir. Gördüğümüz, hissettiğimiz ve kullandığımız bir şeydir, yani somut ve tanıdık. Su ve onun davranış kalıplarıyla ilgili her şeyi bilmemiz mümkündür. Çünkü gözlemlenebilir bir fenomenle karşı karşıyayız. Hatta bu felsefenin, bilimsel araştırmaya giden yolu açtığını söylememiz de mümkündür: Araştırmacılar, suyun nasıl davranacağı konusunda hipotezler öne sürüp, bunların geçerli olup olmadığını kontrol edebilirlerdi. Başka bir deyişle, deneysel ilmi araştırmanın bir temeli olduğunu bütün bu gelişmelere bakarak ifade etmemiz mümkündür.

Bunun anlamı, her şeyin, ama kesinlikle evrendeki her şeyin, insan düşüncesi tarafından anlaşılmaya açık olduğudur. Asıl devrim işte burada yatar. Her şey anlaşılabilir, tıpkı suyun anlaşılabileceği gibi. En uzak köşesine kadar evren insan düşüncesiyle idrak edilebilir. Tam tersinden ifade edersek; hiçbir şey mistik ya da anlaşılmaz değildir. Akıl ermez tanrılara ya da ifritlere (cin) yer yoktur. İşte bu; insanın, evreni entelektüel anlamda fethinin başlangıç noktasıdır.

Ayrıca bu, Thales'i ilk filozof ya da bilim adamı olarak adlandırmamızın nedenidir. O'nunla birlikte düşünce, mitostan logosa, mitsel olandan mantıksal düşünceye doğru bir hareket etmiştir. Thales, mitolojik geleneği bir kenara bırakır ve anlık duyusal izlenimlere basiretsiz şekilde bağlı kalmaya son verir. Elbette bu bir basitleştirmedir. Mitostan logosa geçiş, tarihte belli noktada ilk Yunan filozoflarının etkisiyle meydana gelmiş tersine çevrilemez bir hadise değildir. Mitsel ve mantıksal olan, hem tarihte, hem de her bir insanın hayatında iç içe geçmiştir ve mitostan logosa geçiş, çok yönden her bir insanda ve çağda kendini sürekli tekrar eden bir görevdir. Daha da ötesi, birçokları mitin sadece üstesinden gelinmesi gereken; düşüncenin, sözde daha ilkel bir formu olmadığını; doğru şekilde anlaşıldığı takdirde, hakiki bir anlama şeklini temsil ettiğini iddia eder.

"Thales, ilk bilim adamıydı ve bilim de, Yunanlılar tarafından bulunmuştur" derken, Thales'in ya da diğer Yunan bilgelerin, Babil ve Mısır'daki eğitimli kişilerin yüz yüze geldiklerinden çok daha fazla, sıradışı olguların bilgisine sahip olduklarını kastetmiyoruz. Asıl nokta şu ki; Yunanlılar rasyonel ispat kavramını ve bu ispatın bir aracı olarak da teori kavramını geliştirmeyi başardılar: Teori, evrensel hakikati doğurduğunu iddia eder ve bu hakikat aleni bir sorgulamada bütün karşıt argümanlara rağmen sağlamlığını yitirmez. Yunanlıların elde etmeye çalıştıkları idrak, birbirinden kopuk bilgi kırıntıları değildi; bu bilgi

kırıntıları, çoğunlukla mitsel bir çerçeve içinde bulunmaktaydı. Yunanlılar, Pythagor teoreminde olduğu gibi, evrensel delillerle desteklenebilen kapsamlı ve sistematik teorileri bulmaya çalışıyorlardı.

Thales'i daha ayrıntılı işlemeyeceğiz. Belki de O, mitsel düşünceden gerçekten kurtulmuş değildi. Suyun, canlı ve Tanrılarla dolu olduğunu düşünmüş bile olabilir. Hatta (bildiğimiz kadarıyla) Thales, güç ve madde arasında bir ayrım yapmamıştır. Doğa (Yunanca: *physis*), canlıdır ve kendi kendine hareket eder. Bildiğimiz kadarıyla O, ruh ve madde (beden) arasında da bir ayrım yapmamıştır. Thales açısından doğa muhtemelen oldukça anlaşılır bir kavramdı ve belki de, bizim 'oluş' kavramımıza denk geliyordu. Böylelikle Thales'in düşüncesindeki ana noktaları, kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

Önerme: Değişim vardır.

1- Soru: Değişim sürecinde, değişmeyen öz nedir?

2- Kanıtlar: Suya dair gözlemler.

3- Cevap: Değişim boyunca, değişmeyen öz "su"dur.

4- Sonuç: Her şey anlaşılabilir.

Cevabın - 'değişim boyunca değişmeyen öz sudur' - mantıksal bir şekilde, soru ve kanıtları takip etmediğinden bahsetmiştik. Ve işte bu noktada, Thales'in Milet'teki çağdaşları arasından bir eleştiri yükseldi.

ANAXİMANDER ve ANAXİMENES

Hayatları: Anaximander ve Anaximenes Milet'tendiler. Anaximander yaklaşık olarak M.Ö. 610 - 546 arasında yaşadı ve aynı zamanda, Thales'in daha genç bir çağdaşıydı. Anaximenes, muhtemelen 585'ten 525'e kadar yaşadı. Yaklaşık olarak iki yüzyıl sonra yaşamış olan Aristo gibi başkalarının yorumlarının yanında Anaximander'e atfedilen günümüze kadar gelmiş sadece tek bir fragman vardır. Anaximenes'e ait ise, üç kısa fragman elimize ulaşmıştır ki, bunlardan bir tanesi de muhtemelen hakiki (yazara ait) değildir.

Hem Anaximander, hem de Anaximenes, Thales gibi benzer soruları sormuş ve benzer öncülle işe başlamış gözüküyor. Bununla birlikte Anaximander, suyun değişmeyen cevher (urstoff) olduğunu iddia etmek için, hiçbir zorlayıcı neden bulamamıştır. Şayet su toprağa ve toprak da, suya ya da su, havaya ve hava da suya dönüşüyorsa; bunun anlamı, her şeyin, her şeye dönüştüğüdür. Mantıksal olarak suyun ya da toprağın ya da havanın ya da herhangi bir şeyin urstoff olduğunu iddia etmek tamamen nedensizdir. Belki de Anaximander'in Thales'in cevabına karşı getirdiği itirazlar, bu türdendi.

Anaximander, kendi açısından "urstoff"u, apeiron yani "zaman ve mekanda sınırsız ve belirsiz olan" şeklinde tanımlamayı tercih eder. Bu anlamda kendisi, yukarıda bahsi geçen itirazlardan kaçınmış olur. Ancak bizim açımızdan Anaximander, bir noktayı gözden kaçırmışa benziyor: Apeiron su gibi gözlemlenemez. Anaximander, duyusal fenomenleri, nesneleri ve değişimlerini duyusal olmayan bir şey aracılığıyla açıklamaktadır. Deneysel bilimler bakımından hesaba katarsak bu bir kayıptır. Ancak bu itirazı, bir anakronizm olarak görmek de mümkündür; çünkü Anaximander, bizim anladığımız şekliyle deneysel bir bilim geliştirme çabasından her anlamda uzaktı. Anaximander için, Thales'e karşı teorik bir kanıt bulmak çok daha önemli olmalıydı. Bu bakımdan Anaximander, Thales'in evrensel teorik iddiaların kendi sözcükleri arasına alır ve tam da O'na karşı bir fikir ileri sürmenin mümkün olduğunu göstererek, O'nu 'ilk filozof' olarak tanıtır.

Milet'teki doğa filozoflarının üçüncüsü (ve sonuncusu) olan Anaximenes, Thales'in cevabındaki başka bir zayıf nokta üzerinde odaklanır: Değişmeyen halinde suyun, değişen haldeki suya dönüşümü nasıl gerçekleşir? Bildiğimiz kadarıyla, Thales bunun cevabını vermez. Anaximenes, urstoff olarak kabul ettiği "hava"nın soğuyup yoğunlaşarak suya dönüştüğünü ve daha fazla soğuyarak da buzun ve toprağın ortaya çıktığını iddia eder (Buzdan diğer katı nesnelere atlayış, ilk Yunan filozoflarının çok tipik özelliği olan genelleştirmeye bir örnektir). Hava, ısındığı zaman hafifler ve ateşe dönüşür. Bu durumda, elimizde dönüşümlere dair bir tür fiziksel teori var demektir. Havanın 'bütün halleri', sıcaklığa ve yoğunluk derecesi tarafından belirlenir. Anaximenes'in, sonradan 4 temel unsur olarak adlandırılacak 4 cevhere (toprak, hava, ateş ve su) bu suretle gönderme yapması dikkat çekicidir.

Thales, Anaximander ve Anaximenes, Milet'li doğa filozofları olarak adlandırılmışlardır. Onlar, Yunan filozoflarının ilk kuşağını oluşturur. Ardından gelen filozofların, bu şahısların düşüncelerini mantıksal bir şekilde takip ettiklerini göreceğiz.

HERACLITUS, PARMENİDES VE ZENON

HERACLITUS

Hayatı: Heraklit, Milet'ten çok da uzak olmayan Efes'tendir. M.Ö. 500 civarında, Thales'ten yaklaşık 80 yıl sonra yaşamıştır. Heraklit'le ilgili muhtemelen tarihî dayanağı olmayan birçok anekdot günümüze kadar gelmiştir. Her hâlükârda elimizdeki mevcut fragmanları kullanarak bir Heraklit portresi oluşturmamız mümkündür: Çağdaşları tarafından pek anlaşılmamış ve kendi de yurttaşlarının zihinsel yetkinliğini oldukça küçümseyen, münzevi ve sivri dilli birine benziyor.

Bu yüzden Heraklit'in, "çoğu insanın fikirleri ve görüşlerinin 'çocuk oyuncak'ına benzediği"ni söylediği iddia edilir (Parça 58; D:70)[4]. Ve 2. parçaya göre (D:34) anlamayanlar, 'hazır bulundukları halde esasen orda olmayan sağırlar' gibidirler. Ayrıca 'yığınlar'ın muhakeme kabiliyetine de, şu iddiasıyla temas etmiş görünüyor: 'Merkepler, samanı altına tercih eder' (Parça 71; D:9), Görünen o ki, Heraklit'in fazlaca anlaşılmamış olması, sadece yığınların kusurlu muhakemesinden kaynaklanmıyor olsa gerek. Bir filozof olarak Heraklit'e , 'çapraşık' lakabı verilmiştir ve O da, kendini çoğunlukla anlaşılması güç, müstehcen metaforlarla ifade etmeyi tercih etmiştir. Kendilerini bilhassa mitsel olandan uzaklaştırmaya çalışan Miletli doğa filozoflarının aksine Heraklit, mitsel olana çok yakın bir dille kendini ifade etme eğilimi gösterir. Miletliler'de bulduğumuz bilimsel vurguyu, O'nda görmeyiz. Bundan başka, Parmenides'in ve Eleali filozofların kullandığı mantığı ve tanımı açık kavramları da kullanmaz. Heraklit sezgi ve hayal gücünü kullanır - konuşması, bir kâhinin sözlerini andırır. Şu cümleyi söylerken muhtemelen kendisini kastediyordu: 'Kâhini Delphi'de olan Tanrı, ne açıkça ilan eder, ne de gizler, fakat bir işaret gönderir' (Parça 33: D:93). Heraklit'in, el yazmalarını Efes'teki Artemis Tapınağı'nda koruduğu söylenir. Her halükarda, el yazmalarından muhtemelen hakiki olmayan 13 taneye ek olarak, 126 parça muhafaza edilmiştir.

Heraklit'in eserlerinde, başka filozoflara da değinilir. Filozoflar artık sadece olgularla ilgilenmemekte; diğer filozofların felsefî konularda söyledikleriyle ilgili tavır belirlemektedirler. İç tartışmalar ve yorumlar sayesinde, felsefî bir gelenek oluşturulmaktaydı.

Heraklit ve Parmenides, Yunan filozofların ikinci kuşağına dahildir. İlk filozof Thales, 'gözlerini açmış' ve doğayı (*physis*) görmüştür. Heraklit ve Parmenides, sadece fizikle değil, ilk filozof kuşağın teorileriyle de kuşatılmış bulunuyorlardı. Bütün değişim boyunca, değişmeyen "öz"le ilgili içsel diyalog Thales ve Anaximander ile başlar. Heraklit ve Parmenides ise, temel önkabuller üzerine bir tartışmayı başlattılar.

İlk doğa filozoflarının, değişimin gerçekleştiğini kabul ettiklerini söylemiştik. Onlar için bu, bir dayanak noktası, bir önkabuldü. Bu önkabulle başladıktan sonra, bütün değişim süresince değişmeyen "öz"ün ne olduğunu sordular. İkinci kuşak, bu önkabulü sorgulamaya açmış gözüküyor: Değişim var mıdır? Onlar, ilk kuşağın önkabullerini düşünme konusu yaptılar. Heraklit ve Parmenides, görünüşe göre bu soruya taban tabana zıt yanıtlar verdiler: Heraklit her şeyin sürekli bir değişim ve akış (oluş) halinde olduğunu söylüyor; Parmenides ise, hiçbir şeyin değişmediğini! Bir kez daha, bu yanıtlar ilk bakışta anlamsız gözüküyor; ancak bu, onların tam olarak söyledikleri şey değildi.

Dil diye bir şeyin mümkün olabilmesi için, bizim nesnelere işaret etme ve onları tanıma (ki bu en azından, belli bir miktar zaman alır) zorunluluğumuz ol-

duğu göz önüne alındığında; her şeyin, ama mutlak anlamda her şeyin, sürekli bir değişim halinde olduğunu iddia etmek, mantıksal olarak imkânsızdır. Ve dil olmaksızın da, 'her şeyin sürekli değişim halinde olduğu' iddiasını ortaya atamayız. Bununla birlikte Heraklit, gerçekten her şeyin bir değişim halinde bulunduğunu söylemiyor. Onun söylediği:

1-her şey, bir değişim halindedir,[5] fakat

2-değişim, değişmeyen bir yasaya (logos) göre gerçekleşir,[6] ve

3-bu yasa, zıtlar arasında bir etkileşimi gerektirir,[7]

4-fakat zıtlar arasındaki bu etkileşim öyle bir şekilde gerçekleşir ki, bir bütün olarak bakıldığında ortaya uyum çıkar.

Kendimize ait bir örneği kullanarak, Heraklit'i şu şekilde yorumlayabiliriz: Her şey, farklı kuvvetler arasındaki zıtlık yasasına göre sürekli bir değişim halindedir. Mesela bir ev, değişim halinde olan şeydir. Fakat yapıcı güçler geçici bir süreliğine, uzun süren bir dönem boyunca, baştan başa hüküm süren yıkıcı güçlere üstün gelecektir. Bu durum devam ettiği sürece, ev ayakta kalacaktır. Fakat kuvvetler arasındaki güç dengesi sürekli değişir. Bir gün bu yıkıcı güçler nihayet üstün gelecektir. Ev yıkılacaktır ve yerçekimi ile çürüme, zıt güçleri fethedecektir. Başka bir deyişle Heraklit, eşyanın çok uzun süre dayanabileceğini inkar etmiyor. Ancak tüm fani nesnelerin arkasında yatan ve bunları destekleyen temel ilke, güçler arasındaki etkileşimdir ve bu güçler arasındaki denge, yasalara (logos) göre değişir. Temelde yatan cevher, urstoff değil, logostur. Logos, farklılıktaki gizli birliktir.

Her ne kadar elimizde Heraklit'e dair, Milet'li olanlardan daha fazla parça bulunsa da; Heraklit, şiirsel imgelerle konuştuğundan görece olarakyorumlanması daha zordur. Örnek olarak Heraklit, ateşten (Yunanca: *pyr*) bahseder. Milet okulunun anladığı şekilde; ateşin, urstoff (cevher) olduğunu mu kastetmektedir? Ya da ateş kelimesini (yakıp kül eden ateş), değişim için bir metafor olarak mı kullanıyor? Her iki yorum da mümkündür.

Heraklit bir yerde, 'Her şey, ateş için eşit ve denktir; ateş de, her şey için; tıpkı eşyanın, altınla ve altının, eşyayla değiş tokuş edildiği gibi' der (Parça 40; D:90). Eğer ateşi ilk cevher olarak yorumlarsak, bu durumda doğa felsefesi ile ekonomi arasında bir bağlantıdan kuşkulanmak mümkündür: Her şeyin kendisi aracılığıyla değiştiği ortak yapıtaşı olarak urstoff kavramı, bütün emtianın ortak bir değişim noktası olarak, altın ve para kavramı ile bağlantılıdır; çünkü farklı emtialar, ortak bir standarda tâbi olduklarından hep birlikte harmanlanır.

Heraklit'in, savaşı savunduğunu düşünmek mümkündür; çünkü 'savaş herşeyin babasıdır ve herşeyin kralıdır' der (Parça 83; D:53). Daha dikkatli bir oku-

ma, Heraklit'in birbirine alternatif güçler arasındaki gerilimle ilgili genel tezini açığa vuracaktır: Savaş ya da çatışma (Yunanca : polemos, dolayısıyla da polemik), bu kozmolojik gerilime nispet edilebilir; her şeyin 'babası', yani her şeyin temel ilkesi, işte bu gerilimdir.

Heraklit, tüm dünyayı kapsayan bir yangın nedeniyle, düzenli aralıklarla dünyanın yok olduğundan ve tekrar ortaya çıktığından bahseder. Bu sürekli yeni ateşler ve yeni dünyalar zinciri, daha sonraları Stoacıların eserlerinde de ortaya çıkacaktır.

PARMENİDES

Hayatı: Parmenides, Heraklit'in çağdaşıydı ve filozof olarak M.Ö. 500 civarında faaliyet göstermiştir. Güney İtalya'daki Yunan kolonilerinden, Elea'da yaşadı. Rivayete göre, Parmenides, kendi doğup büyüdüğü şehirde, yasama dahil olmak üzere, kamusal ve siyasî meselelerle iştigal eden oldukça saygın bir şahsiyetti. Parmenides neredeyse tamamı elimize ulaşmış olan bir felsefî şiir de yazmıştır. Ayrıca Platon'un, 'Parmenides' diyalogu gibi ikinci el bilgilere de sahibiz.

Heraklit'in açıkça zıddına Parmenides, kesin bir şekilde 'hiçbir şeyin değişim halinde olmadığını' söylemez. Parmenides, değişimin mantıksal olarak imkânsız olduğunu iddia eder. Herhalde O'nun argümanını şu şekilde kurabiliriz:

A (i) Varlık-olan vardır.

Varlık-olmayan yoktur.

(ii) Varlık-olan düşünülebilir.

Varlık-olmayan düşünülemez.

B Değişim fikri, bir şeyin varlığa büründüğü ve bir şeyin de varlıktan soyunduğu düşüncesini beraberinde getirir; yani bir elmanın, yeşilden kırmızıya dönüşmesi gibi. Yeşil renk ortadan kaybolur, Ivar olmayan hale gelir. Bu da gösterir ki değişim, düşünülemeyen yokluğu öngörür. Dolayısıyla, düşünce vasıtasıyla değişimi anlayamayız. Bu nedenle de, değişim mantıksal olarak imkânsızdır.

Elbette ki Parmenides, en az bizim kadar iyi bir şekilde duyularımızın her türlü değişimi algıladığını biliyordu. Bu sebeple ortaya bir ikilem sürmüştür: Akıl, değişimin mantıksal olarak imkânsız olduğunu söylüyor, diğer yandan da duyularımız, değişimin var olduğunu bize söylüyor. Ne yapmalıyız? Tipik bir Yunanlı olan Parmenides, makul bir biçimde akla uymamız gerektiğini bize söylüyor: Akıl sahihtir, duyularımız bizi aldatır.

Bunun çılgınlık olduğu itirazı, daha o hayattayken yapıldı. Parmenides'in öğretisine muhalif olanlardan birinin, bu iddia açıklanırken ayağa kalktığı ve aşağı yukarı yürüdüğü söylenir. Fakat yeniden, ortaya çıkan anlamları gözden geçirelim. Belki de ilk defa insanlar, düşüncenin mantıksal silsilesine böylesine

tamamen teslim oluyor ve hatta kendi duyularının sunduğu kanıtlar bile onları sarsmaya yetmiyordu. Bu anlamda Parmenides ilk rasyonalisttir.[9] Rasyonel düşünme tarzını takip etmeye odaklanmış olması, mantıksal akıl yürütmenin gelişmesine önemli katkıda bulunanların ilki olduğu anlamına gelir.

Böylece Parmenides, akıl ve duyular arasında uzlaştırılamaz bir ayrım ortaya koyar. Şematik olarak bunu, şu şekilde kurabiliriz:

akıl	varlık	sabite	birlik
=	=	=	=
duyular	yokluk	değişim	çokluk

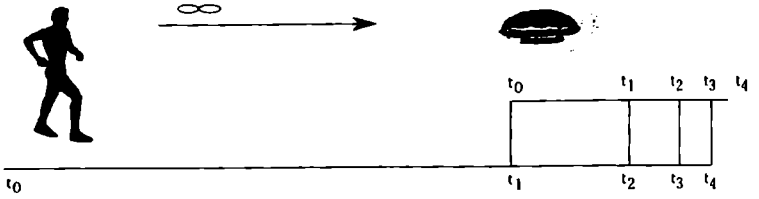
Başka bir deyişle akıl, gerçekliğin sükun halinde ve birlik içinde olduğunu kavrar. Duyular, bize sadece değişim ve çokluk halinde olan bir gerçek dışılığı gösterir. Bu ayrım ya da dualizm[10], Platon gibi birçok Yunan filozofunda da gözlemlenebilir. Ancak diğer dualistlerin aksine Parmenides, duyuları ve duyumsanabilen nesneleri göz ardı etmeyi, duyular tarafından algılanan her şeyi gerçek dışı varsaymaya kadar götürür. Duyumsanabilir nesneler, gerçekte yoktur! Şayet Parmenides'i bu şekilde okumak doğruysa, neredeyse onun monizmi temsil ettiğini bile söyleyebiliriz: Var olan, çoğul değil tekildir ve bu gerçeklik, sadece akıl aracılığıyla anlaşılabilir.

ZENON

Elealı Zenon, Parmenides'in öğrencilerinden biriydi ve değişimin mümkün olduğunu iddia eden karşıt öğretilerin mantıksal paradokslara yol açacağını göstermek yoluyla; Parmenides'in, değişimin mantıksal olarak imkânsız olduğuna dair öğretisini savunmaya gayret etmiştir. Zenon, böylesi bir paradoksu, Aşil ve kaplumbağa hikayesiyle göstermeye çalışır:

Aşil ve kaplumbağa yarışırlar. İkisi de aynı zamanda (t_0) yarışa başlarlar; ancak kaplumbağa, az bir mesafe önde başlar. Diyelim ki Aşil, kaplumbağadan 50 kat daha hızlı koşabiliyor. Aşil, kaplumbağanın (t_0 vaktinde) yarışa başladığı noktaya, t_1 vaktinde ulaştığında, kaplumbağa, Aşil'in t_1 ve t_0 arasında kat ettiği mesafenin ellide biri (1/50) kadar daha fazla mesafe kat etmiş olacaktır. Ve Aşil, t_2 vaktinde, kaplumbağanın t_1 vaktinde bulunduğu noktaya ulaştığındaysa kaplumbağa, Aşil'in t_2 ile t_1 süreleri arasında gittiği yolun ellide biri kadar daha ileriye sürünmüş olacaktır. Ve yarış böyle devam eder. Kaplumbağayla Aşil arasındaki mesafe süratle azalır; ancak Aşil, kaplumbağanın bir önceki zaman dilimindeyken bulunduğu noktaya her ulaşışında kaplumbağa, biraz daha ilerlemiş olacaktır. Dolayısıyla Aşil, hiçbir zaman kaplumbağayı yakalayamaya-

cak ya da onu geçemeyecektir.[11]



Parmenides'in Pythagorascılarla bağlantılı olduğu söylentisi, Zenon'un Parmenides rasyonalizmine benzer düşünceleri ihtiva ettiğindendir.

ARABULUCULAR: EMPEDOKLES VE ANAXAGORAS

EMPEDOKLES

Hayatı: Empedokles, muhtemelen M.Ö. 492 - 432 arasında yaşamıştır. Sicilya'nın Akragas şehrinde yaşadığına ve kendi şehrinin, demokratik bir hükümete kavuşması için mücadele ettiğine inanılmaktadır. Kendisinden bahsedilirken kullanılan üslubu dikkate alacak olursak, bir doğa filozofu olduğu kadar bir peygamber olarak da kabul edildiğini söylememiz gerekir.

İkinci el kaynakların yanısıra, Empedokles'e ait yaklaşık 150 kadar fragmana sahibiz.

Heraklit ve Parmenides'ten sonra gelenlere ne gibi problemler miras kaldı? Yunan filozofların üçüncü kuşağı, hem her şeyin sürekli değişim halinde olduğunu, hem de değişimin imkânsız olduğunu iddia eden ataerkil bir kuşakla (Heraklit ve Parmenides) uğraşmak zorundaydı. Her ikisinin de yanıldığını, gerçeğin bu iki önerme arasında bir yerlerde yattığını; bazı şeyler sabit kalırken, diğerlerinin değişim halinde olduğunu söylemek oldukça makul bir tepki olurdu. İşte bu daha genç filozoflar kuşağına mensup olan Empedokles ve Anaxagoras, tam da böylesi bir yanıt verdiler. Başka bir deyişle kendi amaçlarını, Heraklit ve Parmenides'i uzlaştırmak olarak algıladılar. Bu nedenle de arabulucu filozoflar olarak adlandırıldılar.

Empedokles, ateş, hava, su ve toprakla, 4 temel unsurla (ya da değişmeyen ilk cevher) birlikte... biri ayırt edici güç (mücadele) ve diğeri de birleştirici güç (sevgi) olmak üzere iki kuvvet olduğunu tasarladı. Empedokles, Miletlilerden iki noktada ayrılmaktaydı:

1- Dört adet değişmeyen temel yapıtaşı/ilksel töz vardır. (Thales ya da Demokritos'taki gibi sadece bir değil).

2- Kuvvetler, ilk cevhere ek olarak mevcuttur. (Değişim ve kuvvet ilk cevhere özgü değildir; Aristo'yla karşılaştırınız.)

Dört temel unsur, nicelik ve nitelik olarak değişmez. Hiçbir zaman, bunlardan daha fazlası ya da daha azı olmayacaktır (nicelik olarak değişmezlik). Dört temel unsur, her zaman kendilerine özgü vasıflarını korur (nitelik olarak değişmezlik). Bununla birlikte, dört temel unsurun (birleştirici gücün de yardımıyla), farklı nesneler yaratmak için değişik miktarlarda karıştırılmaları mümkündür. Ev, ağaç vs. nesneler, bu temel unsurun, farklı miktarları uygun bir 'küme' oluşturacak şekilde birbirine karıştırıldığında meydana gelir. Temel unsur, ayırıcı güç nedeniyle birbirinden ayrıldığındaysa, nesneler yok olmaya yüz tutar.

Empedokles'i daha serbest bir şekilde yorumlamayı denersek, bunu şu şekilde ifade edebiliriz belki de: Dört çekmecede dört farklı malzemenin - un, tuz, şeker ve yulaf ezmesi - bulunduğu bir mutfak hayal edin. Bunların miktarları daima aynıdır ve birbirleriyle karıştırılsalar dahi, temel özellikleri asla değişmez. Bu dört malzemeyi, farklı miktarlarda birbirine karıştırarak çok çeşitli kekler pişirebiliriz. Kekler, daha sonradan içlerindeki kendilerini oluşturan malzemelere çözülebilir. Bu, şimdilik sadece bizim yorumumuz.

Dolayısıyla Empedokles, içinde hem değişimi, hem değişmeyeni barındırabilen bir model vücuda getirmiş oldu: Değişim, önce meydana gelen ve sonra da yok olan kekler tarafından temsil edilir. Değişmeyense, dört temel maddenin miktarları ve özelliklerinde ortaya çıkar.

ANAXAGORAS

Hayatı: Anaxagoras'ın, M.Ö. 498'den 428'e kadar yaşadığı rivayet edilir. Hayatının ilk kısmını Klazomena şehrinde geçirmiş, bir yetişkinken Atina'ya gitmiş ve burada kamusal hayatın merkezinde önemli bir rol oynamıştır. Mesela, Perikles'le ilişkisi vardı. Ancak Anaxagoras, kendisinin sıradışı görüşleri geleneksel inançlarla çatışınca Atina'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Bütün diğer şeylerin yanısıra, güneşin bir Tanrı değil, yanan bir cisim olduğunu iddia etmişti. Anaxagoras'a ait elimizde 22 parça mevcuttur.

Anaxagoras, Empedokles'le benzer bir çizgide düşünmüştür. Ancak o elementlerin 'sınırsız' sayıda olduğunu öne sürdü: Neden sadece dört olsun ki? Bulunan bütün farklı niteliklerin temelindeki dört ana maddeye nasıl ulaşabilirdik ki? 'Sınırsız' sayıda nitelik olduğuna göre, elementlerin de 'sınırsız' olması gerekir. Tekrar mutfak metaforuna geri dönersek, Anaxagoras'ın sınırsız sayıda malzemeyi dahil edebilmek için, 'çekmece'lerin sayısını artırdığını söyleyebiliriz. Fakat ilke olarak 0 da, değişimi Empedokles'in yorumladığı şekilde açıklamıştır.

Bununla beraber Anaxagoras sadece tek bir kuvvet olduğunu varsayar:

'Akıl' (akıl, zihin - Yunanca: nous). Bu, kuvvetin ya da 'akl'ın, değişimi belli bir amaç (Yunanca: telos) doğrultusunda harekete geçirdiğini düşünür. Dolayısıyla doğa, teleolojiktir, yani gayelidir.

Bu iki arabulucu filozof, Empedokles ve Anaxagoras, doğa felsefesinin nasıl Demokritos ve O'nun atomculuk öğretisine doğru yol aldığını gösterdiklerinden ilginçtirler.

DEMOKRİTOS

Hayatı: Demokritos, muhtemelen M.Ö. 460 - 370 arası yaşamıştır ve dolayısıyla da Platon'un (427 - 347) daha yaşlı bir çağdaşıdır. Demokritos, Trakya'daki Abdera kentindendir. Atina'ya seyahat ettiğine, ayrıca Doğu'ya ve Mısır'a birçok kez yolculuk yaptığına inanılmaktadır. Belki de bu geziler çalışmaya ve araştırmaya adanmıştı. Demokritos, çok geniş bir bilgi yelpazesine sahip gözükür. İyi bir eğitim almış ve kendi zamanındaki bilimin birçok kolunda çalışmıştır. Kendisine ait muhtelif eserlerin başlıkları bile, Demokritos'un ilgi alanının genişliğini göstermeye yeter: 'Mutluluk üzerine', 'Ölümden Sonraki Hayat Üzerine', 'Dünya Düzeni ve Düşüncenin Kuralları Üzerine', 'Ritim ve Harmoni Üzerine', 'Şiir Üzerine', 'Tarım Üzerine', 'Matematik Üzerine', 'Doğru Dil ve Anlaşılmaz Kelimeler Üzerine', 'Uyumlu ve Uyumsuz Edebiyat Üzerine' vs. Her ne kadar Demokritos'tan elimize ulaşan 200 ila 300 arası fragman bulunsa da, O'nun yazın külliyatına nispeten bu çok küçük bir miktardır. Demokritos'la ilgili elimizde ikinci el bilgiler bulunsa da, yapacağımız yorumlar, daha çok O'nun felsefesinin yeniden bir inşası olacaktır.

Demokritos'un atomculuğu, tam da basitliği nedeniyle bir deha ürünüdür. Sadece tek bir arche (töz) vardır: Küçük, bölünemeyen zerreler. Bunlar boşlukta hareket ederler ve hareketleri sadece mekanik olarak belirlenir. Başka bir deyişle Demokritos'un, bütün zenginliği ve karmaşıklığıyla birlikte doğayı, içinde sınırsız sayıda çok küçük zerreciklerin boşlukta dolanıp durduğu ve bütün yer değişimlerinin, oluşan çarpışmalar sonucu belirlendiği dev bir 'bilardo' oyununa benzettiğini söyleyebiliriz. Demokritos'a göre, boşluk yani yokluk varlık için yani atomların hareketleri için bir ön koşuldur. Bu, Parmenides'ten ve O'nun Elealı öğrencilerinden açık bir kopuş anlamına gelir.

Soru	Cevap	
(ne)	1	küçük, bölünemeyen zerreler (atomlar)
	2	boşluk
(nasıl)	3	mekanik determinizm

Bu atomlar, fiziksel olarak daha küçük parçalara bölünmez (Yunanca *atomos*) kabul edilir. Özellikleri münhasıran nicelikseldir; yani bizim genişlik, şekil ve ağırlık gibi fiziksel kavramlarla tanımlayabileceğimiz özelliklerdir; renk, tat, koku ve acı gibi nitelikler değil. Atomlar, o kadar küçüktürler ki algılanamazlar. Dolayısıyla biz burada duyumsanabilir nesnelerin (ev, taş, balık vs.) ilke olarak algılamamızın mümkün olmadığı, fakat sadece entellektüel anlamda anlayabileceğimiz bir şey vasıtasıyla açıklandığını görmekteyiz. Bütün atomlar maddi anlamda aynıdır. Fakat birbirlerinden şekil ve boyut olarak ayrılırlar. Bununla birlikte, her bir atomun şekli ve boyutu sabittir. Farklı atomlar farklı şekillere sahip olduklarından, bazıları birbiriyle rahatlıkla kaynaşırken bazıları bunu bu kadar kolay yapamaz. Mekanik çarpışmalar, bazen atomların bir araya gelmesine neden olduğundan ve çarpışan atomlar birbirine bağlandığından, atomlar bir araya toplanmış olur ve böylece de nesneler ortaya çıkar. Nesneleri oluşturan atomlar birbirinden ayrıldıklarında, bu nesneler de yok olmaya yüz tutar. Atomik hareketlerin hiçbiri ilahi nedenlere ya da insan aklına bağlı değildir; tıpkı bilardo toplarının hareketinde olduğu gibi mekanik olarak gerçekleşirler. Buraya kadar hepsi, bizim yorumumuz.

Şimdi Yunan doğa felsefesindeki iç gelişmelerin, madde ve değişim konusunda nasıl birinci sınıf bir açıklamayı doğurduğunu göreceğiz. Bu model çarpıcı bir şekilde, modern kimyasal teoriyi çağrıştırır.

Ancak Yunanlılar, bunun gibi teorileri teyid etmek için deney yapmadıklarından - deney yapmalarını beklemek anakronist bir beklenti olurdu -, atomizm diğer imkân dahilindeki teorilerle birlikte, herhangi bir doğa teorisi olarak gözlemlenmiştir. Dolayısıyla birçoklarının, Aristo'nun doğa felsefesini Demokritos'unkine tercih ediyor olmaları çok da şaşırtıcı değildir. Her şeyden öte Aristo gözlemleyebildiğimiz şeylerden - toprak, su, hava ve ateş - bahseder; Demokritos ise hiç kimsenin algılayamadığı şeylerden. Ancak her ne kadar Aristo Rönesans'a kadar daha büyük bir etkiye sahip olmuş olsa da; Rönesans boyunca klasik fiziğin oluşumunda önemli bir rol oynayan, Epikur ve Lucretius vasıtasıyla aktarılan Demokritos'un teorisi olmuştur.

Ancak bunun gibi seçkin bir model, basitliğinin ve ilkeler konusundaki cimriliğinin cezasını çekmelidir. Böylesi bir modelle açıklamanın mümkün olmadığı birçok müşterek fenomenler vardır. Renk ve çiçeklerin kokusu gibi ya da arkadaşımıza hissettiğimiz sevgi ve kızgınlık gibi niteliksel özellikler hakkında ne buyrulur? Şayet varolan her şey nicelikselse, nasıl olur da bu tür şeyleri tecrübe edebiliriz? Demokritos, duyusal idrake dair bir teoriye dayanarak, dünyanın nasıl olup da atomların niteliksel özelliklerinin izin verdiğinden daha 'renkli' göründüğünü açıklamaya çalışır. Muhtemelen bütün nesnelerin, dışarıya aracı türden bir atom yaydığını düşündü. Bunlar duyu organlarındaki atomlarla kar-

şılaştıklarında, bizim o nesnelere ait nitelikler olarak algıladığımız özel etkiler ortaya çıkar. Nesneler renk, tat ve koku gibi niteliklere kendiliklerinden sahip olmadıkları halde, bizim algılarımız nedeniyle bunlara sahip gözükürler. Nesneler renk, koku ya da sıcaklığa değil; sadece genişlik, şekil ve yoğunluk gibi niteliklere de haizdir. Nesnelerin kendilerinden sahip oldukları niteliklerle, bizim onlara algılarımız nedeniyle atfettiğimiz nitelikler arasındaki ayrım, modern çağ felsefesinde önemli bir rol oynamıştır.[12] Ancak burada biz kendimiz de atomlardan başka bir şeyden ibaret değilken; nasıl olup da nesnelerin, yani atomların gerçekte sahip olmadıkları nitelikleri algılayabildiğimiz sorusu ortaya atılabilir? Bu niceliksel özelliklerden niteliksel özelliklere doğru ani bir sıçrayışı gerektirmez mi? Şayet atomun, sadece niceliksel özelliklere sahip olduğunu varsayan sabit atom teorisine bağlı kalacak olursak, böylesi bir sıçrayışı nasıl açıklayabiliriz?

Sadece bu itirazı göz ardı edersek, atomculuğun bir kavrayış teorisi olarak da son derece göz kamaştırıcı olduğunu müşahede ederiz: Söz konusu olan sadece atomlardır - algılanan nesnelerdeki atomlar, nesneden bir şekilde dışarıya yayılan aracı atomlar ve bu alıcıları kabul eden duyu organlarındaki atomlar. Örnek olarak algı hataları, duyu organlarındaki atomların düzensizliğinden ya da birbirleriyle çarpıştıklarından, duyu organlarına yanlış mesajlar ileten aracı atomlardan kaynaklanıyor olabilir. Yine de, bazı çok temel teorik problemler ortadan kalkmıyor. Maruz kaldığımız duyusal izlenimin gerçekten de çevremizdeki objelerin tam anlamıyla sahici bir temsili olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu model, aracı atomların nesneyi gerçekten de olduğu gibi sunup sunmadığını keşfetmek için, bir yandan aracı atomlara bakarken, diğer yandan da nesneyi incelememize imkân tanımaz. Kendi algılarımız konusunda, ne aracı atomların duyu organlarımıza gerekli düzende ulaşıp ulaşmadığından emin olabiliriz; ne de kendi algılarımız aracılığıyla aracı atomlardaki mesajı kendi duyu organlarımızda bulunan atomlardaki mesajdan ayrıştırabiliriz. Kısacası kendi algılarımızdan, belli bir duyusal izlenimi tecrübe ediyor olduğumuz bilgisinden fazlasını öğrenmemiz mümkün görünmüyor.

Yani, eğer çevremizdeki şeylerin bilgisi sadece algıya dayalı olsaydı, durum aynen böyle olacaktı. Ancak atomlar, algılanabilmek için haddinden fazla küçükler. Onları sadece akıl aracılığıyla kavrayabiliyoruz. Dış dünyadaki nesneleri duyusal olarak algılamamıza dair bilgi teorisi, teorinin kendisinin de duyularımızdan değil akıldan kaynaklandığını en baştan kabul etmiş gözüküyor.

Böylelikle ilk dönem Yunan felsefesindeki bazı önemli düşünüş silsilelerini M.Ö. 600'den 450'ye kadar olan bir zaman diliminde, üç kuşak boyunca takip etmiş bulunuyoruz. (Ne var ki Demokritos, 370'e kadar yaşamıştır.)

İlk kuşak	THALES
	(ANAXİMANDER - ANAXİMENES)
İkinci kuşak	HERAKLİT-PARMENİDES
Üçüncü kuşak	EMPEDOKLES
	ANAXAGORAS
	DEMOKRİTOS

PYTHAGORASCILAR

Bütün bunların yanısıra ilk Yunan felsefesinde önemli bir düşünce okulu olan Pythagorascılardan da bahsetmek gerekir. Bunlar, Güney İtalya'daki Yunan kolonilerinde M.Ö. 540 civarından itibaren yaşayagelmişlerdir. Bir açıdan Pythagorascıların, cevher (töz), doğadaki temel element ve değişim konularında benzeri sorular sorduklarını söyleyebiliriz. Ancak Pythagorascılar Miletlilerden, arabulucu filozoflardan ve Demokritos'tan farklı cevaplar verdiler. Pythagorascıların temel ilkesi maddi elementler değil, yapılar ve formlar ya da matematiksel ilişkilerdi. Pythagorascılar, doğanın gizeminin matematik sayesinde çözülebileceğine inandılar:

1- Uyum bilgisi, Matematik ve hiçbir şekilde maddi niteliğe sahip olmayan müzik arasında bir benzerlik olduğunu gösterdi.

2- Pythagor teoremi, matematiğin aynı zamanda maddi nesnelere de uygulanabileceğini gösterdi.

3- Göksel cisimlerin varsayılan dairesel hareketleri, bu cisimlerin de aynı zamanda matematiğe tâbi olduklarını ima eder.

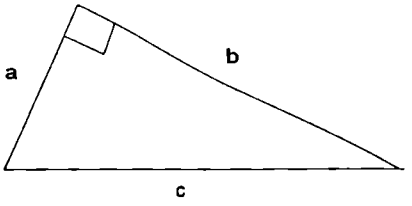
Dolayısıyla Pythagorascılar, matematiksel yapıların her şeyin temelinde yattığına (yani cevher olduğuna) inanmaktaydılar. Ayrıca başka kanıtlar da mevcuttur: Eşya yok olmaya mahkumdur; ancak matematiksel kavramlar kalıcıdır. Dolayısıyla matematik, doğada değişmeyen tek şeydir. Matematiksel bilgi kesindir, çünkü konusu asla değişmez. Daha da ötesi matematiksel teoremler, mantıksal olarak kanıtlanabildiklerinden dolayı da, matematiksel bilgi kesin bir bilgi çeşidi kabul edilir. Bu açıdan, Pythagorascılar, iki anlamda da rasyonalisttiler:

1- Matematiksel ispat kalıbına soktukları rasyonel kanıtlar öne sürdüler.

2- Gerçekliğin, bütün duyusal olguların temelinde yatan matematiksel formüllerde bulunabileceğine, ve dolayısıyla da gerçekliğin bilgisine duyularımızla değil, akıl (Latince: ratio) aracılığıyla ulaşabileceğimize inandılar.

Bu anlamda Pythagorascılar, evrenin sırrını çözdüklerine inanmış gözükürler. Bununla birlikte, her ne kadar Pythagorascılar rasyonalist olarak adlandı-

rılmayı hak ediyorlarsa da, onlar matematiği akıl aracılığıyla, aklın da ötesinde olan mistikliğe işaret eden bir şey olarak algıladılar. Esasen onlar daha çok Neoplatonistler, (mesela Plotinus) gibi rasyonalist mistiklerdi. Bu yüzden Pythagorascılar'da, dinsel mistisizmi ve matematiksel temele dayanan rasyonalizmi bir arada buluruz.



$c^2 = a^2 + b^2$ (Pythagor teoremi)

Tıpkı Parmenides gibi Pythagorascılar da, dünyaya dair dualist bir bakış açısı geliştirdiler:

Matematik	kesin bilgi	gerçeklik (var olan)	kalıcı
=	=	=	=
duyum	kesin olmayan bilgi	gerçek olmayan	değişebilen

Pythagorascılar Platon'a ilham kaynağı olmuşlardır. Daha sonraları ise, Rönesans boyunca deneysel doğa bilimlerinin doğuşunda, Demokritos'un yanısıra önemli bir rol oynamışlardır. Asıl nokta, gerçekliğin matematiksel bir dille algılanabileceği fikriydi. Gerçeklik, duyularımız aracılığıyla tecrübe ettiğimiz türlü türlü nitel şeyler değil; ölçülebilir, ayrıca sayılar ve matematiksel formüllerle ifade edilebilir olandır. Bu bakış açısı, insanoğlu tarafından tecrübe edildiği şekliyle dış dünyayı değil de, onun ölçülebilir matematiksel yönlerini vurguladığından, bir tür idealleştirme olarak görülebilir. Ancak klasik mekanik ve astronomiyi kurarak, Rönesans'taki bilimsel ve teknolojik gelişime katkıda bulunan; tam olarak matematiksel kavramlara ve modellere dair bu 'idealize' edilmiş bakış açısıydı. (7. bölümle karşılaştırınız.)

Siyasal açıdan Pythagorascılar, toplumun hiyerarşiye dayalı bir sınıflandırılmasını desteklemişlerdir. Burada genel bir noktaya temas edebiliriz. Elde edilmesi uzun yıllar süren bir eğitimi ve özel bir zeka ya da akıl kapasitesi gerektiren bilimlerde üstün bir derece elde eden filozoflar, çoğunlukla toplumun hiyerarşik olarak düzenlenmesi gerektiğini söylerler: Ehliyet sahibi olanlar idareyi ele alır ve yönetimin getirdiği şeref ve imtiyazlar elde eder. Pythagorascılar'da, çileci yaşam tarzını gerektiren bir tür ahlak anlayışı da karşımıza çıkar. Bu ahlak anlayışı, ruh ve beden arasındaki bir ayrımla ve tenasüh (ruh göçü) inancıyla ilişkilendirilir.

KADİM HİNT VE ÇİN DÜŞÜNCELERİNE BİR BAKIŞ

Hint Felsefesinin Arka Planı

Eski zamanlarda, Hindistan ve Avrupa arasında seyrek de olsa bir ilişki bulunmasına rağmen - Büyük İskender'in M.Ö. 327'de Hindistan'ı işgalinden bahsetmek bile yeterli olacaktır -, Doğu'nun Batı üzerindeki ya da tam tersi, entelektüel etkisi üzerine çok az şey biliyoruz. Yunanlıların Doğu kaynaklı önemli bir etkiye maruz kaldığını biliyoruz; ancak kesin bir Hint kaynağını tespit etmek oldukça zor. Persler aracılığıyla aktarılan Hint öğretisi, Yunanlılardaki Pythagorascı ve Orphic ekolleri etkilemiş olabilir; ancak bu, yine de felsefe tarihinde cevabı kesin olmayan bir meseledir. Ne var ki, antik çağların bitiminden 1700'lere kadar Hindistan ve Avrupa'daki felsefî ve dinî gelenekler birbirinden nispeten bağımsız olarak gelişmiş gözüküyor. Ancak Romantik dönemde, ilk defa Hint düşüncesi daha geniş çapta bir Avrupalı kitleye aktarılabilmiştir. Hint felsefesiyle ilgili çizeceğimiz resim, hâlâ Hindistan'a duyulan romantik heves, özellikle de Alman filozofları Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) ve Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) tarafından şekillendirilmiştir.

Aslında bir Hint ya da Çin felsefesinden söz etmenin ne kadar mantıklı olabileceği sorusu ilk başta akla gelebilir. Felsefe sözcüğü Yunanca'dan gelir ve kökeni, antik Yunan'a dayanan bir ilmî meşguliyeti ifade eder. Hindistan'da ya da Çin'de klasik Yunan felsefesine karşılık gelecek herhangi bir şey var mıydı? Örnek olarak, Hint düşüncesi tarihinde mitostan logosa geçişten bahsedebilir miyiz? Kesin bir cevap vermek zor. Belki de meseleyi bu şekilde sunmak Avrupa'yı merkeze alan bir bakış açısını (Eurocentrism) yansıtır; birisi çıkıp Hint düşüncesinin, Yunan felsefesinin ortaya koyduğu kriterler değil de, kendi alanı çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunabilir.

Hem Hint, hem de Çin düşüncelerinde ilgimizi hak eden meseleler olduğunu kabul etmek daha mantıklı olacaktır. Ayrıca bu geleneklerde, birçok yönden Yunan felsefe tarihini akla getiren bir 'içsel mantık' ve tartışmayla karşı karşıya geliriz. Ancak Hint felsefesinin, Batı felsefesinde aynı kalıpta bulamayacağımız bir çok özellikler sergilediğini de eklemek gerekir. Görünen o ki, Hint felsefesi, din ve felsefe arasında bizim alışkın olduğumuz kesinlikte bir ayrım yapmaz. Aynı şekilde mitos ve logos arasındaki ayrım ya da sözcükler ve eylemler arasındaki ayrım, Hindistan'da Avrupa'da olduğundan daha farklı bir şekilde yapılmaktadır. Ufuk açıcı Hint metni *Bhagavad-Gita,* bu farklılığı izah eder ve pratikte felsefe ve din arasında çizilecek çok katı bir sınır çizgisini ortadan kaldırır: 'Pratik (yoga) ve teori (samkhya) arasında bir fark olmalıdır, / cahil olan böyle söyler, bilge olan değil. / sen kendini bütün kalbinle sadece birine ada,/ ve her ikisinin de meyvesini topla.'[13]

Hint kültüründe felsefenin rolünü anlamak için öncelikle bu felsefenin tarihsel ve dinî ön kabullerine âşina olmamız gerekir. Bu kitapta ancak giriş niteliğinde bir bilgi verebiliriz. Hint felsefesini daha iyi anlamak isteyenler, daha çok ihtisasa sahip yorumlara başvurmalıdırlar.

M.Ö. 14. ve 12. yüzyıllar arasında, günümüzde Pakistan'da yer alan İndus Vadisi'ndeki kadim uygarlık, tahminen Karpat ve Ural Sıradağları arasındaki bölgeden gelen etnik grupların saldırısına uğradı. Bu gruplar, kendilerini Arya ('asil') olarak adlandırıyorlardı, işte bu yüzden, Hindistan'ın Aryanlar tarafından işgalinden söz edilmektedir. Bir zamanlar yaygın olarak, Aryan halklarının kültürel anlamda 'yerli' Dravidyanlardan daha üstün olduğuna inanılmaktaydı. Ancak 1920'lerde İndus Uygarlığı keşfedildiğinde, bu inanış sorgulanmaya başlandı; bu, İndus Nehri boyunca yayılmış ve Aryan işgalinden öncesine dayanan oldukça ilerlemiş bir kent uygarlığıydı.

Yüzyıllarca süren asimilasyona rağmen, Hindistan'ın kültürü ve toplumu hâlâ Aryanlar ve Dravidyanlar arasındaki bu çok eskiye dayanan çekişmenin izlerini taşır. Bu, kast sisteminin muhtemelen Aryan istilacılar tarafından getirilmiş olmasından kaynaklanmaz. Açık derili 'Aryan'larla, daha koyu derili 'yerliler' arasında daha temelden bir ayrım olduğuna dair birçok işaretler vardır. Toplum daha sonraları 4 kasta (sınıfa) ayrıldı: Aryanlara ait olan üç kast; Brahman ya da Vedacı rahipler, savaşçılar ve asiller, esnaf ve ziraatçiler ile aşağı tabaka. Farklı etnik grupların dikkate değer bir şekilde entegrasyonu zamanla oldu. Yeni kastlar ortaya çıktı ve Aryan olmayanlar da daha üst kastlara dahil olabildiler. Bu gelişmeler günümüze kadar devam etti.

Din, göçmenleri birleştirmekteydi. Bu durum, M.Ö. yaklaşık 1200-800 yıllarına ait Veda olarak adlandırılan en eski Sanskritçe metinlerde kendini açığa vurur. Veda'nın, eski Aryan dünya görüşünü yansıttığı söylenebilir. Tanrılar Yunan, Norveç ve Slav mitlerindeki gibi çoğunlukla doğaya ait güçlerle ilişkilendirilir. Bu dünya görüşü, kozmos ve kaos arasındaki ebedi bir savaş üzerinde temellenir. Bu savaşta Tanrıların zaferi, en başından garanti altında değildir. Kaosa karşı savaşta Tanrılar, insanoğlunun desteğine ihtiyaç duyarlar. Kurbanlar ve doğru bir şekilde yerine getirilen ayinler kozmik düzenin devamını sağlar. Veda'yı, felsefe olarak adlandırmak zordur. Bu, daha çok mitsel bir dünyayı tasvir eder. Şayet Hindu manevi yaşamında, mitostan logosa geçişin izlerini süreceksek olursak, bunu ancak daha sonralara, M.Ö. yaklaşık 800-300 yıllarına dayanan ve daha kapsamlı olan Upanişad metinlerinde bulabiliriz. Upanişadlar, Vedacı dünya görüşünü daha eleştirel olarak yansıtırlar. Bunlar Aryan kültürünün bazı yönlerine karşı bir itirazı dillendirirler. Yeni araştırmalar Aryan dışı kaynaklardan etkileri ortaya çıkarmış görünmektedir. Bu, din tarihçilerine bırakılması gereken karmaşık bir sorundur. Ancak Upanişadların, yeni bir felsefî ve

metafizik öğretiyi beyan ettiğine kesin gözüyle bakılabilir. Veda daha çok ilahilerden oluşmuşken; Upanişadlar, bir fikir, bir tez içerir.

UPANİŞADLAR

Upanişad kelimesi, bilge ve öğrencisi arasındaki öğretim ilişkisine işaret eder. Bu durumda aktarılan içeriği ihtiva eden bir felsefî metin, Upanişad olarak adlandırılır. Dolayısıyla Upanişadlar'ın, Platon'un diyaloglarını andırdığı söylenebilir.

Upanişadlar'daki ana temalardan birisi, doğum ve ölümün ezelî-ebedî olarak yaptıkları döngüsel dans fikridir. Bu, reenkarnasyon öğretisidir. Doğum ve ölümün, ebedi döngüsü, *samsara* olarak adlandırılır. Bu şekilde, bireyin en iç benliği *(Atman)* yeniden doğar. Hint felsefesinde, *Atman*ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair oldukça uzun bir tartışma söz konusudur. Upanişadların bazıları benliği, bilinçli 'ben' ya da 'ego'dan ayrı, kalıcı bir cevher (Sokrates öncesi felsefeyle karşılaştırınız) olduğunu varsaymış görünür. Bu tartışmalı bir noktadır; ancak göreceğimiz gibi, Buda'nın Upanişadlar'a yönelik eleştirisi bu ön kabule dayanır. Upanişadlarla ilgili başka bir temel varsayım, *Atman*ın *Brahman*la aynı şey olduğudur. *Brahman* sözcüğünün tam bir çevirisini yapmak zordur. Belki de bu ifadeyi 'Mutlak, her şeyi kuşatan, ya da Tanrısal' olarak çevirebiliriz. Dolayısıyla *Atman*ın, aslında *Brahman* olması, benliğin, mutlak ya da ilahi olanla özdeş olduğu anlamına gelir. Bu tarz görüşler, kişilerin ya da ruhlarının Tanrıyla bir olabileceğini (unio mystica) öngören Batı mistisizmi geleneğinde de karşımıza çıkar. Hem Hint felsefesinde, hem de -daha çok Meister Eckhart olarak bilinen- Johannes Eckhart tarafından Ortaçağın sonlarında sunulduğu şekliyle Batı mistisizminde bu birlik, çileci bir hayat tarzını gerektirir. Upanişad bilgeleri, çileci bir tavırla dünyaya sırtlarını döner. Gerçek ister metinler olsun isterse doğa olsun, 'dışarda bir yerde' değildir. O, senin içindedir. 'Kendini bulmak' için öğrenmelisin. Bir kimse mistisizmi öğrenebilir, ancak bu mistik sezgiye ulaşmak anlamına gelmez. Bu sezgi, ancak ilk elden ve kişisel çabalarla elde edilebilir. Hindistan'da bu mistik bilgelik din adamlarına, buna layık *Brahman*lara özgüdür.

Atman ve *Brahman*la ilgili tez, benliğin mutlakla özdeşliği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu gerçekleşirse, kişi yeniden doğabilir. Hint felsefesinde doğumun ve ölümün döngüsel dansı kişinin kendisini kurtarmaya çalıştığı bir şeydir. Tüm Hint felsefesi, doğumun ve ölümün zamanüstü çemberinden kurtuluşun (moksha) peşindedir. Kurtuluş kavramı sadece Upanişadlar'da değil, ayrıca Budist felsefede de üstün bir yer işgal eder. Bu yüzden Hint felsefesinin, neden bu çemberden elinden geldiği ölçüde kurtulmaya çalıştığına kısaca değineceğiz. Şüphesiz bu, Hint felsefesinin ahlak görüşüyle direkt alakalıdır; yani da-

ha özele taşımak gerekirse, karma öğretisiyle. Bir Brahman mı, yoksa bir kertenkele mi - az ya da çok, milyonlarca düşük ihtimalden sadece ikisi - olarak yeniden doğacağımız, davranışlarımıza bağlıdır!

Karma Hint felsefesindeki anahtar kavramlardan biridir. Karma, aksiyon demektir. Tüm Hint felsefesi, davranış problemleri etrafında döner. Karma ifadesiyle açıklanan düşünce tarzı, Batı felsefesinde genellikle birbirinden ayrı tutulan ahlakî ve metafiziksel felsefenin boyutlarını gözler önüne serer. Bunun nedeni karmanın, reenkarnasyon ve yeniden doğuş inancıyla, ahlakî nedensellik fikrine yakînen bağlı olmasıdır. Ahlakî nedensellikten kastımız, adaletin evrene nüfûz etmiş olduğudur: Biz herkesin hak ettiği şeyi elde ettiği, ancak bir sonraki yaşamda daha iyi bir duruma yükselmenin mümkün olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Başka bir deyişle; iyiler için her şey iyi ve kötüler için de her şey kötü gider. Dünyadaki tüm acılar ve eksiklikler her bireyin davranışları sonucudur. Ancak, neyin iyi ve neyin kötü olduğu, büyük ölçüde, bir kişinin gerçek kast konumuyla tayin edilir. Dolayısıyla Upanişadlar'ın kast sistemini yasallaştırdığı söylenebilir: İnsanlar, halihazırdaki kastlarını 'hak ederler'; çünkü, her bir kişinin kast konumu, o kişinin daha önceki davranışlarının bir sonucudur.

Karma kavramı, Batı düşüncesine yabancı değildir. Hatta ifadesini şu tür atasözlerinde de bulur: 'Herkes kendi geleceğini tayin eder' ya da 'Yataklarını yaptılar, şimdi içine girip yatma zamanı'. Ancak Batı düşüncesinde ahlakî nedensellik, reenkarnasyona bağlı değildir. Bu, bilhassa Hint düşüncesine özgü bir olgudur.

Bu sebepten Hint felsefesinde ahlakî eylemler, hayat-ölüm-hayat-ölüm döngüsüyle bağlantılıdır. Reenkarnasyon öğretisinin birçok Batılı yorumu - özellikle de Yeni Çağ düşüncesinde - bunu bir insan için bir çok yaşam ya da ebedi hayat şeklinde olumlu bir mesaj olarak değerlendirirler. Buna karşı, Nietzsche'nin her şeyin 'sonsuz devinim'ine dair teorisi Hıristiyanlığın hayat telakkisine karşı olumlu bir alternatif olarak düşünülmüştür (21. bölümle karşılaştırınız; *Übermensch*, irade ve sonsuz devinim). Belki de biz yeniden doğuşu olumlu olarak ele alıyoruz; çünkü hayat oyunu tekrar tekrar yeniden oynamamızı sağlıyor, sayısız miktarda hayatı yeniden yaşamamıza imkân veriyor ve de ölüm acısını uzaklaştırıyor. Bu tarz fikirler Hint düşüncesiyle bağdaşmaz. Hint felsefesinde davranışlar ve arzular temel meselelerdir. Reenkarnasyon öğretisi bir sonraki hayatta bürüneceğimiz şeklin, bu hayattaki fiillerimizin ve hislerimizin bir yansıması olacağını söylüyor. Yoluna çıkan her şeyi yiyip sindiren tırtıl benzetmesi iyi bir örnektir: Bir tırtılın hevesini taşıyanlar, bir sonraki hayatlarında da tırtıl olacaktır. Tırtıl, bizim ara vermeksizin sürekli tüketmeyi arzulayan doymak bilmez hırsımızı simgeler - tipik bir Batılı arzu! Bu tarz eylem ve arzulardan kaçınmak esastır.

Kendimizi arzudan nasıl arındırabilir ve *karma* üzerinde kontrol sağlayabi-

liriz? Hint felsefesinin en önemli kaynaklarından biri olan Bhagavad-Gita'daki kısa bir metinde ateş, merkezî bir sembol olarak ele alınır: Arzularımız bilgi ateşinde yanmalıdır. Bu,ancak yoga ve çileyle mümkündür. Kendilerini karmadan azat edenler mutlak kurtuluşa (moksha) erişirler. Ancak birçoğumuz bu amacı gerçekleştiremeyiz. Hayat ve ölüm çemberinden kendimizi kurtaramayız ve milyonlarca farklı şekilde tekrar yeniden doğarız. Hepimiz aziz olamasak da, bu hayatta elimizden geleni yapmak için yeterince iyi nedenimiz var: *Karma* felsefesine göre iyi olanı arzulayanlar ve yapanlar bir sonraki hayatlarında daha iyi yaratıklar olacaklardır ya da kastları yükselecektir. Dolayısıyla, karma öğretisi, yeniden doğuş fikri ve de kast sistemi Hint felsefesinin büyük kısmında uyumlu bir birlik oluşturur. Bu çerçevede ahlak ve toplumsal düzen karşılıklı olarak birbirlerini destekler.

BUDİST FELSEFE

Yeni bir din ve felsefe olan Budizm'in Hindistan'da ortaya çıkışı, Sokrates öncesi felsefenin Yunanistan'da ortaya çıkışıyla yaklaşık aynı döneme denk gelir. Bu bağlamda, 'Budist felsefe' bu dinin Hindu kurucusu Siddartha Gautama'ya (M.Ö. yaklaşık 563 - 483) kadar dayanan inanç ve felsefî tutumlara işaret eder. Daha sonraları Tibet ve Doğu Asya'dakiler gibi başka kültürlerde ortaya çıkan diğer Budizm formlarını burada ele almayacağız.

Siddartha Gautama, Hindistan'daki birçok kutsal adamın yaptığı gibi, çileci bilge bir adam olarak dolaşmak için karısını ve evini terketti. Yıllarca nefsini katı bir şekilde terbiye ettikten sonra, hâlâ insan hayatıyla ilgili temel meseleler hakkında bir şey bilmediğini (avidya) farketti. Bunun ardından nefis terbiyesinden vazgeçti ve tefekkürle dolu sıradan bir hayat tarzını tercih etti. Bir süre sonra, Gautama yeni bir öğretiyle ortaya çıktı. Sonunda doğru yolu bulmuştu. 'Buddha' (aydınlanmış kişi) olmuştu.

M.Ö. 5. yüzyılda Hindistan'daki manevi hayat, Upanişadlar'ın Hint düşüncesinde önemli bir yer işgal etmesine rağmen, hâlâ Vedacı geleneğin izlerini taşıyordu. Buddha'nın yeni öğretisi eski Vedacı literatür ile tüm ritüel ve ayinlere keskin bir şekilde zıtken, diğer yandan da Upanişadların bazı parçalarının eleştirel bir şekilde değiştirilmiş halini temsil ediyordu. Aykırı bir şekilde Buddha, spekülatif ve dini düşünceye karşı oldukça olumsuz bir tavır sergiler. Modern yorumlar bu yüzden biraz da anakronizm riskini taşıyarak Buddha'yı bir 'empirisist' ve 'septik' olarak tasvir ederler. (Buda'ya atfedilen metinler, daha sonraları ona yönelen tapınmaya giden yolu hazırlar). Dolayısıyla, Budizm'i 'ateist', yani Tanrı konusunda sistematik bir teoloji ya da öğreti sunmayan bir din olarak tanımlamak, belli bir ölçüde doğru olacaktır.

Upanişadların birçoğuyla aynı çizgide olarak yeni öğreti, bireyin özgürlüğü-

nü ve kurtuluşunu amaçlar. Buddha bu amacı *Nirvana* - bir çok yönden diğer geleneklerdeki *Moksha*'ya karşılık gelen bir terim - olarak tanımlar. Nirvanaya ulaşmak isteyenler felsefî ve dinî doktrinler de dahil olmak üzere kendilerini bu dünyaya bağlayan her şeyden azat etmelidir. Parlak bir sal benzetmesiyle Buddha bunu şöyle açıklar: Bir adam tehlikeli bir nehri geçmek zorundadır. Ağaç dallarını ve sürgünleri bir araya toplar ve kendisini karşı kıyıya taşıyacak bir sal yapmak için bunları birbirine bağlar. Güvenli bir şekilde karşı kıyıya geçtikten sonra kendi kendine şöyle der; bu sal gerçekten iyi ve kullanışlı. Bunu yanımda, başımın üstünde taşıyacağım. Adam bu şekilde artık ihtiyacı olmayan bir salla birlikte seyahat eder. Hikayeden çıkan ders yeni öğretinin tıpkı bu sala benzediğidir. Amacı nehri geçmek, Nirvanaya ulaşmaktır; bundan öte taşınmasına gerek yoktur. Felsefenin amacıyla ilgili benzeri örnekler felsefe tarihi boyunca farklı zamanlarda da ortaya çıkar: Felsefe önemli bir *araç*tır, 'sahip olunması hoş' bir şeyden ibaret değildir.

Buddha'nın öğretisi hem çok derin hem de anlaşılması güçtür. Burada sadece O'nun 'dört katlı asil gerçeğinin' ana noktalarını belirtebiliriz:

Acı Çekmenin (Dukkha) Asil Gerçeği şudur: Doğum acıdır; yaşlanma acıdır; hastalık acıdır; ölüm acıdır; keder ve ağıt, ıstırap, elem ve ümitsizlik acıdır; hoş olmayanla ilişki acıdır, hoş olandan ayrılmak acıdır; istediğini elde edememek acıdır. Kısacası, toplam beş bağlılık acıdır.

Acının Kaynağıyla İlgili Asil Gerçek şudur: Ateşli tutkuyla bağlı bu iştiyak (şiddetli arzu), yeniden varoluşu ve yeniden oluşu doğurur. Kah orada kah burada taze bir haz bulur; yani duyu hazzına olan iştiyakta; varlık ve oluşa duyulan iştiyakta; ve yokluğa (kendini yok etme) duyulan iştiyakta.

Acının Kesilmesinin Asil Gerçeği şudur: Bu iştiyakın tamamen kesilmesi; bundan vazgeçme, bunu terketme, kendini bundan serbest kılma ve koparma.

Acının Kesilmesine Giden Yolun Asil Gerçeği şudur: Bu, sekiz kıvrımlı asil bir yoldur: Yani doğru bakış, doğru düşünce, doğru konuşma, doğru davranış, doğru maişet, doğru çaba, doğru hatırlayış; doğru yoğunlaşma.[14]

Dört Katlı Asil Gerçek öğretisi, Arthur Schopenhaur tarafından kötümser bir şekilde yorumlanmıştır. Schopenhauer sistematik olarak Doğulu hikmetle meşgul olan ilk Batılı felsefecidir. Schopenhauer, Buddha gibi hayatın sefaletini ve varlığın boşluğunu başlangıç noktası olarak aldı: Her şey aptalca, kör ve doymak bilmez bir yaşama ihtiyacıyla kuşatılmıştır. İşte bu yüzden varlığımız endişe ve ıstırap doludur. Hoşnutsuzluk ve acı temel deneyimlerdir; arzu, ebedi hayata duyulan iştiyak bir anlık söndüğünde ortaya çıkan bir yanılsamadan ibarettir. Hayatın acısından kurtuluş sadece yaşama arzusunu inkar etmekle mümkün olur. Önerdikleri çözümler aynı doğrultudadır: Buddha şiddetli arzu ve isteği söndürmek ister; Schopenhauer yaşama isteğini söndürmek ister. Böylece

eylem için geriye hiçbir güdü kalmayacaktır. Schopenhauer, bütün arzunun susturulduğu zihinsel sükunet ve nihai kurtuluş halini *Nirvana* olarak isimlendirir. Schopenhauer'ın, Dört Katlı Asil Gerçek Öğretisine dair sunumu aşırı derecede kötümser olabilir; belki de bu yorum açıklığa kavuşturduğundan daha fazlasını muğlaklaştırır.

Schopenhauer'ın öğrencisi olan Friedrich Nietzsche, Budizm'e Batılı bir yüz kazandırmıştır. Nietzsche'ye göre Budizm'in ideali insanı 'iyi' ve 'kötü'den ayırmaktır. Bu Budizm'in acıya karşı mücadeleye en temel katkısıdır. Nietzsche'nin felsefesinde Budizm, Platoncu metafizik ve Hıristiyanlıkla olan mücadelede bir müttefiktir: 'Çarmıha gerilene karşı Buddha'[15]. Schopenhauer'ın ve Nietzsche'nin Buddha'yı ne ölçüde bir kifâyetle anladıkları hala tartışmaya açık bir konudur.

Budizm'deki başka bir tartışmalı sorun benlik öğretisidir. Buddha'nın temel fikirlerinden biri de dünyanın şeyler ya da tözler olarak değil, işleyişsel olarak anlaşılmasıdır. Dolayısıyla, kalıcı bir benlikten ya da 'ben'den bahsedemeyiz; benlik bireyden önce gelen ruhi bir töz olamaz. Her saniye kişiliğimizi oluşturan fani ve geçici bilinçlilik durumlarının bir akışını tecrübe ederiz sadece.

Modern yorumcular bu noktada, Buddha ile David Hume (1711-1776) gibi deneyci felsefeciler arasında benzerlikler bulur. Hume, Buddha konusunda bir bilgisi olmamasına rağmen, zihinsel töz fikrine karşı benzeri bir eleştiri getirmiştir (12. bölümle karşılaştırınız). 19. yüzyılın sonunda Nietzsche, töz çerçevesinde düşünme konusunda benzeri bir eleştirinin sözcülüğünü yapmıştır. Hayret verici şekilde bu, modern öncesi ve postmodern felsefenin buluşma noktası olmuştur.

BHAGAVAD-GİTA

Bhagavad-Gita (Tanrının Ezgisi) Mahabharata adlı epik şiirin bir parçasıdır. Bugün, modern Hindistan'ın en yaygın dini olan Hinduizmin en etkili metinlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Yazarı bilinmeyen Bhagavad-Gita muhtemelen M.Ö. 200 civarında tertip edilmiştir. Metin Arjuna ve arabacısı Krishna arasında geçen bir diyalog formatındadır[16]. Diyalog boyunca Krishna evrenin efendisi, Tanrının ta kendisi olduğunu açığa vurur.

Bhagavad-Gita, Batılı okuyucu için bir çok yorumlama sorunu ortaya koyar. Metinde, ahlakın ve gerçekliğin Hindu anlayışında ortaya koyduğu merkezi sorunların irdelenmesine 100 sayfadan daha az yer verilir. Temel fikir, hakiki sezginin eylem için arzu ve nefret bağlarının dışında bir temel sağladığıdır. Arzu ve nefret insanoğlunun gerçek düşmanlarıdır. Arjuna güç ve saygınlık kazanmak için değil, adil bir evrensel düzeni korumak için mücadele eder. Buna yardım edip etmemek, bireyin kendisine bırakılmıştır: 'Değersiz de olsa en iyisi,

başka birinin işindense, kişinin kendi görevini (darma) yerine getirmesidir: Daha iyisi bir kişinin kendi görev sahasında ölmesidir, diğerlerinin görevleri tehlikelidir.'[17] Bu alıntı, görevin evrensel ahlakıyla ilgili türden bir şey ifade etmez. Kast sistemi evrensel düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebepten bireyin görevi ait olduğu kasta göre belirlenir.

Bhagavad-Gita'daki ana mesaj, özgürlüğün bir Hindu yorumudur. Tekrar tekrar özgürlüğün kişinin eylemleri üzerinde denetimini gerektirdiği vurgulanır: 'Bir adamın teşebbüsleri herhangi bir arzu ya da güdüden kaynaklanmadığında - yaptıkları bilgeliğin ateşinde yanmıştır - artık hikmet sahipleri onu bilgin olarak adlandırır'.[18] Ancak özgürlük aynı zamanda pasiflikle (ahimsa) de bağlantılıdır. Mahatma Gandhi (1869-1948) Bhagavad-Gita'ya dair yorumunda şiddet eylemlerinin bilgi ateşinde yakılması gerektiğinin önemle üstünde durur. Gandhi, Bhagavad-Gita'yı hayata dair bugün dahi bizim için geçerli olan zaman ötesi bir metin olarak yorumlar.

KONFÜÇYUS

Yunan felsefesi şehir-devlet (polis)in bir ürünüydü. Bununla ilgilenenlerin hepsi istisnasız, bağımsız bir siyasî birlik olan şehir-devlet işleyişine iştirak etmişlerdir. Bu şehir devletin duvarları içinde felsefî tartışmalar ve diğer başlıca entelektüel faaliyetler için bir yer ayrılmıştır. Şehir-devlet aynı zamanda siyasî etkileşim ve tartışma için kamusal bir alan da yaratmış; böylece eşit ve özgür vatandaşlar arasında ortaya çıkan siyasî uygulamanın yeni bir çeşidini mümkün kılmıştır. Bu durum Platon'un Akademisi ve Aristo'nun Lise (Lyceum)si -bunların her ikisi de önemli bir akademik özgürlüğe ve kendi kendini idare hakkına sahipti- gibi kalıcı akademik kurumların gelişmesi için gerekli temeli hazırlamıştır. Ne Hindistan'da ne de Çin'de benzeri bir gelişme söz konusuydu. Çin şehri antik Yunan'daki gibi bir *polis* değildi. Diğer devletlerle anlaşmalara varabilecek bağımsız bir bütün değildi.

Çin şehri merkezî idarenin bir parçasıydı. Çin Medeniyeti genel anlamda insan davranışı normlarını kendine merkez almıştı; bu bir *kamusal söylem* kültürü değil, gelenek kökenli *kutsal metin kültürüydü.* Yunanistan'daki gibi spekülatif ve sistemli felsefe ya da Hindistan'daki gibi özgürlük ve kurtuluş fikirleri çok az ilgi uyandırıyordu. Çin Medeniyeti, daha çok pratik ve pragmatik bir yönelişe sahipti.

Çin filozofları genelde geniş imparatorluğa ait saraylarda gelişen idari topluluklarda görev almaya gayret eden 'fakir asilzadeler grubu'ndan çıkmaktaydı. Çin'in büyük düşünürlerinin çoğu bu sınıftan gelmiştir. Bunlar, neredeyse istisnasız eğitimli devlet memurları, bürokratik sistem tarafından referanslı (ve hatta kimi zaman da eğitilmiş) - günümüzün felsefe profesörlerinden pek de farklı

olmayan! - mandarinlerdi. Batı'da daha çok Konfüçyüs sanıyla bilinen King Chi (Kral Fuzi, 'Üstat Kral'), işte tam da bu toplumsal çevreden gelmekteydi.

Konfüçyus (M.Ö. 551-479); Buddha, Thales ve Pythagor'la yaklaşık aynı zamanda yaşadı. Konfüçyus'tan günümüze ulaşan bir metin yoktur; ancak onun düşüncesinin merkezî yönleri öğrencileriyle arasında geçen sohbetler (sorular ve cevaplar)dan alınan kısa notların bir araya getirilmesiyle oluşan *Analect*lerde kaydedilmiştir. Diyaloglar, daha çok düzgün davranış üzerinde odaklanan toplumsal-ahlakî sorunlara hasredilmiştir. Bu eserde Konfüçyus, sıkı sıkıya geleneğe bağlı bir düşünür olarak karşımıza çıkar: Bireyler, geleneği dikkatli bir şekilde inceleyerek görevlerinin ne olduğunu anlayabilirler. Gelenek aynı zamanda halihazırdaki karmakarışık toplumsal vaziyetin ıslahına yönelik çabalar için bir norm olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, Konfüçyus'un öğretisinde klasik metinlerin çalışılmasına bu kadar merkezî bir yer verilmesi son derece doğaldır. Hakim tavır, Hint felsefesindeki gibi dünyadan kaçış değil, dünyaya uyum sağlamaktır.

Konfüçyus, tabiat felsefesi ve din felsefesiyle çok az ilgilenmişti. Daha çok Sokrates'in yaptığı gibi birey üzerinde odaklanır. Bu tutumu gayet veciz olarak şu ifadede açığa çıkar: 'Ahırlar yandığı zaman, saraydan dönüşünde "kimse yaralandı mı?" diye sordu, atları sormadı.'[19] Doğru davranışın kriteri insanlık kavramında özetlenir. Konfüçyus insanlığı, Dağdaki Vaaz'da verilen mesajı hatırlatan kelimelerle tartışır: "Tzu-kung 'insanların her zaman takip edebilecekleri tek bir deyiş var mı?' diye sordu. Efendi 'belki de saygı üzerine olan deyiş: başkalarının sana yapmasını istemediği şeyi sen de başkalarına yapma" (15. kitap, 23. parça, sayfa 198). Kişinin komşusunu sevmesi fikri, Konfüçyanizmde sıklıkla 'ölçü ilkesi' olarak adlandırılır: Başkalarından beklentimiz, bizim başkalarına karşı davranışlarımız için mihenk taşı olmalıdır.

Konfüçyus'un insanlık ve şefkatle ilgili öğretisi, tam manasıyla evrensel bir yöneliş olarak yorumlanmamalıdır. O, açıkça toplumun katmanlara ayrılmasını savunur. Dolayısıyla bireyin görevi toplumsal konumuna bağlıdır. Konfüçyus'a göre iyi hayat, '5 insani ilişkide' açığa çıkar: Yönetici devlet memuru, baba oğul, karı koca, yaşlı genç ve arkadaş ilişkilerinde. Her birinin kendine ait bir görevi vardır. Yöneticinin tebaasıyla olan ilişkisi şu cümlede gayet güzel ifade edilmiştir: 'Bir beyefendinin özü, rüzgarınkine benzer; küçük insanların özüyse otlarınki gibidir. Bir rüzgar, otların üzerinden estiği zaman, otların seçim şansı yoktur; sadece boyun eğerler.'? (12. kitap, 19. parça, sayfa 168). Bu cümle de ölçü ilkesinin bir uygulaması olarak anlaşılabilir. Bu, belki de bu bağlamda tebâ olan bireylerin şu soruyu sormaları gerektiği şeklinde anlaşılabilir: Ben bir yönetici olarak tebâmın nasıl davranmasını isterdim? Şayet cevap, boyun eğ-

meleri gerektiğiyse; bunun anlamı, ölçü ilkesinin geleneksel üstünlük ve boyun eğmeyle uyumlu olduğudur.

Konfüçyus, sistemli bir felsefe geliştirmedi. En başta insan ilişkileri konusunda faydalı tavsiyelerde bulundu ve hikmetle ilgili kendine özgü bir öğreti geliştirdi. Hayatı boyunca çok sayıda talebesi oldu. Bu pragmatik eğilimli Konfüçyanizm Çin kültüründe ve toplumunda günümüze kadar önemli bir rol oynamıştır. Pratik felsefeyi cümle kalıplarında, vecizelerde ve kısa denemelerde sunmak modern Çin'de bile sıradışı değildir. (Mao'nun *Kızıl Kitabı*yla karşılaştırınız, *Başkan Mao Tse-Tung'dan Alıntılar*)

Konfüçyusçu ahlak, Mencius ya da Meng Zi (M.Ö. yaklaşık 371-289) tarafından daha da geliştirilmiştir. Mencius, Konfüçyus'la aynı çizgide, insanın doğuştan iyi olduğuna ve bu iyiliğin eğitim aracılığıyla geliştirilebileceğine inanır. Bu dönemde yaşamış olan bir çok Çinli filozof gibi Mencius da hayatını, prenslere iki esaslı erdem; insanlık (jen) ve dürüstlük (yi) konularında yol gösterdiği saraylarda geçirmiştir.

TAOCU FELSEFE

Konfüçyanizm realistik ve politik bir felsefe geliştirmişken; Taoculuk (ya da Daoculuk), mistisizmle ve kutsal düşünceyle tanımlanabilir. Her ne kadar Chuang Tzu (d. M.Ö. 369) çok etkili başka bir Taocu düşünür olsa da; Lao Tzu, Çin'in kültür hayatındaki Taocu eğilimlerin en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Lao Tzu'nun hayatı hakkında, Konfüçyus'un daha yaşlı bir çağdaşı olduğunun dışında çok az şey biliyoruz. Gözden uzak bir yaşam sürdüğüne ve şöhretten kaçındığına inanılmaktadır. Lao Tzu'nun adı, ayrılmaz bir şekilde ünlü Tao-te-ching ('Yolun ve Erdeminin Klasiği')le bağlantılı olsa da, bu eseri kendisinin yazdığı şüphelidir. Muhtemelen öğrencileri tarafından yazılmıştır.

Tao-te-ching, Taocu felsefenin klasik metni olarak kabul edilir. Metin kolaylıkla anlaşılmaz ve çok büyük yorum problemleri sunmaktadır. Heraklit gibi Lao Tzu da genellikle 'şaşırtıcı' ve 'anlaşılmaz' görülmüştür. Tao-te-ching, en iyi şekliyle Çin tabiat felsefesine ve oluş felsefesine bir katkı olarak değerlendirilebilir. Böylelikle kendisini, pratik eğilimli Konfüçyus felsefesinden kesin bir tarzda ayırır.

Lao Tzu'ya göre en temel fikir, *'tao'*dur. Bu 'sınırsız', 'sonsuz', 'değişmez', 'zamandan ve mekandan bağımsız' ve 'biçim olduğu kadar kaos' olarak tanımlanabilir. Böylesi etiketler, sadece *tao*nun neyle ilgili olduğu konusunda bir fikir verebilir. Kurallara bakılırsa dil bunun için yeterli değildir; çünkü *tao* kavramsal olarak tanımlanamaz. Bununla birlikte Lao Tzu'nun *tao* üzerine düşünceleri, bizim Yunan doğa felsefesinden bildiğimiz soru ve cevaplarla birçok ortak yöne sahip gözüküyor. Anaximander, arche'nin apeiron, yani 'sınırsız' ve

'sonsuz' olduğuna inanmıştı. Şüphesiz *tao* ve *apeiron* arasında kesin bir aile benzerliği vardır. Ananximander gibi, Lao Tzu, *tao*nun yer ve gökyüzünden önce geldiğini, tüm varlık için kaynak ve dönüş noktası olduğunu iddia eder. *Tao*'nun 'dünyanın anası', varlığın tüm çeşitliliğinin başlangıç noktası olarak görülebileceğini kanıtlamak için bir örneğe başvurur: *Tao*'yu; oluşun oluşu, var olan her şeyin temeli olan sınırsız iptidai güç olarak algılamamız mümkündür. Ancak başka bir yerde Lao Tzu, varlığın yokluktan geldiğini söyler. Burada 'varlığın' iptidai gücü olan *Tao*'yu varolan bir şey ya da nesne kılığına sokmaktan kaçınmak için 'yokluk' olarak tanımlanması gerektiğini kasdetmiş olabilir. Tabii ki bu tür yorumlar büyük oranda belirsizlikle doludur. Ancak bunlar mantıklı olduğu ölçüde, Lao Tzu'nun temel madde problemine Sokrates öncesi doğa felsefecileriyle aynı şekilde yaklaştığını söyleyebiliriz.

Lao Tzu'nun evrensel adalete dair görüşü erken Yunan felsefesiyle açık bir şekilde paralel yönlere sahiptir. Lao Tzu, varlığımızda temel bir adalet ilkesinin olduğuna inanmış gözükür: Bir şey haddinden fazla sıkıştırıldığında, bir tepki meydana gelir: 'Nimetler felakete yüz çevirir, ve nimetler felaketlere dayanır.' Bir şey en sınır noktasına kadar dayandığında, tam tersine döner. Çok fazla mutluluk mutsuzluğu doğurur. Aşırı mutsuzluk da mutluluğa dönecektir. Dolayısıyla, bir şey doğal sınırlarını aştığında, kibir meydana geldiğinde, ortada müdahale eden ve olması gereken ya da olacak olan düzeni sağlayan bir güç vardır. Heraklit de benzeri bir düşünceye sahiptir; 44. parçada (D:94) şunu söyler: 'Güneş ölçeğini şaşırmayacaktır. Şayet bu olursa, Adalet görevlileri bunun farkına varacaklardır.' Sonuç olarak hem Lao Tzu, hem de Heraklit, tanzim edilmiş bir varoluşu garanti altına alan kozmik bir adalet prensibini baştan kabul etmiş gözükürler.

'Anlaşılması zor' Lao Tzu'nun neden Konfüçyanizmin pragmatik sosyo-ahlakî düsturlarıyla çatışma halinde olduğunu anlamak zor değildir. Lao Tzu aynı zamanda açıkça Konfüçyen eğitim geleneğine karşı çıkmıştır. İnsanların çok fazla bilgi yerine, az bilgiyle yetinmelerinin daha iyi olduğunu; fazla eğitimin, sadece insanların ruhlarını yoldan çıkaracağını söylediği iddia edilir.

SORULAR

Sofistlerden (ve Sokrates'ten -çev.) önceki Yunan filozoflarının düşüncelerini nasıl ayırt ederiz?

Thales'in, suyun her şeyin özü olduğuyla ilgili tezinde ne tür soru ve argümanların varsayılabileceğini farz ederiz?

Bu teoriden çıkan sonuçlar nelerdir? Neye dayanarak felsefenin Thales'le başladığını iddia edebiliriz?

'Heraklit her şeyin sürekli bir değişim halinde olduğunu savunurken, Parmenides tam tersini iddia eder.' Bu ifadeyi tartışın ve bununla ilgili eleştirel bir tavır benimseyin.

Demokritos'un atomculuk teorisini tanımlayın. Bu teoriyle, Pythagor'un gerçeklik anlayışı arasındaki ilişkiyi tartışın.

İLERİ OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

Birinci el kaynaklar

The Art and Thought of Heraclitus (Heraclitus'un Düşüncesi ve Sanatı): An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, edited by Charles H. Kahn, Cambridge, 1989.

The Presocratic Philosophers (PreSokratik Filozoflar), edited by G.S.Kirk and J.E.Raven, Cambridge, 1964.

Hindu Scriptures (Hind Kutsal Metinleri), translated by R.C.Zaehner, London, 1968.

Analects of Confucius (Konfüçyus'un Öğretileri), Beijing, 1994.

İkinci el kaynaklar

Barnes, Jonathan, The Presocratic Philosophers (Sokrat Öncesi Filozoflar), revised edition, London, 1982.

Heidegger, Martin, Early Greek Thinking (Erken Yunan Düşüncesi), translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York, 1975.

NOTLAR

1 Atina'da üç grup vardı: Köleler, Atinalılar ve Atina'da yaşayan yabancılar. Atina vatandaşlığı babadan oğula geçmekteydi ve Atina'ya gelen yabancılar kendileri (ya da ebeveynleri) Atina'da doğmuş olsalar bile otomatik olarak Atina vatandaşı olmuyorlardı. Atinalı kadınlar, köleler ve göçmenler gibi siyasetin dışında bırakılmışlardı.

2 İngilizce'ye çevirenin notu: Norveççe urstoff genelde "primordial stuff" (ilk madde) ya da "primitive stuff" (temel madde) olarak çevrilir. Biz urstoff kelimesini bu

metinde aynen kullanmayı tercih ettik, çünkü bu kelime tartışılan kavramı tam anlamıyla özetler.

3 Cevher (Latince substantia): (Türkçe olarak da ilk cevher, temel yapı taşı olarak, çev.) her şeyin temelinde yatan (Yunanca hypo-keimenon).

4 İngilizce'ye Charles H.Kahn tarafından çevrildi; The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge, 1989. (Norveççe'den İngilizce'ye çevirenin notu: Kahn parçaları Diels-Kranz'ın Almanca çevirisindeki standart numaralamadan daha farklı olarak numaralandırır. (Biz Kahn'ın numaralandırmasını takip ettik; ancak kaynak takibinde kolaylık olması açısından Diels-Kranz'ın numaralandırmasını da parantezler içinde ekledik, örneğin (D:x))

5 51. fragmanla (D:91) karşılaştırınız: 'Bir kimse ne aynı nehirde iki kere yüzebilir, ne de ölümlü bir cevheri sabit bir durumda tutabilir, çünkü bu dağılır ve tekrar bir araya gelir; şekillenir ve çözülür, yaklaşır ve uzaklaşır.'

6 37. fragmanla karşılaştırınız. (D:30): 'herkes için aynı olan düzeni ne Tanrı ne de insanlar koymuştur; çünkü o her zaman vardı, şimdi de var ve her zaman olacak: Ebedi ateş, derecelerle tutuşmuş ve derecelerle yayılan.'

7 75. fragmanla karşılaştırınız. (D:8): 'Dürüstlük karşıtıyla bir araya gelir ve değişik tonlardan mükemmel ahenk doğar ve her şey zıtlaşmadan geçer' ve 78. fragmanla (D:51) karşılaştırınız: 'Bir şeyin kendisiyle hem zıtlaşıp hem de uyum sağlamasını anlamıyorlar; bu tekrar kendine dönen bir ahenktir, tıpkı yay ve çenk gibi.'

8 Heraklit'in düşüncesinde Hegel'i ve Marx'ı hatırlatan bir diyalektik vardır: Tarih zıtların arasındaki etkileşim sonucu kendini devam ettirir.

9 Rasyonalist: Rasyonel argümanlara, akla (Latince ratio) dayanan kimse.

10 Dualizm: İki ilkeye dayanan durum - tek bir ilkeye dayanan monizmin zıddı.

11 Bu paradoks Yunan düşüncesine özgüdür: Anlık hız kavramı (hareketin matematiksel bir andaki durumu) imkânsız kabul edilir. Dolayısıyla, tartışılamayacak olan bazı problemler doğar.

12 Locke ve Berkeley'de bulduğumuz birincil ve ikincil özelliklerle karşılaştırınız.

13 Bhagavad-Gita, V. kitap, § 4, çeviri R.C. Zaehner, Hindu Scriptures, London, 1968, s.271.

14 W.Rahula, What is Buddha Taught, New York, 1974, s.93.

15 F.Nietzsche, Werke, IV. cilt, Berlin, 1972, s.362.

16 Arjuna Bhagavad-Gita'nın ana karakteridir.

17 Bhagavad-Gita, 3. kitap, §35, s.265.

18 A.g.e., 4. kitap, §19, s.268.

19 Buradaki ve daha sonra gelen alıntılar Konfüçyüs'ün Analektleri, 10. kitap, 12. fragmandan alınmıştır, çeviri Arthur Waley, Londra, 1964.

BÖLÜM 2

Sofistler ve Sokrates

SOFİSTLER

Yunan filozoflarının sorduğu ilk soru, *physis* ve doğa ya da kozmos ile ilgiliydi. Yunan felsefesindeki, M.Ö. 600'den 450'ye kadar süren ilk dönemi "kozmolojik dönem" diye adlandırıyoruz. M.Ö. 450 civarında, tam da Atina'da demokrasinin başladığı zaman, bir değişim meydana geldi. Bu değişim kısmen erken Yunan felsefesinin iç dinamiklerinden, kısmen de siyasî koşullardan kaynaklanıyordu.

İç gelişmeyle başlayabiliriz. Felsefe öğrencileri olarak o dönemde yaşadığımızı bir düşünelim. Halimiz şöyle olurdu: Ardımızda 150 yıllık bir felsefe geleneği. Bu felsefe geleneğinin içinde pek çok farklı felsefî duruş; kimi diğeriyle çelişiyor, fakat tümü birden doğruluk iddiasında. Bir şeyler yanlış olmalı! En iyi durumda, bu düşünce sistemlerinden birisi doğru olmalı. Bu mantıklı bir tepkidir. Gelen tepki de bu oldu zaten.

İnsanların tedrici bir biçimde şüpheci (septik) hale gelmeleri anlaşılır bir durumdur: işte bir filozof, suyun *arche (cevher, töz)* olduğunu iddia ediyor; bir diğeri bunun *apeiron*, yani belirsiz olduğunu söylüyor; diğerine göre hava; bir başkasına göre ateş; ve başka birine göre ise atom. Bir filozof dört, diğeri ise sonsuz sayıda *temel yapı taşları* öneriyor. Bu cevaplardan en fazla biri doğru. Öyleyse diğerlerinin yanlışı neydi? Dikkatler, doğadan insan düşüncesinin kendine çevriliyor. Mutlak bilginin koşulu nedir?

Gösterişçi ve temeli çürük bir kozmolojik spekülasyondan bilginin şüpheci bir kritiğine ve bilgi teorisine; "ontolojiden" ("varlık bilimi"; Yunanca: *onto*, "varlık"; *logos*, "bilim") "epistemolojiye ("bilgi teorisi"; Yunanca: *episteme*, "bilgi") bir geçiş görüyoruz. İnsan sadece nesneleri gözlemleyip, sonra da, iddialarda bulunmuyor. İnsanın bizatihi doğası problematik hale geliyor. Düşünce kendi geçmişine gönderiliyor. İnsan "düşünmeye" başlıyor.[1]

M.Ö. 450 civarında, "insanmerkezci (anthropocentric) döneme" (Yunanca: *anthropos*, "insan") geçerken bizatihi insan ilgi odağı haline gelir. Bu epistemolojik tepkinin yanısıra, insan merkezci döneme atıfta bulunmamıza izin veren

başka bir insana dönüş görüyoruz: Şimdi ahlakî-siyasî[2] sorular, ciddi bir biçimde sorulmaya başlamıştır. İnsan artık sadece düşünen değil, aynı zamanda eylem halindeki bir varlık olarak problem haline gelmiştir.

Ahlakî-siyasal sorulara kayış Yunan toplumundaki siyasî değişimlerle bağlantılıdır: Sömürgecilik, Yunanlıları yabancı gelenek ve görenekleri olan halklarla temasa geçirmişti. Artık pek çok halk ahlakî-siyasî bir tartışma başlatmadan benzer şeyleri yaşıyordu.[3] Yunanlıların bu tür soruları sormaya başlamaları bu soruların ne kadar alışılmadık olduğunu gösterir. Bununla benzersiz bir şeyi başardılar: Hatalı olanın başkaları değil de *kendileri* olup olmadığını sorgulamak, üstelik bu soruyu sarih ve objektif bir tavırla tartışmak.

Her ne kadar diğer halklarla karşılaşmanın nedeni siyasî ortam olsa da rasyonel bir biçimde tartışabilme yetisi 150 yıllık felsefe geleneğinin bir mirasıydı. Yunanlılar M.Ö. 450'de artık güç soruları açık ve düzenli bir biçimde tartışmayı öğrenmişlerdi. Tıpkı ilk Yunan filozoflarının tüm değişim içindeki değişmeyen bir tek unsur hakkında, çeşitlilik içindeki birlik hakkında sorular sormaları gibi Yunanlılar da şimdi farklı gelenek ve görenek çeşitliliğinin orta yerinde evrensel biçimde geçerli olan bir ahlakî ve siyasî idealin bulunup bulunamayacağını soruşturuyorlardı. Biçimsel olarak bakıldığında soru aynı. Fakat soruya verilen cevaplar değişiyor. Bazıları Tanrı veya tabiat tarafından bahşedilen evrensel biçimde geçerli olan bir ahlakî-siyasî idealin var olduğuna inandılar. Diğerleri ahlakın ya toplumun ya da bir tek bireyin ürünü olduğuna ve evrensel biçimde geçerli olan bir ahlakî-siyasî idealin bulunmadığına inandılar. Özellikle insan-merkezci dönemin sonuna doğru (yaklaşık M.Ö. 400) ahlakın sadece görece (relative) olduğunu iddia etmek yaygın hale geldi. Bu tür soruların yanıt mercii olarak bir mahkeme olmadığına göre; her bireyin kişisel düşüncesi, ahlâkı belirliyordu: "Ahlak, tıpkı tat ve keyif gibi değişir". Bu görüşleri savunanlar çoğu zaman sevilmediler zira yöneticiler bu görüşlerin toplumun mahvına yol açacağına inanıyorlardı. Sofistler (Yunanca: *sophistes*, "bilge kimseler") tartışmayı yürüttü. Sofistlerin üstlendiği işlevin ne olduğuna daha yakından bakacağız.

Atina'nın doğrudan demokrasisi, üyelerinin birbirine kısmi ve dışarıdan bağlandığı modern bir oluşumdansa, sıkı sıkıya bağlı bir cemaat gibi işliyordu. Atina demokrasisi, sadece yeni bir icat değildi; aynı zamanda sınırlı ölçüdeki doğrudan demokrasinin belirli koşullar altında mümkün olduğunun ispatıydı. Örnek olarak, doğrudan demokrasi yüksek genel eğitim seviyesi ister. Toplumun idaresine herkesin katılması isteniyorsa genel eğitim sistemi iyi olmak zorundadır. Bu "halkın aydınlanması" fikrini sofistler yönlendirdi. Siyasî hayata katılım için gerekli olan konuları öğrettiler: Münakaşa (argümentation) ve hitabet (rhetoric) sanatları, yurttaşlık bilgisi, insan doğası bilgisi vb. Fakat tabiat felsefesi, siyasete katılım için bir gerek şart değildi. Sofistler aynı zamanda öğ-

retmen, araştırmacı ve aydındı: Bilgi ve kültürü insanlara; hepsinden önce, aktif siyasette yer alanlara ve hocalarının ücretlerini ödeyebilecek olanlara yayıyorlardı.[4] Sofistler, epistemolojik ve ahlakî-siyasî problemleri araştırarak soruşturmada yerlerini aldılar. Sofistler homojen bir grup değildi. Yine de şunu söyleyebiliriz ki, daha sonra gelen Sofistlerin çoğu epistemolojik sorularda septisizm ("hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz") ve ahlakî sorularda görecilik ("evrensel bir biçimde geçerli olan ahlak ya da ahlak felsefesi yoktur") yönünde bir eğilim göstermiştir.[5]

Çoğu Sofist, doğru (right) ve adil denilen şeyin aslında sadece keyfi bir gelenek ya da yöneticinin insanları kabul etmeye zorladığı şeyden başkası olmadığını iddia etmiştir. Doğru olan hiçbir şey yoktur. Doğru dediğimiz şey iktidar sahibine hizmettir. Kudret, doğruyu belirler. Ya da şöyle söyleyebiliriz; doğru, sadece aciz yığınların kabule mecbur bırakıldığı şeydir. Kimi sofistlere göre ise iyi ahlak dediğimiz şey, insanların hoşlandığı şeylerin gizli ifadesinden başka bir şey değildir. Üstelik farklı insanlar, farklı şeylerden hoşlanacağından; ahlak farklı yollarla tarif edilebilir. Evrensel bir biçimde geçerli olan doğru ahlak diye bir şey yoktur. Sadece farklı egoistik sempatiler ve antipatiler vardır.

Böylesi bir relativizmden dolayı Sofistler, yavaş yavaş halk desteğini yitirmeye başlamışlardır. İnsanlara tartışmayı ve ikna etmeyi öğretmek üzere ücret alıyorlardı. Birçok konuda, farklı müşterilerin farklı ilgileri olduğundan sofistler, dava avukatları gibi, farklı nedenlerin yanında ya da karşısında yer almak zorundaydılar. Müşterinin derdi davayı kazanmaktı, doğru yanıta ulaşmak değil. Sofistlerin öğrettiği yetenekler bu amaca uyarlanmalıydı. Sonuç olarak sofistler çoğu zaman rasyonel münakaşa sanatındansa, tartışma hile ve kurnazlıklarını öğretiyorlardı. Bu yüzden, sanki birbirine çok yakın şeyler arasındaki farkları bulmaya çalışan kaçamak yanıtlar peşindeki biri konumuna inip yozlaşma, yani kelimeye yüklediğimiz hakiki anlamıyla "sofist" olma tehlikeleri vardı.

GORGIAS

Hayatı: Aslen Sicilyalı. Gorgias (yaklaşık M.Ö. 483-374), Peloponezya Savaşı (427) sırasında Atina'ya geldi. Hatip olarak tanınır oldu. Yazdıklarından çok az bir kısmı günümüze kaldı. Bir başka kaynak, Platon'un Gorgias *diyalogudur. Buna ek olarak, sonraki şüpheci Sextus Empiricus, bize Gorgias'ın Olmayan Şey Üzerine" ya da "Doğa İncelemesi" hakkında bilgi verir.*

Gorgias'ın aslında kozmoloji okuyacakken, Elea felsefesiyle karşılaşmasının ardından felsefi şüpheci olduğu söylenir. *"Olmayan Şey Üzerine"* ya da *"Doğa"* incelemesinde hareket ve değişimi çevreleyen paradoksların bir sonucu olarak bilginin mümkün olduğunu reddeder (Achilles ve kaplumbağa karşılaştırması). Eğer varlık (being) basitçe yokluğa (non-being) katılmayan ise; tüm değişim ve

hareket, yokluğa katılıyorsa ve bütün olgular (phenomena), değişim ve hareke-te katılıyorsa bu terminolojide herhangi bir olgunun, varlık olduğunu söyleye-meyiz. Gorgias'ın buraya kadar şunları söylediği varsayılabilir:

1- hiçbir şey yoktur, ve
2- eğer bir şey var olsa da o bilinemez, ve
3- bilgi mümkün olsa bile, başkalarıyla paylaşılamaz.

Gorgias'ın gerçekten bunu mu kastettiği yoksa bu tezlerin sadece hitabetin insanları en saçma iddiaları kabul etmeye nasıl ikna edebileceğini göstermek üzere yapılan denemelerin başlangıç noktasını mı oluşturduğu tartışılmıştır. Belki de Gorgias, Elea'nın varlık (being), varlık olmayan (non-being), değişim (change) anlayışları ve bizim değişebileni tanıma yetimizin dışında olarak, ger-çekten felsefenin umutsuz bir biçimde bizatihi kendini yalanlamak olduğu so-nucuna varmıştır. Bu yoruma göre, bu 3 itidalsiz noktadaki formülasyon, felse-fenin anlamsız olduğunu gösteren bir dizi düşüncenin parçasını oluşturur. Şu halde Gorgias, hitabet uygulamasına sadece bir ikna yöntemi olarak geçmiştir; zira artık doğru bilginin mümkün olduğuna inanmamaktadır. Bu görüşe göre, rasyonel tartışma (discussion) ve rasyonel kanaat (conviction) var olamaz, var olan sadece ikna sanatıdır.

Gorgias'a göre hitabet (rhetoric), münakaşa ve rasyonel kanaat aracı değil, bir ikna yöntemi olarak geliştirilmek için vardır. Onun için iknanın başta gelen amacı dinleyicilerin görüş ve tutumlarını değiştirmektir. Kısaca belirtmek gerekirse, Gor-gias, dinleyicilerin herhangi bir şeyi kabullenmeleri ve doğru bilgiyi elde ettikten sonra muhtemelen görüşlerini değiştirmeleri için uğraşmıyor. Doğruyu yanlıştan, geçerliyi geçersizden ayırmak gibi bir derdi de yok; sadece dinleyiciyi etkilemeye çalışıyor. Hitabet öncelikli olarak bir kandırmaca aracı haline geldi, en iyi argüman-la ikna olmaya açık katılımcıları olan bir söylem değil.

THRASYMACHUS

Hayatı: Thrasymachus (yaklaşık d. M.Ö. 70) Sokrates'in çağdaşıydı. Yazdıklarından çok azı elimizde. Ayrıca, Platon'un Devlet *isimli diyalogunda bahsedilmektedir.*

Thrasymachus haklar ve adalet üzerine olan görüşleriyle bilinir: Hak, en güçlüye hizmet edendir. Hak güçtür. Bununla çelişen hak ve adalet kavrayışla-rı yalnız aptalca safdilliğin ifadesidir. Thrasymachus, sonuç olarak, evrensel haklar düzeninin sert bir muhalifidir ve var olan hakkı en güçlü olanın çıkarla-rının ifadesi olarak yorumlar. Bu görüşleri, *Devlet*'in ilk kısmında belirtilir.

PROTAGORAS

Hayatı: Protagoras (yaklaşık M.Ö. 481-411) Balkanlar'da bir yer olan Abderalıydı. Başta Sicilya'da ve İtalya yarımadası olmak üzere pek çok Yunan şehrinde dersler vermiştir. Ünlü bir öğretmendi. Atina'da, diğerlerinin yanı sıra, Pericles ve Euripides ile görüşüyordu. Platon, O'na Protagoras *isimli diyalogunu adamıştır. Protagoras "Tanrılar Hakkında" ve "Hakikat ya da Çatışan Argümanlar" gibi çeşitli eserler bırakmıştır.*

Protagoras'ın "insan, her şeyin ölçüsüdür" ifadesi bir epistemolojik tez olarak yorumlanabilir: Eşya kendisini, olduğu gibi insanlara aşikar kılmaz; her zaman eşyanın, sadece belli yönleri ya da özellikleridir insana belli bir zamanda kendilerini sunan. Mesela, marangozun elindeki bir çekiç, çiviyi çakmaya yarayan bir alettir. Çekiç ele yatkın ya da biçimsizdir, hafif ya da ağırdır. Bir fizikçi için gözlem masasındaki bir çekiç ne ele yatkın ne de ele yakışmayan, sadece belli bir moleküler yapısı ve ağırlık, esneklik, vb. belirli fiziksel özellikleri olan maddî (physical) bir nesnedir. Bir tüccar için tezgahtaki bir çekiç belli fiyatı ve kârı olan, satması ya da depolaması güç ya da kolay olan bir üründür. Bu bizim şimdiye kadar ki yorumumuz.

Eğer Protagoras'ı doğru yorumladıysak, O'nun tezi şunu gerekli kılar: İnsan her şeyin ölçüsüdür, eşya, insanlara her zaman bir kişinin herhangi bir zamanda konumlandığı koşullar ve ödevler tarafından belirlenen bir yolla göründüğü müddetçe. Bu görüş bir tür epistemolojik *perspektivizm* ifade eder: Bilgimiz daima herhangi bir zamanda kendi perspektifimizce ve bilgimizin temellendiği perspektif tarafından koşullanır. Bu tür bir perspektivizm, bir epistemolojik *pluralizm* anlamına gelir: eşyayı görmenin birden fazla yolu vardır. Bu perspektivizm aynı zamanda *relativizmi* de temsil eder: Eşyaya ilişkin bilgimiz eylemlerimiz ve durumlar tarafından belirlenir- bilgi, konumumuza bağlı olarak görecedir.

Bu bizim doğru ile yanlışı birbirinden ayıramayacağımız anlamına mı geliyor? Bu tezi, sunuşumuzla uyumlu olmamakla beraber, elleri, kol gücü, vb. birbirine oldukça benzemek kaydıyla iki marangozun, çoğu zaman hangi çekicin belirli bir işe daha uygun olacağını bulabilmesi örneğiyle açıklayabiliriz. İki bilim adamı da herhangi bir nesnenin ağırlığı, esnekliği, vb. üzerinde kolayca anlaşmaya varabileceklerdir. Bir başka deyişle, çeşitli durumlara ve mesleklere bağlı olan bu tür perspektivizm (pluralizm, relativizm) doğru ile yanlış arasındaki ayrımın silindiğini göstermez. Marangozlar olarak, çekiç hakkında hem doğru hem de yanlış bir biçimde konuşabiliriz; aynı şey bilim adamları ve tüccarlar için de geçerli olacaktır. Belirli bir durumda çekiç gibi bir nesneyi tartıştığımızda, tıpkı şimdiki gibi, nesneden bu durumda bize göründüğü şekliyle bahsettiğimiz sürece doğru bir biçimde konuşmuş oluruz. Hakkında konuştuğumuz şey, nesnenin kendisidir; mesela çekiç, hayali bir nesne değil.

Ya nesne, kendini sadece belirli açılardan gösterirse; bir açıdan başka bir açıya kaydığımızda hakkında konuştuğumuz nesnenin- çekiç- *aynı* nesne olduğunu nasıl bilebiliriz? Çeşitli açıların hakikatte iç içe geçmiş olduğu gösterilerek yanıtlanabilir bu soru: Bir marangoz sadece bir marangoz değil, aynı zamanda bir baba, oğul, kardeş gibi ailevî rolleri ve ticarî ilişkileri olan biridir. Çakışmalar ve akışkan geçişler mevcuttur perspektifler arasında; örneğin çekiç gibi, aynı nesneyi farklı bağlamlarda tanımamızın nedeni de budur.

Tüm bunları nasıl söyleyebiliyoruz? Biraz önceki perspektivizm ile ilgili ifademizin bizatihi kendisi belli bir perspektife dayanan bir hakikat (truth) değil midir? Eğer yanıtımız evet ise, dediğimiz şeyi görece hale sokuyoruz. Septisizme yaklaşıyoruz. Eğer yanıtımız hayır ise, perspektivizmi eşya hakkındaki bilgimizle sınırlıyoruz demektir: Sıra teorik düşünceye gelince, perspektivizmi sunmuyoruz orta yere.

Şimdi Protagoras'ın serbest bir yorumunu vermiş olduk. Fakat, bir fragmanı öyle gösteriyor ki; Protagoras, teorik tartışmayı dahil etmek amacıyla perspektivizmi eşyanın bilgisinin ötesine yaymak istiyordu: "Her konuda iki zıt görüş vardır." Bu Protagoras'ın, insanların doğru mu yanlış mı konuştuklarına kani olmadan birbirleriyle anlaşmayacaklarını bir olgu olarak sunma yolu mudur? Yoksa Protagoras tüm konularda aynı oranda doğru ve fakat birbiriyle çelişkili ifadeyi formüle etmenin mümkün olduğunu mu söylüyor- aynı anlamda ve aynı meseleye atfedilen doğru? İlk durum felsefî bir problem değildir; sadece sıradan bir meseleye ilişkin hafifçe dogmatik bir iddiada bulunmaktan başka bir şey değil: "insanlar birbiriyle çelişir". Fakat ikinci durum felsefî açıdan problematiktir. Belli bir vakada iki çelişen iddianın aynı anlamda ve aynı anda doğru olduğunu söylemek ne anlama geliyor? Peki bu tez kendine uygulanabiliyor mu? Eğer öyleyse, bu tezin kendisi için de doğru (true) olan bir karşıtını (contradiction) formüle etmek mümkün olmalı. Fakat sonra, bu tez aktüel olarak neyi anlatıyor olacak? Şüpheci kendini çözmeye yakın görünüyor.

Protagoras, şunu da söylüyor: "Tanrılar düşünüldüğünde, varlar mı yoklar mı, şekil olarak neye benziyorlar, emin olamıyorum; zira kesin bilgiyi gizleyen çok şey var, konunun muğlak oluşu ve insan hayatının kısalığı"... Bu fragman insan bilgisinin sınırlı oluşunu da belirtiyor. Tanrıların var olup olmadıklarını ya da neye benzediklerini bilemeyiz. Fakat bu fragman kendini yani fragmanda ifade edilen şüpheyi sorguladığı halde insanın bilişsel yetisini sorgulamıyor.

"İnsan her şeyin ölçüsüdür" ifadesini; eşyanın, daima herhangi bir zamanda insanoğlunun kendini içinde bulduğu durum tarafından belirlenen bir biçimde göründüğü şeklindeki bir tez olarak yorumladık. Fakat, sürekli olarak bu durumların içine veya dışına gidip geliyoruz. Bununla beraber perspektif toplumsal statü ya da ekonomik olarak belirlenmiş olan bir sınıf tarafından belirlenmiş

olsa ve farklı temel perspektifler arasındaki geçiş de bir sınıftan diğerine geçiş kadar zor olsaydı; sonuç toplum içindeki temel iletişim güçlükleri hakkında bir sosyolojik tez olurdu. Eğer farklı grup ya da sınıftan insanlar birbirini anlamazsa siyasal arenada açık iletişim mümkün olmayacaktır. Dahası, eğer toplumsal gruplar arasında temel çıkar ayrılıkları mevcut ise siyaseti karşılıklı anlayış eksikliği ve çatışma karakterize edecektir. Şu halde rasyonel müzakere ve yönetim olarak siyaset ancak toplumsal sınıflarla beraber toplumsal olarak belirlenmiş görüş ayrılıkları ve çıkar çatışmaları giderildiği zaman ortaya çıkacaktır.

Protagoras'ın ifadesinden, nasıl da farklı teoriler çıkarsayabileceğimizi görüyoruz. Burada bu yorumları Protagoras'a atfetmenin mantıklı olup olmadığını tartışmıyoruz. Sadece ilginç epistemolojik ya da siyasal bakış açılarını temsil eden olası yorumları bulma peşindeyiz.

Eğer, örnek olarak, bir önceki yorumumuzu- sınıf farklılıklarına dayanan sosyolojik yorum- sınıfı ulus, halk ya da çağ ile yer değiştirerek yeniden kurgulasaydık eşyayı kendilerine göre anlayan her ulus (her halk, her çağ) ile ilgili bir teorimiz olurdu. Uluslar ve halklar arasındaki ya da şimdi ve geçmişte yaşamış olanlar arasındaki iletişim bir sorun teşkil ederdi.

Temel perspektiflerin yaş, toplumsal cinsiyet veya ırka dayandığını söylemiş olsaydık, elimizde genel farklarla ilgili teoriler olurdu, cinsiyetler arası anlayış eksikliği, genç ve yaşlılar ya da siyah ve beyazlar arasındaki iletişim hataları gibi. "Doğu Doğudur, Batı da Batıdır; bu ikisi asla bir araya gelmeyecektir" (Kipling).[6]

Şunu not etmekte fayda var ki; şimdiye kadar bireyler değil de insan grupları hakkında konuşuyoruz. Eşyanın farklı meslek grupları, farklı toplumsal sınıflar, farklı uluslar, farklı yaş grupları, farklı cinsiyetler ve farklı ırklara göre ayrı yollarla ortaya çıktığı hakkında konuştuk. Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" tezini şunu anlatmak için de kullanabiliriz: Bireyler olarak kişiler kendi deneyimleri ve özel durumları çerçevesinde eşyayı kendi görünümlerine uydurabilirler. Her şeyin ölçüsü bireydir.

Şunu da belirtelim, dünya mutlu olanlar ve olmayanlar için; paranoid olanlar ya da vecde gelenler için aynı değildir. Biliyoruz ki bir psikolojik tez olarak bu belli bir dereceye kadar doğrudur. Bu tez, biraz daha radikalleştirildiğinde tüm bilginin bireylerin ayrı durumları tarafından belirlenmiş bir biçimde perspektivize olduğunu iddia edebiliriz. Şu halde, bu iddia kendine karşı kullanıldığında bir paradoksla daha karşılaşıyoruz: Bu iddia da, yoksa sadece problemin belirli bir kişiye göründüğü yolun bir ifadesi midir?

Şimdiye dek, "insan her şeyin ölçüsüdür" tezini bir epistemolojik tez olarak; şeylerin insanoğluna nasıl göründüğüne ilişkin bir soru olarak değerlendirdik. Fakat bunu, normatif olanı ilgilendiren bir tez olarak da yorumlayabiliriz: Olgu-

ların değer veya önemi, herhangi bir anlamda insana göre olduğu sürece insan her şeyin ölçüsüdür. Şunu söyleyebiliriz, örnek verecek olursak, eşyanın kendisi ne iyidir ne de kötü, fakat sadece bir insanoğlu ya da insan grubuyla ilişkili olarak iyi ya da kötü olur.

Protagoras'ın, tanrılar hakkında bir şey bilemeyeceğimiz şeklindeki tezinin iki tarafı var: Uluhiyet insan idrakinin dışındadır ve insan hayatı kısadır. İlk argüman, tanrısalın var olmadığı anlamına gelmiyor; ancak, insan bunu idrak edemez- bu da algının insan deneyiminin ilk temeli olduğunu gösteriyor. Platoncular örnekteki bu görüşe karşı çıkacaklardır. İkinci argüman, yani "insan yaşamı kısadır", şunu ima eder gibi görünüyor: *Eğer* ömür daha uzun olsaydı tanrısala ilişkin düşüncelerin daha fazlasını kavrayabilirdik- bu durumda bu tez hem uluhiyetin varlığını, hem de bu uluhiyet bilgisinin bir şekilde uzun yaşamla birlikte arttığını kabul ediyor-.

Bir fikrin daima karşıtıyla birlikte var olduğu tezi, bu bağlamda, var olan normların sorgusuz kabulünün dolaylı bir eleştirisi olarak yorumlanabilir: Zaten var olan normlar düşünüldüğünde, ahlakî ya da siyasal olsunlar, aynı derecede iyi biçimde savunulabilecek alternatif normlar olacaktır. Fakat, aynı argüman aynı zamanda geleneğe hizmet etmek üzere de kullanılabilir: Geleneksel normlar diğerleri kadar iyidirler. Eğer agnostik tez, tanrısal otoritenin üzerine temel ahlakî-siyasî normlar kurmaya karşı çıkan bir argüman olarak yorumlanabilirse karşıt fikirler hakkındaki bu tez de belki ilk elden süregiden gelenek üzerine ahlakî-siyasî normlar kurma girişimine karşı bir argüman olarak yorumlanabilir.

'İnsan her şeyin ölçüsüdür' tezinin bir yorumu normatif sorularda nihai yargı makamının toplum olduğunu gösteriyor. Bu tezin maksadı şu ki, değerler ve normlar, içinde var oldukları toplum için geçerlidirler, diğer toplumlar için değil. Bu hem göreci hem de mutlakçıdır; zira bir normlar ve değerler dizisinin içinde yerleşik olduğu toplum için geçerli olduğu, diğer toplumlarda da başka değer ve normların geçerli olduğu söyleniyor. Satranç oynayacaksak kurallarıyla oynamalıyız. Yok eğer başka bir oyun oynayacaksak o oyunun kurallarını takip ederiz. Belirli kuralların Atina'da geçerli olduğu hakikati İran'da farklı, belki de zıt kuralların geçerli olduğu hakikati ile çelişmez.

Burada hukukun temel iki görüşüyle karşılaşıyoruz. İlki; geçerli hukukun herhangi bir zamanda gerçekten var olan hukuk olduğunu iddia eder. Buna "pozitif" hukuk da denir. İkincisi; geçerli hukukun var olan hukuktan farklı olduğunu savunur; geçerli hukuk, "doğanın bahşettiği" hukuk ideasıdır. Sonraki tartışmalarda hukuki pozitivizm ve doğal haklar felsefesi arasındaki çatışmadan bahsediyoruz. Sokrates ve Platon'un belirli bir doğal hukuk anlayışıyla Sofistlerdeki kesinlikle pozitivist olan eğilimlere karşı durduklarını göreceğiz. So-

run insanoğlunun bir şekilde aktarılan geleneğin ötesinde evrensel normlara ve evrensel bir biçimde doğru ya da yanlış olan bir şeyin bilgisine erişiminin mümkün olup olmadığı sorunudur.

Sofistler, ahlak felsefesi, sosyal bilimler ve epistemoloji ile ilgili bir yığın meseleyi gündeme getirmişlerdir- o günden bu yana beraber yaşadığımız meseleler-. Bazı anahtar terimleri saymak gerekirse; relativizm ve mutlakçılığın karmaşık problemleri, hak ve güç, bencilik ve özgecilik (egoism, altruism), birey ve toplum, akıl ve duyguları sayabiliriz. Sokrates ve Platon'un sofistleri çevreleyen bu tartışmada yer aldıklarını göreceğiz. Platon'un idealar teorisi evrensel bir ahlakî-siyasî düzenin var olup olmadığı sorusuna olumlu bir yanıt vermek üzere bir girişim olarak görülebilir: İdealar teorisi, bu anlamda, sofistlerin ahlakî-siyasî şüpheciliğine bir karşıt argüman olmuştur.

Yaşlar	*Dönemler/kişiler*	*Temalar*	*felsefî tarzlar*
M.Ö. 600	Kozmolojik dönem (Thales ve sonraki filozoflar)	"Dışsal" (tabiat)	İddiacı
M.Ö. 450	İnsanmerkezci dönem (Sofistler)	İçsel (bilgi, etik)	Şüpheci
M.Ö. 400	Sistematik dönem (Platon ve Aristo)	Dışsal-ve-içsel	Daha dengeli

Thales	(624-546)
Anaximander	(610-546)
Anaximenes	(585-525)
Pythagoras	(yaklaşık 580-500)
Heraclitus	(yaklaşık 500)
Parmenides	(yaklaşık 500)
Empedokles	(492-432)
Anaxagoras	(498-428)
Democritos	(460-370)
Gorgias	(483-374)
Thrasymachus	(470-410?)
Protagoras	(481-411)
Sokrates	(470-399)
Platon	(427-347)
Aristo	(384-322)

SOKRATES

Hayatı: Sokrates M.Ö. 470 civarında doğdu ve 399'da öldü. Aktif filozof olarak hayatı insanmerkezci dönem dediğimiz döneme (450-400) denk düşer. Yani sofistlerle aynı dönemde yaşadı. Sokrates ilk Atinalı filozoftu ve ömrünün sonuna dek orada yaşadı. Aristokrat değildi; babası duvarcı, annesi ebeydi. Bir karısı (Xantippe) ve üç çocuğu vardı. Sokrates- Platon'un diyalogları üzerinden- Batı ruhunu en güçlü şekilde etkileyen ve ona ilham kaynağı olanlar arasındadır. Sokrates'i bir insanoğlu olarak ayrıcalıklı kılan şey, O'nun ahlakî kuvveti, adil ve kanaatkar hayatı, hazırcevaplığı, sözünü sakınmaması ve hoş mizacıdır. Buna rağmen, Atina vatandaşları, O sokaklarda ve pazarda hitap ettiği zaman kendilerine yönelttiği sorulardan rahatsız oldular. İktidar sahipleri, Sofistler gibi Sokrates'in de gençliği yozlaştırdığına ve toplum için bir tehdit olduğuna karar verdiler. Zehir içmeye maruz bırakıldı. Sokrates, kendisi hiç bir şey yazmadı. "Öğretisi" hakkındaki (o da varsa) bilgimiz Platon'un diyalogları başta olmak üzere başkalarının O'nun hakkında yazdıklarına dayanır. Sonuçta, Sokrates'in gerçekte nerede durduğu ve Platon ile birbirlerinden nasıl ayırt edilecekleri konusunda emin olmak çok zor. Bu ihtirazî kayıtla beraber Sokrates'in felsefesinin bir yorumunu Platon'la ilişkili olarak sunmaya çalışacağız.

Sofistler gibi Sokrates'in öncelikli ilgi alanı, doğa felsefesi değildi; epistemoloji- diyalogların yardımıyla kavramsal izah (tanımlar)- ve ahlakî-siyasî sorularla ilgiliydi. Daha sonra Sokrates, sofistlerin şüpheciliğini çürütmeyi kendine vazife edindi: Evrensel olarak iyi (good) ve doğru (right) olan değer ve normlar vardır! Sokrates etik anlayışının temel ilkelerini şöylece çıkarabiliriz: Erdem ve bilgi bir birlik teşkil eder. Neyin doğru olduğunu bilen birisi, doğru davranışta bulunacaktır. Bu kişi aynı zamanda mutlu da olacaktır.

"Erdemin" Yunanca karşılığı *arete* olup, öncelikli olarak dar ve ahlakîleştiren yani belli davranışlardan sakındıran anlamında erdemi kastetmez. Bunun yerine *arete*, birinin toplum içinde insanoğlu olarak doğru potansiyeline ulaşması anlamına gelir. Demek ki erdem olumsuz değil olumludur. *Arete*nin asıl anlamı, İngilizce'deki *virtue* gibi, mükemmellik fikriyle bağlantılıdır; ister ahlakî mükemmellik ister birine verilen rol ya da işlevin mümkün olan en iyi şekilde yerine getirilmesiyle başarılan mükemmellik olsun. *Arete*ye sahip olan kişi işlevini fevkalade şekilde yerine getirecektir. Dersini sınıfta en iyi şekilde öğreten öğretmenin *aretesi* var demektir. İyi aletler üreten demircinin *aretesi* var demektir. İnsanlar kabiliyetleri ölçüsünde yapabileceklerinin en iyisini yaptıklarında, insan olmanın ne anlama geldiğinin doğru potansiyelinin farkına vardıklarında erdemli olurlar.

Sokrates'e göre erdem, bir biçimde bilgiyle eştir (Yunanca: *episteme*). Fakat onun bilgi anlayışı biraz karmaşıktır. O, kendimiz ve içinde bulunduğumuz durumlar hakkındaki bilgiyi de dahil eder. Bununla beraber, Sokrates'in özelliği o ki, bilgiyi deneyimleri toplayarak aramaz; fakat başlıca, *kavramsal analizle* birlikte insanoğlu ve toplum hakkındaki adalet, cesaret, erdem ve iyi yaşam gibi muğlak kavramların izahıyla yapar bunu. Ancak bu yeterli değildir. Erdem, yaşamamız *gerektiği* gibi yaşamaktır. Bu, deneysel ya da formel bilimler yoluyla bilgisine sahip olamayacağımız amaç ve değerleri içerir. Bir başka deyişle, iyiye dair (Yunanca: *agathon*) norm ve değerlere ilişkin vukufiyet ya da normatif idrake de sahip olmak zorundayız. Fakat bu bile yeterli görünmüyor. Bilgi, kişiyle bir olmak zorundadır. İnsanın gerçekten temsil ettiği idrak olmalıdır bilgi, kişinin temsil ettiğini söylediği değil.[7]

Sonuç olarak, üç tür bilgiye sahibiz:

1- *Olana* ilişkin hakiki (factual) bilgi
2- *Olması gerekene* ilişkin normatif idrak (insight) ve
3- Kişinin gerçekten ne "temsil ettiğine" dair idrak.

Bu kabataslak, üç taraflı ayrımın belirli bir geliştirmeye ihtiyacı var: Sokrates bilgiyi özün bilgisinin kavramsal izahı olarak gördüğüne göre- kişinin insanoğlu olarak ve toplumun bir üyesi olarak kendi bilgisi kişinin zaten bildiğinin izahı ve bunun uygun yere konulmasıyla kazanılır- bu öz-bilgi, bir biçimde, sıralanan üç bilgi formunu da kapsayacaktır. Fakat biz bu kabataslak şemayla kalırsak, Sokrates'in sofistlere yanıtı 2. noktada bulunabilir: Evrensel iyi (good) vardır! Ve buna ilişkin bir idrak elde edebiliriz. Diyalog üzerinden kavramsal analiz yoluyla adalet, cesaret, erdem, hakikat, gerçeklik... vb. kavramlara dair kazandığımız idrak, Sokrates'e göre sabit ve değişmezdir. Böyle bir kavramsal analizin yardımıyla, durumun ne olduğu ve bizim ne yapacağımız hakkındaki hakikate ulaşabiliriz. Bu, hem işlerin hakikî bilgisine, hem de amaç ve değerlerin, iyi ve doğrunun ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine ilişkin idrake uygulanır.

Burada Sokrates'in, yalnız aklın yardımıyla ve kavramların izahıyla iyinin (erdem) ne olduğuna dair tam bir vukufiyet kazanabileceğimize inanıp inanmadığı açık değil. Bazen içinden gelen bir sese atıfta bulunmuştur. Bu iç sese, *daimon* adını vermiştir. Bu, doğaya ve insan hayatına müdahale eden, kişisel olmaktan münezzeh tanrısal güce verilen Yunanca addır. Burada öyle görünüyor ki, Sokrates, nihaî olarak, ahlak felsefesini sadece akıl zemininde değil, fakat aynı zamanda, insanın sezgisel idrake erişebileceği tanrısal bakışta kurmaya çalışmıştır. Sokrates muhtemelen vicdanını takip etmekten öteye asla geçmedi.

Neden vicdanının sesinin, O'nu evrensel bir ahlaka ulaştırdığı ise, hâlâ merak konusudur.

Sokrates, nihai bir felsefî yanıta ulaşamadıysa bile, yine de ahlaka belirli bir epistemolojik temel kazandırması itibariyle bu yanıtın araştırılmasına katkıda bulunmuştur: İyi işler yapmak için iyinin ne olduğunu bilmek zorundayız. Sokrates'e göre iyi, evrensel bir kavramdır. İyi işler yapmak, bu evrensel ahlakî kavramların neyi temsil ettiğini bilmemizi gerektirir. Sonuç olarak iyi, mutluluk, erdem... vb. evrensel kavramların kavramsal analizi ahlakî davranış için önemlidir. Öyleyse belli bir davranışın değerlendirmesi bu davranışın bahsettiğimiz evrensel ahlakî kavramlarla karşılaştırılmasıyla mümkün olacaktır. Bu kavramların evrensel yönü hem doğru bilgiyi, yani sadece özel ve beklenmedik bir şey değil *evrensel* olanın bilgisi, hem de tüm insanlar için geçerli olan objektif ahlakı sağlamlaştırmasıdır.

Sokrates, insanları sorguladı ve onları kendi durumları ile davranış ve sözlerine yön veren temel bakış açıları üzerine düşünmeye yöneltmek için uğraştı. Sokrates'in onları "uyandırmaya" çalıştığını söyleyebiliriz. Bu 3. noktayla bağlantılıdır: Bir psikiyatrist gibi Sokrates, insanların duyduklarını hazmetmeden sadece tekrar etmelerini istemiyordu. Konuşma dilinin amacı, Sokrates'in provakatif "ebeliğinde" yöneltildiği gibi, sorgulananın kişisel bilgisi diyebileceğimiz şeyi ortaya çıkarmaktır. İleride göreceğimiz gibi, sonraki zamanların varoluşçuları (Kierkegaard), benzer bir şey yapmaya çalışıyorlardı.[8]

Sokrates için, bireyin sohbet yoluyla konunun doğasını kavrayacak olması belirleyicidir. Bir bakış açısının doğruluğunu kişisel bir biçimde tanıyarak kişi bu bakış açısını kendininmiş gibi sahiplenir. İşte burada Sokrates'in sofistlerin eleştirisindeki ana noktasıyla karşılaşıyoruz. Zihnimizi tertipleyerek ve diğerlerini alt etmeye uğraşmak üzere bir tartışmaya girmemeliyiz. Bir tartışmada herkes konunun kendisi hakkında daha fazla öğrenmeye uğraşmalıdır. Bir kişinin bakış açısı o kişinin herhangi bir zamanda doğru saydığıyla uyumlu olmalıdır. Böylece Sokrates, iyi ve kötü kanaat arasında, nedenlerini anlamadan bir şeye inanmaya ikna edilmek ile sonucu destekleyen nedenleri anladığı için kişinin bir şeyin hak ve doğru olduğuna kani olması arasında ayrım yapar. Bu ayrımın *hitabet yolu ile ikna* ve *akılla inandırma* arasında bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz.

Bir tarafta idrakten yoksun inancımız ya da bir kişinin diğerlerini kabul etmek için ikna etmeye çalıştığı zayıf bir biçimde kurulmuş fikirlerimiz var (Yunanca: *doxa*). Buradaki araçlar ikna sanatıdır: Olumsuz anlamda hitabet. Karşımızdakini ikna etmek için, en iyi tekniği bulmaya çalışırız. Meselenin hakikati tartışma konusu değildir. Propaganda açık bir örneği teşkil eder: Başkalarını belirli fikirlere sahip olmaya ikna ederek güç kazanırız. Diğer taraftan, artan id-

rakin (Yunanca: *episteme*) amaç olduğu bir tartışmamız da vardır. Burada ilişki, tüm katılımcıların müşterek olarak konuyu en açık haline getirmek üzere birleştiği bir diyalog yoluyla kurulur. Amaç konunun mümkün olan en iyi sunum ve izahını yapmaktır. Nitekim daha sahih idrak için, ortak arayışta birbirini eşit olarak gören kişilerin arasındaki bir iletişimdir bizimkisi. Burada içinde bulunmuş olduğumuz durum güçlü veya hilekar olanın zayıf veya basit düşüneni ikna çabası değildir; bilakis, amacı tüm taraflar için daha iyi bir idrak sağlamak olan karşılıklı birbirini inandırma girişimidir bu. Böyle bir diyalog, müşterek büyümeyi takviye eder.[9]

Sokrates bir diyalog adamı, bir *inandırıcı*dan başka bir şey olmadı mı hiç? Bazıları bu soruyu, Sokrates'in hitabeti de kullandığı şeklinde yanıtlayacaklardır- O da, söz ve argüman yeteneğiyle "iknaya" çalışmıştır.

Ama eğer durum katılımcıların rasyonel ve eşit olmadığı- tartışmacıların entellektüel olarak eğitimleri tarafından sınırlandığı- bir durumsa ya da prestij ve maddî kazanç tehlikedeyse, özgür tartışma çok zor hasıl olabilir. Ve şüphesiz münakaşa (argument) böyle bir şeydir. Böyle durumlarda sorun, özgür ve rasyonel bir tartışmanın koşullarının nasıl yaratılacağıdır. Tahrik, uygunsuz tesir ve hitabetle ikna, önemli rol oynayabilir. Tıpkı psikoterapistlerin, iletişim koptuğunda ya da tam anlamıyla kurulamadığında gönüllü iletişime sevk etmek üzere psikoaktif ilaçlar ya da diğer dışsal araçlar kullanabildikleri gibi biz de burada, bir diyalogda rasyonel "kanaatin" karakterize ettiği bir durumu ortaya çıkarmak için "iknanın" kullanılıyor olmasını tahayyül edebiliriz. Öyleyse ikna ve diğer manipülatif yolların özgür ve rasyonel bir durumu başarmak üzere kullanılması ile bu teknikleri, başkalarını baskı altına almak ve kontrol etmek için kullanmak arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Eğer iletişim, kadim Atina'da da kısır kaldıysa ve Sokrates, uygun bir iletişim için koşulları oluşturmak üzere iknayı kullandıysa güçlü bir muhalefetle karşılaşmış olması anlaşılırdır.[10] Sokrates'in söylemini gereksiz laf kalabalığı ve hitabet olarak yorumlayanlar, sonuçta, O'nun karşılaştığı durumların özgür ve rasyonel bir tartışma için çok muğlak olduğunu tasavvur edebilirler. Sonuç olarak, sohbet tarzını ve hitabet araçlarını kullanarak ortak referans çerçevesi için zemini hazırlamaya çalışırdı ki bu çerçevede nihai olarak katılımcılar arasında özgür ve diyalektik bir düşünce süreci geliştirilebilirdi. Platon'un diyalogları sahne tasvirleri ile yazması ve doğrudan konuya odaklanması da bu nokta ile ilişkilidir. İki ya da daha fazla insanın bir konu hakkında uygun bir biçimde iletişim kurabilmeleri için kendilerine ayrıntıları mümkün olan en açık haliyle kavramalarına izin verecek bir ortak referans çerçevesi kurmak zorundadırlar. Sıradan bir düzyazıda okuyucunun yazarın ortaya koyduğu değer yargıları çerçevesini kavraması o kadar kesin değildir. Diyalog tarzı, belki yazar ve okur için ortak zemini daha kolay oluşturabilir. Bu, diyalogun monoloğa ve açıklama tarzına (exposition) tercih

edilebilir olduğu anlamına geliyor. Bildiğimiz gibi Sokrates, herhangi bir şey yazmadı; sadece sık sık sohbetlerde bulundu. Platon'un, tek taraflı düzyazının sonucu belli bir iş olduğuna inandığı söylenir.

Şimdi 360 derece dönüp şemamızın ilk tezine geri gelmiş olduk: Erdem, bir biçimde bilgidir ve kesinlikle öğrenilebilir. Bu ikinci tezi de açıklar: Doğru (right) bilgi, zorunlu olarak doğru davranışlara yol açar.[11] Bu tez, "doğruladığımız" bir bilgi hakkında konuşurken anlaşılır hale gelir. Doğruya vâkıf iseniz, aynı zamanda adil de olursunuz. Binaenaleyh, tanım olarak, bir bireyin iyiyi yaşamadan idrak edebilmesi düşünülemez. Duruma ilişkin doğru bilgi ve iyiye ilişkin sahih idrak ile beraber iyiye şahsen vakıf olduysanız doğru davranışta bulunacak olmanız mantıklıdır (logical). Ya da daha iyisi, doğru davranıyor olmanız bilgiyi şahsen doğru bir biçimde elde etmiş olmanızın kanıtıdır. Üçüncü tez, bununla beraber, hala bir şaşkınlık vesilesi olabilmektedir: Doğru davranış zorunlu olarak mutluluğa yol açar. Doğru davranışlarda bulunan bundan müstenit adil bir insan olan Sokrates idama mahkum edildi. Bu mutluluk olabilir mi? Sonuçta şu açık ki; Sokrates'in *mutluluk* (Yunanca: *Eudaimonia*) kelimesini kullanımı arzunun ötesinde bir şeyi kastediyor. Sokrates'e göre fiziksel işkence ve ölüm mutluluğa mani değildir. Sokrates için mutlu olmak kendiyle barışık olmak, iyi bir bilinç ve öz-saygıya sahip olmakla yakından ilişkilidir. Şu halde mutluluk, insan bütünlüğü ve kimlikle ilişkilidir. İnsanoğlu olarak üstün olan ve *bütünüyle* insanoğlu olan kişi mutludur. Mutluluk, bütünlük ve erdem sonuç olarak birbiriyle ilişkilidir; tıpkı mutluluk ve erdemin doğru ve doğru davranışlara olan vukufiyet ile bağlantılı olması gibi. Başımıza ne gelirse gelsin bunun ne kadar mutlu olduğumuz sorusuyla ilgisi yoktur. Burada Sokrates'in Stoacılığı hatırlatan ahlak felsefesinin özellikleriyle karşılaşıyoruz.

Platon'un diyalogları Sokrates'i, merak eden filozof olarak tanıtır: Sohbetlerinde soru sorma kabiliyetimizi geliştirmeye çalışır. Yanılabileceğimizin ve anlamadığımız pek çok şeyin mevcut bulunduğunun farkında olmalıyız. Bu anlamda cahil olduğumuzu kabul etmeliyiz. Daha sonraki sistemde böyle bir idrak *docta ignorantia,* öğrenilmiş cehalet diye anılır (Bkz. Augustine ve Nicolas Cusanus). Böylelikle "hiçbir şey bilmediğimizi bildiğimiz" zaman başkalarının muhtemelen yeni ve daha iyi yanıtlar olan önerilerine açık olabiliriz. Sonuç olarak, felsefî diyalogları gösteriyor ki Sokrates, sadece evrensel olarak geçerli yanıtlar arayan bir öncü değil, aynı zamanda felsefenin açık ve yanılan doğamızı takdir eden öz-eleştirel diyalog olarak kavranmasına öncülük eden kişidir.

SORULAR

Sofistler, Yunan felsefesinde yeni bir devir açtılar. Bu devirde ortaya çıkan felsefî problemleri ve bu problemlere bir veya daha fazla Sofistin nasıl yaklaştığını gösterin.

Sofistlerin, hem epistemolojik hem de ahlakî-siyasî problemlerde relativist olduğu sık sık iddia edilir. Bununla neyi kastediyoruz?

Protagoras der ki: "İnsan, her şeyin ölçüsüdür." Bu ifadenin birkaç yorumunu verin.

Sokrates hangi yöntemle sahih idrake ulaşmaya çalıştı? Sahih idrak, doğru davranış ve mutluluk arasında nasıl bir ilişki gördü? Bu bakış açısı hangi yollarla eleştirilebilir ve Platon'un idealar teorisi nasıl evrensel ve bağlayıcı bir ahlakın varlığını savunan temel Sokrates öğretisinin bir devamı olarak görülebilir?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Gorgias, çev. B. Jowett, Oxford, 1892.

The Symposium (Şölen), çev. B. Jowett, Oxford, 1892.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Jaeger, W., *Paideia. The Ideals of Greek Culture (Yunan Kültürünün İdealleri)*, New York, 1965.

Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement (Sofistik Davranış)*, Londra, 1981.

Zauker, Paul, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity (Socrates'in Maskesi: Antikite'de Entellektüelin İmajı)*, çev. Alan Shapiro, Berkeley, 1995.

NOTLAR

[1] Sonraları 1600'ler ve sonrasında İngiliz emprisistleri arasında da benzer bir dönüşüm ortaya çıktı; inatçı bir sistemleştirme faaliyetinden (Descartes, Spinoza) şüpheci bir bilgi eleştirisine (Locke, Hume) geçildi.

[2] "Ahlakî-siyasî"yi birleşik kelime olarak yazıyoruz; zira şehir-devletinde ahlakî ve siyasî olanın kural olarak birbirine bağlandığını vurgulamak istiyoruz. Bkz. Aristo

ve Machievelli arasındaki karşıtlık (Böl. 8).

[3] Dünyanın türlü yerlerinden kâşif ve serüvenciler yeni ve dikkate değer kültürlere rastladılar. Açık bir biçimde, sallantıda olan gelenek ve göreneklerine güvenleri olmaksızın temel ahlakî-siyasî sorular sormaya başlamalarına yol açtılar.

[4] Sofistler verdikleri eğitimin mukabili olarak ücret alıyordu; binaenaleyh, öncelikle bu eğitimden istifade edenler de zenginler oluyordu.

[5] Sofistler tarafından başlatılan ahlak hakkındaki tartışma bizim daha sonra uğraştığımız pek çok probleme işaret etmiştir. Örnek verecek olursak, ahlakı ve yasa ilkelerini *ispatlama* problemi: Eğer bir ahlakî normu *tümdengelim (dedüktiv)* ispatlamak istersek, ispatı başlatacak daha yüksek bir ahlakî norma sahip olmak zorundayızdır. Ancak o zaman normu ispatlayabiliriz, fakat kendisi ispatlanmamış daha yüksek bir normu kullanmak suretiyle. Eğer *bu* daha yüksek normu ispatlamak istersek, aynı problemle yine karşılaşırız. Bu böylece sürer. Sanki birinin



kendi gölgesinden sıçramaya çalışması gibi.

Bir başka deyişle, *neden* diye sormak her zaman mümkündür. Bu mantıksal nokta sadece normlara uygulanan tümdengelimci tartışma yollarına değil tamamını içeren tümdengelimci münakaşa yollarına uygulanır. Dahası, betimleyici ve açıklayıcı ifadelerde olduğu gibi ahlak ve yasa ilkeleri *sezgi* ve *gözlem* yoluyla doğrulanamaz: "John'un saçı kırmızıdır" ifadesi John'a bakılarak doğrulanabilir ya da çürütülebilir. Fakat "John bir haber götürmeli" ifadesi herhangi birşeye *bakarak* doğrulanamaz ya da çürütülemez. Başka bir deyişle, hem formel bilimler (tümdengelim) hem de tecrübî bilimlerin (sezgi/gözlem) kullandığı yaklaşım yetersizdir. Ahlakî-siyasî meseleleri tartışmanın başka yolları var. Fakat şimdiye kadar ki olumsuz sonucun anlaşılır kıldığı bir şey var ki sofistlerin çoğu tedrici olarak ah-

lak ve yasa ilkelerinin sedece çeşitli kişisel ve toplumsal faktörlere görece olarak geçerli olduğunu iddia etmeye başladılar.

[6] Fakat şunu sormak zorundayız: Her grup ve her ırkın, dünyayı kendi özel perspektifinden gördüğüne ilişkin bir teorinin bizatihi kendisi, belli bir ulus veya ırkın perspektifinden belirlenmemiş midir? Ulusların ve ırkların, dünyayı algılamak üzere belli yolları olduğunu söyleyen bir teorinin geçerliğini nasıl sınayabiliriz? Nasıl biliyoruz? Vakamızı hangi argümanlarla inşa ediyoruz? Ve, en başta, bu bağlamda ulus veya ırk kavramlarıyla neyi kastediyoruz?

[7] Psikanalizde de benzer bir ayrım görüyoruz. Kural olarak, hakikatte yaşamadıkları bir şeyse, psikiyatristin kendileri hakkında söylediğini tekrarlayarak çok az bir yardım görebilir hastalar.

[8] Bkz. 19. Bölüm. "Bir kişinin temsil ettiği kişisel bilgi" hakkındaki bu nokta pedagoji için önemlidir. Öğretmenler *neyin* öğrenileceğini hesaba katmak zorundadır. İş edebiyat ve felsefeye geldiğinde, bu disiplinlerin amacı sadece kendileri *hakkında* birşey öğrenilmesi değil, diğer şeylerin yanı sıra, yaşama ve çeşitli işlerin temsil ettiği dünya görüşlerine nüfuz etmektir. Pedagojinin iki uç görüşü, bu yüzden, bu disiplinlere gelince talihsiz görünüyor:

a- Öğrencinin yoğurulacak hamur gibi görüldüğü otoriter yöntem. Öğretmen daha fazla baskı uyguladıkça yoğurma daha iyi sonuç veriyor! Bu yöntem ne öğrencinin edineceği bilgiyi kolaylıkla verir ne de yansıma yapan bir odak sağlar.

b- Öğrencinin bir bitki gibi görüldüğü liberal yöntem: "Sulayalım ve besleyelim fakat büyümesine müdahale etmeyelim. Ancak insanlar 2000 yıllık bir kendi kendine "büyüme" kültürel geleneğine sahip olacak yeterlikte değildirler.

c- Elimizde Sokrates pedagojisi kaldı; konunun içine daha derin bir vukufiyetin "yolunu tartışarak" öğrenci ve öğretmenin ikisinin de öğrendiği diyalog ve müşterek felsefileşme. Tartışmayı öğrencinin lehine olan bir noktadan başlatarak, öğrencinin elde edebileceğine yansıma yapan bir idrak sağlamak mümkün olabilir. Bu idrak, "içine yedirilmiş" ya da programlı değildir. Ne de bu idrak, kendi kendine, izole edilmiş olarak ortaya çıkacaktır. İdrak, konu hakkındaki bir diyalog yoluyla kazanılabilir.

[9] İkna ve inandırma arasındaki ayrım, hakikî ve sahte otorite arasında anlamlı bir ayrım yapmamızı sağlıyor. Hakikî otoriteye sahip bir kişi en iyi vukufiyete sahiptir, serbest ve ortak bir düşünme süreciyle inandırmaya muktedirdir. Diğer şeylerin yanı sıra tüm katılımcıların, eşit derecede kendilerini ifade etme ve bir diyaloga katılma yetisine sahip olduklarını varsayıyoruz. Diğer taraftan, başkalarını sadece belagat ya da diğer dışsal yollarla ikna edebilen kişinin sahte otoritesi vardır.

[10] Tartışma üzerinden Sokrates çelişkili ve muğlak fikirleri işaret ederek karşısındakilerin gerçeklik görüşünü "yapıbozumuna" uğratır. Toplumsal ve ahlakî kavramların makul olmadığını ve yetersizliğini gösterir. Bu, O'nun teorik araştırmaya nasıl gereksinme yaratabildiğini gösteriyor. Fakat bazıları tüm girişimi hakir görerek tepkilerini gösterdi: Sadece gizlerin ifşası bazıları için sancılı değildi; yöneticiler de süregelen fikirlerin çözülmesini devlet için bir tehdit olarak gördüler:

İnsanların fikirleri hakikatte herhangi tür bir temelden yoksun olabilirdi ama buna rağmen toplum için uygundular -işlevsel konuşmak gerekirse- modern terimlerle; yarı doğrunun ve sloganın topluma hizmet edebileceğini söyleyebiliriz.

11 Sokrates, psikolojik *rasyonalisttir* (akılcı); yani iyiyi, ilk tanımlayanın akıl olması ve arzu/duyguların aklın işaret ettiğine ulaşmak için kullanılması kaydıyla, aklın arzu/duygular üzerinde bir üstünlüğü olduğuna inanır. Buna karşılık *iradecilik* (voluntarism) vardır; arzu/duygulara, akla karşı bir üstünlük atfeder- ilk önce birşeyi *isteriz* (iyi dediğimiz şey); sonra akıl, buna ulaştıran *araçları* bulur (ve o istendiği için bir meşrulaştırma ya da mantığa bürüme).

BÖLÜM 3

Platon - İdealar Teorisi ve İdeal Devlet

Hayatı: Platon yaklaşık M.Ö. 427'de Atina'da doğdu, M.Ö. 347'de yine burada öldü. Anne tarafından bir meclis üyesi ve aristokrat olan Solon'un akrabasıydı. Aile geleneğini takiben Platon başlangıçta siyasete atılmayı planlıyordu. Fakat işler yolunda gitmedi. Atina demokrasisi Sparta'ya karşı savaşı kaybetmiş ve "Otuz Tiranlar" idareyi ele geçirmişti. (Daha sonra yerlerine temsili bir hükümet getirildi- M.Ö. 399'da Sokrates'i idama mahkum eden bu hükümet, Platon'u Atina siyaseti ve suistimallerinden bıktırdı). Bunun yerine siyasetin yeniden inşasına ilgi duymaya başladı. Platon, siyasî gerilemenin bir parçası olarak gördüğü Sofistlerin relativizmini, Sokrates'in girişimini sürdürerek, teorik olarak çürütmeye çalıştı. Sağlıklı bir siyasal sistemin inşa edilebilmesi için gerekli ilkeleri kurmaya karar vererek ideal devleti açıkladı. Sonuçta Platon günlük siyasetten siyasetin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine dair tefekküre geçiş yaptı.

Platon siyasî fikirlerini hayata geçirebilmeyi üç defa denedi. Bu girişimleri Sicilya'daki Syracuse tiranı I. Dionysius ve daha sonra oğlu II. Dionysius ile karşılaşmasından sonra gerçekleştirdi. Bu girişimlerin her biri bir fiyaskoydu; bir keresinde Atina'ya, eve, tek parça halinde gelememesine ramak kalmıştı. Daha sonra Güney İtalya'ya seyahat etti. Burada, üzerinde etki bırakmış gibi görünen Pythagorasçılarla karşılaştı. Platon ve Pythagorasçıların paylaştığı en önemli ortak özelliklerden bazıları şunlardır:

1- *Her şeyin özü olarak matematik görüşü*
2- *Düalist bir evren görüşü- gerçek olan (idealar) ve gölgelerin görünen dünyası*
3- *Ruhun ölümsüzlüğü ve göçü*
4- *Teorik bilime olan ilgi*
5- *Dinî mistisizm ve çileci (ascetic) ahlak*

M.Ö. 388 civarında Platon, Atina'da bir okul kurdu, Akademi. Okula bu isim verildi zira yarı Tanrı Academus'un adı yazılı bir mezarın üzerine kurulmuştu. Atina'daki Akademi sadece felsefe dersi değil; aynı zamanda geometri, coğrafya, zooloji ve botanik dersi de veriyordu. Ayrıca siyasal eğitim merkeziydi. Günlük jimnastik egzersizleri de vardı. Öğretim, sunuş ve tartışmalara dayanıyordu. Akademi, Justinian tarafından kapatıldığında M.S. 529'a kadar 900 yıldan fazla ayaktaydı. Sokrates öncesi filozoflardan, günümüze sadece fragmanlar kalmış olmasına rağmen; Platon'un elimizde yaklaşık 30 daha kısa ya da uzun diyalogları ve bazı mektupları bulunuyor. Ayrıca Platon hakkında özellikle Aristo'nun şerhi olmak üzere ikinci el kaynaklar vardır. Platon'un ne düşündüğünü bulmanın zorluğu elimizdeki kaynakların eksikliğinden değil diyalogların yazılma tarzından kaynaklanıyor. Platon'un kendisi diyaloglarda nadiren görünür ve diyaloglar nihai tez ve bakış açıları sunmaz. Ayrıca, Platon'un görüşlerinin yazarlığı esnasında değişme olasılığı var. Platon'un çalışmalarını üç döneme ayırıyoruz:

1- *Erken, "Sokratesvârî" diyaloglar*
2- "Devlet" *dahil olmak üzere, olgunluğundaki diyaloglar*
3 "Yasalar" *dahil olmak üzere, sonraki diyaloglar.*

Platon, neyi söylemek zorunda olduğunu iletmenin güçlükleri üzerine şöyle bir yorum yapıyor: "Felsefe, bilginin diğer dalları gibi tek taraflı aktarımı kabul etmez; fakat, konunun kendisi hakkında çokça konuşmanın ve beraber yaşanan bir hayatın ardından, birdenbire kişinin ruhunda bir ışık yanar".[1] *"Kalbindekini, sıradan okuyucunun kolaylıkla kavrayabileceğine inanmaz. Felsefeye vakıf olmaya giden yol uzun ve sancılıdır. Zaman alır ve çalışmayı gerektirir. Hakikati arayan diğerleriyle arkadaşlık ve tartışmayı gerektirir. Fakat eğitimsel anlamda bilgi edindiğimize göre o zaman dahi otomatik olarak hakikate ulaşmış olmayacağız. Hakikatin ne zaman geleceği belli değildir; tıpkı ruhtaki birdenbire aydınlanan ışık gibi gelir". Platon'un sözlerini ciddiye alacak olursak, problemlere yaklaşma biçimimizi etkileyecektir, vukufiyet ve bilgeliğe dair ilerleme umudumuzu etkileyecektir. Sonuç olarak, takip eden sayfalardaki pedagojik basitleştirmeler, fazlasıyla (sanki Platon'un degilmiş gibi) duruyor! Fakat böylesi basitleştirmeler, kişinin bilgelik yolunda ilk adımını atmasına yeterli olacak belli miktarda yardımı sağlamalıdır. Platon'a göre bu yol, sabır ve sıkı çalışma gerektirir ve asla bitmez; hayatımızın ta kendisidir. Bulduğumuz hakikat, bizimle beraber yürümeyenlerle paylaşılamaz. Kişi yolu yürümedikçe, hakikat erişilemezdir.*

BİLGİ VE VARLIK

İDEALAR VE BİLGİ

Sokrates, objektif bilgiyi insanlık ve toplumla alakalı olan *erdem, adalet, bilgi* ve *iyi* gibi kavramları inceleyip açıklayarak başarabileceğimize inanıyordu. Örnek olarak, kavramsal analiz yoluyla adalet ve iyinin gerçekten ne anlama geldiğini kavrayabiliriz. Bir davranışın iyi olup olmadığını belirleyebileceksek bunu bir kalıp ya da norm ile yani iyi olanla karşılaştırmak zorundayız. Davranış bu kalıba benzediği müddetçe iyidir. İyi ve adalet gibi evrensel kavramları tanımlayarak, evrensel ve değiştirilemez olan bir şey yakalıyoruz. Fakat nedir bu yakaladığımız *şey*? Objektif bir varlığı var mıdır? Çevremizdeki bağımsız bir nesne diyebilir miyiz bunun için? Veya bizim dışımızda var olmayan bir düşünce nesnesi midir? Bunlar Sokratesvârî kavramsal analiz ve evrensel ahlakî normların var olduğu iddiası üzerinden yükselen sorulardır.

Belki de Sokrates evrensel ahlakî-siyasî normların varlığını felsefî olarak nasıl açıklayacağı konusunda pek emin değildi; fakat bir *idea* (Yunanca: *Eidos*) olarak *iyi* teorisiyle Platon, bu meseleyi halletmeye niyetlendi: İdealar teorisi objektif ahlak felsefesinin adamakıllı bir savunusu olarak görülebilir. (Platon, Sokrates'in Sofist göreciliği eleştirisinin üzerine ekliyor).

Bununla beraber Platon'un, hakikatte "Platon'un idealar teorisini" onaylayıp onaylamadığına ilişkin kuşkular vardır. Aslında kendi teorisine *karşı* güçlü argümanlar atmıştır ortaya. Belki de Augustine gibi Platoncu olmaktan ziyade Neoplatoncu idi. Bu noktada şunu hatırlamak önemli ki Platon'un yazarlığı şu şekilde yorumlanan bir seyir izlemiştir: İlk aşamasında Platon Sokrates'e yakın durur (Sokrates diyalogları)- kavramsal analiz ve kavramsal idrak ile çalışır; orta aşamada, Platon ideaların bağımsız bir varlığı olduğunu göstermeye çalışır- idealar teorisi (*Devlet* diyalogunda olduğu gibi); ve son olarak, kavramlar ve evrenselin çözümündeki içsel dinamik tarafından yönlendirilerek Platon, diyalektik bir epistemolojinin izahını yapar (*Parmenides* diyalogunda olduğu gibi).

Parmenides'te Platon, idealar teorisinin süregelen versiyonunun eleştirisini tartışır ki, bu versiyonu ideaların tanımı sorusu ile eşyanın idealara nasıl katıldığı sorusu üzerine inşa edilmiştir. Önceki soruyla ilgili olarak genç Sokrates'e Bir olan için ve çok olan için (ve diğer matematik kavramlar için) idealarının olup olmadığı sorusu sorulmuştur. O'nun bu soruya yanıtı, kesin olmayan bir evetti. Fakat insanoğlu için, ateş ya da su için? Evet; yine burada Sokrates daha tereddütlü. Ya saç ve çamur, onların da mı kendi ideaları var? Sokrates'e göre bunlar için idealar olamaz. Bir başka deyişle neyin ideasının olup neyin olmadığı konusunda bir belirsizlik var- kriterler eksik gibi görünüyor- aynı zamanda, diğer taraftan, öyle görünüyor ki değerli olguların ideaları var, değersiz şeyle-

rin değil. Bu bakış açısı Parmenides tarafından, genç Sokrates'in kamuoyunca etkilendiğinin ve hâlâ bağımsız düşünce yetisinin oluşamadığının kanıtı olarak değerlendirilmiştir.[2]

Parmenides'te Platon, bir kavramının diyalektik sınamasına ötekiyle ilişkisi, kendiyle ilişkisi ve çok olanla ilişkisi çerçevesinde alternatif hipotezleri temel alarak (yani Bir şudur, Bir şu değildir) devam eder. Diyalogun bu kısmının nasıl yorumlanacağı Platonik araştırmadaki temel sorulardan biridir. Platon'un diyalogun bu kısmında felsefesinin en önemli bölümünü açıkladığı iddia edilmiştir[3]: Tartışabileceğimiz ve açıklayabileceğimizin ötesinde tüm şeylerin yaşam öncesi kökenlerinin üstü kapalı bir biçimde görüldüğü yer olan düşüncenin sınırlarını gösteren bir diyalektik düşünme süreci; sonra, tıpkı yaşam öncesi kökenden ışığın "aşağı" doğru yol aldığı gibi, ilkeler teorisi ve bilim teorisine doğru iner ki burada idealar farklı aşamalarda birbirlerinin iç içe geçmişlikleriyle görünür, ta ışık, çeşitlilikte ve duyu karmaşası içinde kaybolana dek. Bu, Platon'un bir Neo-platoncu mistik olduğu; Neo-platoncu yorumla uyum içinde olarak diyalektik akılla çalıştığı anlamına geliyor (bkz. Plotinus). Bu görüşe göre, idealar teorisinin geleneksel yorumu, hakikate ilişkin bir kaplumbağanın perspektifi gibidir: Işık ve yaşam öncesi köken "aşağıdan" görünür; eşyadan ve duyusal dünyadan soyutlama yoluyla "yukarı doğru". Yukarıdan gelen ışık- ki bahsedilen karşı argümanlarla uzlaşabilir- tanınmamış olur böylece. İlk olarak analitik akıldan koparak şahin bakışını elde edebiliriz ki burada yaşam öncesi kökenden "aşağıyı" görürüz idealar dünyası boyunca duyusal dünyaya doğru. Burada idealar dünyası kurgulanmış, varsayılmış evrensel kavramlar kümesi olarak değil; yaşam öncesi kökenden duyusal dünyaya geçen yukarıdan gelen ışık olarak görünür. İdealar teorisinin süregelen yorumundaki idealist ikili ayrım burada Neo-Platoncu felsefe ve ilahiyatta bulabileceğimiz bir tür dinamik oluşum teorisinden yana aşılmaktadır.

Bununla birlikte idealar teorisi, "var olan nedir?" diye sorarak kozmolojik dönemin doktrinleriyle aynı çizgide yorumlanabilir. Kimi, belli maddelerin var olduğu şeklinde bir yanıt verir. Diğerleri, Pythagoras gibi, yapı ya da formun var olduğunu söyler. Platon, bu yoruma ilişkin olarak, ideaların ana gerçeklik (cevher) olduğunu söyler. Teoriye doğru ilk adımları makul kılmak için her günkü gerçekliğimizi başlama noktamız olarak alabiliriz. Eğer kürekle bir hendek kazıyorsak ve birisi bize ne ile çalıştığımızı sorarsa, mesela şöyle yanıt verebiliriz: "Bir hendek" ya da "bir kürek ve toz ile". Fakat, eğer matematik dersinde biri ne ile çalıştığımızı sorarsa yanıt vermek daha zor olur. "Kalem ve kağıt ile" ya da "tebeşir ve karatahta ile" diye yanıtlayabiliriz. Fakat bunlar iyi yanıtlar değildir; zira bir İngilizce ya da resim dersinde de ne ile çalıştığımız sorusuna aynı yanıtları verebiliriz. Matematik ve gramer ile uğraştığımızda "aynı şey" ile çalışmıyoruz. Aynı konular değildir bunlar. Peki matematiğin konusu

nedir? Şöyle yanıtlayabiliriz: Bir kavramlar sistemidir. İşte bu bizi idealar teorisine götürür: Duyularımızla kavrayabileceğimiz şeylerin ötesinde (tebeşir, mürekkep, kağıt, karatahta, vb.) anlayacağımız fakat duyularımızla kavrayamayacağımız şeylerin, yani daire, üçgen vb. gibi kavramların bulunduğunu söyleyen bir teori.

Fakat bu matematiksel ideaların varlığı o kadar kesin midir? Sadece karatahtadaki tebeşir değil midir var olan, bu ideaların yerine? Peki, teneffüste karatahtayı sildiğimizde matematiksel idealar yok mu olur? Bu mantıklı görünmüyor. Ya da matematik sadece "içimizde" mi var olur? Öyle, bir matematik dersindeki 30 öğrencinin tümü birden, kimi ağır kimi hızlı düşünürken aynı şeyi, örneklendirirsek Pythagor teoremini, nasıl öğrenebilir? Matematik, basit bir biçimde içimizde olamaz. Matematik, dikkatimizi yöneltebileceğimiz ve *üzerine* düşünebileceğimiz bir şey olmalıdır. Matematiğin doğruları, evrensel bir biçimde geçerlidir; yani herkes için geçerlidir. Nitekim konudan bağımsızdırlar.

Böyle basit soru ve argümanlar, bize büyük oranda Platon'un idealar teorisine tekabül eden bir şey bırakır: Daire ve üçgen gibi idealar duyularımızla kavranamazlar; aklımızla idrak edilebilirler. (Duyularımızla kavrayabileceğimiz) belli birtakım daire ve üçgenler tekabül eden ideaların kolayca bozulan temsilleri gibidir. Değişebilen temsillerin aksine idealar evrensel ve değişmezdir. İdealar düşüncelerimizdeki bir şey de değillerdir. Objektif olarak var olurlar; evrensel olarak geçerlidirler. Yine yanıtı anlamak için soru sorma ve argüman yolunu kullandık. Bunun gösterdiklerinden biri şudur: Eğer evren "ikiye bölünmüş" olsaydı, yani eğer iki varlık formu olsaydı- duyularımızla ve idealarla kavradığımız şeyler- evrensel biçimde geçerli olan bir ahlak felsefesi için zemini zaten hazırlamış olurduk. Böylece, bir biçimde iyinin objektif bir şey olduğunu- yani bir idea formuyla- söylemenin nasıl mümkün olduğunu açıklamış olduk.

İDEALAR VE İYİLİK

Bir önceki kısımda özellikle matematiğe bakarak ontolojik bir soru sorduk- Var olan nedir? Fakat Platon'un idealar teorisini diğer başlama noktalarıyla da anlaşılır kılabiliriz. Eğer "iyi davranış nedir?" diye sorarsak bunu bir örnekle izah etmek zor olmayacaktır; buzlu bir gölde boğulmak üzere olan bir kişiyi kurtarma örneğini verelim. Davranışın iyi tarafı nedir? Buzda kayıyor oluşunuz mu? Buzdan aşağıya bir merdiven sarkıtmanız mı? Merdiveni çekmeniz mi? İyiyi *işaret edemez* ya da göremeyiz. Duyularımızla kavrayabileceğimiz bir şey değildir. Yine de davranışın iyi olduğundan eminizdir. Neden? Çünkü, Platon'a göre, bu davranışı iyi olarak anlamamızı sağlayan iyi davranışlar hakkında, önceden bir (idea) vardır.

Sorabiliriz: Kavram nedir? Bu, göreceğimiz gibi ihtilaflı bir felsefi sorudur

(Bkz. 6.Bölüm, Ortaçağdaki "tümeller" hakkındaki tartışma). Şu şekilde basitleştirebiliriz bunu: John'un atından bahsettiğimiz zaman işaret edebileceğimiz belli bir attan, mekan ve zamanda idrak edilebilir bir fenomenden bahsetmiş oluruz. Eğer diğer taraftan, attan, cinsine ait özellikleri bakımından bahsediyorsak, bu halde at kavramından bahsediyoruz diyebiliriz. Bu kavram için farklı dillerde farklı sözcükler vardır: *pferd, hest, cheval, hestur* vb. Platon devam ediyor: Kavramların- örnekte geçen at kavramı ya da *pferd, hest* vb. gibi kelimeleri kullanırken kastettiğimiz veya atfettiğimiz anlamın- kendi altlarına konmuş olan belirli nesnelerle ilişkili olarak bağımsız bir varlıkları vardır. Buradaki belirli nesneler, türlerin örnekleridir: At. Bu yolla anlaşılan kavramlara Platon, idealar adını verir. Eğer, Kara Güzel ve Düldül adındaki atlardan bahsediyorsak neden bahsettiğimiz aşikardır. Kara Güzel ve Düldül. İşaret edebileceğimiz ve dokunabileceğimiz bir şey. Fakat 'at' kavramı, ahırda veya merada bulabileceğimiz bir şey değildir; işaret edemeyiz, bakamayız, dokunamayız. Eğer dilbilimsel ifadelerin sadece var olan bir şeyi ima ettiklerinde anlamı olduklarını söyleyen bir anlam teorisiyle çalışıyorsak;[4] müteakip sonuç şudur ki *at* sözcüğü bir şeyi ifade etmelidir. Bu "bir şeyi" duyularımızla algılayamayacağımıza göre, bu algılanamaz bir şey olmalıdır; yani at ideası. Öyleyse at ideası var olan bir şey olmalıdır, onu zaman ve mekanda algılayamasak dahi.

Bu gibi argümanlar, idealar teorisini anlaşılır kılmaya hizmet ediyor. Bu türlü argümanlar ikiye bölünmüş bir dünyanın inşasını öneriyor; yani bir dünya ki, iki esas farklı yolla bölünmüş: İdealar olarak ya da duyularımızla algılayabileceğimiz şeyler olarak.

idealar

---

algılanabilen şeyler

Bu düalizm, büyük ölçüde Parmenides ve Pythagorcular'da bulunan ayrıma tekabül eder. Bizim için şu önemli bir nokta ki; bu ontolojik ayrım evrensel ahlakî-siyasî normların nasıl mümkün olduğunu açıklamaya yardım eder: iyi (ahlakî-siyasî normlar) idea formuyla var olur. Eğer ideaların alışıldık yorumunu sürdürürsek şunu söyleyebiliriz ki; idealar zaman ve mekanda var olmazlar, var değillerdir, yok olmazlar. Değişkendirler. Kara Güzel doğar, büyür ve ölür. Fakat at ideası aynı kalır. Bu aynı zamanda iyinin de, bir idea olarak, değişmeden aynı kalacağı anlamına gelir; insanlar takip etse de, etmese de; insanlar hakkında bilgi sahibi olsa da, olmasa da. Bir başka deyişle Platon, bu vesileyle ahlak ve siyasetin, insan fikirleri ve adetlerinin çeşitliliğinden tamamen bağımsız olan katı esasları bulunduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Sonuç olarak, idealar teorisinin ahlakî-siyasî norm ve değerler için, mutlak ve evrensel bir bi-

çimde geçerli olan bir dayanağı tahkim ve takviye ettiği söylenebilir. Daha sonra göreceğimiz gibi, mutlak ve evrensel bir biçimde geçerli olanın nasıl mümkün olabileceğini açıklayan başka teorik girişimler de olmuştur, Kant'ınki gibi. Bu soru genellikle felsefenin devamlı problemlerinden biri olmuştur.[5]

İdealar teorisi perspektifinden şu iki kısımlı ayrımı elde ediyoruz.

$$\frac{\text{idea}}{\text{algılanabilen şeyler}} = \frac{\text{değişmeyen (ahlakî-siyasî iyilik)}}{\text{değişen (âdet ve düşüncelerin çeşitliliği)}}$$

EROS VE EĞİTİM

Platon, ideaların ve algıların dünyasının *eşit* olduğunu kastetmiyor. İdeaların daha *değerli* olduğuna inanıyor: İdealar *ideal*dir. Bu bakış açısı Platon'un felsefesinin, örnek olarak Romantik dönem şairlerine verdiği manevi ilham bakımından önemli olmuştur.[6] İdea'lar, ideal olduğundan onlar için çaba göstermeliyiz. Platon bu ideallere olan özlemin bize bahşedilmiş olduğuna inanır. Bu Platonik *Eros*tur: Sürekli artan bir güzel, iyi ve doğru imgelemine olan özlem.

Sonuç olarak, insanoğlu için algıların dünyası ve ideaların dünyası arasında hareket ettirilemez, aşılamaz bir engel mevcut değildir. İnsanlar, bu iki dünya arasında dinamik bir gerilim halinde yaşarlar: Duyusal idrak dünyasında belli davranışların diğerlerinden daha iyi olduğunu görürler. Algıların dünyasındaki bu iyi ideası ışığı, bizim iyi ideasına ilişkin geçici ve mükemmel olmayan bir idrak kazanmamızı sağlar. İyi ideasının daha açık bir temsilini aradığımızda aynı zamanda, algıların dünyasında iyi ve kötü arasında ayrım yapmaya daha fazla muktedir oluruz. İyi ve kötüye ilişkin algıların dünyasında ne ile karşılaşacağımızı daha iyi anlamaya çalıştığımızda ise, iyi ideasını tasavvur etmeye daha iyi muktedir oluruz. Bu şekilde, ideaların tasavvuru (teori) ve duyusal dünyanın deneyimi (pratik) arasındaki süre giden bir değiş-tokuş (diyalektik) ile bir *biliş sürecimiz* olur. İşte bu iyi ideası, hayatta neyin iyi olduğuna dair idrakimizi nasıl geliştireceğimizi gösterir.

Felsefe, bu tarzda -ebedî idealarla ilişkisinde olduğu kadarıyla- evrensel hayat durumumuzla ilişkili olduğu kadarıyla da somut olur. Felsefe, aynı zamanda bilgi ve eğitimdir. Bu eğitim süreci, yukarı idealara doğru (ışık) ve aşağı algılanabilen şeylere doğru (gölgelerin dünyası) durmaksızın bir yolculuktur. Böylece, iddia edildiği gibi, Platon'un sırf hakikat için hakikatin peşinde olduğunu bir solukta iddia edemeyiz. Hakikat, idealara vukufiyet ile burada ve şimdi olan yaşam durumumuza vukufiyet arasında gidip gelerek kısmi olarak elde edilir; idealara yeterli ölçüde vukufiyet elde eden bir kişi bu vukufiyet ile dün-

yayı aydınlatmak üzere geri dönecektir. Felsefecilerden idealara pasif bir biçimde, tıpkı bir hücredeki münzevî gibi yukarıdan bakmaları değil, bu vukufiyet ile topluma rehberlik etmeleri beklenir.

İDEALAR TEORİSİNE BAZI İTİRAZLAR

İdealar, zaman ve mekândan bağımsız bir biçimde var olurlar. Mekan-zaman yüklemleriyle tarif edilemezler, tıpkı 7 rakamının renk yüklemleriyle tarif edilemeyeceği gibi. Diğer taraftan algılanabilen şeyler mekân ve zamanda bir biçimde idealara katılırlar: Mekandaki algılanabilen daireler üzerindendir ki daire ideasını hatırlarız. Fakat eğer ideaları duyularımızla algıladığımız şeylerden radikal bir biçimde farklı olarak anlarsak, ki böylece idealar mekân-zaman ve değişime uygulanan yüklemler ile tarif edilemezler, değişebilen algı nesnelerinin mekan ve zamanda idealara nasıl katılabileceklerini açıklamak zorlaşır. Bu bizi idealar teorisinin temel bir problemine götürür. Burada idealar teorisinin eleştirisini yapmayacağız. Daha önce bahsettiğimiz gibi Platon'un bizatihi kendisi ilk eleştirmendi. Sadece iki itirazı göstereceğiz:

1 "Adalet" ve "kötü" gibi terimler idealara birer göndermedir. Fakat idealar idealdir de. Öyleyse şu paradoksla karşılaşıyoruz: "Kötü" bu tür terimlere bir örnektir; bundan dolayı "kötü" terimi bir kötü ideasına atfolunmalıdır. Fakat, diğer taraftan, kötü bir ideal değildir ve sonuçta bir kötü ideası var olamaz.

2 İdealar değişmez ama duyusal şeyler değişebilir. İdealar teorisi duyusal şeyleri ideaların kopyaları olarak görür. Fakat nasıl olur da değişebilen duyusal şeyler değişmez olan ideaların kopyaları olabilirler? Mantıksal bir problemle karşılaşmıyor muyuz? Eğer bu iki faktör, idealar ve duyusal dünya, tam karşıtlar olarak tanımlanırsa birbiriyle herhangi bir ilişkileri olabileceğini düşünemez miyiz?

İDEALAR VE BÜTÜNLÜK

İdealara vukufiyet ile burada ve şimdiki yaşam durumuna vukufiyet arasındaki dinamik eğitimsel etkileşim üzerine bahsettiklerimiz Platon'un ideaların dünyası ve duyuların dünyası arasında mutlak mantıksal bir ayrım yaptığını iddia etmenin şüpheli olduğunu gösteriyor. Ayrıca çeşitli ideaların gökteki yıldızlar gibi birbirinden ayrı olduğunu iddia etmiyor. İdealar bir *bütün* oluşturmak için bağlanmışlardır birbirlerine. Örnek olarak, *Devlet*'te Platon adil davranışın

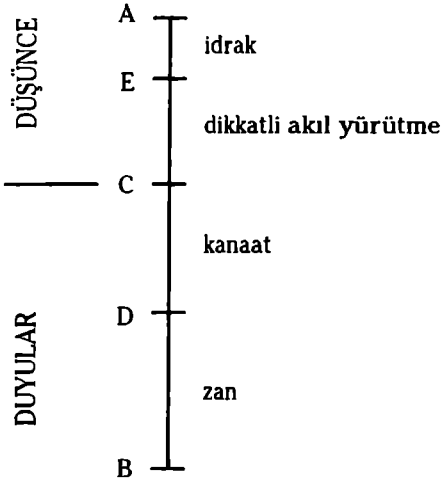
ne olduğunu ele almıştır. Diyalog, adil denilen farklı fikirler ve davranışları gösteriyor. Tüm bu farklı olgu ve imgelere adil denilebildiğinde, Platon'a göre, bunun nedeni adalet ideası olan bir ideaya katılıyor olmalarıdır. İşte bu ideadır ki bu farklı örneklerin adil diye tartışılmalarını mümkün kılar. Fakat bu, Platon'a göre, adalet ideasını ayrı bir biçimde anlayamayacağımız anlamına da gelir. Adalet ideası kendinin ötesinde bir şeyi işaret eder; bir taraftan bilgelik, cesaret ve itidal gibi erdemleri –zira adalet bunlar arasındaki doğru uyumdur- diğer taraftan iyi ideasını.

İşte bu, ideaların birbiriyle örülü olmasıdır. Sonuç olarak bir idea hakkında doğru bilgimiz olamaz. İdealara vukûfiyet; bağlantılara, bütünlüklere vukufiyettir. Bunu uç bir noktaya götürürsek; doğru bilginin "her şey" hakkında doğru olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu tür, bütüne, idealara tüm iç ilişkileriyle beraber bir vukufiyet insanoğlu tarafından nadiren kazanılabilir. Biz sadece eksik bütünlüklere ya da, daha sarih bir biçimde, eksik ve geçici bütünlüklere ulaşabiliriz zira idealara vukûfiyet, devamlı bir gidip gelme haliyle başarılır kısmen olgu ve idealar arasında aşağı ve yukarı doğru kısmen belirli ideaların diğerlerine olan devamlı üstünlüğü (transcendence) ile –ki böylece bütünlüğe asla ulaşılamaz. Bu yorumun temelinde, şunu söyleyebiliriz ki iyi ideası (Bir ideası) diğerlerinin arasında bir ideayı temsil etmez, iyi ideası idealar arasındaki hakiki ilişkileri simgeler. İdealar arasındaki bu ilişki gerçekliğin hakiki esasıdır; duyularımızın bize bildirdiği belirli olguları destekleyen temel kalıptır. Bu devamlı olarak üstün gelen bütüncülük (holizm) veya diyalektik Platon felsefesinin özüdür denilebilir.[7]

ANALOJİLER

Devlet'te Platon, idealar teorisini izah etmek için üç analoji gösterir: "güneş analojisi", "bölünmüş hat analojisi" ve "mağaradaki mahkumlar analojisi". Kısaca, "güneş analojisi" güneşin iyi ideası ile karşılaştırılabileceğini gösterir: İyi ideası sadece düşüncenin erişebileceği dünyada ne ise; güneş, duyusal dünyada ona tekabül eder. İyi ideası gibi, güneş kendi dünyasında egemendir. Tıpkı güneşin ışık vermesi gibi, iyi ideası da hakikat ışığı verir. Dahası tıpkı gözlerin gün ışığında görmesi gibi akıl da hakikatin ışığında anlar. Akıl bizi iyi ideasına bağlayan yetidir, tıpkı gözün bizi güneşe bağlayan duyusal organ olması gibi. Fakat göz, ya da görme yetisi, güneşle özdeş değildir, tıpkı aklın iyi ideası ile özdeş olmadığı gibi. Güneş kendisi de dahil olmak üzere tüm şeyleri bize görünür kılandır. Aynı şekilde iyi ideası, kendisi de dahil olmak üzere tüm diğer ideaları aklımız için anlaşılır kılar. Bundan başka, iyi ideası sadece bir anlaşılırlık hali değil, aynı zamanda diğer idealar için bir var olma durumudur- tıpkı güneşin sadece bizim eşyayı görme yetimizle alakalı bir durum olmayıp bunların varlığıyla da alakalı bir durum olduğu gibi.

"Bölünmüş hat analojisi" (diyagrama bakınız), bilme yetimizin farklı aşamalarda gerçekleştiğini gösterir. İlk olarak, duyusal (sensory) şeylerin bilgisi (BC) ve sadece düşüncenin onaylayabileceği bilgi (AC) arasında bir ayrım vardır. Fakat duyuların bilgisinin içinde sanı (conjecture) (BD- gölgelerin, görüntü ya da kopyaların bilgisi) ve kanaat (conviction) (DC- bu görüntü ya da kopyaları meydana getiren şeylerin bilgisi) arasında bir ayrımımız vardır. Buna mukabil, duyusala hasrolunmayan bilginin içerisinde dikkatli akıl yürütme (CE- verili önkabullerin bilgisi) ile idrak (insight) (EA- akıl görüntülerin desteği olmaksızın, sadece idealarla düşündüğü zaman prototiplerin bilgisi) arasında bir ayrım vardır. Kısaca, algılanabilen bilginin alanında, idealar dünyası bilgisinin alanında dikkatli akıl yürütme (CE) ve idrak (EA) arasındaki ayrıma denk düşen, zan (BD) ve kanaat (DC) arasında bir ayrım vardır.



"Mağaradaki mahkumlar analojisi" de, algılanabilen dünya hakkındaki bilgimiz ile idealara ilişkin elde ettiğimiz idrak arasındaki ilişkiyi göstermeye hizmet eder. Bir mağaranın içinde mahkumlar sadece mağaranın arkasındaki duvara bakar şekilde bağlı bulunuyorlar; arkalarında bir ateş ve ateş ile mahkumlar arasında bir takım nesneler, bir taraftan diğer tarafa, mahkumların önündeki duvara gölgeleri düşecek şekilde taşınıyor. Bu hareket eden gölgeler mahkumlarca gerçeklik olarak algılanır. Eğer bu mahkumlardan biri serbest kalır ve bu gölgelere neden olan nesneleri görürse, gerçeklik sandığı şeyin aslında gerçek nesnelerin sadece görüntüleri olduğunu anlayacaktır. Dahası, eğer bu mahkum gün ışığına çıkıp güneşi görürse, güçlenecektir ve eğer mağaraya dönüp gördüklerini anlatırsa, duvardaki gölgeleri izleyen diğer mahkumlar tarafından çok

az bir ihtimalle ciddiye alınacaktır. Bu analoji, idealar teorisinin ana noktalarını gösterir.

"Bölünmüş hat analojisi"yle uyum içinde görülen "mağaradaki mahkumlar analojisi"nin, bizim bilgi hiyerarşisinde zandan idrake doğru yani gölgelerin dünyasından gün ışığına doğru nasıl çıkabileceğimizi ve sonuçta güneşin kendisini görebileceğimizi anlattığı söylenebilir. Sonuçta, Platon'un idealar teorisi sadece ontoloji –varlık teorisi- değil epistemolojidir de –bilgi teorisi-: Algılanabilen şeyler ve sahip olduğumuz fikirlerin çoğu değişken ve kusurludur. Bu bilgi mükemmel bilgi değildir. Biz sadece bizatihi kendileri değişmez ve mükemmel olan ideaların objektif bilgisine, *episteme*, sahip olabiliriz. Fakat duyusal deneyimlerimiz ve dil bilimsel bir biçimde formüle edilen temsillerimiz üzerine düşünerek aşağı doğru bu objektif bilgiye ulaşabiliriz zira idealar bir biçimde bizim temsillerimiz ve algılanabilen şeylerin "altında" yatan şeylerdir. Örnek olarak adil davranışlar ideası çeşitli iyi davranışlar ve adil davranışlara ilişkin telakkilerimizin "altında yatar". İşte bu, daire ideasını doğada algıladığımız çeşitli kusurlu dairelerin ardında yakalayabileceğimizi göstermesine benzer şekilde adil bir davranış ideasını çeşitli dil bilimsel olarak formüle edilmiş adil davranış telakkilerimizin ardında bulabiliriz. Nitekim, gündelik dilimizin kavramsal analizi sadece dil bilimsel analizden öte bir şeydir: Gündelik ortak dilimizin kavramsal analizi bizi idealara vakıf olma noktasına götürür. Algılanan dünyanın bilgisine ilişkin bir durum olan kavramlar ve duyulur şeyler arasındaki bağıntı mümkündür; çünkü kavramlar ve duyulur şeylerin idealarda ortak kökenleri vardır. Böylece, idealar bizim algılanabilen olgulara ilişkin kusurlu bilgimizi dahî mümkün kılar.

İDEALAR TEORİSİ VE İNSANIN ROLÜ

Platon'un bilgi teorisini, insanların ideaların ve duyuların dünyasıyla ilişkili olarak aldıkları tavırlara bakarak da gösterebiliriz. Bu şekilde de yapabiliriz. Platon tek bir ruhun idealarla nasıl bağlantı kurabileceği felsefesi sorusunu ortaya atıyor. Bu soru Platon (metafizik olarak) insanoğlunun hem yaşam öncesi hem de yaşam sonrasılığından bahsettiğinde ortaya atılır. Ruh, gerçek kişi, doğumdan önce vardır ve ölümden sonra beden öldüğü zaman yaşamaya devam edecektir. İnsanoğlu ideaların dünyası ile duyusal idrak dünyası arasında bir yaratıktır: Ruh ideaların dünyasına, fiziki beden de duyusal idrakin dünyasına aittir. İnsanlar bir ruh ve fiziki bedenleriyle, sonuç olarak, iki alanda da aynı yerdedirler. Fakat kişinin gerçek parçası Platon'a göre ruhtur. Bir anlamda, ruh duyusal idrak dünyasına, doğuma "doğru dalar". Orada bir fiziki beden giyer, fakat bir müddet sonra kendini bu bedenden özgürleştirerek yani ölümle yine ideaların dünyasına geri döner. Ruhun "suyun altında" olduğu zamana yaşam denir. Platon'un bilgi teorisinin insanoğluna ilişkin bu bakış üzerine bina edil-

diği söylenebilir: yaşam öncesi dönemde ruh, ideaların dünyasında yaşarken, ideaları doğrudan görebilirdi. Bununla beraber, ruh fiziki bir bedenin içine girdiği zaman (doğumda) önceden bildiği her şeyi unutur. Fakat yaşam esnasında ruh önceden bildiklerini hatırlar. Doğadaki kusurlu daireler, daire ideasına ilişkin önceki vukufiyeti canlandırabilir. Sonuçta, doğumdan ölüme, tüm öğrenme bir hatırlama sürecidir. Algıların dünyasındaki kusurlu ve dayanıksız daireleri gördüğümüz zaman daire ideasını hatırlamış oluruz. Öğrenme bir yeniden keşiftir. Algılanabilen şeylerin "ardındaki" ideaları tanırız.

Fakat bu hatırlama genellikle zordur. Tüm ruhların değişen, algılanabilen şeylerin ardındaki ideaları hatırlamaya istidadı yoktur. Çoğu epistemolojik bir karanlıkta yaşar. Desteksiz fikirler ve yüzeysel duyusal deneyimlerle (*doxa*) sahih idrake (*episteme*) erişemeden yaşarlar. Sadece ufak bir azınlıktır ki, bu, yeryüzü hayatında algılanabilen olguların ardındaki idealleri anlamayı başarır. Sonuç olarak Platon, bir pesimisttir, idealara sarih bir biçimde vakıf olmayı başarmak için iyi kabiliyetler ve güçlü bir çalışmanın gerekliliğine inanır: Hakikate sadece seçilmiş çok az kişi erişebilir.

PLATON'UN *DEVLETİ* VE İYİLİK

EĞİTİM VE TOPLUMSAL TABAKALAŞMA

Sokrates, erdemin kesin bir biçimde bilgi olduğunu ve bir şekilde öğrenilebileceğini söylemiştir. İnsanlarla konuşarak ve onları düşünmeye sevk ederek erdemli olmalarını sağlayabiliriz ve böylece doğru davranışı arayacaklardır; bunu takiben, mutlu olacaklardır. Platon bu teze, doğru bilginin iyi ideanın bilgisi olduğunu ekler. Fakat Platon'un insanların erdem olan bilgiyi elde edebileceklerine olan inancı Sokrates'inkinden daha azdır. Bunu idealar teorisinin bir sonucu olarak görebiliriz: İdeaları anlamak güçtür. İdeaların bilgisini elde etmek, disiplin ve çalışmakla birlikte iyi entelektüel kabiliyetler gerektirir. Böylece çoğu insan idealara yeterli vukufiyet elde edemeyecektir. Sonuç olarak bu insanlar, kendiliğinden erdemli olup iyi ve mutlu bir yaşam süremeyecektir. Nitekim, idealara vakıf olan ve tanım olarak erdemli olan azınlık, diğerlerine doğru yolda liderlik etmelidir.

İnsanların doğru olanı bulma kabiliyetlerine olan bu şüphecilik Platon'un Atina demokrasisinin çöküşü deneyimine tepkisinde de görülebilir: Dostluk duygularının un ufak oluşu, sofistlerin gelenek eleştirisi ve Sokrates'in demokratlarca idamı. Platon bir anti-demokrat olur: İnsanlar kendi kendilerini yönetemezler. Yeteri kadar erdemli ve yeterli değillerdir. "Uzmanlar" yönetime gelmeli, birlik ve sadakati sağlamalıdır. Böylece Platon kendini Atina demokrasisinin köşe taşlarından biri olan insanların yeterliliği inancına karşı konumlandırır.

Özetlersek Platon, sağlıklı bir şehir-devlette iktidarın yeterli olanların elinde olması gerektiğine inanıyordu; halkın ellerinde değil, yetersiz ve kanunsuz mutlak bir hükümdarın elinde değil. Bu, herkesin eşit haklara sahip olduğu ve şehir-devlette kabiliyetlerine göre yer alabildiği evrensel bir eğitim sistemiyle başarılabilir.

*Devleti*n büyük bir kısmı Platon'un ideal eğitim sistemini açıklamasına ayrılmıştır. Ana noktalar şöyledir: Eğitim devletin sorumluluğu altındadır ve tüm çocuklar soy ve cinsiyete bakılmaksızın eşit muamele görür. Bu çocuklar on yaşından yirmi yaşına kadar aynı eğitimi alır. Önemli dersler jimnastik[8], müzik ve dindir. Gençler için amaçlar güçlü ve muntazam bir vücut, güzelliğin takdiri ve itaatin gelişimi, fedakarlık ve sadakattir. En iyi öğrenciler yirmi yaşında seçilirler. Otuz yaşına kadar diğer dersleri (özellikle matematik) alırlar. Sonra başka bir eleme yapılır ve en iyi öğrenciler otuz beş yaşlarına kadar beş yıl süreyle felsefe okurlar. Daha sonra on beş yıl boyunca pratik yaşamın işleriyle başa çıkmayı öğrenmek üzere dünyaya açılırlar. Kırk yıllık eğitim, talim ve deneyimin ardından elli yaşlarına vardıklarında bu dikkatlice seçilmiş kişiler, elit devletin liderleri olurlar. İyi ideası, olayların bilgisi ve pratik deneyime vakıf olmuşlardır artık. İşte şimdi Platon'a göre, kesinlikle yeterli ve erdemlidirler. Ve bu yeterli elit, artık toplumun diğer üyelerini yönetmek üzere tüm yetkilerle donatılmışlardır.

Birinci elemede kalanlar; zanaatkârlar, işçi ve tüccar olurlar. Bir sonraki aşamada seçilenler idareci ve asker olurlar. Böylece eğitim sistemi, üç toplumsal sınıf üretmiş olur. İlk olarak yetkiyle birlikte yeterlik sahibi hükümdarlar vardır, sonra, idare ve askeri savunmayla iştigal edenler gelir; en son olarak da, toplum için gerekli ürünleri yapanlar vardır: (1) Hükümdarlar, (2) idareciler/askerler, (3) üreticiler. Buradaki önkabul insanların farklı olduğudur. Eğitim sisteminin işlevi bu farklı tipteki insanları dikkatlice ayırmak ve toplumda ait oldukları yerlere yerleştirmektir. Platon metaforik olarak bazı insanların altın, bazılarının gümüş, bazılarının ise demir ve bakırdan yapıldığını söyler.

Platon ayrıca üç sınıfı, toplumdaki üç işlev ve üç erdemleriyle karşılaştırır:

Sınıf/meslek	*İşlev*	*Erdem*
Hükümdarlar (filozoflar)	yönetmek	bilgelik
İdareciler (koruyucular)	idare etmek	cesaret
Üreticiler (işçiler)	üretmek	ölçülülük

Platon, tüm insanların eşit ölçüde iyi olduklarına inanmaz. Herkesin siyasî lider olacağı da yoktur. Devlet eğitiminin ve terbiyesinin her erkek ve kadının toplumda doğru yere yerleşmesini ve toplumda donanımlarının en iyi olduğu işlevi görmelerini sağlayacağına inanır. Bilgelik hüneri olanlar yöneteceklerdir. Cesaretli olanlar devleti savunacaklardır. Ve ölçülü olanlar toplumun ihtiyacı olan yiyecek ve diğer nesneleri üreteceklerdir. Her kişi en iyi donanımı olan işi yaptığında ve tüm toplumsal işlevler en iyi yolla yerine geldiğinde (Platon'a göre) toplum adil olacaktır: Erdem ve adalet, bahsedilen üç erdemin arasında ahenk olduğu zaman bulunur. Adalet, cemiyetle bağlantılı bir erdemdir; diğer üç erdemin arasındaki ahenktir:

1	bilgelik	} - adalet
2	cesaret	
3	ölçülülük	

Bu idealin toplumun sadece teorik ve ahlakî talepler perspektifinden düşünülmediğini belirtmekte fayda var. Adil bir toplum, ihtiyaçların karşılıklı olarak tatmin edildiği bir toplumdur: Bilgeler düşünür, cesurlar savunur ve işçiler üretir. Farklı kişilerin farklı kabiliyetleri (erdemleri) ve bundan dolayı toplumda farklı işlevleri olduğu için birbirlerini tamamlarlar ve böylece doğal ihtiyaçların yani Platon'a göre şehir-devlette doğal olan ihtiyaçların karşılanmasına herkes katılmış olur.

Burada bir iş bölümü ve sınıf ayrımı teorisinin tohumlarını görebiliriz. Platon iş bölümü ve ticareti, teorisine sadece doğa ya da daha büyük bir güç tarafından topluma bahsedilmiş bir şey olarak dahil etmez, aynı zamanda işbölümü ve sınıflara bölünmeyi etkililik ve kabiliyet temelinde meşrulaştırmaya girişir. Bunu şu şekilde gösterebiliriz: Platon, işbölümünü etkililik zemininde kurar: Eğer herkes gıda, ayakkabı, elbise, ev vb. gibi ihtiyaçlarını şahsen giderseydi bu verimsiz olurdu. Uzmanlaşma tüm taraflar için daha iyi sonuçlara izin verir. Bir meslekte sabit kalarak –ayakkabıcı, duvarcı, heykeltıraş, idareci, vb. olarak- kişi daha ileriye gidebilir ve birçok farklı meslekte çalıştığında yapabileceğinden daha yüksek bir standardı başarabilir. Uzmanlaşma mükemmelleşmeyi getirir. İlke olarak, eğer tüm insanlar aynı kabiliyetlere sahip olsalardı durum böyle olurdu. Fakat insanların farklı kabiliyet ve becerileri olduğunu düşünelim; iş gücünün her kişinin en iyi olduğu işi yapabilmesine imkân sağlayacak şekilde uzmanlaşması daha da önemli hale gelir. Mesleki uzmanlaşma ticaretle bağlantılıdır. Ayakkabılar ayakkabıcıdan çiftçiye pazarlanır; yemek ise çiftçiden ayakkabıcıya. Tek tek mesleki gruplar birbirlerine bağımlıdırlar. Daha önce bahsedildiği gibi Platon, üç ana mesleki grup tayin eder- üreticiler, idareci-

ler, hükümdarlar- ve grup farklı görevleri ifa eden alt gruplara sahiptir. Her biri, birbirini öngören farklı meslekler arasındaki işbölümü daha büyük bir verimlilik yaratır. Bu temelde, toplumdaki gerekli görevlerin eşit derecede önemli olduğunu söylemeliyiz. Fakat Platon, bazı görev ve mesleklerin niteliksel olarak diğerlerinden daha yüksek olduğuna da inanıyordu. Tefekkür, idareden daha yüksek bir yere sahiptir, idare ise üretimden. Bu niteliksel olarak farklı görevler her kişinin kabiliyetleri üzerinde temellenmiştir ki bu kabiliyetler söz konusu görevlere tekabül edecek şekilde niteliksel olarak farklıdır. İyi toplumda her kişi en yeterli olduğu işi yapar ve bu yüksek görevler ile yüksek kabiliyetler ve alelade görevler ile alelade kabiliyetler arasında bir muvafakat olduğu anlamına gelir. Gerçekte toplumdaki birinin yeriyle alakalı farklılıklar doğuştan gelen farklılıklardır. Platon'a göre toplumsal farklılıklar, ahlakî olarak ve kabiliyete göre temellenmiştir. Sınıflar ve mesleki işlevleri arasındaki ahenkli etkileşim, âdil devletin niteliklerini belirleyen bir şeydir. Sonuç olarak esas politik erdem, adalet, işbölümü ve toplumsal tabakalaşma tarafından öngörülür.

İKTİDAR VE YETERLİLİK

Platon'un, böylece modelini başarmış olduğu düşünülebilir: İktidar ve yeterliliğin uzlaştığı ideal bir toplum. Bu toplum "bir iple asılı duran" piramit gibidir, ip hükümdarlar ve iyi ideası arasında varolan görünmez bağdır ve bu bağ bozulamaz; zira iyi ideasına vukufiyet kuvvetli bir biçimde hükümdarlarla irtibatlıdır.[9] Platon bu anlamda iktidar ve yeterlilik arasındaki ilişki üzerine ortaya attığı problemi teorik olarak çözse bile, hâlen bu eğitim ve çocukları yetiştirme sisteminin ihtilaf ve egoist fikir ayrılıklarına karşı korunmalı olup olmadığından şüphe ediyordu. Yetersizliğin yanında bu, Platon'un muhakkak bir biçimde zamanının dejenere Atina demokrasisini bekleyen tehlike olarak gördüğü şeydi. Platon'un bulduğu çare iki üst sınıf için, yani politik gücü olanlar için, özel mülk ve aile yaşamının kaldırılmasıydı. Düşünme biçimi şöyleydi: Zenginlik ve aile yaşamı öz-çıkarın müsebbibidir ve bu da genel çıkarla çatışabilir. Aile yaşamı üyelerini "hususileştirir". Zenginlik kıskançlık ve ihtilafa neden olur. Bunların ikisi birden toplumda cemaat şuurunu zayıflatır.[10]

Platon ekonomiyi siyasî bir problem olarak görmeyi yeğledi: Malların eşitsiz dağılımı, çoğuna ve azına sahip olanlar arasında büyük bir ayrım, toplumun istikrarını tehdit eder. Dahası, ekonomik çıkarları olan siyasetçiler genel çıkarın aksine davranabilirler. Platon öyle inanıyordu ki şehir-devlet çeşitli araçlarca desteklenmeliydi; örnek olarak yeterli hükümdarlar (eğitim), cemiyete sadakat (özel mülk ve hükümdarlar için aile yasağı), kendi kendine yeterlilik (nüfus ve ülke toprakları arasında denge) ve bir savunma gücü.[11]

Platon ve çoğu Yunanlı için, *polis* ve *oikos* temel kavramlardır: Şehir-devlet

ve hane halkı. Cemiyette iyi yaşamın temeli yaşam döngüsü ve onun doğal sınırları içerisinde genel hane halkının uzun süren ve ahenkli devamlılığıdır. Bu nedenle hane halkının hassas bir biçimde gözetilmesi önemlidir.[12] Bununla birlikte, şehir-devlet ne artan ne de azalan bir nüfusa sahip olmalıdır; *Yasalar*'da 5.040 sakin (hane halkı) ve ne eksik ne fazla, kendi kendilerine yetecek genişlikte topraktan bahseder. Bu anlamda Platon siyasî ve ekolojik düşünüyor- bu tür modern terimleri kullanmamızın bir mahzuru yoksa. Siyasî yön üretimi yönetir, üretim siyaseti değil[13] ve nüfusun kendine yeterlik sınırını aşmasına yol açan değişim ya da büyüme hoş görülemez. Pekâlâ ürünlerde artış biçiminde biyolojik bir büyüme ve iyi yaşamın daha iyi gerçekleşmesi biçiminde insani büyüme vardır. Platon'un bütün politik felsefesi, her şeyden önce, her bir kişi için insanî büyümeyi başarmayı amaçlamaktadır, yani şehir-devlette iyi yaşam ve uyumlu dostluk, meslekî ve toplumsal sınıflarda örgütlenir.[14]

Şu halde egoizm, *ahlakî* bir hatadan öte bir şeydir Platon'a göre. İnsan olmanın ne olduğuna ilişkin temelli bir yanlış anlamadır. Egoistler öz-çıkar ile genel çıkarın aynı şey olduğunu anlamamışlardır; toplum kendi kendine yeterli olan bir bireyin dışında bir şey değildir; fakat kişi daima cemiyetin bir parçasıdır. Egoist ayaklarını kovaya sokup, bir ağaç gibi büyüyeceğine inanan aptal gibidir (bizim benzetmemiz). İnsan varoluşunu tamamen yanlış anlamıştır. Bir başka deyişle, egoizm ve diğergamlık birey ve toplum arasında bir ayrımı öngörür ve bu tam da Platon'un inkâr ettiği bir ayrımdır: Toplumu ve bireyi iki ayrı kendi kendine yeten unsur olarak görmek bir hatadır; insanoğlu ve toplum ayrılamaz bir biçimde iç içedir. Sonuçta bireyin arzuları ve topluma karşı ödevleri arasında varsayılan ayrım bir yanlış anlamadır Platon'a göre. Kişinin arzuladığı şey iyi bir toplumun talep ettiği şeyle aynıdır: Mesleklerin adil ayrımına göre gerçekleşen işbölümü ile uyum halinde kişinin en iyi kabiliyetlerinin gerçekleşmesi, kişinin gerçek ihtiyaçlarının tatmini. İdeal devlette çok az özgürlük olduğundan şikayet edenler kendileri için iyi olanın ne olduğunu yanlış anlamışlardır; şöyle ki, özgürlük, kişinin kendi yaşamını gerçekleştirmek için özgürlüktür ve kişi, kendi yaşamını ancak toplum içinde gerçekleştirebilir. Platon'un sisteminin temel insan haklarını ihlal ettiğinden şikayetçi olanlar, hakların diş veya saç gibi insanların toplumdan bağımsız bir biçimde sahip oldukları bir şey olmadığını anlamamışlardır. Haklar, insanların toplum içindeki rol ve işlevleriyle bağlantılıdır.

Fakat yine de Platon'un düşüncesinde, rahatsız edici derecede otoriter bir taraf yok mu? Belki de var, belli bir anlamda, Platon'u literal olarak değerlendirir ve onu çağdaşımız gibi düşünürsek. Böyle değerlendirdiğimiz takdirde, O'nun otoriterciliği, diğerlerinin yanında yeterli vatandaşlar yaratmak için ihtiyaç hissedilen eğitim sistemi önerisinde ortaya çıkar. Bu eleştiride O, devlet te-

orisindeki öngörülere ilişkin hiçbir tartışmaya müsaade etmez. İlkeleri, yerleşik bulunan insanlara rasyonel biçimde tartışma imkânı sunmadan öngörülmüştür. Böylece özgür ve eleştirel düşünme engellenmiş bulunmaktadır. Platon'u savunmak gerekirse, şunu söyleyebiliriz: O, muhtemelen hiçbir zaman böyle ideal bir devleti Syracuse'ta bile kurmayı amaçlamadı- sadece bir idealdi bu, ütopyaydı. Dahası Platon'un, kendi felsefesini tartışmak konusunda bizim burada iddia ettiğimiz kadar isteksiz olduğu şüphelidir. Bilakis, Platon'un diyalogları onun kendi düşüncesini tartışmak konusundaki kabiliyet ve şevkine şahitlik eder. Sonuç olarak Platon, bizim ima ettiğimiz kadar otoriter biri değildir.

Platon'u, günümüz siyasal ideolojileriyle ilişkili olarak konumlandırmak[15] ya da O'nu komünizm veya faşizm ile bağlantılı olarak tartışmak güçtür. Kelimenin en makul yorumuyla Platon'un ideal devletinin, sosyalist olduğuna inanmanın zor olduğunu söylemeye gerek yoktur. Platon'u, "kurulu düzenin destekçisi" olmak anlamında muhafazakar olarak anmak cazip görünüyor. Ancak, bu sadece formel bir tanımdır; zira Platon'un muhafaza etmek istediği şey Yunan şehir-devletidir, örnek verecek olursak, asillerin ya da kapitalizmin çıkarları değil. Fakat Yunan şehir-devletiyle ilişkili olarak dahi Platon'u muhafazakar olarak adlandırmak güçtür. Zira o geleneğin eleştirmeyen bir hayranı değildir. Eleştirmekte ve neyin korunmaya değer olduğunu, neyin korunabileceğini sormaktadır. Bu anlamda bir radikaldir; yani "rasyonel eleştiri temelinde kurulu düzeni değiştirmeyi istemektedir". Fakat bu yine de yalnızca formel bir tanımdır. Bu tür radikalizmin ne anlama geldiği her bir vakada kurulu düzenin ve rasyonalitenin kriterlerinin ne olduğuna bağlı olacaktır.

Belki de Platon'u, Siyasal Sağın bir radikali (*rechts-radikal*) olarak adlandırmak doğru olacaktır: Aklı, geleneğin üzerine yerleştiren (radikal) fakat çoğu geleneğin sınavı geçtiğine ve böylece geleneğin akla uygun olduğuna ("sağ-kanat") inanan kişi. Fakat bu etiket de şaşırtıcı olabilir. *Rechts-radikal* ifadesi iki savaş arası dönem Almanya'sında belli eğilimler için kullanıldı; ancak gelenek ve akıl, Hitler'in Berlin'i ve Platon'un Atina'sında aynı şey değildi.

Yasalar ve *Devlet Adamı* çalışmalarında Platon, ideallerinin *gerçekleşmesinin* önüne daha fazla zorluk çıkarmaktadır. "Bir sonraki en iyi devleti" savunmaktadır. Herkesin özel mülk edinmesine ve aile yaşamı hakkına müsaade eder. Toplumun yasalarca yönetilmesine de müsaade eder. Ayrıca en iyi çözümün yani en iyi hükümetin monarşi (yeterlik) ve demokrasinin (halk kontrolü) birleşimi olduğunu söyler. Bu değişimlerin varacağı nokta, Platon'un *Devlet*'te yaptığı gibi, mümkün olanı, gerçekleşebilir olanı ve sadece ideal olmayanı da vurgulayan Aristo'dur.

ERKEK VE KADIN

Platon'un ideal devlette kadının yerine ilişkin görüşü, onun biyolojik ile kültürel arasındaki ve özel (*oikos*) ile kamusal (*polis*) arasındaki ilişkiye ait görüşünü açıklamaya yardımcı olacaktır. Platon, kadınlar ve erkekler arasında geniş kapsamlı bir *eşitliği* savunur. Zamanının Yunan toplumundaki kadınların düşük konumu göz önünde bulundurulduğunda bu kayda değerdir. Platon bu görüşe sahipti; zira erkek ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkların her bir kişinin toplum içinde ifa etmeye muktedir olduğu görevler sorunuyla *ilgisiz* olduğunu düşünüyordu: Kadınların çocuk doğuruyor oluşu kadınların ev işi yapıp, erkeklerin kamusal ödevler ifa ettiği toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümünü meşrulaştırmaz.[16] İşte bu temeldedir ki Platon ilk kadın hakları savunucularından biri olarak görülmüştür. Zamanının gelenekleriyle ters düşerek, erkek ve kız çocukları için eşit eğitim fırsatı, kişinin donanımı olduğu mesleğe atanmada eşitlik, toplumsal ilişkide eşit fırsatlar, herkes için eşit yasal ve siyasî haklar konularını savunmuştur. Bununla birlikte Platon'un modern çağdaki (Bkz. Locke'tan Mill'e, 11.ve 14. Bölüm) anlamda genel ve bireysel hakları savunduğu düşünülmemelidir. Platon'a göre bu haklar, kişinin toplumdaki yeriyle bağlantılıdır.

Platon'a göre insanoğlu, öncelikli olarak ruhsal bir varlıktır ve fakat aynı zamanda entelektüel ve siyasal bir varlıktır da. Biyoloji onun insanlık görüşünde daha az merkezî bir yer alır. Nitekim biyolojik temelli bir işbölümü ve hiyerarşiyi desteklemez. Bu O'nun radikal bakış açısını açıklıyor. Neden kadınlar da erkekler kadar kamusal ödevler ifa edemesinler? Bununla birlikte bir eşit haklar teorisyeni olarak Platon tablosu biraz hafifletilmelidir. Başka bir yerde Platon, zamanı için tipik olan, kadınları aşağılayan bir bakışı dillendirecektir.[17]

Platon'un iki cinsiyete ilişkin tartışmasındaki bu küçümseme düşünüldüğünde, O'nun aslında kadınlar ve onların alanından, yani çocuk doğurma ve yeni nesillerin kontrolü alanından korktuğu iddia edilmiştir. Burada, yeniden üretim ve toplumsallaşma alanlarında, doğa ve özel yaşamın hükümranlığı vardır. Bu alan rasyonel kontrolün erişiminin ötesindedir. İşte bu yüzdendir ki kontrol altında tutulmalıdır; kamusal yaşam her yeri kapsamalı, özel yaşam ise ortadan kaldırılmalıdır. Özel mülk, tekeşlilik ve biyolojik ebeveyn ile çocukları arasında hiçbir bağ olmayacaktır. Her şey kamusal ve yaygın olacaktır. Platon'un bir tür feminist olduğu görüşüne gelince, O'nun toplumda kadın ve erkeklere eşit statü verdiği doğrudur, ancak bu öncelikli olarak O'nun, kadınların geleneksel alanlarını ortadan kaldırmaya teşebbüs etmesinden kaynaklanır. Hakikatte Platon, kadınlara baskı uygular zira sanki kontrol edilemez bir kuvvet gibi onlardan ve özel alan içerisinde çocukları ve gençleri şekillendirme güçlerinden korkar. Biz, Platon'un toplumsal cinsiyet problemlerine ilişkin görüşüyle alakalı yorumlardan hangisinin en iyi olduğuna karar vermeyeceğiz. En azından şu ke-

sindir ki Platon, kamusal yaşamı özel yaşamın üzerinde konumlandırır; tıpkı akıl ve eğitimi, biyolojik doğanın üzerine yerleştirdiği gibi.

SANATLARIN ETİK SORUMLULUĞU

Platon'un diyalogları, O'nu edebiyatta bir klasik haline getirmiştir. O sadece bir filozof değil, bir şairdir aynı zamanda. Deha'nın da yazarıdır. Platon, öteden beri pek çok sanatçı ve şaire (özellikle de Romantik dönemde) ilham kaynağı olmuştur. Sadece saf formların filozofu, matematiksel filozof ve yaşama ilişkin dinî tavrından dolayı ruhsal güçler filozofu olarak değil; Muses[18] ve sanat filozofu olarak da görüldü. Bununla birlikte Platon, siyaset felsefesinde sanat ve sanatçıya karşı bir hayli şüpheciydi. İdeal devlette, sanatlara karşı katı bir sansürü ve uyum sağlamayacak olan sanatçıların ihracını destekliyordu. Nasıl oluyor da tüm bunlar birlikte duruyor? Platon'a göre sanatların sahip olduğu bu muğlak rolün ardında ne var? Nedenler sayısız. Burada ve herhangi bir yerde yorumdan kaynaklanan problemler olduğunu baştan söyleyerek şu analizi yapabiliriz:

İlk önce şunu not etmeye değer ki Platon, Aydınlanmadan beri modern zamanlarda yaygın olduğu şekliyle doğru, iyi ve güzel ya da bilim, ahlak ve sanat arasında açık bir ayrım yapmamıştır. Modern zamanlarda *l'art pour l'art*, "sanat için sanat" sloganını buluyoruz; zira sanat ahlakî ve siyasal kaygılardan uzak ve bağımsız bir şey olarak görülüyor. Modern bir perspektiften bakıldığında sanatın sadece sanatsal kıstaslarla ele alınması gerektiğini; iyi veya doğru mu, yararlı veya yıkıcı mı diye sorulmaması gerektiğini söylemek anlamlı oluyor. Bir sanat yapıtı ahlakı ya da doğruyu yüceltmese dahi büyük bir sanat ürünü olabilir! Fakat doğru, iyi ve güzel arasındaki böylesi katı bir ayrım Platon'a göre makul değildi. Bilakis O, ideaların birbiriyle bağlantılı olduğunu söylüyordu: İdealar gibi, iyi ve güzel de iç içe geçmiştir. Güzel iyiyi işaret eder, iyi de güzeli. Sanat ahlaktan ayrı tutulamaz. Ahlak felsefesi ve estetik[19] birbirinden ayrılamaz. Bir taraftan bu sanatçıların toplum için önemli olarak görüldüğü anlamına gelirken, diğer taraftan, Platon'un sanat(lar)a karşı ahlakî olarak nötr kalamayacağı anlamına geliyor.

Platon'un sanat görüşünü etkileyen idealar teorisiyle bağlantılı bir başka nokta daha vardır. Bu teoriye göre idealar, doğru gerçekliği temsil eder. Duyusal idrak dünyasındaki şeyler, bir biçimde ideaların yansımalarıdır. Bu şu anlama geliyor: Bir ressam, geyik çizdiğinde bir bakıma kopyanın kopyasını yapar. İlk olarak bir geyik ideamız var, daha sonra duyusal idrak dünyasındaki pek çok geyik var, son olarak bu idrak edilebilen geyiklerden birinin resmine sahibiz. Şu halde sanat ikincil değere sahip, hatta üçüncül; kopyaları kopya ediyor! Bu anlamda hakikat perspektifinden düşünüldüğünde sanatın çok yüksek bir

kıymeti olamaz. Kopyalama ya da taklit fikri Platon'un sanat görüşünde temeldir. İdrak edilebilen şeyler ideaların kopyalarıdır, sanat yapıtları ise idrak edilebilen şeylerin kopyalarıdır. Fakat idealar idrak edilebilen şeylerin ve neticede idrak edilebilen şeyleri kopya eden sanat yapıtlarının da idealleridir. Şu halde sanatçılar ideaları kopyalamaya girişmelidirler. Platon'un felsefesi göz önünde bulundurulduğunda bu engellenemez bir taleptir. Taklit olarak sanat teorisi (Yunanca: *mimesis*) sonuçta bir hakikat talebiyle bağlantılıdır; önce sezilir gerçeklikle ilgili olarak, sonra Platon'a göre hakiki gerçeklik olan ideal gerçeklikle. Fakat insanoğlu, yaşam boyu eğitim sürecinde duyusal idrak dünyasındaki deneyim ve idealara vukûfiyet arasında salınır durur. Bu, sanatçılar için de geçerlidir. İşte bu Platon'a göre bir sanatçının sadece idrak edilebilen şeyler değil de daha doğrudan bir biçimde idealardan esinlenebileceğini tahayyül etmenin mümkün olduğunu açıklar. Sanatçı, böylece idealar için bir tür araç haline gelir. Fakat bu da Platon'a göre muğlaktır zira sanatçılar, filozofların entelektüel rehberliğinden yoksundurlar; sonuçta, ilham alan sanatçılar, kendilerine ne olduğunun uygun bir anlatımını yapamazlar. Şımarabilir ya da bu durumu tahrif edebilirler. İşte bu yüzden filozofların kontrolüne ihtiyaç vardır, sanatçılar hemen hemen doğrudan idealardan alınmış bir ilham gösterseler bile.

Devlet'te Platon farklı sanatçıların nasıl çalışacağına dair dikkatli talimatlar verir. Şairler, mesela tüm cazibeleriyle- fakat bağlayıcı hakikate olan mesafeli ilişkileriyle- vukûfiyet sahibi olanlarca kontrol edilmelidirler: "Tanrılara yakılan ilahilerin ve meşhur kişilere yazılan naatların devletimizde kabul edilebilecek tek şiir türü olduğuna dair inancımızda sebat etmeliyiz."[20] Fakat bu "kalite kontrolü" sadece kelimelerle ifade edilen sanatlar için geçerli değildir. Aynı ölçüde müziğe ve şarkıya, (Platon'a göre) doğrudan ruha giden sanat formlarına da uygulanır. Nitekim Platon, kontrol edilemez tutku ateşini körükleyen ya da uykulu bir sarhoşluğa ninni olan müzik türünü reddeder. Diğer herhangi bir sanat gibi müzik, ruhun gelişiminin ve ahlakî karakterin güçlenmesinin bir parçası olacaktır. Şiir gibi, adalet ideası da dahil olmak üzere, idealara vukufiyeti takviye etmelidir; düşünce ve duygularımızı bayağılaştırmamalı ya da birbirine karıştırmamalıdır.

Platon, bilhassa birliği vurgulayan bir filozoftur; bölünme ve ayrılmadan ziyade diyalektik birliktelik. Birlik ve bağlılık bölenden önce gelir. Şu halde Platon bir "holisttir". Farklı alanlar ve görevler arasında bir ayrım yapmadığı için bu farklı alanların sunacağı özgürlüğü temin etmeye muktedir olamamıştır.

SORULAR

Platon'un idealar teorisini tartışın. İdealara vukûfiyet ve idrak edilebilir olguların bilgisi arasındaki farkı açıklayın.

"Platon'un idealar teorisi, ahlakî-siyasî norm ve değerler için evrensel biçimde geçerli olan bir dayanak sunar." Bu iddianın temelinin ne olabileceğini tartışın.

Platon'un idealar teorisi ve devlet öğretisi arasındaki bağlantıyı tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Ion, çev. Benjamin Jowett, Oxford, 1892.

Crito, çev. Benjamin Jowett, Oxford, 1892.

Phaedo, çev. Benjamin Jowett, Oxford, 1892.

Devlet, çev. Benjamin Jowett, Oxford, 1892.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Barker, E., *Greek Political Theory (Yunan Politik Düşüncesi),* Londra, 1970.

Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato (Plato'ya giriş),* Cambridge, 1992.

Taylor, A.E., *Plato, the Man and his Work, (Plato, Hayatı ve Eserleri)* 5. Baskı, Londra, 1948.

NOTLAR

[1] *Yedinci Mektup,* 341, J. Harward, Cambridge, 1952 çevirisinden.

[2] Bir sonraki problem sözde katılım problemidir. Eğer idealar ve şeyler uzamsal kategoriler içinde düşünülürse -ki böylece ideaya katılan herbir şey ideanın bir *kısmında* yer alacaktır veya idea kendinden bir parçayı herbir şeye "verecektir"- absürd sonuçlar elde ederiz: İlk durumda, 'şey' ideaya katılmaz, sadece ideanın bir kısmına katılır; ikinci durumda, ideanın kimliği herbiri farklı şeylere katılan pek çok alt-ideanın arasında yitmiş gibi görünüyor. Acaba Platon bu türlü karşı argümanları çalıştıktan sonra idelar teorisinden temelli olarak vaz mı geçiyor?

[3] Örnek olarak, Norveçli Platon uzmanı, Egil A. Wyller (1925-). Ayrıca bkz. Wyller, Platon's Parmenides: in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia: In-

terpretation zur Platonischen Henologie, Oslo, 1960.

[4] Bu elbette, hayli tartışmaya açık bir tez. "Veya" ve "olabilir" gibi önemli kelimeler neye atfen kullanılıyor?

[5] Platon'un ahlak görüşü, "idealar dünyasındaki" gibi bir yere kadar süregelen bakış açılarıyla örtüşür. Felsefe okumamış insanlara sorarsanız "niçin başka bir yaşama kastetmemeliyiz" diye; çoğu muhtemelen "bu yanlıştır", "belirli ahlakî normlar vardır" gibi yanıtlar verecektir. Örnek olarak, Nüremberg'teki Nazi savaş suçlularının mahkumiyeti hakkında sorarsak çoğu muhtemelen hükmün adil olduğunu zira tüm zaman ve mekanlarda geçerli olan belirli ahlakî normların olduğunu söyleyecektir. Çok azı suçlananların mahkum edilmemesi gerektiğini zira ahlakî ve siyasî ilkelerin değişen gelenek ve görenekler ve farklı toplumların farklı yasalarıyla ilişkili olarak göreceli olduğunu kabul edecektir. Eğer Nüremberg'teki hükmü objektif olarak haklı bulanlar sözlerini daha dikkatli seçerlerse elbette Platonik duruşu andıran bir şeyi formüle edecek çok insan bulunacaktır: Normlar mekan ve zamandan münezzeh bir biçimde *var olurlar.* Ahlakî-siyasî normlar, idrak edilebilen şeylere ilaveten var olurlar.

[6] Norveçli şair Henrik Wergeland'ın "Napoleon" şiiriyle karşılaştırın. *Henrik Wergeland: Poems,* çev. Jethro Bithell, Oslo, 1960, s.8.

Ruhların bıraktığı balçıktaki tohumlarız biz;

Ruhlar kelebek gibi açılır

Kozadan yükselir

Ruhların gücü:

Yükseğe daha yükseğe, helezonlar şeklinde,

Ruhlar ordusu yükselir

Tanrıya kadar.

[7] Bunu takiben Platon'un kurulu, akademik ayrımlar temelinde olguların araştırılmasına *karşı* olduğu söylenebilir (psikoloji, sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi, ahlak felsefesi, vb. gibi ayrımlar): Sahih idrak nihayet "disiplinler arasıdır".

[8] *Gymnos*'tan- "çıplak"; *gymnasium* ile karşılaştırın. Ayrıca eğitimin içeriği Platon tarafından belirtilmemiştir. Onun planı kelimenin modern anlamıyla bir yaygın eğitim sistemi olarak anlaşılmamalıdır.

[9] Platon insan davranışı için evrensel olarak geçerli ve değişmez normal öngördüğüne göre (idealar), doğal hak anlayışının (Bkz. 5. Bölüm) O'nun düşüncesinde yeri olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda şunu hatırlamak da önemlidir ki, Platon'un kafasında öncelikli olarak Yunan şehir-devleti vardır, bir uluslararası cemiyet değil. Tekabül eden yorumlar Aristo ile bağlantılı olarak yapılabilir.

[10] Bkz. E. Barker, *Greek Political Theory (Yunan Politik Düşüncesi),* Londra, 1970, s. 239. Platon'un "komünizmi" ortaya attığı iddia edilmiştir. Bu talihsiz bir kelime seçimidir. Doğrudur, Platon'da komünizmden, belli bir dereceye kadar, mülkiyetin müşterek (*common*- Latince *communis- komünizm* kelimesi bundan türemiştir) olarak kabulü anlamında söz edebiliriz. İşte bu anlamda örnek olarak erken Hıristiyanlık'ta komünizmden bahsedebiliriz. Bugün *komünizm* kelimesi genellik-

le Marksizm ile bağdaştırılır ve Marksist komünizm siyasî gücün üretim araçları üzerindeki ekonomik kontrolden dolayı ortaya çıktığını iddia eder; ancak Platon, ideal devlet teorisinde, hükümdarların mülke sahip olmadığı bir toplum tarifi yapar. Yani, Platon'un yüksek sınıfları arasında ortak mülkiyet vardır, ancak bu ortak mülkiyet, üretimden ziyade (toprak, araçlar, gemiler vb.) tüketimle ilgilidir (mallar ve aile üyeleri).

11 *Yasalar*'da Platon *Devlet*'teki bazı görüşlerini yumuşatır. İki üst sınıf için özel mülkiyet ve aile yaşamının kaldırılması gerektiği iddiasından geri dönmüştür: Hiç değişmeden insanların doğasıyla birlikte, ortak mülkiyet ya da devlet denetiminde cinsel partnerlerin yönünün belirlenmesi hemen hemen imkânsız görünüyor özellikle ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkinin çözülüşünü de beraberinde getirdiği göz önünde bulundurulursa- Platon yine de bunun en iyi çözüm olduğunu düşünse dahi-.

12 *Oiko-logi*, Yunanca: *oikos*, "hane halkı" ve *logos*, "sezi, akıl". *Ekoloji* kavramı on dokuzuncu yüzyılın yeni bir kurgusudur.

13 Üssel büyüme fikri Platon'a göre bir saçmalık olurdu, dengesizliğe (kaos) yol açan bir küstahlık.

14 Platon'un şehir-devleti zaman zaman komünistvâri olarak nitelendirildiğinde terim şaşkınlığa yol açabiliyor. Onun devleti "faşist" diye de anıldı: Devlet bireyin üzerindedir. Fakat bu niteleme de çarpıktır. Son zamanlarda bireycilik ve toplumculuk arasında gerçekten bir tezat gördük; ilki bireyin her şey, devletin hiçbir şey olduğunu iddia ederken; ikincisi devletin her şey bireyin ise hiçbir şey olduğunu iddia etmektedir. Fakat Yunan şehir-devletinde genellikle "birey" ya da "devleti" bireyden *ayrı* bir biçimde düşünemeyiz. Platon'la birlikte iyi vatandaşın insanların toplumda doğru işlevler ifa ettiklerini varsaydığı bir ahlakî cemiyet ortaya çıkıyor. Sonuç olarak, toplumculuk/ bireycilik (ve liberalizm/ faşizm) ayrımı Platon'un şehir-devletini tarif etmeye yeterli değildir.

15 Ancak Platon anti-demokratik değil midir? Tüm iktidarı uzmanlara verir ve insanların yukarıdan yönetilmesini ister. Bu doğrudur. Fakat şunu eklemeliyiz ki Platon'un ideal devletindeki uzmanlar, bizim toplumumuzdakilerden biraz farklıdır. Bizim uzmanlarımız, belirli kavramsal ve metodolojik varsayımlar temelinde gerçekliğin *belli* bir kısmına dair hakikî bilgileri sayesinde uzman olmuşlardır. Bizim uzmanlarımız "iyi" üzerine uzman değillerdir. Olması gereken üzerine, toplum ve insan yaşamı için sahip olmamız gereken amaçlar üzerine uzman değillerdir. Sadece o ya da bu amacı başarmak istiyorsak ihtiyacımız olanı söyleyebilirler. Uzmanlar hangi amacı gütmemiz gerektiğine dair herhangi birinden daha fazla şey söyleyemezler. İşte bu toplumumuzda uzmanlık yerine demokrasinin doğrulanmasını açıklar: Uzmanlar, uzman olarak işlerin nasıl olması gerektiğine dair bir şey söylemeye yetkili değillerdir. Bundan dolayı sıradan insanlar siyasete atılırken, ne tür bir topluma sahip olacağımıza karar verirken, tamamen kendi hakları çerçevesinde yaparlar bunu. Fakat demokrasiyi Platon'un ideal devletinde bu şekilde meşrulaştırmak mümkün değildir; zira burada "uzmanlar" aynı zamanda *amaçlar* ve *değerler* uzmanıdırlar. Her şeyden önce iyi ideasına en iyi şekilde vakıf olmuşlardır. Ve iyi ideasına bu şekilde bir vukûfiyet, onları en erdemli de ya-

par aynı zamanda. *Eğer* Platon'un bahsettiği tür uzmanlar var olsaydı ve eğer *herkes* için böyle bir uzman olma şansı olmasaydı, teorik açıdan, ideal bir hükümet formu olarak demokrasiyi savunmak kolay olmayacaktı. Öyleyse Platon'un antidemokratik olduğu itirazı bir problemdir. Bununla birlikte Platon'un, uzmanlar ve halk- eşyanın ne oldukları ve nasıl olmaları gerektiğine dair yetki ve yeterlikleri olanlar ile yetersiz olanlar- arasında yaptığı ayrımın bir önermeden başka bir şey olmadığını söyleyerek itiraz edebiliriz. *Gerçek* problemler olguları, değerleri veya perspektifleri hakkında kimsenin her şeyi bilemeyeceği ya da tamamen cahil olamayacağı gerçeğinden kaynaklanır. Halkın hükümeti ile yetki sahibi olanların iktidarı elinde bulundurduğu hükümet arasındaki ilişki problemi sonuçta çok daha karmaşıktır. Fakat bazılarının iddia edeceği gibi Platon'un en azından erişilmesi imkânsız taleplerde bulunduğu söylenebilir. Kimsenin muktedir ya da istekli olmadığı şeyler talep eder insanlardan. Fakat halkın *gerçekten* istediği *nedir*? İnsanların istediklerini *söyledikleri* şey, her zaman gerçekten istedikleri şey olmamaktadır. Peki Platon nasıl bilecektir insanların "gerçekten ne istediklerini"? Halkın hakikatte elde edemeyecekleri şeyleri, örnek olarak toplum için yaşamak, kısmen ailesiz ve özel mülksüz olmak, "gerçekten istediklerini" iddia etmemekte midir? Platon muhtemelen eğitim sisteminin her kişinin toplumda doğru yerde olmasını, yani kabiliyeti olduğu işleri yapmasını sağlayacağını söyleyerek cevap verecektir. Şu halde ideal toplumda görevler kişilerinin kabiliyetlerini aşmamaktadır. Bilakis, her kişinin en iyi olduğu kabiliyetiyle uyum içinde yaşamasına izin verilecektir. Gerçekten ne istediğimiz kesinlikle sahip olduğumuz kabiliyetlerimizi *en iyi* biçimde kavrayabilmektir. En iyi, iyi ideasınca belirlenir. Ne yapmamız *gerektiğini* belirleyen iyi ideasından başka bir temel yoktur. Bir ve değişmez olan *iyi ideası*dır iyiyi belirleyen, iyi ideasına vakıf olamamış insanların keyfî ve değişen fikirleri *değil*. Şu halde, bir kişinin gerçekten istediği şey kabiliyetli olduğu, yapması gereken şeydir. Teoride öz-çıkar ile genel çıkar arasında bir ihtilaf yoktur.

16 Burayı Seyla Benhabib ve Linda Nicholson'a borçluyuz, "Politische Philosophie und die Frauenfrage", *Handbuch der politischen Philosophie*, I. Fetscher and H. Münkler, Münich, 1987.

17 Bkz. Erkeklerin üstün cinsiyet olduğunun söylendiği *Timaios* 42a ya da Platon'un kadınların toplumsal olarak zararlı ahlaksızlık kaynağı olduklarını söyleyerek uyarıda bulunduğu *Devlet* 395, 548b ve *Yasalar* 781a-b.

18 "Muses" dokuz Yunan tanrıçasına atıftır, sanat ve bilimleri temsil eder: Clio (tarih), Euterpe (lirik şiir), Thalia (komedi), Melpomene (trajedi), Terpsichore (dans), Erato (aşk şiiri), Polyhymnia (kutsal şarkı), Urania (astronomi) ve Calliope (epik şiir).

19 *Estetik*, Yunanca: *aisthétikos; aistanesthai*'den, "sezmek" (kavramak).

20 *Devlet* 607a.

BÖLÜM 4

Aristo
Doğal Düzen ve Bir "Politik Hayvan" Olarak İnsan

Hayatı: Aristo, M.Ö. 384 yılında Makedonya kıyılarındaki Stogeria adındaki bir İyonya şehrinde dünyaya geldi. Babası Makedonya sarayında görevli bir doktordu. İhtimaldir ki babasının branşı Aristo'nun biyolojiye karşı ilgisinin uyanmasında önemli bir rol oynamıştır. Platon'un düşüncesinin matematiğin etkisinde kalması gibi, Aristo'nun düşüncesi de pek çok biçimde biyolojiden etkilenmiştir.

17-18 yaşlarındayken Aristo, Atina'ya gelerek Akademide öğrenci oldu. Platon'un 347'de ölümüne değin takriben 20 yıl Atina'da kaldı. Aristo, sonraları Platon'un öğretilerinden uzaklaşıp bir çok noktada O'nunla ters düştüğü söylenebilecek bir felsefe geliştirmiş olsa da, bir filozof olarak Platon ile kurduğu bağ Aristo'nun üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu ters düşme, idealar teorisinde ve Platonun siyaset teorisinde de kendini gösterir: Platon, bir anlamda, ideaları gözetirken, Aristo birçok belirli olguya yönelir. Platon ebedi ve kusursuz bir ideal devlet teorisi geliştirmeye uğraşırken, Aristo, mevcut devlet biçimlerini incelemekle işe başlayarak, devletler arasından mümkün olan en iyisini bulmaya çalışır. Fakat Platon ve Aristo'nun benzer yönlerini gözden ırak tutmak suretiyle aralarındaki farklılıkların üzerinde durmak doğru olmayacaktır. Platon'un ölümünden sonra Aristo çeşitli çalışma turları düzenledi. Özellikle sualtı vahşi yaşamını inceledi. Tasvirci bir biyolog olan Aristo böylelikle gözlemlemeyi ve sınıflandırmayı öğrendi (fakat deney yapmayı değil. Deney ciddi biçimde Rönesans sırasında ortaya çıkmıştır).

Bir kaç yıl için, sonraları Büyük İskender diye anılacak Makedon veliahdına öğretmenlik yaptı. Ancak birbirlerinin üstünde herhangi bir etki bıraktıkları müphemdir. Aristo, esas itibariyle, şehir-devleti fikriyle ilgileniyordu, Yunanlıların ve Perslerin ikisinin de dahil olduğu bir büyük imparatorluk fikriyle değil.

İskender iktidarı ele geçirdikten sonra Aristo, Atina'ya taşındı ve orada kendi okulunu -Lyceum- kurdu (M.Ö. 335).[1] *Bu okul, 860 yıldan fazla bir süre ayakta kaldı ki bu süre neredeyse şimdiki Avrupa üniversitelerinin tümünün ömründen daha uzundur. Aristo Lyceum'da bir kütüphane açtı ve ilk doğal tarih müzesi de burada kuruldu. Aristo Lyceum'da, çoğunlukla grup çalışması ürünü olan çeşitli*

türlerde araştırmalar düzenledi; örnek olarak genç asistanların yardımı sayesinde Yunanistan'daki 158 farklı şehir-devleti hükümet biçiminin sistematik tarifini bir araya topladı. Bu devasa çalışmadan elimizdeki tek bölüm Atina'nın anayasal gelişim tarihi ile ilgili olanıdır. Lyceum'daki kurslar felsefe, tarih, yurttaşlık bilgisi, doğa bilimi (biyoloji), hitabet, edebiyat ve şiir sanatını kapsıyordu. Aristo'ya mal edilmiş günümüze kadar ulaşan yazıların ekserisi muhtemelen akademik ders notlarından oluşmaktadır. İskender 323 yılında ölünce, Makedon bir geçmişi var diye Atinalılar Aristo'ya karşı tavır aldılar. O da Atina'yı terk etti. Takip eden yıl, 62 yaşında hayata gözlerini yumdu (322 yılında).

Bugün elimizde Aristo'nun bir çok çalışması bulunmakla beraber pek çoğu da kayıptır. O'nun çalışmalarının büyük bir kısmı öğrencileri tarafından düzenlenmiştir. Ortaçağın sonlarına doğru, Aristo'nun çalışmaları Avrupa'daki çeşitli eğitim merkezlerinde zorunlu okuma materyali olacak şekilde düzene konuldu ve sistemleştirildi. Aristo hakikatte araştırmacı bir filozoftu; her türlü soruya cevap bulma iddiasındaki kapalı ve tam bir düşünce sistemine sahip biri değildi.

İDEA YA DA TÖZ

PLATON VE ARİSTO

Aristo ve Platon, insanoğlu için değerli bir yaşamın sadece bir cemiyet içerisinde mümkün olacağına inanır. Cemiyetle, her ikisi de Yunan şehir-devletini kastetmektedir. Ancak idealist rasyonalist Platon ile eleştirel, *sağduyulu* filozof Aristo arasındaki genel karşıtlık iki filozofun toplum görüşlerinde de açığa çıkmaktadır: Platon var olan koşulları aklın talepleri doğrultusunda eleştirir ve siyaseti bir vazife gibi görür: Var olan koşulları ideal olana yaklaştırma görevi. Halbuki Aristo mevcut devlet formlarıyla yola çıkar ve O'nun için akıl, gerçekten var olanı değerlendirmek ve tasnif etmek için bir araçtır. Demek ki Platon mevcut düzenin ötesinde, mahiyeti itibariyle yeni olanı ararken, Aristo mevcut olanlardan en iyisini bulmaya çalışmaktadır. Zamanının şehir-devletlerindeki siyasal koşullara uygunluğu göz önünde bulundurulduğunda, bu noktada Aristo'nun söyledikleri daha gerçekçidir.

Buradaki Platon ve Aristo tanımlaması elbette bir basite indirgemedir. Fakat bu tespit bile, her ikisinin salt siyasal ve felsefî teorilerindeki kesin farklılıkları gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olacak mahiyettedir. Lakin aralarındaki farklılıklara dikkat çekerken çok fazla ortak noktada buluştukları gerçeği gölgelenmemelidir. Platon'dan Aristo'ya uzanan gelişmedeki bağlantı, Aristo'nun

Platon'a *karşı çıkmış* olması gerçeğiyle ilişkilidir; yani Aristo, sadece yeni bir bakış açısı sunmakla kalmaz, Platona karşı argümanlar da sıralar. Kimin daha iyi bir düşünür olduğu karşılaştırması yapmadan şunu söyleyebiliriz ki, Aristo bir tür Platon'un rasyonel devamını temsil etmektedir. Örnek verirsek, Aristo, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, Platonik idealar teorisini eleştirir.

TÖZ VE NİTELİKLERİ

Platon, geçerli ders kitaplarındaki açıklamalarda yazdığı üzere, ideaların gerçekte var olan şey olduğunu söylerken Aristo, bağımsız bir biçimde var olanın belirli şeyler, yani Aristo terminolojisini kullanırsak, "tözler" olduğunu iddia eder. Eyfel Kulesi, komşunun atı ve bu kalem belirli şeylere ya da Aristovari anlamda tözlere dair örneklerdir: Bağımsız biçimde var olurlar. Eyfel Kulesinin yüksekliği, komşunun atının altın sarısı rengi, kalemin altıgen kesiti ise kuleden, kalemden, attan bağımsız mevcut olamayan niteliklerdir. Tözlerin nitelikleri vardır, niteliklerse tözlerin nitelikleri olarak vardırlar; fakat, bunun ötesinde, niteliklerin herhangi bir bağımsız mevcudiyetleri yoktur. Çeşitli sarı renkli nesnelere bakarak "sarı" niteliği hakkında konuşabilir ve diğer nesnelerden ve niteliklerden benzer biçimde söz edebiliriz. Ancak, Aristo'ya göre, bu "sarıyı" bağımsız olarak var olan bir ideaya dönüştürmez. Sarı niteliği, sadece sarı şeylerdedir ve sarı şeylerde olduğu için var olacaktır.[2] Benzer biçimde, Kara Güzel, Düldül, Delifişek ve diğer atlara baktığımız vakit onlardan at olarak söz edebiliriz. Şu halde, belirli atların her birinin bireysel ve tesadüfi niteliklerini göz ardı ediyor ve at olarak tümünün ortak niteliğine odaklanıyoruz. Atların ne ince-toparlak, ne iyi huylu-inatçı olması, ne de kahverengi-sarı olması bu nedenle aslî olmamaktadır. Bir atın özünün ne olduğunu düşündüğümüzde bu nitelikler öze ait olmamaktadır. Ancak, bunların dışında diğer nitelikler de vardır ki bunlar olmadan bir at, at olarak kalamaz. Örnek olarak, memeli olmak ve toynaklara sahip olmak. Öyleyse böyle niteliklere öze ait nitelikler denilebilir: Bu türler tözü neyin nitelediğini ifade ederler. *Öze ait olan* ve *olmayan nitelikler* arasındaki bu ayrımdan yola çıkarak bir *cins mefhumu* formüle edebiliriz; bir atın öze ait niteliklerini taşıyan *at* cinsi örneğimizdeki gibi.

Şu halde Aristo, tözlerin gerçekten var olan şeyler olduğunu, ancak bu bahsettiğimiz niteliklerin ve cinslerin, tözlerin (belirli şeylerin) içinde veyahut bunlarla birlikte var olduğu müddetçe, görece bir varlığa sahip olduğunu iddia etmektedir:

$$\frac{\text{kahverengi kapı}}{\text{kahverengi}} = \frac{\text{belirli şey (töz)}}{\text{nitelik ve cinsler}} = \frac{\text{bağımsız varlık}}{\text{görece varlık}}$$

Böylelikle Aristo, ideaları eşyanın seviyesine indirir: Nitelikler ve cinsler vardır; ancak sadece belirli şeylerde.[3]

Kısaca, Platon ve Aristo arasındaki ilişkiyi burada şöyle açıklayabiliriz: Her ikisi de kavramsal kelimelerin (niteliklerin adları; örneklendirirsek "kırmızı", "dairesel" ve türlerin adları; örneklendirirsek "at", "insan vb.) var olan bir şeyle ilgili olduğuna inanır. Ancak Platon, bu "bir şeylerin" sezilebilir olguların "ardında" var olan idealar olduğuna inanır: Haklı olarak, bu bir sandalyedir ve rengi de mavidir deriz, fakat bunu görmek için sandalye ve mavi ideasına evvelden sahip olmak zorundayız. Demek ki, mavi sandalye örneğimizde olduğu gibi, idealar, olguların ne olduğunu görmemizi mümkün kılar. Aristo bu "bir şeylerin" sezilebilir olgular içinde var olan formlar olduğuna inanır. Ancak bu çok fazla lafzi olarak anlaşılmamalıdır. Aristo'ya göre, aklın yardımıyla evrenseli ya da formları kavrayabiliriz. Neyin Kara Güzel'e özgü olduğunu göz ardı ederek evrensel at formunu tahayyül edebilirim. Kara Güzel'i görebilirim, fakat gerçekten Kara Güzel'in "içinde" bulunan at formu sadece sezilebilir ve belirli olandan soyutlama yoluyla açık biçimde bilinebilir.

Platon'a göre duyusal deneyim, kusursuz bir bilgi biçimi değildir. Hakiki bilgi idealara olan vukûfiyettir ve idealara olan bu vukûfiyet, idealar dünyasına sezilebilir dünyanın "ardından" bakmayı gerektirir. Aristo'ya göreyse duyusal deneyim, ampirik olan, daha olumlu bir konumdadır. Aristo'ya göre nihai olarak sadece belirli şeyler (tözler) vardır. Fakat aklın yardımıyla bu şeyler *içindeki* evrensel formları seçebiliriz. Soyutlama yapmak suretiyle eşyadaki evrensel formları tanıyabiliriz. Başka bir deyişle, duyusal deneyim ve akıl, Aristo'da Platon'a nazaran daha eşit bir hal alır.[4] Aristoculuk ve Platonculuk arasındaki bu karşıtlığa 'evrenseller' konusundaki anlaşmazlıkla bağlantılı olarak geri döneceğiz (6. bölüm).

ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ

BAZI TEMEL KAVRAMLAR

İdealar teorisi, töz ve niteliklere ilişkin teoriler gibi varlığın temel formlarına ilişkin felsefî teorilere *ontoloji* denir ("varlık teorisi"). Bilginin temel formları hakkındaki felsefî teorilere de *epistemoloji* denir ("bilgi teorisi"). Aristo'ya göre bilgiye giden yoldaki ilk adım belirli şeyleri duyularımızla tecrübe etmemizdir; ikinci adımsa, tesadüfi olandan evrensel ve asıl olana doğru yapılan soyutlamadır. Böylece evrensel ve asıl olan bir tanımla yakalanmış olur; cins olarak at örneği gibi. Bir cinsin öze ait niteliklerinin bir tanımını elde ettik mi, artık daha üst seviyede bir bilgiye sahibiz demektir zira şimdi bilgilerimiz değişmez ve asıl bir hal almıştır. Sonuç olarak, Aristo, bilginin elde edilmesini duyu-

sal deneyimden öze vakıf olmaya doğru giden bir süreç olarak görür; evrensel ve öze ait olan bir şey hakkındaki tanımın doğrultusunda gelişen bir süreç olarak. Aristo her ne kadar belirli şeylerin, tözlerin bağımsız varlıkları olduğunu iddia etse de (ontolojisinde iddia edildiği gibi), aramamız gerekenin öze ait ve evrensel niteliklerin bilgisi olduğuna inanır (epistemolojisinde iddia edildiği gibi). Tikel olanı idrakten, tümel ve öze ait olanı idrake geçtiğimizde, bizi diğer doğru önermelere ulaşmamızı sağlayacak bu idraki, mantıksal olarak geçerli çıkarsamalar yapmak üzere kullanabiliriz: Bir atın memeli olduğunu biliyorsak ve Karagüzel de bir atsa, Kara Güzel'in bir memeli olduğu sonucuna varabiliriz. Aristo bu türün geçerli ve geçersiz göstergeleri hakkında kıyas (syllogism) formüle etmesiyle bilinir.[5]

Tikel şeylerin idraki ve tözle ilişkili özlere vukûfiyet formundaki bilgiye ek olarak Aristo, pratik bilgeliği arzulamaktadır. Aynı zamanda ispat edilmeyen ancak tartışmaya yol açmayacak temel ilkelerin idrakine de atıfta bulunur. Bu bilgi formlarına daha sonra döneceğiz (bilgi ve praxis), fakat ilkin Aristo'nun aradığı asli olana yönelik idraki daha yakından inceleyeceğiz. Asli olan kavram, sadece bir cinsin tanımına yönelik bir vukûfiyetten ibaret değildir. Bir olguyu anlamamız için onu oluşturan *nedenleri* bilmemiz gerekir. Ancak burada bahsi geçen *neden* (Latince: *causa*) alışıldık kullanımından daha kapsamlı olma eğilimindedir. Aristo ontolojisinde, her şeyin temel nitelikleri ve bunları oldukları gibi yapan temel nedenler şu anahtar kelimelerle ifade edilir:

1- töz
2- form/ madde
3- dört "neden"
4- gerçeklik, potensiyalite; değişim
5- ilâhiyat.

DÖRT NEDEN

Her belirli şey (töz) *madde* ve *form*dan oluşur. Bir parça toprağın belirgin bir formu vardır ve bu toprağın bizatihi kendisi maddedir. Bir çömlekçi bu bir parça toprağı testiye dönüştürebilir; böylece bu toprak parçası, (madde ve formuyla) *yeni* bir şey olur ve artık daha rafine bir formu vardır. Toprağı testi yapan şey, belirli bir madde olan toprakla birleşmiş olan belli bir formdur. Form bize testinin ne tür bir şey olduğunu söyler. Malzeme, testinin yapıldığı şeydir. Fakat testi, kendi kendini yapan bir şey olamaz. Testiyi bir çömlekçi yapar. Çömlekçinin kafasında işe başlarken, çömleğin amacını yerine getirmesi açısından nasıl görünmesi gerektiğine dair belli fikirler vardır (suyu kaçırmasına mani olmak gibi). Uygun bir ham maddeyle çalışarak kavanozu yapar. Bu basit ör-

nekle, *Aristo'nun dört neden öğretisi*ni gösterebiliriz. Toprak çömlek, dört "neden" ya da ilke tarafından belirlenir.

1 Bitmiş bir testinin temsil ettiği şey bütün yaratıcı sürecin *ereksel neden (causa finalis)* doğrultusunda yönlendirilmiş olmasıdır. Bu, değişim sürecinin amacı tarafından yönlendirildiğini söyleyen teleolojik ilkedir (Yunanca: *telos*)

2 Bu süreçte çömlekçinin ham maddeyi hazırlaması hareket kuvvetidir ya da hareketin kaynağıdır: *Etken neden (causa efficiens)*. Bu, sürecin mekanik bir dış güç tarafından belirlendiğini söyleyen nedensellik ilkesidir.

3 Testiyi yapan şey bir maddedir: *Maddî neden (causa materialis)*. Maddî ilke, eşyanın kendisinden yapılmış olduğu şeyi kapsar. Bu ilke (yukarıda söz edilen) maddeye tekabül eder.

4 Ve son olarak, toprak parçası/ testinin herhangi bir zamanda aldığı (farklı) biçimler. Bu *biçimsel neden ya da ilke*dir *(causa formalis)*. Biçimsel ilke eşyanın edindiği nitelikleri kapsar. Bu ilke (yukarıda söz edilen) biçime tekabül eder.

Bu "dört neden" (ilke), bir çok yönüyle, felsefî müzakerelerin bir parçası olmuş ve devamlı olarak tartışmanın temelini teşkil etmiştir. Biçimsel ilke (neden) öğretisi, Platonik ideaları çevreleyen tartışmanın, Ortaçağ'da evrenseller üzerindeki anlaşmazlığın ve günümüzde nominalizm ile realizm hakkındaki tartışmanın bir parçasıdır.

Ayrıca konu, ne zaman ereksel neden ve etken neden arasındaki ilişkiyi izah etmeye gelmişse tartışmalar şiddetli bir hal almıştır. Rönesans boyunca büyük bir çoğunluk ereksel ilkeyi reddetmiştir (*causa finalis*). Modern zamanlarda ise amaca müteallik açıklamalar ile beşerî ve sosyal bilimlerdeki nedensel açıklamalar arasındaki ilişki hakkında süregelen tartışmalar bulunmaktadır.

Madde kavramı, pek çok sorun ortaya koymaktadır. Madde derken toprak, kaya, tahta gibi *maddi* olan şeyleri kast edebiliriz. Aynı madde, bir tahta parçası, pek çok farklı amaca hizmet edebilir (sandalye ayağı, balta sapı, vb.). Marangozun tasarısı doğrultusunda aynı madde farklı biçimler alabilir. Fakat aynı zamanda, sandalyenin iki ayağını bir ağaca benzer şekilde tahayyül edebiliriz. İkisi de aynı forma sahiptir. Formlar ya da nitelikler evrenseldir. İğnelerin seri üretiminde bütün ürünler gözümüze aynı görünür. Tümünün nitelikleri- (şekil, büyüklük, renk, vb.) aynıdır. Ancak farklı ünitelerdir- hepsi aynı iğne değildir- çünkü her birinin kendi maddesi vardır. Bu, onları tikel şeyler kılar ve hepsini aynı şey yapmaz. Bu, her birinin ayrı maddeler olmasındandır ve bundandır ki mekansal konumlarda farklı yerlerde bulunabilirler; mesela, yan yana olabilirler; ancak iğneler hiç bir zaman uzaydaki aynı konumu paylaşmayacaktır. Bu

anlamda madde, bireyleştiren şeydir, bir şeyi *tikel* bir şey yapan unsurdur. Bu bağlamda madde (*materia secunda*) bireyleşme ilkesi olarak görülür. Fakat şekillenmeden önce madde nedir? Forma sahip olmayan bir şey hakkında düşünmemiz ve konuşmamız mümkün mu? Bu yönüyle madde (*materia prima*) problematik bir kavramdır. Ayrıca Aristocu gelenek içinde madde, genelde *dişil* olanla, form veya forma dair olan ise *eril* olanla birleştirilir.

Zanaatkarların dünyasından bir örnek sunmak suretiyle burada dört nedeni (ya da ilkeyi) göstermiş bulunuyoruz. Bu, Aristo'nun düşüncesinde kaim bir hususdur. Aristo'nun tefekkürleri sıklıkla çeşitli zanaat ürünleri içinde bulunabilecek yaratıcı süreçlere dayanmaktadır. Ancak O, aynı zamanda, biyolojiyi de referans noktası olarak kullanır. Dört neden, ilke olarak her şeye uygulanır. Kendi kendilerini yaşam boyu yenileyen organizmalara gelince- güller ve kediler gibi- diyebiliriz ki etken neden ve ereksel neden bir anlamda bu organizmaların bizatihi kendi içinde bulunmaktadır. Amaç ve hareket kuvvetini, çömlekçi gibi dışardan bir vasıta sayesinde değil, kendi içlerinde taşırlar. İşte burada *doğa* ve *insanoğlunun ürünü* (kültür) arasında bir ayrım yapıyoruz. İnsan ürünü şeylerin aksine doğal şeyler, dört ilkenin tamamını *kendi içinde* taşırlar. Fakat doğada bulunan her şey de, organizmalar ya da insan ürünü nesneler değildir. Kaya ve su gibi cansız ama doğal şeyler, ne büyüme ne de insani amaçlar ya da biçimsel müdahale tarafından belirlenmektedir. Burada ereksel neden hakkında konuşmak, daha problematik bir hal alıyor.

DEĞİŞİM VE KOZMOLOJİ

Aristo'nun "doğal" ve "zorunlu" hareket teorisi, inorganik doğayla- insan yapımı olmayan cansız eşya- bağlantılı olan ereksel neden fikrini göstermektedir. Aristo'nun dört tür değişim tanımlaması kaydetmeye değerdir:

1- *tözsel değişim*; bir töz (şey) var olur ve yok olur, tıpkı bir atın doğması ve ölmesi gibi.

2- *niteliksel değişim*, bir töz (şey) nitelik değiştirir, tıpkı bir yaprağın yeşil renginin sarıya dönüşmesi gibi.

3- *niceliksel değişim*, bir töz (şey) bir nitelikten daha fazla (ya da az) alır, tıpkı bir kedinin tombik ve ağır ya da zayıf ve hafif olması gibi.

4- *mekâna ilişkin değişim*, bir töz (şey) mekânsal konumunu değiştirir, tıpkı bir taşın düşmesi veya okun hedefine ulaşması gibi.

"Doğal" ve "zoraki" hareket teorisi, buradaki değişim tiplerinden sonuncusuna aittir. Başlangıç noktası, her şeyin dört unsurdan müteşekkil olmasıdır-

ateş, hava, su, toprak- ki burada, ilk iki unsur yukarıya uzanır (ateş havadan daha güçlü bir biçimde) ve diğer iki unsur ise aşağıya uzanır (toprak sudan daha güçlü bir biçimde). Farklı şeyler bu dört unsurun çeşitli oranlarda birleşmesiyle meydana gelir. İçinde çoğunlukta toprak unsurunu bulunduran şeyler doğal olarak aşağı inecektir. İçlerinde çoğunlukla su unsuru bulunduran şeyler doğal olarak bu "toprakça zengin" olan şeylerin üstünü kaplayacaktır. Çoğunlukla ateş içeren şeyler daha yükseklerin arayışına girecek ve çoğunlukla hava içeren şeyler kendilerini çoğunlukla ateş içeren şeylerin altına yerleştirecektir. Bu, örnek olarak *düşme* hareketinin dört unsur tarafından bileşmeleriyle uyumlu olarak Aristo'nun, "kendi doğal yerlerini arayan" belirli şeyler öğretisiyle açıklanıyor olması anlamına gelmektedir. İşte bu, düşme hareketinin *ereksel neden*le izah edilmesidir. Bütün bu dört neden türünü kullanmak gerekirse, bir şeyin doğal konumu ereksel nedendir, ağırlığı etken nedendir, doğal konumuna götüren yol biçimsel neden ve şeyi meydana getiren madde ise maddesel nedendir. Bir oku yatay olarak fırlattığımız zaman, ilkin yatay bir vaziyette hareket eder, sonra tedrici biçimde inişe geçer ve nihayet aşağı doğru yapacağı bir açıyla yere düşer. Ok yaydan fırladığı vakit, hiç bir zaman dümdüz yere düşmeyecektir. Ok hareket ettirilir, "doğal konumundan" yani dümdüz yere düşmesinden farklı olan bir yönde uçmaya zorlanır. Böylelikle ok aksi takdirde gitmeyeceği bir yörünge doğrultusunda hareket etmeye "mecbur kılınır". Bu, Aristo'nun zoraki hareket öğretisidir. Rönesans'la birlikte bu tür olgular farklı bir biçimde izah edilmeye başladı. Doğal ve zoraki hareket kavramları doğadaki ereksel nedenler fikriyle birlikte eleştiriliyor ve reddediliyordu (Galileo ile karşılaştırın).

Aristo, astronomide evrenin alt ve üst katmanlarını ayrıştırır. Doğal ve zoraki hareket teorisi, evrenin yeryüzüne en yakın olan bölgesine uygulanır ("sublunary", ay altı âlem). Öte yandan yıldızlar ve gezegenler, yörüngelerinin sabit hızla kusursuz daireler çizdiği yere, üst katmana mensuptur. Şunlar üç temel astronomik varsayımdır:

1- Evren, her birinin kendi hareket kanunları olmak üzere, iki katmana bölünmüştür; biri alt, diğeri üst.
2- Üst katmanda bulunan yörüngeler daireseldir.
3- Gök cisimleri, bu yörüngelerde sabit bir hızla hareket eder.

Bundan başka, evren sonlu olarak tasarlanmıştır.

Bütün bu varsayımlar, yeni çağda ortaya çıkan ihtilaflar güç kazanıncaya kadar astronomiye hakim olan Ptolemy (5. bölüm, Astronomi, ile karşılaştırın) dünya görüşüne dahildir.

Yeni mekanik teorisi (Galileo ve Newton), yeryüzü yüzeyindeki Aristovâri hareket anlayışını ve yeni astronomi teorisi (Copernicus, Kepler ve Newton) Aristocu göksel uzaydaki doğa anlayışını reddediyordu: Bu yeni anlayışa göre, evrenin bütünü aynı kanunlara tâbidir ve gök cisimleri, (sınırsız bir evrende) değişen hızlarda eliptik yörüngelerde hareket ederler.

GERÇEKLİK, POTANSİYALİTE VE HİYERARŞİK- ORGANİK DÜNYA GÖRÜŞÜ

Aristocu anlayışın form ve madde arasındaki yaptığı ayrım, *gerçeklik* ve *potansiyalite* arasındaki ayrımla yakından ilişkilidir: Çam ağacının tohumu *şu an için ve burada* (gerçekten) sadece bir tohumdur, ancak bünyesinde ağaç olması için taşıdığı *doğal kapasiteler* (potansiyalite) vardır. Ağacın büyümesi sırasında, tohumun bizatihi içinde olan bu *kapasite* gerçekleşmiş olur. Böylece potansiyalite gerçekleşmiş olur. Aristo bu biyolojik durumu *her şeye* genelleştirerek uygular: Her belirli şey gerçeklik ve potansiyalitenin gerilimli bir karışımıdır ve her şey, potansiyelliklerini gerçekleştirmeye meyillidir. Aristo, öyleyse, değişime yönelik olarak Milet filozoflarının ve atomcuların yaptığı gibi mekanik değil de biyolojik bir açıklama yapar: Aristo'ya göre değişim, potansiyalitelerin gerçekleşmesidir. Aristo böylece değişim kavramıyla bağlantılı olarak problemli gayri-varlık (varlık olmayan) kavramından sakınmış olur. Değişim, var olanla olmayanın arasındaki salınım değildir. Yaradılış, bir şeyin hiçlikten *-ex nihilo-* vücut bulması değildir. Biyolojik gelişim ve yaratıcı zanaatkarlığa dayanan değişim mevcut kapasitelerin gerçekleşmesine gerektirir. Mümkün olan potansiyalitedir.

Gerçeklik ve potansiyalite arasındaki etkileşime ilişkin bu teoriden yola çıkarak diyebiliriz ki, Aristo'ya göre, Platon'daki gibi *gerçek* olan, gerçekte bahşedimiş olanla aynı değildir. Aristo'ya göre gerçek olan *gerçekleşmek* için mücadele edendir. Buradaki istisna, potansiyalitesi olmadan gerçek olan ve bu nedenle gerçekleşme dürtüsü olmayan saf gerçekliktir. Gerçekliğin dinamik bir derinlik boyutu vardır. Gerçekliğin keşfi, gerçekte bahşedilmiş olan olguların kaydedilmesi ve sentezlenmesiyle sınırlandırılamaz. Gerçeğin keşfi altta yatanı, dinamik gerçekleşme sürecini de içermelidir. Ve felsefe, bu bakış açısıyla, neyin gerçekten gerçek olduğuna dair bir idrakle, bahşedilmiş gerçeği eleştirecektir. Aristo, bu yolla hiyerarşik bir evrene ulaşır:

saf gerçeklik
insan
hayvanlar
bitkiler
inorganik şeyler (kayalar, toprak)
saf potansiyalite (saf madde).

Ölçeğin en altında cansız şeyler yer alıyor (kaya, toprak, vb.). Sonra bitkiler geliyor ki Aristo'ya göre daha üst varlık biçimleri vardır: Üreyen ve verimli ruhları vardır (Yunanca: *psyche*, "ruh, yaşam ilkesi"). Daha sonra çeşitli hayvanlar geliyor; bütün bu özelliklerin dışında, duyarlı bir ruha- hissederler- ve mekanik bir ruha- hareket ederler (koşmak, yüzmek, uçmak)- da sahip olan hayvanlar. Son olarak, biz insanlar geliyoruz; bütün bu sayılan kabiliyetlerin yanı sıra, akledebilme kabiliyetine sahip olan bizler. Akıl (geniş anlamıyla) insan oğluna münhasır "ruh"tur. İnsan düşünen hayvandır.[6] Akıl *insanoğlunun formu*dur, hayvani formları dönüştüren formdur- üreme, beslenme, hissetme, hareket etme kabiliyeti. Böylece hayvani formlar insanoğlunun spesifik formu akıl için malzeme olurlar (Yunanca: *nous -akıl-ruh*). İnsanoğlu aynı zamanda bir hayvan olsa da, (hayvanların bütün kabiliyetlerine sahiptir) hayvani nitelikler daha önceden olduğu gibi insan tarafından ulvileştirilir ve aydınlatılır.[7]

İnsanoğlu, maddi mevcudiyeti olan en yüce yaratıktır. Bu hiyerarşik evrenin en tepesinde Aristo ilk neden olarak Tanrıyı tahayyül eder. Tanrı saf gerçekliktir, yani potansiyalitesi yoktur ve dolayısıyla değişime tabi değildir. Tanrı, kendi zâtıyla kâimdir. Şu halde, Aristo'nun metafiziği en yüce *varlık* hakkındaki öğretiye, *ilahiyat*a netice vermektedir. Bu kişisel bir Tanrı değildir: Aristo en yüce varlığı dinlenme halindeki *hareket etmeyen hareket ettirici* olarak düşünür. Bu en yüce ilke, potansiyalitesi olmayan saf harekettir. Fakat bundan dolayı da başka her şey için nihai sondur (Yunanca: *telos*). *Hareket etmeyen hareket ettirici* her şeyin (her biri kendi yolunda ve sınırları dahilinde) kendisine doğru aktığı varlıktır. Hiyerarşik evren içerisinde yer alan en düşük seviye saf maddedir (potansiyalite); saf madde mefhumu kabaca söylemek gerekirse, tasavvur edemeyeceğimiz bir "sınır" kavramı temsil eder, zira gerçekliğe (hakikî nitelikler) sahip değildir.

Aristo'nun hiyerarşik evreninde, her belirli şey en iyi yoldan potansiyalitelerini gerçekleştirmeye meyillidir. Her şeyin içinde "yukarıya doğru" bir arzu vardır. Her şeyin amacı (*telos*), yeteneklerini gerçekleştirmektir. Bir şeyin potansiyalitesinin gerçekleşmesi, bu anlamda teleolojiktir. Bu arzu ve değişim yoluyla vukû bulan bu gerçekleşme, her bir şeyin içine yerleştirilmiştir. Fakat her bir *cins* için evrende tahsis edilmiş bir yer bulunmaktadır (Bkz. 20. bölüm, Dar-

win). Bu dünya görüşü, diğer şeyleri bir kenarı bırakırsak, 13. yüzyılda Thomas Aquinas gibi pek çok Hıristiyan filozof tarafından uyarlanmak suretiyle büyük bir etki uyandırmıştır.

ARİSTO VE EKOLOJİ

Aristo'da tipik olan, başlangıç noktasının çoğunlukla Demokritos gibi inorganik doğa değil de, *yaşayan* doğa olmasıdır. Burada iki tür açıklama modelinin seçiminden bahsedebiliriz: Biri, kavramlarını biyoloji alanından, diğeri de inorganik şeylerin çalışma alanından alan model. Demokritos her şeyi mekanik, inorganik kavramlar ve kanunlarla açıklamaya çalışır- bilardo topu modeli- ancak biyolojik ve toplumsal olguları açıklamakta güçlük çeker. Şunu söyleyebiliriz ki, Aristo her şeyi biyolojik, organik kategorilerle açıklamaya çalışır- organik model. Aristo, her şeyin taşlar ve hava dahil olmak üzere "doğal konumlarına" sahip olduklarını ve her şeyin doğal amacını yerine getirmeye meyilli olduğunu iddia eder.[8] Demokritos'un başlangıç noktasını olay kavramından almasına karşılık Aristo'nun hareket kavramını almış olduğunu da söyleyebiliriz. Bir olay gözlem yoluyla araştırdığımız doğadaki oluştur ve araştırmanın amacı çoğunlukla nedensellik kanunlarının kurulmasıdır. Bir eylem kişinin eylemi bir maksada binaen yapmasını öngören toplumsal bir olgudur- yani, bir insan yaptığı eylemin bilincindedir. Aristo'nun nedenler teorisi özellikle hedef merkezli eyleme yöneliktir. Tam anlamıyla doğal olaylar Aristo'nun nedenler teorisiyle pek de uyuşmaz. Diğer taraftan, olayları başlangıç noktası alan Demokritos gibi filozoflar toplumsal olguları, yani eylem, niyet, özne ve öznelerarası ile bağlantılı olan olguları değerlendirmede güçlük çekmiştir.[9] Aristo'ya göre doğa felsefesi[10], bir yönüyle, tecrübe ettiğimiz şekliyle doğanın tarifidir. Aristo hava, su, ateş, toprak gibi temel unsurlar ve yukarı, aşağı vb. nosyonlar tasarlamaktadır, yani doğanın deneyimi için genel kavramlar.[11] Ya da belki de Aristo'ya göre genel felsefe fizikle değil de ekoloji ile tanımlanır diye söylemeliyiz. Ona göre her biri doğal işlevlere sahip ve zarar vermeksizin hiçbir yaratığın ihlal edemeyeceği sınırlamaları olan çeşitli cinsler ve yaşam formları mevcuttur. Üstün yaşam formlarının neslinin tükenmesine sebebiyet verecek ekolojik bir kriz, Demokritos'un mekanik dünya görüşünce eşyanın temel düzenini bozmayacaktır: Sadece niceliksel özellikleri olan ve boşlukta mekanik olarak hareket eden parçacıklardan müteşekkil bir evren. Böyle bir dünya, ekolojik bir krizden ciddi biçimde etkilenmeyecektir. Demokritos'un evreni anlamak için kullandığı kategoriler ekolojik olarak nötrdür ve bu nedenle de, pratik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde yetersizdir.

Aynı şekilde ekolojik boyutu mekanik bir atomculuğu insanî değerler ve vasıflı deneyimler gibi öznel kategorilere değişerek kavrayamayız[12]; zira insan ırkı var olmasa bile, ekosistem içinde yaşanacak ekolojik bir kriz yeryüzü üzerinde tahribatlı değişiklere neden olur. Fizik, tek başına hastalığı ve sağlığı ayırt edemezken; tıpta, hastalık ve sağlık arasındaki fark, bir anlamda yaşayan bir bedene dayanmaktadır. İhtiyaç hissedilen, ekolojik olanı kavrayacak bir doğa felsefesidir. Fakat insanoğlu, ekolojik dengeye iştirak eden bir unsur olduğundan bu doğa felsefesi doğa ve insanın ikisine birden yer vermelidir.

İlk Yunan filozofları arasında gördüğümüz doğayı bir bütün olarak tasavvur eden görüş, *physis*, insanoğlunu doğal çerçevenin bir parçası olarak ele almıştır. Yunan doğa filozoflarının bir bütün halinde olan doğada bulunan etkileşim ile ilgili öğretisi bu bağlamda ekolojik bir felsefedir. *Physis* her şeyin amacına yönelik işlevlerinin bulunduğu işlevsel bir bütünlüktür. Birinin doğal işlevi dışına çıkması *hubrislik*tir (haddini bilmeyiş: presumptica) ve düzensizliğe yol açabilir (*kaos*). Her şeyin kendi doğal konumları çerçevesinde doğal vasıflarının uyumlu tezahürü toplumda olduğu gibi doğada da doğrudur. Doğanın sonlu sınırları içerisinde farklı yaşam formları ve çevre arasındaki pozitif etkileşim, sonlu ve uyumlu bir bütün olarak *cosmos* yani evreni meydana getirir.

Günümüzde kirlenmenin suyu, havayı ve toprağı etkilediğini ve enerjimizi nihai olarak güneş ışığından aldığımızı hatırlayalım. Ateş, hava, su ve toprak Aristo ve diğer Yunan doğa filozofları için temel unsurlardır.

Aristo'ya göre her şeyin kendine ait bir doğal konumu vardır. Kirlenme "hatalı konumlanmadır": Eşya, ait olmadıkları ve bu anlamda olmamaları gereken bir yerde konumlanmıştır. Demokritos'un atomik uzayında, kirliliğe bu anlamda yer yoktur.

Demokritos'un aksine Aristo, kavramları çifter kullanır, yukarı/aşağı, kuru/ıslak, soğuk/sıcak gibi: Tundra, çöl ve yağmur ormanları arasındaki fark, ekolojik olarak önem taşır. Fakat mekanik dünya görüşünde bu farklılıklar esas itibariyle farklı koşullar olarak kayda geçmez. Aynı şey canlı ve cansızlar ile bizatihi canlıların yaşam ilkeleri arasındaki farklılıklar için de geçerlidir: Bitkiler için beslenme ve üreme kabiliyeti, hayvanlar için fazladan hareket etme ve hissetme kabiliyeti, insanlar için de akledebilme kabiliyeti. Öyleyse ekoloji, Galileo ve Newton'da olduğu gibi, mekanik-atomcu doğa görüşünün ötesinde, Aristo ve diğer Yunan doğa filozofların doğa felsefesine işaret etmektedir.

BİLGİ VE PRAKSİS

BİLGİNİN FORMLARI

Diyalektikçi Platon, bilginin çeşitli formları ve bunların problemleri arasında bir bağlantı görüp, idealar teorisi ile devlet, etik ile estetik vb. öğretiler arasında katı bir ayrım yapmazken; analizci Aristo çeşitli disiplinleri birbirinden ayırmayı hedefler. Teorik, pratik ve poetik disiplinleri (sırasıyla *theoria, praxis* ve *poiesis*'e takabül eder) birbirinden ayırmaya çalışır ki bu disiplinler bilgi (*episteme*), pratik bilgelik (*phronesis*) ve teknik beceri sanatı (*techne*) ile ilişkilidir. Teorik disiplinlerin hedefi hakikati tespit etmektir. Aristo üç teorik disiplini dikkate alır: Doğa felsefesi, matematik ve metafizik. Doğa felsefesi idrak edilebilir ve değişebilir şeyleri belirlemeye çalışır. Matematik değişmeyen, sayılabilir niteliklerin peşindedir. Metafizik ise bağımsız olarak var oldukça değişmeyen formları belirlemeye çalışır. Bu anlamda, doğa felsefesinden matematiğe, oradan da metafiziğe ulaşan giderek artan bir soyutlama yoluyla konuşmaktadır. Pratik disiplinlerin hedefi kazanılmış, ahlakî yeterlik üzerinden akıllıca davranışlara ulaşmaktır. Böyle bir ahlakî yeterlik (*phronesis*) sadece çeşitli toplumsal durumlar içinde deneyim kazanmış, bu çeşitli durumlar karşısında vereceği tepkiyi bilen olgun insanların eşliğindeki kişisel deneyim sayesinde elde edilebilir. Bu duyusal deneyimden farklı bir deneyimdir. Bu herkesin toplumsal olayları değerlendirebilme yeterliğini kazanmak için yaşaması gereken bir deneyimdir. Sonuç olarak, büyük ölçüde, tek başına önermelerle iletilemeyip, ancak insanların katılarak ve yaşayarak elde etmeleri anlamında "davranışsal bilgiden" söz edebiliriz. İlginçtir ki Aristo, ahlak felsefesi ve siyaseti "pratik" disiplinler olarak sınıflandırır. Siyasete gelince, Machiavelli ile başlayan *Realpolitik* fikrinde olduğu gibi, siyasetin sadece bir güç mücadelesi olduğu yönündeki görüşten kendini uzak tutar. Aristo'ya göre siyaset insanların birbirini yetiştireceği açık ve aydın bir etkileşim ile yapılmalıdır ve insanların problemlerine adil ve iyi çözümler bulmaya çalışmalıdır.

Aristo, ahlakî yeterliğin edinilmesinin önemini vurgular. Daha sonra göreceğimiz gibi ahlak felsefesini evrensel, ahlakî ilkelerin doğrulanması sorunuyla sınırlandıranlar (Kant'ın kategorik şartında olduğu gibi) ve onu bir yararın azamileştirilmesi sorunu olarak görenler (Bentham gibi yararcılarda olduğu gibi) bulunmaktadır. *Praxis* kavramıyla Aristo iyi işler yapma, ahlakî yargılarda bulunma yetisini edinme ihtiyacını kendisinin de kabul ettiğini göstermektedir ve bu bireyin başkalarıyla birlikte yetiştirilmesini içerir ve teorik meşrulaştırma ya da normların eleştirilmesi biçiminde öğreneceklerimizin ötesine geçmektedir.

Poetik disiplinlerin hedefi bir şeyler üretmektir. Bunlar yaratıcı (*poetik*) di-

siplinlerdir. Bu üretim, sanatsal yaratıcılık üzerinden gerçekleşebilir; işte bu yüzden şiir ve retorik burada dahil edilmiştir. Fakat, bu aynı zamanda teknik üretim üzerinde de gerçekleşebilir ve Aristo burada farklı türden sanatları düşünüyor.

Son olarak, şunu kaydetmeye değer ki Aristo, Mantığın Babası, mantığı bizatihi kendisini diğerlerinin yanında bir disiplin olmaksızın tüm disiplinlerin parçası olan bir araç (Yunanca: *organon*) olarak sınıflandırır. Bunu şöyle de söyleyebiliriz: Aristo, dili bir araştırma nesnesine dönüştürür ve gördüğü şeyi dilin iç yapısı olarak bulur: Mantıksal olarak doğru çıkarımlar (ispatlar). Dil bütün akademik disiplinlerin bir parçası olduğundan, mantıksal olarak doğru olan çıkarımların bir incelemesi, tüm disiplinlerde ortak olan bir şeyin incelemesi olacaktır.

Teorik disiplinler içerisinde, bu önermelerin iddia ettiğinin zorunlu olarak doğru olması anlamında mutlak biçimde kesin olan bilgiye Aristo'nun özel bir ilgisi vardır. Aristo, ontolojisinde olduğu gibi, bu tür bilgiyi farklı tözlerdeki asli niteliklerde arar. Öyleyse, geçerli argümanlar kullanarak, bu tür kesin bilgiyi (tözlerin genel nitelikleri) ifade edebilmek ve *diğer* eşit ölçüde kesin yargılara *kayabilmek* önemlidir. Mantık bir *münakaşa teorisi* ya da bir *ispat teorisi* olarak Aristo'da tam anlamıyla bu işi görür: Mantıksal olarak geçerli çıkarsamalarla bir dizi doğru ve kesin ifadeden diğer eşit ölçüde doğru ve kesin ifade dizisine geçebiliriz. Mantık bu geçişi güvence altına almaktadır. Aristo, mantıksal olarak geçerli çıkarsamaları ya da iki öncül ve bir sonuç içeren kıyaslar (syllogism) - ki burada sonuç, öncüllerden bir mantıksal zorunlulukla çıkar- incelemiştir. İşte bir örnek:

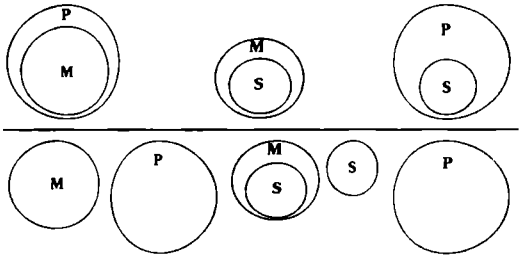
İ. öncül: Bütün insanlar ölümlüdür.
2. öncül: Sokrates bir insandır.
Sonuç: O halde Sokrates ölümlüdür.

Bir kıyasta üç terim vardır ("insan", "ölümlü" ve "Sokrates"); her bir öncülde ve sonuçta, iki terim vardır. İki öncülde ortak olan terim ("orta terim"), sonuçta görünmez. Aynı zamanda "bütün", "biraz" ya da "hiç" gibi terimler de vardır. Bu yolla, bazıları geçerli bazıları geçersiz çeşitli kıyaslar oluşturabiliriz. Önce, iki geçerli çıkarsama:

1. öncül: Bütün M'ler P'dir.
2. öncül: Bütün S'ler M'dir.
Sonuç: Bütün S'ler P'dir.

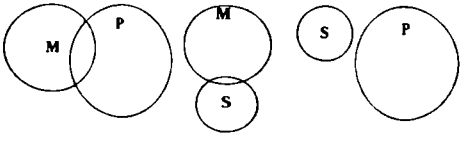
1. öncül: Hiç bir M, P değildir.
2. öncül: Bütün S'ler M'dir.
Sonuç: Hiç bir S, P değildir.

Bu iki çıkarsamayı (geleneksel olarak Barbara ve Celarent diye adlandırılır) kümeler arasındaki ilişkiler halinde sunabiliriz:



Şimdi geçersiz bir çıkarsama örneği verelim:

1. öncül: Bütün M'ler P'dir.
2. öncül: Bazı S'ler M'dir.
Sonuç: Bazı S'ler P'dir.



Geçerli bir çıkarsamamız fakat yanlış bir sonucumuz olabilir. İçindeki öncüllerden biri yanlış, çıkarsaması (Celarent) geçerli ve sonucu yanlış olan şu örneği ele alalım:

1. öncül: Hiç bir kuşun tüyü yoktur.
2. öncül: Bütün kargalar kuştur.
Sonuç: Hiç bir karganın tüyü yoktur.

Sadece her iki öncül de doğru olduğunda, geçerli bir çıkarsamanın doğru bir sonuç verebileceğinden emin olabiliriz; önemli olan bir *çıkarım*'ın *geçerli* olup olmadığı sorusunu ve *öncüller*in doğru olup olmadığı sorusunu birbirin-

den ayırmak zorunda olmamızdır (Tüm öncüllerin savunulurluğunu kontrol etmemişsek, mantıklı olmamızın bir yararı olmayacaktır!).

Aristo, tüm mantıksal olarak doğru olan çıkarımların kanıtlanamayan ilkeleri öngördüğüne inanır; örnek verirsek çelişki ilkesi: Aynı şey, aynı nesnenin hem sıfatı olup hem de olmamayı, aynı zamanda ve aynı biçimde başaramaz. Bu, Aristo'ya göre ispatı mümkün olmayan ilk ilkedir; fakat bu ilke, dilin her türlü rasyonel kullanımı için vazgeçilmezdir.

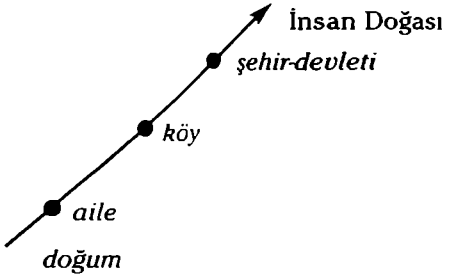
ANTROPOLOJİ VE SOSYOLOJİ

Bir insan yavrusu, tıpkı bir tohum gibi, kendi doğasında bulunan gerçekleşebilir yeteneklere sahiptir. Fakat insanlar bitkiler gibi "büyümez". (İnsanlar aklın yaratıkları olarak yaşar). En iyi yeteneklerini gerçekleştirmede acze uğrayabilirler, ama tohum uğramaz. İşte bu nedenden ötürü insanoğlu, en iyi insanî yeteneklerini gerçekleştirme çabasında yaşamlarını idame ettirmeye yardımcı olsun diye, ahlak felsefesi ve siyaset gibi pratik disiplinleri geliştirmiştir.

Aristo'ya göre genel olarak, en iyi insan yetenekleri yegane insan "ruhu" akıl ile bağlantılıdır: Makul bir yaşam bütün insanların evrensel hedefidir. Fakat *bizim* amacımız, içinde yaşadığımız toplumda *bizlerin* en iyi yeteneklerini gerçekleştirmektir; yani kişisel becerilerimizi en iyi gerçekleştirebileceğimiz yer olan cemiyette *kendi* tarzımızı (*ethos*) ve yerimizi bulmaktır. Buna erdem denir (*arete*).

Tanrılar gibi *her şeyi* bilemeyeceğimiz, bitkiler ve hayvanlar gibi de cahil olmadığımız için hata yapabiliriz: "Kendi içimde, kendimden bir şey yapabilme yetim olabilirdi, fakat beceremedim." Bu, tanrıların ya da hayvanların yaşamına değil, insan yaşamına ait yinelenen bir trajedi temasıdır.

Aristo, en iyi yeteneklerini ortaya koyabilmeleri için insanların toplumsallaşmanın ileri aşamalarını yaşamaları gerektiğini öne sürer: Bir insanın tam anlamıyla gelişmiş olabilmesi için önce aile, sonra köy ve nihayet şehir-devleti üzerinden gelişmelidir. Ancak bundan sonra insanlar potansiyellerini gerçekleştirebilirler. İnsanların doğası- hangi yetilere (potansiyellere) sahip olduklarını- önce şu üç toplumsal grup aracılığıyla ortaya çıkar (gerçekleşir):



Temel ihtiyaçlardan (aile) daha karmaşık ihtiyaçlara (şehir-devlet) kadar artan ihtiyaçlar karşılanır ve insan doğasının artan oranda gerçekleşmesi sonucuna ulaşırız. Başka bir söylemle, insan doğası, ifadesini hayvanî ve ilkel bir yaşamda bulmaz. İnsan doğası önce insanoğlu uygarlaştığı zaman ortaya çıkar. Şu kaydedilmeye değerdir ki, Aristo'ya göre insanoğlu öncelikli olarak erkektir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Aristo'ya göre kadınlar başlıca aileye ve yöresel çevreye bağlıdır. En iyi yeteneklerini burada gerçekleştirebilirler. Bundan başka, Aristo erkekleri iki gruba ayırır. Bunlardan ilki özgür ve otonom erkeklerdir ki en iyi anlamda erkekler bunlardır. İkincisi ise doğası gereği kölelik ruhu taşıyanlardır: Köleler şehir-devletlerinde çoğunlukla fiziğe dayalı işlerde kullanılmak üzere çalıştırılırdı. Aristo için bu yaşam, özgür Yunan erkeğinkinden daha az değerli bir yaşamdı. Aristo aynı zamanda bu köleleştirilmiş olanların doğaları gereği köle olduğunu düşünüyordu. Aristo'ya göre, kölenin yaptığı iş ve onun kişisel özellikleri arasında bir bağlantı mevcuttur. Her iki açıdan bakıldığında da köle, özgür Yunanlıdan *aşağıda*dır. Aristo bu yolla kölelerin ve kadınların her ikisini de özgür Yunan erkeğinden aşağı kılar: Her ikisi de eve yani hane halkına aittir (*oikos*), pazar yerinin kamusal yaşamına (*agora*) değil. Kadın ve köle doğal özellikleri gereği dolayısıyla, şehir-devletinin kamu alanı içinde beliren özgür Yunan erkeğine göre daha aşağı bir seviyededir. Öyleyse, erkek şehir-devleti içinde doğasını gerçekleştiriyor derken aklımızdan çıkarmamamız gereken bir husus, Aristo'ya göre, kadına ve köleye yönelik olarak uygulanamaz.

Şu halde, devlet ve toplum, insanın dışında bir şey değildir. Cemiyet insanların en iyi yeteneklerini gerçekleştirmesi yönünden vazgeçilmez bir unsurdur. Bir başka deyişle temel mefhum, toplum içindeki insandır, ne toplumdan ayrı olan birey, ne de bireyden ayrı olan toplum (devlet). Şehir-devleti kendi kendine yeterlidir, birey değil. İnsan kent hayatında toplumsal bir varlık olarak kendini gerçekleştirmeyi başarabilir. Aristo böylece insanı "politik bir hayvan" olarak tasavvur eder. (Yunanca: *zoon politikon*). Fakat aynı zamanda, Platon'un insanın toplumun bir parçası olması hususunun üzerinde çok fazla durduğuna inanır. "Devletin doğası" der Aristo, "bir grup olmaktır, bir grup insan".[13] Bu yüzden, teoride ve siyasal uygulamada bir standart arayışında olmamamız gerekir, doğal olandan daha büyük bir birlik için zorlamamalıyız. İnsanın yaşam ilkesinin geniş anlamda akıl olduğunu söyledik. İnsanlar ilke olarak grup içinde yaşamalıdırlar; böylece akletme yetilerini hayata geçirebilirler. Aklın yeterli tatmini iyi bir şehir-devletini öngörmektedir. *Logos* ve *polis* birbirine bağlı mefhumlardır. İnsan doğası akıl ve mantığıyla yaşamayanlarca ya da yegane insan "ruhundan" çevresiyle birlikte yararlanamayanlarca değil, sadece rasyonel ve toplumsal bir grup içinde yaşayan insanlarca ortaya konabilir.

Bazıları Aristo'nun, iyi bir yaşamın teorik etkinlik içersinde mi yoksa rasyo-

nel, siyasî melekelere sahip bir cemiyet içersinde mi mümkün olduğu yönündeki soruya karşılık net bir tavır sergilemediğini iddia eder. Ancak, mesele rasyonel, siyasî yapı ve gerekli üretken emek arasındaki ilişki olduğunda, şu bir gerçektir ki Aristo öncekinin insanlar için yararlı olacağını zira bunun, bizatihi kendisinin hedef olduğuna inanır; fakat fiziğe dayalı emek dinlenmeyi beraberinde getireceğinden iyi bir yaşamı temsil etmez ve tek başına bir değeri yoktur. Bu yüzden böyle işleri yapanlar, köle olsun olmasın insan yaşamını en iyi biçimde gerçekleştiremezler. Aristo dönemindeki sınıf farklılıklarının burada iki gruba ayrıldığını görüyoruz. İlki el emeğiyle çalışan, ikincisi ise entelektüel ve siyasal faaliyetin peşinde olan gruptur. Aristo, bu kalıp verme, "insanileştirme" sürecinin öncelikli olarak entelektüel ve siyasal faaliyet çerçevesinde olacağına inanır, fiziğe dayalı emek içinde değil.[14]

Aristo ile Platon'un insan ve toplum görüşleri arasındaki fark kadın konusundaki görüşlerinde netliğe kavuşur. Platon kat'î bir şekilde özel alan ve kamusal alanı birbirinde ayırıp devleti ortak mülkiyet ve ortak çocuklardan oluşan geniş bir aile haline getirmekle özel yaşam alanını ortadan kaldırmaya yönelirken, Aristo, devletin ve ailenin farklı işlevleri olduğuna inanır. Aileye beslenme, üreme, çocuk yetiştirme gibi birtakım temel gereksinimleri karşılamak üzere bir çerçeve temin eder. Devlet, erkek vatandaşların siyasî ve entelektüel olarak kendilerini gerçekleştirmelerini mümkün kılar. Özel alandan kamusal alana doğru olumlu geçişler mevcuttur. Özel alan dahilindeki aile çerçevesinde gerçekleşen toplumsallaşmaya ilave olarak bizler, köyde ve nihai olarak kamusal alanda, şehir-devletindeki yaşamla şekilleniriz. Şu halde özel ve kamusal alan arasında bir zıtlık yoktur, aksine bu ikisi, kendi içlerinde birbiriyle bağlantılıdır. Öyleyse, aile ortadan kaldırılmamalıdır. Bilakis, aile iletişim ve toplumsallaşma için temel bir kurumdur. Benzer bir şekilde, Aristo, Platon'un biyolojik ve kültürel arasında yaptığı kati ayrımı da kabul edemez. Aristo için, insan *aynı zamanda* hayvani özelliklerin hepsine sahip olan ruhanî bir varlıktır.

Aristo şu halde zamanının yaygın görüşlerine, Platon'a nazaran daha yakındır. Aristo, erkeğin kadından üstün olduğuna dair geleneksel görüşü paylaşır ve hatta bunu desteklemek için biyolojik argümanları kullanır. Çocuğu şekillendirenin erkeğin spermi olduğu, kadının yalnızca maddeye bir katkı sağladığına inanır. O zamanlar için konuya ilişkin olarak Aristo'nun form-madde kavramlarının kabul görmesi mümkündü çünkü o dönemde henüz genetik özelliklerin kadının yumurtası ve erkeğin sperminin her ikisinden meydana geldiği bilinmiyordu. Uzunca bir süre erkeğin sperminin mikroskobik insanlara vücut verdiği sanıldı. (Bununla birlikte, üremeye ilişkin rakip teoriler de vardı: Platon bir süre kadın ve erkeğin her ikisinin katkısının eşit olduğu görüşünü benimsemiştir.)[15]. Hâkim görüş olan sıcak yaratıkların soğuk olanlara nazaran daha üstün olduğu görüşüne paralel olarak Aristo, kadının erkekten daha düşük bir vücut

sıcaklığına sahip olduğuna inanır. Şu halde, kadın erkekten daha aşağı derecededir.

İYİ YAŞAM

Ahlak felsefesi görüşüne gelindiğinde Aristo, bazı hususlarda kendini Platon'dan ayırır. Daha önce Aristo'nun, Platon'un eşyaya göre ideaların bağımsız varlıkları olduğunu iddia ettiği teorisini nasıl eleştirdiğini görmüştük. Bu eleştiri aynı zamanda "iyi ideası"na da uygulanır. Aristo'ya göre "iyi", insan yaşamı için hedeftir, insandan bağımsız olan bir şey değildir. İyi, insanların yaşam tarzlarının *içinde* bulunur. Aristo'ya göre, "iyi", mutluluk ya da bahtiyarlık demektir (Yunanca: *eudaimonia*); öyle bir haldir ki "iyi", her kişinin toplumda kendi yerini bulması yani erdemli olması mümkün olacak şekilde toplumsallaşmanın üç aşaması yoluyla öncelikli olarak insanların cemiyette en iyi yeteneklerini gerçekleştirmelerini gerektirir. Aristo teorik etkinliği olan bir yaşamın özellikle iyi teorik yetileri olanlar için mutluluğa ulaşmak açısından uygun olduğunu düşünür. Fakat farklı insanların farklı yetenek ve potansiyelleri vardır. Öyleyse iyi yaşamın herkes için aynı olması gerekmez. Bir de Aristo, şiddetli fiziksel acıdan mustarip isek mutlu olamayacağımızı düşünür. İşte bu noktada Aristo, Platon ile Sokrates'in acı ve zevkin her ikisinin de mutlulukla alakalı olmadığı görüşünden ayrılır.

Varoluşçular, sıklıkla *kahramansı* bir dünya görüşü benimsemişlerdir: "Ya ya da" (either-or), "biraz burada, biraz da şurada olma, ne olman gerekiyorsa tam ve bütünüyle o ol" (Henrik Ibsen, *Brand*, 1. Sahne). Yani, bir yeteneğin üstüne odaklan ve o bir yeteneği diğer yeteneklerin pahasına da olsa bütünüyle gerçekleştir. Aristo için iyi bir yaşam uyumlu bir yaşamdır. Her yetenek, entelektüel ya da atletik, siyasî, kişisel veya sanatsal anlamda olsun, kişinin yatkınlığına göre iyi dengelenmiş bir biçimde gerçekleştirilmeli ve geliştirilmelidir. Aristo ılımlılığı yani tüm iyi yeteneklerin uyumlu biçimde gerçekleşmesini de takdir eder. Cesaret bir erdemdir; çünkü cesaret korkaklık ve pervasızlığın altın ortalamasıdır.[16]

Aristo, "dostluk onsuz yapamayacağız erdemlerden biridir" der. Saklı olmayan, karşılıklı iyi niyeti gerektirir. Öyleyse dostluk, yalnızca insanlar arasındaki karşılıklı bir tavırdır. Örnek verirsek, biz "parayı sevebiliriz", ancak para bizi sevemez. Bir insanı da sevebiliriz, o insanı tanımadan ve o bizi sevmeden. Dostluk ise karşılıklı bilgi ve tanınmayı gerektiren bir şeydir. Dostluk geliştirmek için, ahbaplık için, süreç gerekir. Ahbaplık hem hedeftir hem de dostluğun önkoşuludur. Dostluk kendi içinde bir hedeftir. Çıkar amaçlı kullanıldığı vakit saptırılmış olur. Dostluğu geliştirmek- böyle bir ilişki içinde erdemli olmak, - sadece eylemleri değerlendirmek için kullanılan normları meşrulaştırmaktan öte

bir şeydir. Başlıca vazife, yeteneklerimizi geliştirmektir ve farklı eylemler arasından doğruyu seçmek için ön şart olan tavrı elde etmektir. Yani ahlakî duyarlılığa sahip olmalıyız. Norm ve değerlere dair teorik bilgi bu pratik bilgelikle aynı değildir (Yunanca: *phronesis*). Pratik bilgelik, deneyimli insanlar rehberliğindeki kişisel deneyim üzerinden elde edilecek ahlakî yeterlik ile ortaya çıkmaktadır. Bu, farklı ve çoğu zaman muğlak durumları akıllıca değerlendirmek için basiretli olmamızı sağlar. Her durumda neyin akıllıca olduğu, sadece böylesi bir derin düşünüşlü pratik ile öğrenilebilir. İşte sözü edilen altın ortalama, somut durumlarda neyin akıllıca olup, neyin olmadığını ayırt edebilmemiz için böyle bir ahlakî yeterliğin ediniminin gereğine işaret eder.

ADİL TOPLUM

Aristo, Platon gibi öncelikli olarak *adalet* kavramıyla uğraştı. Aristo; adaleti mevcut hak temelli ve eşitlik ilkeleri temelli olmak üzere ayırır. *Mevcut hak* temelli adalet, bir toplumdaki açık ve dolaylı tüm adalet fikirlerini içerir. Bu hem mevcut yasaları, hem de yasal geleneği *ve* yasal olarak kabul gören gelenekleri kapsar. *Eşitlik ilkeleri* temelli adalette ise aynı türde olan her vakanın aynı şekilde muamele göreceği kanaatine dayanır. Bu, tutarlılığın gerekliliğiyle ilgilidir: Eğer benzer vakalara aynı şekilde muamele etmezsek, tutarsızız demektir ve sonuç olarak, bu irrasyonel ve adaletsiz olur. Bu, adalet ilkesindeki bir "doğal haklar" unsurunu ima eder: Mevcut yasal uygulamanın ne olduğunun ötesinde evrensel olarak geçerli olan bir şey görülebilir (Bkz. 5. Bölüm, Stoacılık).

Aristo, eşitlik esasına göre iki tür adalet ayrımı yapar: Ticarette eşitlik ve dağıtımda eşitlik olarak adalet diyebileceğimiz ayrım. Ticarî eşitlik piyasa üzerinden oluşan ekonomik seviyede var olur. Adil bir ticaret, birinin verdiği kadarını alması suretiyle gerçekleşen ticarettir (Bkz. 13. Bölüm, Ekonomik Liberalizm, piyasadaki eşit ve adil alışveriş değeri). Yasal düzeyde, birisi diğer birinin zarar ve ziyanına olacak şekilde hareket ediyorsa, bu dengeyi tekrar kurmamız gerekir. Hakkın iade edilmesi, görülen zararın telafisidir. Hakça ceza eşit ölçüde zararı/kaybı niceliksel olarak uygulamaktır, ayni olarak değil. Aristo, "kısasa kısas" ilkesini desteklemez.

Düzenli bir toplum sadece ekonomik büyüme ve yasal denetime olanak sağlamaz; aynı zamanda hak ve vazifelerin, refah ve sıkıntıların dağılımı için anlaşmalar tesis eder. Peki dağılacak olan nedir? Ve kimlere dağılacaktır? Dağıtılacak olanlar vergiler ve ücretler, maddi çıkarlar ve meşru iktidar, oy hakkı ya da askerî vazife olabilir. Buradaki çarpıcı nokta, bu şeylerin adil dağıtımının eşit dağıtımla mümkün olacağı ifadesiyle neyin kastedildiğidir: Eşit olarak, ama neye göre? "Sarf edilen gayrete göre mi? ihtiyaca göre mi veya iktidar, servet ya da erdeme göre mi? Veya her insana eşit pay vermek mi ("bir insan bir oy")? Aris-

to, hem eşitlikçi dağıtım kurallarını (herkese eşit pay) hem de hiyerarşik dağıtım kurallarını (özel işlevler ve rollere göre eşit pay) savunur.

Aristo, pratik ve poetik disiplinleri birbirinden ayırır ve ahlak felsefesi (ahlak teorisi) ile siyaseti (devlet teorisi) pratik disiplinlere dahil eder. Şunu söyleyebiliriz ki, Aristo'ya göre *praxis*, bizatihi kendisi amaç olan davranıştır ve *poiesis* ise amacı davranışın bizatihi kendisinden farklı bir şey olan davranıştır (tercihen davranışın ortaya çıkardığı yeni olan bir şeydir).[17] Başka bir deyişle, oyun oynayan çocuklar (aşağı yukarı) *praxis* kavramını gerçekleştirirler ve emekliler ya da evinde bir fincan kahve içen başkan adayı ise (aşağı yukarı) *poiesis* kavramını simgeler. Menfaat için arkadaşlar ediniyorsak kendisi hedef olması gereken bir şeyi yani dostluğu amacından saptırıyoruz demektir. Yapıp ettiklerimizin büyük bir kısmı değişen dereceler ve oranlarla *praxis* ve *poiesis*'i temsil eder.

Aristo öncelikli olarak siyaset ve ahlak felsefesini *poiesis* değil de *praxis* olarak nitelendirdiğinde bu, siyaset ve ahlak felsefesinin Aristo'ya göre hakikatte bizatihi kendilerinin amaç olan davranış tipleri olduğu anlamına gelir: İnsanların cemiyet içerisinde sorunlarını tartıştıkları rasyonel toplumsal etkileşim amacı. Toplum coğrafya ya da nüfus bakımından insanların birbirlerini tanıyıp ortak sorunlarını tartışabileceklerinden daha geniş olmamalıdır. Toplum birinin, bir diğerinin *ne*yi ve ne zaman yaptığını bilmediği şekilde karmaşık da olmamalıdır; yani insanların, eylemlerinin neticelerini görme yetilerini kaybedecek şekilde pek çok farklı eylemin çakıştığı karmaşık ve gayri şeffaf bir toplumda eylemlerin kaybolmayacağı şekilde. Fakat aynı zamanda, Aristo'nun zamanındaki şehir-devletinde dahi siyasetin "*saf praxis*" haline getirilmesi çok güçtü. Şehir-devletinin vatandaşları tartıştıkları problemleri çözmeyi denedikleri-nde, eşya ve insanların değişen seviyelerde farklı şeyleri elde edebilmek amacıyla kullanılmalarını tasdik etmek zorunda kalıyorlardı; *poiesis* eylemler. Mesela, işçilerin testi küplerini kadırga gemilerle taşıması gibi bir karar alınabilirdi ki bu kadırgalar daha sonra köleler tarafından Karadeniz kıyılarına yani şarabın tahılla değiş tokuş edildiği yere doğru kürek çekilirdi.[18]

Şehir-devleti deneyiminden ötürü Aristo, siyaset ve ahlak felsefesini büyük oranda rasyonel, serbest etkileşim, *praxis* olarak; ve retorik ile şiiri de, insanları etkilemek (ve yeni bir şey yaratmak) için edinilen *poiesis* olarak görebiliyordu. Aristo'nun devlet ya da siyaset öğretisi, siyasal manipülasyon ya da ampirik sosyolojiyi içermez. Aristo'ya göre bir disiplin olarak siyaset, öncelikli olarak normatif ve sınıflayıcı olan ve aşağıdaki gibi örgütlenen bir siyaset bilimidir:

1- Çeşitli şehir-devletleri hakkında bilgi toplayıp bunları sınıflandırmak

2- Vatandaşlar için en iyi yaşamı mümkün kılacak kuralları ve yaşam tarzlarını göstermek

Aristo, tam 158 Yunan şehir-devletinin tanımlarının toplanması işini yürüttü ve bu malzeme şöyle bir şemaya göre tasnif edildi:

hukuk	monarşi	aristokrasi	sınırlı demokrasi
hukuksuzluk	zorbalık	oligarşi	aşırı demokrasi[19]
	bir	az	çok

Aristo, devlet şekillerinin arasında en iyi olanın hangisi olduğunu ele almış ve diğer şeylerin yanı sıra, siyasî istikrarın üzerinde durmuştur:Halkının görüşlerine kulak verilmelidir, aksi takdirde devlet istikrarsız olacaktır. Ve devlet hukukla idare edilmelidir, aksi takdirde vatandaşları için güvensiz olacaktır, yozlaşacak ve idarecilerin keyfi tutumlarına tâbi kalacaktır. Bundan dolayı, insanların görüşlerini özgürce açıklayabilmelerine olanak sağlayan, hukukla idare edilen bir topluma kavuşmalıyız. Platon'un tersine Aristo ayrıca kamuoyunun iyi düşünülmüş ve inandırıcı vukufiyetler ortaya koyabileceğine inanır. Platon'a göre "uzmanlar" sahip olmaya değen *her* şeye vakıftılar. Kamuoyunun görüşü ikincil değer taşıyordu. Aristo "iyi bir zorbanın" idaresinin asla hukukla idare edilen bir topluma alternatif olamayacağını savunur. Bir başka insana tabi olmak özgürleştirme değil, köleleşmek olur. Bir başka insan hangi "tarza" (*ethos*) sahip olmamız gerektiğine karar verir. Lakin erdemli ve onurlu yaşamak kendi yaşamımızı kişisel olarak gerçekleştirmektir, yoksa başkaları tarafından hayvanmış gibi "eğitilmek" değil. Eğer müşterek bir hukuk altında yaşarsak- bu yasaların sınırları çerçevesinde- toplum içinde yeteneklerimizi güvenli bir biçimde gerçekleştirebiliriz. Hukukî bir idare, Aristo'ya göre, insanların yeteneklerini en iyi yoldan gerçekleştirebildikleri bir durumdur. Aristo bu nedenle kamuoyunun görüşüne kulak verilmesini ve devletin kanunlarla idare edilmesini destekler. Her iki noktada da görüşlerini Platon'un *Devlet*'indeki ideal devlet görüşünden ayrıştırır. Fakat Aristo bile hukukun evrensel olmadığını düşünür: Özgür Yunanlıya uygulanan kurulu töre ve kurallardır. Köleler ve barbarlar buna dahil değildir çünkü hukuk, evrensel olarak uygulanmamaktadır.[20]

Daha önce bahsettiğimiz gibi, diğer şeylerin yanı sıra Aristo, eşitlik sorununu da ele alır: *Çoğunluğa* göre eşitlik demokrasiyi, -halk idaresini- getirir. *Mülkiyete* dayalı eşitlik ise beraberinde plütokrasiyi, -zenginlerin idaresini- getirir. Aristo burada çatışan iktidar taleplerini görür. Peki hakça talepler nelerdir? Her biri diğeriyle nasıl dengelenebilir? Aristo'ya göre mülkiyet, sorumluluk ge-

tirir ve bu, devlet açısından olumlu bir durumdur. Ve mülkiyet, (sıklıkla) değerli olan yeteneklerin varlığına işaret eder. İdeal olarak, en önemli olan bilgelik ve erdem olmalıdır; ancak bunlar, ölçümü zor olan şeylerdir. Varlıklar, diğer taraftan, ölçülebilir; fakat kamuoyu, bir gruptaki insan adeti de hesaba katılmalıdır. İyi idrak sahipleri kitlelerin arasında bulunabilir ve eğer kitleler dışlanırsa hükümet istikrarını yitirebilir. Aristo, "her şey bir nedenle dikkate alınmalıdır" der. Mülkiyet, eğitim, doğum, temaslar-ve sayı- ve her şey güç dağılımında "biraz" da olsa hesaba katılmalıdır.

Kapsamlı bir tartışmanın ardından Aristo, sınırlı bir demokrasinin umabileceğimiz en iyi devlet modeli olduğu sonucuna varır. Bu devlet hukukla idare edilir ve bir "karma hükümettir": Demokratik nicelik (sayı) ilkesi ve aristokrat nitelik ilkesi. Siyaset yasalara tabiidir ve dolayısıyla herkes özgür olabilir ve pek çok vatandaş gidişat hakkında söz sahibi olabilir ama hepsi değil. Aristo yine aşırılıktan kaçınıyor. "Orta sınıf" gücü elinde en çok bulunduran sınıf olacaktır. Ne zengindirler ne de fakir. Devletin geniş tabanlı bir insan kitlesine sahip olmasına yetecek kadar çok ve şehir-devleti içindeki temel saydamlığı garantilemeye yetecek kadar da az üye sayısı vardır. İşte bu idare şekli aydın yönetimi ile kamuoyu arasında en iyi dengeyi oluşturur. Aristo'ya göre bu, en *makul* idare şeklidir. Aristo, Platon'un pratik imkânı olmayan ideal devletini pek de hayırla yad etmez.[21]

SANAT- TAKLİT VE CATHARSIS

Dört neden (ya da ilke) ile Aristo, doğaya ait şeyler ve kültüre ait şeyler arasında bir ayrım yapmaya muktedir olur. Bu dört nedeni de kendi içinde bulunduran şeyler (tözler), hareket eden (etken) neden ve ereksel neden dahil olmak üzere, doğaya ait şeylerdir. Buna standart bir örnek, tohumdur; buna göre tohum, normal gelişim şartları altında büyüyerek sürece ne etken neden ne de bir amaç kazandıran insanın eli değmeksizin büyüyüp olması gereken bitki olacaktır. Öte yandan, değişime uğrama doğrultusunda hem etken neden hem de ereksel neden bakımından insanın işe karışmasını gerektiren şeyler kültüre aittir. Buna standart bir örnek ise, vazoya dönüşen bir parça topraktır.

Kültüre ait şeyler insanın yaratıcı eylemleriyle ilgilidir. Bu tür eylemler iki çeşit olabilir. Doğa tarafından temin edemeyeceğimiz fakat insanlar için yararlı olan bir şeyi elde etmekten bahsedebiliriz, araç üretiminde olduğu gibi. Ya da doğayı taklit etmekten bahsedebiliriz; safkan bir at resmi gibi doğal olarak bulunan bir şeyi taklit etmek, yani yararlı olmaksızın keyif veren bir sanat yapıtı vücuda getirmek. Tüm bu eylem türleri sanat sözcüğünün Yunanca karşılığınca kapsanır: *Techne*. Fakat bugün sanattan anladığımız şeye tekabül eden

ikincisidir. İkinci anlamda sanat, Aristo'ya göre, iki şeyle nitelendirilir. Kopya etmekle ya da *taklit* ile ilgilidir ve yararlılığından bağımsız olarak keyif veren şeyin bizatihi kendisiyle ilgilidir. Yararlı olan şey bir başka şey için iyidir ve bu "başka şey" kendi içinde iyidir. Bununla birlikte, sanat öncelikli olarak kendi içinde iyi olan bir şeyi temsil eder. Aristo'ya göre, sanatın özü kendi içinde keyif veren bir kopyadır.

Sanatın kopyalama (ya da taklit) olduğu yönündeki temel fikir Platon'un bir mirasıdır. Fakat Aristo idealar teorisini yeniden yorumladığı için bir taklit (ve biliş) olarak sanat görüşünü de Platon'dan farklı değerlendirir. Aristo'ya göre "formlar" tikel şeylerin *içinde*dir. Öyleyse, algılanabilir şeyler Platon'da olduğundan (formlarla ilişkili olarak) daha üst bir konuma sahiptir. Algılanabilen şeylerin kopyalanması anlamında sanat şu halde Aristo'da Platon'dakinden daha değerlidir. Aynı zamanda Aristo topluma rehberlik etmek ve erdemli bir yaşam sürmek için gerekli olan idrake ilişkin demokratik görüşe sahiptir. Sonuç olarak Aristo, çeşitli sanat formlarına dair daha olumlu (bilişsel ve siyasî) değerlendirmeler yapmaktadır.

Aristo'nun analitik seziş yeteneği, Platon'dan daha fazladır. Örnek olarak Aristo, *theoria* (metafizik, matematik, doğa felsefesi), *praxis* (ahlak felsefesi, siyaset) ve *poiesis*'i (amacı bizatihi kendisinden ayrı olan eylemler [bkz. *techne*]) birbirinden ayırır. Farklı faaliyetler büyük oranda birbirinden ayrılır. Bu her faaliyet için daha fazla "kendini belirlemeye" (kendi öncülleri üzerinde) izin verir. Mesela estetik, Platon'da olduğundan daha geniş ölçüde öncelikli olarak estetik bilimi olarak telakki edilebilir. Kopyalama olarak sanat görüşü insanların öğrenme ve algılamada doğaları gereği keyif almayı öğrenme ve yaşama arzusuna sahip oldukları fikriyle bağlantılıdır. Estetik Yunanca'da "algılamak" anlamına gelen *aisthanesthai* sözcüğünden gelir. Gerçeğin taklidi eşyayı özel bir şekilde algılamayı öğretir. Diyelim ki, bir şeyin yeni yanlarını görürüz ya da daha önceden gördüğümüz bir şeyi yeni bir biçimde görürüz veya evvelden görmüş ve yaşamış olduğumuz bir şeyin farkına varırız. Estetik algılama bu deneyimin bizatihi kendisinin iyi olması (ve sadece başka bir şey için yararlı olmaması) anlamında hem "üretici" (sanatçı) hem de "tüketici" (sanatı tecrübe eden kişi) için keyifli bir durumdur. Fakat sanatçılar sadece gerçekten var olan bir şeyi taklit etmeye ihtiyaç hissetmezler. Olması ve olmaması gereken şeyleri de taklit edebilirler. Bir şairi ele alırsak, iyi ve kötü kişileri, kahramanları ve suçluları ortaya serebilir. Sonuç olarak Aristo'da da, estetikten ahlak felsefesine bir geçiş mevcuttur. Aristo için sanatın işlevi aynı zamanda ahlakî bir işlevdir de: arındırabilir ya da temizleyebilir. En derinde, sanatın işlevi *catharsis*'tir, arıtmak ve temizlemek.

Catharsis olarak sanat fikri, Yunan kültüründe saklı olan ahenk fikri ile bağ-

lantılıdır: Evren ya da *cosmos* (*kozmetik* sözcüğümüzün kökü), özünde ahenkli ve bu nedenle de güzeldir. Çirkin ve kötü olan, ahenksizdir ve denge dışıdır. Şu halde hastalık farklı vücut sıvılarında meydana gelen dengesizlik olarak anlaşılır. Eğer vücudumuzda çok fazla kan varsa (*sanguis*) iyimser oluruz. Eğer vücudumuzda çok fazla balgam (*phlegma*) bulunursa soğukkanlı oluruz. Çok fazla saframız (*chole*) olursa asabi oluruz. Eğer çok fazla siyah saframız olursa (*melaina chole*) melankolik oluruz. Kan alıp vermek şu halde uygun bir tedavi yoludur. Doğanın düzenini ve dengesini bozmaya teşebbüs etmek tanrıların cezalandıracağı türden bir küstahlığı (*hubris*) temsil etmektedir. İyi bir toplum kendiyle uyum içinde olandır; kendi kendine yeterlidir ve kendi kendini yönetir. Kısaca, doğa tarafından kurulu olan sınırlar içerisinde varlığını sürdürür. İyi yaşam, sahip olduğumuz yeteneklerin uyumlu bir biçimde gerçekleşmesidir. Böylece erdemli oluruz. Potansiyelimizi iyi dengelenmiş bir biçimde gerçekleştirmeliyiz. İşte tam da bu yüzden diğerlerinin ziyanına neden olacak ya da doğal yeteneklerimizin ve potansiyelimizin ötesine geçecek şekilde bazı yönlerimizi geliştirmek veya doğa tarafından bahşedilen nimetleri suiistimal etmek gibi aşırılıklardan kaçınmalıyız. Buradaki ekolojik imalar oldukça açıktır. Üssel büyüme fikri tahripkâr çılgınlığın birincil örneği olabilir.

Aristo, bu görüşlere uygun olarak sanata ruhsal dengeyi yeniden kurma işlevi biçer. Müzik ve tiyatroda olduğu gibi sanat yapıtlarını yaşayarak ahenk ve barışı yeniden tesis edebilir ve en nihayetinde zihinlerimizi asilleştirebiliriz. Burada iki yorumdan bahsedelim:

1- Sanat "enerjiyi dışa verebilme" bağlamında *catharsis*'tir.[21] Kahramanları, canileri ve muhteşem duygularıyla bir dramı yaşayarak bastırılmış tutkular ve kontrol edilemeyen hislerimiz için bir çıkış bulabiliriz; böylece iç uyumumuza yeniden kavuşabilir ve "*altın ortalama*" idealiyle yaşamaya tekrar başlayabiliriz. Bu, sıvılar teorisine dayanan ve tıbbî tedavi ile paralellik halinde olan iyileştirici tefsirdir: Büyük ve yoğun duyguları aşırı bir biçimde hissedenler sanat üzerinden serbestliğe kavuşabilir ve böylece bir nevi ruhsal olarak kan vermiş olurlar. Ve hisleri fazlasıyla narin olanlar ılımlı dozda duyguyla doldurulabilirler.

2- Sanat insanoğlu olarak bizim sanatla muhataplığımız üzerinden arınmamız ve eğitilmemiz anlamında *catharsis*'tir. Demek ki asıl mesele bizim belli duygulardan (ruhsal kan vermede olduğu gibi) kurtulmamız değil, deneyimlerimiz vasıtasıyla zihnimizi *asilleştirmemiz*dir. Sıradanın ötesinde kişisel büyümeyi arzularız.

Aristo'ya göre sanat, sanat yapıtını tecrübe eden kişi için, kendi içinde iyidir (ya da amaçtır). Yaratma süreci, sanatçı için de kendi içinde iyi olabilir; fa-

kat, aynı zamanda, yaratma sürecinin gayesi bir ürün, sanat yapıtı elde etmektir. Öyleyse, yaratma süreci, sürecin bizatihi kendisinin dışında yatan bir amaç tarafından belirlenmektedir. Bu bağlamda, Aristo'nun hitabete bir sesini duyurma aracı olarak muamele etmesinden bahsetmek doğaldır. Bu noktada, sanatın geneline ilişkin olduğu gibi: Aristo, Platon'dan daha olumlu bir tavır sergiler. Aristo'ya göre hitabetin genel tartışmalarda yeri vardır.[23]

SORULAR

Platon'un idealar görüşünü ve Aristo'nun tözler görüşünü açıklayın ve bu iki görüş arasındaki ilişkiyi gösterin. Benzerliklerini ve farklarını tartışın.

Aristo'nun neyin var olduğu ve bilginin ne olduğuna ilişkin görüşünü açıklayın ve bu çerçevede Platon'un görüşleriyle kıyaslayın.

Aristo'nun felsefesinde form ve madde, potansiyalite ve gerçeklik kavramlarını görüyoruz. Bu kavramlarla neyi kastettiğini ve felsefesinde bunların nasıl rol aldıklarını açıklayın. Örnekler verin.

Aristo'nun ve Demokritos'un doğa görüşlerini karşılaştırın. Hangi anlamda Aristo'nun ekolojik bir doğa görüsüne sahip olduğu söylenebilir?

Aristo'nun ontolojisi ve ahlak felsefesi arasındaki ilişkiyi tartışın.

Aristo'nun ve Platon'un kadına bakışını açıklayın ve bu görüşlerin her birinin felsefelerindeki temel kavramlarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklayın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

The Nichomachean Ethics (Nichomachean'a Etik)

Posterior Analytics (İkinci Analitikler)

Metaphysics (Mefafizik)

Rhetoric (Retorik)

De Anima (Ruh Üzerine)

Bu metinler, *The Complete Works of Aristotle (Aristo'nun Tüm Eserleri)*, gözden geçirilmiş Oxford çevirisi (2 cilt), ed. Jonathan Barnes, NJ, 1984 eserinde bulunabilir.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle (Platon ve Aristo'nun Politik Düşüncesi)*, Londra,1906.

Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development (Aristo: İnkişafının Tarihi Temelleri)*, Londra,1967.

Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand, (Aristo: Anlamaya Duyulan Arzu)* Cambridge,1988.

NOTLAR

1 Bkz. *lycée*, Fransız orta okulu.

2 Mesela Aristo, şu tür argümanlar kullanır: Eğer *yeşil* ideası tüm yeşil şeylerin ortaklaşa sahip olduğu şey ise iki alternatifimiz var demektir: İlk olarak, yeşil ideasının *kendisinin yeşil* olduğunu söyleyebiliriz; fakat yeşil ideası, aynı zamanda, kendine uygun bir öğedir de. Şu halde yeşilin ve belirli yeşil şeylerin yeşil ideasında ortak olan *üçüncü bir şey*in olup olmadığını sorabiliriz (ve yine bu üçüncü bir şey hakkında aynı soruyu sorabiliriz; buna "üçüncü kişi hakkında kanıt" denir). İkinci olarak, yeşil ideasının yeşil olmadığını söyleyebiliriz; fakat bu durumda yeşil ideasının tüm yeşil şeylerin ortaklaşa sahip olduğu şey olması iddiasının bir anlam ifade etmesi güçleşir.

3 Başlangıçta Aristo'nun ayrımları genellikle basit ve kolayca anlaşılır görünür. Fakat daha yakından baktığımızda derhal karmaşıklaşırlar. Örnek olarak şu soruyu sorabiliriz: Görece bir varlığa sahip olan nitelikleri uzaklaştırıldığında, bağımsız olarak var olan tikel nesnelerden geriye *ne* kalır?

4 Aristo'ya göre bilgi, duyusal deneyimle *başlar*. Fakat, farklı atların duyusal deneyimleri gibi, duyusal deneyimler üzerine düşünerek insanlar bu tikel atlarda bulunan *at* formunu kavrayabilirler. Ve formlar üzerine daha ileri düzeydeki düşünmeyle felsefi bilgi mümkün olur. Şunu söyleyebiliriz ki Aristo farklı teorik bilimleri gündelik yaşamdan farklı *derecelerdeki soyutlamalar* olarak görür: *Yaşam dünyası*nda maddi şeylere ilişkin anında duyusal deneyim yaşarız. *Fizik* tikel maddi şeylerin ayrı ve tesadüfi niteliklerinden bir soyutlamayı temsil eder: Burada ve şimdiki kaya değil, fakat belli bir ağırlığı ve hareketiyle birlikte fiziksel bir nesne olarak kaya fiziğin nesnesidir. *Matematik* daha ileri bir soyutlamayı temsil eder: Bu sefer "şey"in maddî niteliklerinden; böylece bu şey sadece geometrik şekiller ya da rakamsal değerler (sayılar) halinde görünecektir. Son olarak, daha ileri soyutlama yoluyla tamamen tümel ilkeler ve niteliklerle ilgileneceğimiz *metafiziğe* geliriz. Öyleyse Aristo'nun, soyutlama yoluyla duyusal deneyimden *yukarı doğru*

hareket ettiği söylenebilir. Platon, diğer taraftan, belli anlamda "yukarıdan" başlar ve duyuların dünyasına doğru "aşağı" hareket eder: İdealara ilişkin diyalektik idrak, kesin olandır (bu idrak, ilk edinildiğinde). Matematik, fizik ve beşeri bilimlerden daha fazla geçici ve belirsiz iç görü sağlayan daha fazla değişebilen nesnelere doğru "aşağı doğru" hareket ederiz. (Öyleyse Platon'a göre, kimse idealar dünyasıyla başlamaz. Hepimiz idealara ilişkin mümkün olan en iyi vukûfiyeti edinmek için, yaşam boyu çabada bir "yukarı" bir "aşağı" salınırız.)

5 Özün tanımına götüren tümevarımsal çıkarsamalar ve bu tanımdan tümdengelimsel çıkarsamaları vurgulayan bu Aristo bilgi teorisi, 1500 ve 1600'lerde yeni deneysel bilimlerin yayılması sırasında bir hayli eleştirilmiştir (Bkz. 7. Bölüm).

6 Aristo'nun beslenme ve üreme, duyusal deneyim ve gayret ile akıl yaşam ilkeleri üzerine bina olan bitkiler, hayvanlar ve insanlar üç kısımlı ayrımını; Platon'un üreticiler, "denetleyiciler" ve düşünürler üç kısımlı ayrımıyla karşılaştırabiliriz.

7 Bundan yola çıkarak, bir olgunun *tarifinin ifrat ve tefriti* hakkında konuşmayı sürdürebiliriz. Hayvanlara insanî nitelikler atfetmek hayvanların tarifinde ifrattır. Fabllarda bunu yaparız, tilki ve ayının birbiriyle konuşması gibi. Konuşma hayvanların değil insanların sahip olduğu rasyonel yaşam ilkesiyle bağlantılı olan bir yetenektir. Öyleyse bu tür konuşan hayvanlara dair bir tarif doğru değildir. Fakat eğer insanlara hayvanî niteliklerden daha fazlasını atfetmiyorsak insanları tarifte tefrite kaçıyoruz demektir. İnsanı bu yolla tarif etmek belli oranda doğrudur- çünkü insanlar da bütün hayvani yaşam ilkelerini taşırlar- fakat bu niteliksel anlamda yetersizdir. Animizm- kayalara ve ağaçlara ruhsal nitelikler atfetmek- toplumumuzda pek yaygın olmayan bir ifrata kaçan tarif türüdür. Bununla birlikte, insanoğlunu sadece insanî yaşam ilkesinin altındaki yaşam ilkelerini temsil eder vaziyette görmek ("doğalcı indirgeme") bizim için pek de alışılmadık olmayan bir tür tefrite kaçan tariftir ("insanoğlu her şeyden önce psikolojik bir canlıdan başka bir şey değildir"). Fakat nedir insanoğlunun doğru tarifi? Bu, zor ve tartışmaya yol açan bir soru olarak kalacaktır.

8 Kavramsallaştırmalarımızdan, bu tanımlama bitki ve hayvanlara uygulanmaktadır; ancak yaşamı olmayan şeylere değil. Şu halde, Aristo ve Demokritos, iki farklı *monist (tekçi)* doğa felsefesini temsil etmektedirler.

9 İlk defa Rönesans sürecinde ortaya çıkıp, olayları doğa bilimleri açısından göründüğü şekliyle yorumlayan teorisyenler, gerçekliğin toplumsal yanlarını güçlükle açıklayabilmişlerdir. Ve sosyal bilimler ancak, son yüzyılda ciddi anlamda biçimlenmeye başladıklarına göre; devamlı olarak, sosyal bilimler tarafından incelenen temel sorunlar ile birlikte, *hareket* ve *olay* arasındaki bu gerilimle birlikte yaşamışızdır.

10 Bu doğa felsefesinin adı 'fizik' idi, *physis* ('doğa) hakkındaki bir doktrin. Birinci felsefeyi tartışan Aristovâri metinler, doğa felsefesinden ('fizik') *sonra* yerleştirildikleri için, birinci felsefeye *metafizik* (*meta ta physica* 'fizikten sonra') denmiştir.

11 Doğayı *kontrol etme* hevesindeki modern bilim adamlarının tersine diyebiliriz ki Aristo'nun doğal felsefesi, O'nun insanların içinde yaşadığı doğayı anlama merakından kaynaklanmaktadır – birinci durumda deneysel, hipotetik tümdengelimsel

metod ile soyut matematiksel kavramlar, uygun ve doğru olanlardır (bkz. Bölüm 7, Metod Üzerine Tartışma).

12 Mekanik doğa görüşünün, insanlar için sadece duyusal özellikler ve değerler gibi niteliksel "artıkları" yanlış yere koyma eğilimi yoktur, fakat aynı zamanda, doğa üzerine bu mekanik perspektif, insanın doğadaki görüngüleri kontrol etme becerisi üzerine bir vurgu ile de el ele gider. Descartes'in düşünen şey (*res cogitans*) ile zamansal ve mekansal şey (*res extansa*) arasındaki ayrımı, bütün varlıkları ikiye ayıran bir toplum görüşü ile paralellik gösterir: Kâr hesaplayan liderlik ve ham maddeler. Ham maddeler ister hayvanlar veya taşlar olsun, ister insan vücutları olsun hepsi hesaplayan özne için birer nesnedirler: Öyle bir özne ki, sırf aklından dolayı nesneleri sömürebilir ve kontrol edebilir.

13 *Politika*, 1261a 10ff.

14 Bu görüş, diğer şeylerin yanında *emeğin*, tarih boyunca oluşu ve "insanileşmeyi" temsil ettiğini ileri süren Hegel ve Marx'ın düşünceleri ile çelişmektedir: "sahip" gereklidir, fakat sadece bir katalizör olarak; emek yoluyla bilgi ve idrak sahibi olan, tarihi yaratan ve insana şekil veren sahip değil, bilakis "köle"dir. Fakat Aristo, Hegel ve Marx'ın geride bıraktığı ve üzerinde düşünebildikleri bir tarihsel gelişimin başlangıcında yaşamıştı. Dolayısıyla, bu duruşların bu noktada birbirleriyle karşılaştırılmaları elbette kolay değildir. Daha sonra Hegel ve Marx'ın toplumsal bir gelişim sayesinde insanın nasıl ilk defa kendisi haline gelmiş olduğu fikrini benimsediklerini göreceğiz: Fakat Hegel ve Marx bu gelişimi, sadece her bir birey için gerçekleşen bir gelişim olarak değil fakat pek çok nesli aşarak gerçekleşen tarihsel bir gelişim olarak görürler.

15 Bkz. Anne Dickason, "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women" (Anatomi ve Kader: Platon'un Kadına Bakışında Biyolojinin Rolü) Carol C. Gould ve Marx W. Wartofsky (ed.), *Women and Philosophy (Kadın ve Felsefe)*, New York, 1979, s. 45-53.

16 Bu tipik bir Yunan görüşüdür. İdealist Platon dahi eğitimin *jimnastik* ve *müzik* ile başlaması ve *uygulamaya dair görevler* ile bitmesi gerektiğini vurgular: Bütün beceriler uyum ve ahenk içinde geliştirilmelidir.

17 *Poiesis* aynı zamanda *yeni bir şey yaratmak* anlamına da gelir. Şiir, o halde *poiesis*'tir, *praxis* değil.

18 *Praxis* ve *poiesis* arasındaki ayrımın ışığında siyaset görüşü, değişen toplum biçimleriyle beraber çeşitlenmiştir. Belki onun kaba bir taslağını şu biçimde yapabiliriz: Şehir-devletinden büyük Helen İmparatorluğuna geçişle birlikte, despot ve mamut bir devlette, siyasî hakların yoksunluğunda, belirgin bir depolitizasyon ve siyasî kayıtsızlık gelişmiştir. Fakat Rönesans sonrasında, ulusal krallarn feodal aristokrasiyi yeniden yapılandırmalarıyla birlikte, mutlak hükümdarın ortaya çıkması *Reelpolitik* gibi, manipülasyon gibi (Machiavelli) politika görüşlerine yol açtı; Aristovârî terminolojideki *poiesis* gibi. Daha sonraları, endüstrileşmeye ayak uydurarak, toplum gittikçe daha da karmaşık hale geldi: Amerika'da altının keşfi, Lonra'da işsizliğe neden olabiliyordu. Toplum, artık üyelerine karşı doğrudan aşikar değildi. İnsanların hareketlerinin etkilerini açıklayabilecek uzmanlara ihtiyaç vardı: Sonuç olarak ampirik sosyoloji gelişti (Comte). Fakat gittikçe, bü-

rokrasileşme ve manipülasyon arttı (M. Weber) Diğer şeylerin yanında *praxis* için, kendi içinde anlamlı olan akılcı bir etkileşim için daha önemli bir yer bulmaya çabaladığımız bir reaksiyon oluştu. Böylelikle Aristo'nun *praxis* ve *poiesis* arasındaki ayrımı, Yunan şehir-devletinden tümüyle farklı bir toplumda tekrar gündeme gelmiş oldu.

[19] Demokrasi: Yönetimin sıradan insanların elinde olması; plütokrasi: Yönetimin ekonomik olarak güçlü olanların elinde olması; oligarşi: Yönetimin tümüyle güç sahibi olan küçük bir grubun elinde olması; monarşi: Yönetimin tek bir hükümdarın elinde olması.

[20] Buna göre Aristo, doğal hakları savunuyor değildir. Diğer yandan, kişiler arası ilişkiler için nesnel olarak en iyisiymiş gibi gözüken belli bazı normlara sahip çıkar. Nitekim O, hukuk ve eşit muamele ile tanımlanan *adalet*in geçerli bir temel ilke olduğunu düşünür. Eğer Aristo'nun evrensel olarak geçerli ahlakî-siyasî ilkeleri kabul ettiğinin üzerinde durursak, doğal haklar teorisinin köklerinin Aristo'ya dayandığını (tıpkı Platon'a dayandığı gibi) söyleyebiliriz.

[21] Belirtmekte yarar var ki Aristo, insanların *çok azının* zengin, *çoğunun* ise fakir olduğunu baştan kabul eder. İnsanların pek çoğunun zengin ve çok azının fakir olmasının teorik olarak mümkün olması, Aristo'nun içinde yaşamış olduğu zamanın gerçekleriyle başlamak durumunda olan kişi için ilgi çekici değildir. Aristo, zengin ve fakir arasındaki derin uçurumu, *siyasî olarak* tehlikeli (bu istikrarsız koşulların oluşmasına yol açar), hem de *ahlakî* olarak acınası bulur. Tıpkı Platon gibi, Aristo da devletin esas amacının *ahlakî* olduğuna inanır: İyi yaşam.

[21] Yunanca *katharizo*'dan, "temizledim".

[23] Üniversite geleneğinde hitabetin yeri (Bölüm 6) ile karşılaştırın.

BÖLÜM 5

Klasik Dönemin Sonları

BİREY MUTLULUĞUNUN TEMİNİ

YUNAN ŞEHİR-DEVLETİNDEN HELEN İMPARATORLUĞUNA

Platon; toplumun rasyonel çalışmanın bir nesnesi olabileceğini, bilge bir liderlik tarafından yönlendirilebileceği öne sürer. Aristo ise; toplumu, hür ve ahlakî olarak eşit üyelerin birbirleriyle ilişkileri bütünü olarak tanımlar. Dolayısıyla da toplumun yasalar tarafından idare edilmesi ve idarenin de sadece güce değil ve fakat aynı zamanda istişareye (danışmaya) dayanması gerektiği fikrini savunur. Yunan-şehir devletleri, Helen İmparatorluğu içinde asimile olduktan sonra- ki bu asimilasyon sürecinde bunları gerçekleştirmek daha da zorlaşmıştır- bu fikirler yine de varlıklarını birer ideal olarak da olsa sürdürmüşlerdir. Aristo ve Platon benimsedikleri yönetim biçiminin nispeten küçük bir toplum gerektirdiğini anlamışlardır. Aristo, şehir-devletinin, '*polis*' in, makul bir büyüklüğü olması gerektiğini, başkalarına bağımlı olacak kadar küçük değil, fakat vatandaşların birbirini tanımasına izin vermeyecek kadar ve istişarelerin yapılmasını zorlaştırıcı şekilde büyük meclislerin oluşmasına sebep olacak büyüklükte olmaması gerektiğini söylemiştir. Bildiğimiz gibi Platon ('*Yasalar*' adlı eserinde) şehir-devletinin 5.040 vatandaşı (hanesi) olması gerektiğini ileri sürmüştür. Platon da, Aristo da bu şehir-devletinin bağımsız bir birim olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakat Yunan şehir-devletleri hem birbirlerine hem de etraflarındaki dünyaya bağımlıydılar. M.Ö. 4. yüzyılın sonuna doğru yeni bir devletin oluşumu ile karşılaşırız: Helen İmparatorluğu. Şehir-devletinden imparatorluğa geçiş beraberinde hem kurumsal hem de entellektüel düzeyde değişiklikler getirmiştir.

Bütün bir Helen-Roma dönemi boyunca, M.Ö. 300'den M.S. 400' e kadar eyaletler hem coğrafî hem de nüfus açısından büyümüşlerdir. Bünyelerinde kültürel, dinsel ve dilsel olarak birbirinden çok farklı insanları barındırıyorlardı. Bütün vatandaşlarının yönetime katılabildiği yerel toplum- her ne kadar vatandaşları Helen ve Roma zamanları boyunca, belli oranda kendi içlerinde özerk bir

idareye sahip olmuş ve zaman zaman siyasî olarak kendilerini dayatmışsalar da- güçsüzleşmişti. Sonuçta, devlet; monarşi veya cumhuriyet ile yönetilse de, gücün belli merkezlerde toplandığı büyük eyaletlerden oluşuyordu. Doğal bir birliğin söz konusu olmadığı, farklı etnik gruplardan oluşan ulusal mozaiği bir arada tutabilmek amacıyla kral, bazen tanrısal bir güç olarak tasavvur edilmiştir: Devletin merkezî otoritesini güçlendirmeyi hedefleyen bir politikanın yansıması. Nispeten özerk bir şekilde varlığını sürdüren şehirlerin çözülmesi ve gücün merkezde toplanması eğilimi, bireylerin gittikçe artan siyasî güçsüzlüğünü de beraberinde getirdi. Nispeten iktidarsız ama *özgür* erkeklerin yanı sıra; iktidardan çok daha fazla yoksun olan *kadın* ve *köle kitlesi* de vardı.

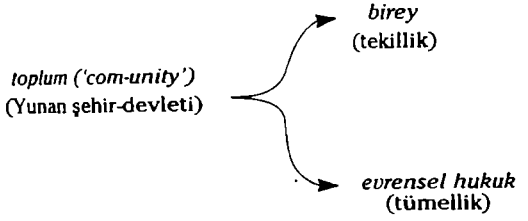
YENİ DÜZENLEMELER: BİREYSEL VE EVRENSEL HUKUK

Helen-Roma dönemi boyunca yazılanların çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bu bölümdeki sunum, varsayıma dayanan bir yeniden yapılandırmadır. Bu ihtiyatla birlikte, erken Helen döneminde bireylerin bu siyasî güçsüzlüğünün entellektüel yaşama, toplum hakkında felsefî spekülasyonlar yapmaktan kaçınma eğilimi olarak yansıdığını söyleyebiliriz -"Yapabileceğimiz o kadar az şey var ki!". Ve dolayısıyla entelektüel sorular sadece bir konu üzerinde yoğunlaşmıştır: İnsan kendi mutluluğunu nasıl temin ve muhafaza edebilir? Mesela, basitleştirerek aktaracak olursak; Helen-Roma dönemi boyunca pek çok bakımdan etkin olan iki felsefî akımın, Epikürcülük ve Stoacılığın - bu iki ekolün ayrımını, aralarındaki farklılıkların büyüklüğünü dikkate almaksızın-, bir tek soru üzerinde odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz: "Bireyin mutluluğu nasıl garanti altına alınabilir?". Verilen yanıtlar farklı olsa da, temel soru özde aynıdır.

Genel bir varsayım olarak; ilginin toplum içindeki insandan, yalıtılmış, özel bireye kaydığı evrensel bir değişimden söz edebiliriz. Daha açık olarak ortaya koymak gerekirse; Yunan-şehir devletlerinde, insanlar genellikle toplumun organik bir parçası olarak görülürlerdi. Her birey toplumda kendi yerini bulmak ve kendini, değişik kamu faaliyetlerine katılarak gerçekleştirmekle yükümlüydü. Dolayısıyla her bir bireyin varlığı ve değeri topluma bağlıydı. Şehir devletlerinin düşüşünü takip eden Helen-Roma dönemi boyunca:

1- Bütün insanlar için geçerli olan evrensel bir hukuk ve bu hukukun her bireyde somutlaştığı fikri ile
2- Özel yetişme koşullarından ve toplumsal statüsünden bağımsız olarak kendi içinde temel bir değer taşıyan özel birey fikrinin de yavaş yavaş ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu elbette bir basitleştirmedir. Sokrates öncesi bazı filozoflarda da bireyi kendi kendine yeter görmeye yönelik bir eğilimin varlığından bahsedebiliriz. Bu dönemde, herkese uygulanabilir evrensel normların ve ilkelerin varlığına dair görüşlerin de izlerine rastlamaktayız. *Özel birey* kavramı ve gerçeği ile *evrensel devlet* kavramı ve gerçeğinin aşağı yukarı aynı zamanda ortaya çıktığına dair bir varsayımı ileri sürmek yine de ilginç olabilir. Bu dönemde; şehir-devleti ile bağdaştırılan, klasik Yunan düşüncesindeki "toplum içindeki birey" fikri geçerliliğini yitirmiştir. Bir tarafta özel birey, diğer taraíta imparatorluk; -bir yanda bireyin erdemi ve mutluluğu, diğer yanda her yerde ve herkes için geçerli olan evrensel hukuk kavramı. Sanki belirli ve tek (tekil) olan ile evrensel (tümel) olan arasında bir ikilik söz konusudur:



Çoğu Yunanlı için, hukuk sadece yerel toplulukta yaşayanlara uygulanırdı. Fakat insanoğlunu bir birey olarak ele alan görüşe diyalektik bir karşılık olarak, şimdi; kişilerin milliyetinden ve toplumsal konumundan bağımsız olarak, herkese uygulanabilir bir evrensel hukuk fikri ile karşılaşırız. Bu doğal haklar kavramının köklerinden birini oluşturur: Var olan tüm yasaların üzerinde yer alan ve herkes için geçerli olan *evrensel, normatif bir hukuk* vardır. Bunu, ilke olarak, bütün insanların aslında aynı hukuka tabi oldukları ve bir toplumda varolan hukukun, bu evrensel doğal hukuka uymak zorunda olduğu fikri takip eder.

Birey kavramına, 18. yüzyılda ortaya çıkan liberalizm tartışması esnasında geri döneceğiz. Şimdilik, toplum içindeki insandan bireye ve evrensel hukuka yönelişin, zamanlama olarak siyasal katılım yetisinin kaybedilmesi ve ortak bir hukuk altında eşsiz birey ve kişisel mutluluk idealinin gelişmesiyle örtüştüğünü belirtmek yeterli olacaktır. Yunan'daki ahlak ve siyaset birliği yok olmuş ve vurgu özel hayata dair ahlak felsefesine ve siyasal anlamda da altyapıya yönelmiştir. Sadece Romalı Stoacılar siyasete önem vermişlerdir. Fakat *politika* kelimesi de o dönemde Platon ve Aristo zamanındakinden farklı bir anlama bürünmüştü: *Polis* yerel toplumdaki kamu faaliyetlerini düzenleyen, rasyonel bir tartışma anlamından sıyrılıp, öncelikli olarak, bir imparatorluğun idaresinde göz önünde bulundurulacak genel ve hukukî ilkeleri ifade eder olmuştur.

EPİKÜRCÜLÜK -BİREYİN REFAHININ SAĞLANMASI VE KORUNMASI

Epikürcülük terimi, Epiküros'tan (M.Ö. 341-271) türetilmiştir. "Bahçe" adında samimi ve zarif atmosferiyle bilinen okuluna Antik Çağ için sıra dışı bir uygulama olarak kadınlar ve köleler de buyur edilirdi.

Epikürcülük; "Her bireyin mutluluğu nasıl temin ve muhafaza edilir?" sorusuna şöyle yanıt vermiştir: Yaşamdan zevk almalı, fakat düşünüp tartarak. Bir başka ifadeyle, iyi bir yaşam, müreffeh olduğu kadar acının ve ıstırabın olmadığı bir yaşamdır. Yaşamımız boyunca, en fazla refahı ve mutluluğu elde etmek ve en az acı ve ıstıraba katlanmak için *hesap yapmalıyız.* Örnek olarak; daha sonra acı çekmek pahasına şu andaki anlık, yoğun hazzı mı aramalıyım, yoksa şimdiki hazzı, ileride daha uzun süreli bir mutluluğu elde etmek umuduyla ertelemeli miyim? Alternatif seçenekler arasında kâr- zarar hesabı yapmalıyız. Başka bir söylemle bu, irfan sahibi ve kendisinin farkında olan bir hedonistin tavrıdır! Hazzı ara; fakat bu haz hesaplanmış, planlanmış olsun! Daha açıkçası, siyasete veya beraberinde endişe ve risk getiren diğer meselelere bulaşma! Bunlar yerine, şarabının ve peynirinin tadını, barış ve huzur içinde çıkarabileceğin korunmuş bir çevre içinde olmaya bak. Dolayısıyla Epikürcüler, körlemesine bir aşırı düşkünlük ve doyum arayışına dalmış, gayri ahlakî bir yaşam süren sansualistler gibi değildirler. Tam tersine, Epiküros, hayatta tedbir ve ihtiyatı tavsiye etmiştir; çünkü mutluluğu garanti altına alma konusunda hakimi olduğumuz tek şey hazdır. Epikürcü yaşam felsefesi iki maddeyle özetlenebilir.

1 Varolan tek "iyi", hazdır.
2 Azami hazzı temin edebilmek için, sadece kontrol edebildiğimiz hazların tadını çıkarmalıyız.

Hazzı (Yunanca: *hedonê*) en yüksek (tek) iyi olarak kabul eden öğretiye "hedonizm" denir; yani, haz felsefesi. Epikürcülüğün tedbir ve ihtiyat ile şekillenmiş hedonizm olduğu söylenebilir. Birinci planda Epikürcüler hazzı anlık duyumsal arzu olarak görmezler; Epikürcülük refahın ve mutluluğun, dostluk ve edebi hevesler gibi, daha rafine, güvenli biçimlerini vurgular. Eğer kişisel mutluluğumuzu temin ve muhafaza etmek istiyorsak, bunlar gibi daha belirgin ve incelmiş hazların peşinden koşmalıyız.

Aynı zamanda Epikürcülük, sağladığı azıcık hazza karşılık çok yoğun endişeye yol açan siyasî faaliyetleri küçümseyip reddetmiştir. Devleti veya toplumu bizatihi değer taşıyan unsurlar olarak görmez.[1] Sadece haz -ki bu da ister istemez bireyin hazzıdır-, kendi içinde bir değere sahiptir. Devlet ve toplum sade-

ce bireyin hazzını sağladıkları ve bireyi acıdan uzak tuttukları ölçüde iyidirler. Yasalar ve adetler sadece bireysel menfaatleri desteklemek amacıyla varolduklarında bir değere sahiptirler.[2] İnsanları hukuka karşı gelmekten alıkoyan şey cezalandırılma korkusudur yani acı korkusu. Her şey, bireysel hazza dayanmaktadır. Ancak azami bireysel hazzı hedeflediği sürece bir ahlak veya bir hukuk sisteminin iyiliğinden söz edilebilir. Doğru ve ahlakî olan için bunun ötesinde bir esas yoktur. (Fakat diğer on kişinin duyacağı hazzın *benim* duyacağım hoşnutsuzluğa değer olduğunu belirleyecek olan *kim*? Ve farklı türdeki hazları birbirleriyle nasıl *kıyaslayabilirim*?)[3]

Epikürcülükte gördüğümüz doğa felsefesi -ve çoğunlukla Demokritos'un materyalist atom teorisine karşılık gelir gibi görünen- bir bakıma şöyle bir yaşam felsefesini savunmuştur: Ruh ve erişilmez, önemsiz tanrılar da dahil olmak üzere her şey maddî olduğuna göre dinî sınırlamaların bizi tedirgin etmesine izin vermemeliyiz.

Epiküros'un öğretisinden farklı olarak; fiziksel hazzın/zevkin yaşamda değeri olan *tek* şey olduğunu söyleyen radikal bir hedonizm, bütün nimet ve hizmetlere nispeten kolayca ulaşabilen; hazzın ve zevkin artı değerine, yoksunluk ve acıdan ziyade güvenebilen insanlara hitap edebilir. Fakat antik çağdaki insanların büyük bir çoğunluğu için, böyle bir teori kolaylıkla ölümcül sonuçlar doğurabilirdi: Eğer insanların çoğu acı ve haz arasındaki ilişkiyi hesaplayacak olsaydı, ortalama yanıt negatif yönde olacaktı. Acıların toplamı hazların toplamını kolaylıkla aşardı. Radikal hedonizme göre, böyle bir yaşam da yaşamaya değer olmazdı. Bu açıdan, zalim kaderin sefalete mahkum ettiği insanlar için; M.Ö. üçüncü yüzyılda yaşamış, hedonist filozof Hegesias'ın intihar önerisi eksantrik bir fikir olmaktan öte bir anlam ifade eder. Saf hedonizm, intiharın savunucusu haline gelebilir.

STOACILIK - BİREYİN MUTLULUĞUNUN SAĞLANMASI VE KORUNMASI

STOACILIĞIN ANA KONULARI

Stoacılar genellikle bizim dışsal iyiyi kontrol etme yeteneğimizden, Epikürcülere nispeten daha şüpheliydiler. Dolayısıyla Stoacılar, her bir kişinin kendini dışsal faktörlerden bağımsız hale getirmesini önermişlerdir. Eğer mutluluğumuzu temin etmek istiyorsak; bu kontrol edilemez dış unsurlardan mümkün olduğunca bağımsız olmayı ve kontrol edebildiğimiz kendi iç dünyamızda yaşamayı öğrenmeliyiz. Stoacılar mutluluğun gerçekte hiçbir dışsal etkiye bağımlı olmadığını öne sürmüşlerdir. Platon ve Sokrates ile aynı duruşu alarak kişinin mutluluğu için gerekli tek şartın, onun erdemli bir yaşam sürmesine bağlı olduğunu ve erdemin de bilgiye dayandığını söylemişlerdir. Stoacılar, bu duruşları-

nı tam bir tutarlılık içinde sürdürmüşlerdir. Erdemle yaşamak insanoğlu için tek iyidir ve erdemli yaşamamak da tek kötü. Mutlu yaşamaya dair soru söz konusu olunca diğer her şey en son tahlilde ya alakasız yahut önemsizdir.

Yaşam, sağlık, refah -yahut ölüm, hastalık, acı ve yoksulluk-; bilge ve erdemli insanın mutluluğunu etkileyemez. İnsanların içinde bulundukları dışsal şartlardaki farklılıklar onların mutlu veya mutsuz oluşlarını belirlemez. Yaşamda sıkıntı ve güçlüklerle karşılaşmamız veya dışsal olarak başarıya, şan, şöhrete ulaşmış olmamız bir şey ifade etmez; tıpkı zengin yahut fakir; efendi yahut köle olmamızın bir şey ifade etmediği gibi. Esas belirleyici olan bilge ve erdemli olmak ve olmamak ile ilgili ayırımdır. İlk grup mutludur, ikincisi değil. Bilgi, erdem ve mutluluk kişinin iç dünyasına bağlıdır ve diğer bütün dışsal şartlardan bağımsızdır.

Bu nasıl bir idrak ve erdemdir ki; kişiyi kaderin bütün hükümlerine karşı umursamaz kılabiliyor? Stoacılar der ki; erdem, akılla yani *logos* ile uyumlu yaşamaktır. *Logos,* Herakleitos'un bahsettiği, evreni düzenleyen yasadır. Bu yasayı: Tanrı, ilahî ateş veya kader olarak da isimlendirirler. İnsanlar kendilerini *logos*a bırakırlarsa ruhları evren ile uyumlu bir hale gelir. Bir bakıma böylelikle ruh, kainatta hükmeden düzeni ve ahengi yansıtır. En önemli idrak, belki de her şeyin bilgece düzenlendiğini ve olayların gidişine müdahale etmenin ne mümkün ne de istenir olduğunu fark etmektir. Her şey *logos,* veya Tanrı tarafından idare edilmektedir. İnsanın görevi vuku bulan her şeyi hoşnutlukla kabullenmeyi öğrenmektir. "Başına her ne gelirse gelsin, sanki tam da onun olmasını istemişsin gibi, ona katlanmalısın. Çünkü eğer her şeyin Tanrının iradesine bağlı olarak oluştuğunu bilmiş olsaydın, onun tam da öyle olmasını dilerdin": Bu Romalı Stoacılardan olan Seneca tarafından yazılmıştır.[4] Şu halde, Stoacılar dış dünya bağlamında münzevi bir ahlak sistemini, karakterin içsel gücü içinse eğitimi telkin etmişlerdir. Dolayısıyla kişi, kaderin buyurdukları karşısında Stoacı bir huzur ve sükun, başka bir ifadeyle, soğukkanlı (kayıtsız) bir duruş sergilemelidir.

Mutluluğumuzun temini ve idamesi üzerine böylesi bir Stoacı duruşa şöyle bir itiraz öne sürülebilir: İç dünyaya egemen olmak en az dış dünyanın şartlarını kontrol etmek kadar zordur. Bu itiraz şüphesiz ki kayda değerdir. Fakat aynı zamanda, doğaya hakim olma yetisinin (hastalıklar, kuraklık, vb.) Helen-Roma döneminde görece az olduğunu da unutmamalıyız. Eğer bizim için apandisimizi aldırmak öfkemizi kontrol etmekten çok daha kolay görünüyorsa, antik çağda durum bunun tam tersiydi. Dolayısıyla, Stoacıların insanlara kontrol edilebileni kontrol etmelerini, yani kendi akıllarını kontrol etmelerini önermeleri tümüyle gerçekçi olmayan bir tutum değildi. Toplum içindeki insandan özel bireye uzanan değişim bağlamında; *akıl,* doğadan ve sosyal dünyadan ayrılarak, iç-

sel bir unsur olarak anlaşılmıştır. Bu bir anlamda Yunanlı değildi: Artık ahlak felsefesi siyasetten ayrılmıştı. Her birey çevreden ve toplumdan bağımsız olarak "kendi"ni eğitmekle yükümlüydü. Burada toplumdan ayrılmış, özel ahlak fikrini buluyoruz. Belki de Epikürcülük hiçbir zaman çok sayıda yandaş bulamamıştı. Fakat diğer yandan Stoacılık, en azından Roma dönemi boyunca, geniş bir taraftar kitlesine ve etkiye sahip olmuştur. Ve Stoacılığın, hem ahlak hem de hukukla ilgili görüşleri ortaçağ felsefesinde de etkili olmuştur. Fakat Stoacılık homojen bir hareket değildir. Yunan Stoacılarından, Romalı Stoacılarına varana kadar, bünyesinde köklü gelişmeler meydana gelmiştir.

KİNİKLER

Kinikler, antikitede Sokratik ekol olarak bilinen ekollerden biridir. Bu isim Sokrates (ve Sofistler) ile Helen-Roma dönemindeki felsefî eğilimler arasında belirli bir ilişkiye işaret eder.

Kiniklerin az miktarda serveti olan insanları temsil ettiği söylenebilir. Kinikler böyle insanları nafile bir isyana teşvik etmek yerine, onları zaten her halükarda sahip olamayacakları nesneler olmadan da tatmin olmayı öğrenmeye teşvik eder. Kinikler kendilerini toplumdan uzaklaştırdılar; basit ve kısmen ilkel bir şekilde yaşadılar -insan için doğal bir yaşam şekli diye düşündükleri biçimde- ve Aristo'nun insan doğasına dair anlayışına tamamen zıt bir şekilde-. Tıpkı bir fıçı içinde yaşayıp, doğal olanı övüp, suni olanı yeren, Sinoplu Kinik Diyojen (M.Ö. 404-324) gibi. Eğer ehlîleştirilmiş hedonizm, saf bir kaçınma felsefesi ise,[5] Hedonist bireyler (Hegesias) kendini geri planda tutmaya dayanan bir ideolojiyi telkin etmişlerdir. Kinikler ise imkânları kıt olan bireylere, yok denecek kadar az şeye sahip olsalar dahi, sahip olduklarıyla yetinmelerini öğretmişlerdir.

GREKO-HELEN STOACILIK

Greko-Helen Stoacılarıyla beraber -Zenon (M.Ö. 326-264), Cleanthes (M.Ö.331-233) ve Chrysippos (M.Ö. 278-204)- bir tür "orta sınıf" vurgusu ile karşılaşırız: Sadece münzevî bir tutumla dünyadan el etek çekişi üzerinde değil, fakat görev ve karakter oluşumu üzerinde de durulmuştur. Bunun yanı sıra Stoacılar herkese hitap eden doğal bir hukukun formülasyonuna başlamışlardır. Stoacılık daha üst sınıfların ideolojisi haline gelme sürecinde gittikçe değişti: Görev ve karakter oluşumuna ve evrensel hukuka dair Stoacı vurgu, Stoacılığı gittikçe bir tür devlet ideolojisine dönüştüren Roma üst sınıfını cezbetti. Aynı zamanda göreve, güçlü ve sorumlu bir karakter yetiştirmeye dayanan, devlet destekçisi bir ahlak sistemi lehine aşağı sınıflara özgü kinizmin, dünyadan vazgeçmeyi öğütleyen unsurları bastırıldı. Başlangıçtaki dünyadan el etek çekme

tavrı geriye sadece anlamını yitirmiş bir artık bıraktı: İçsel ve özel ile dışsal ve kamu arasındaki ayrım. Stoacılar, topluma karşı görevlerini kamu önünde yerine getirirken (imparator Marcus Aurelius) aynı zamanda, kendi en derin düşüncelerini özel yaşamlarında yazdılar (filozof Marcus Aurelius).

ROMA STOACILIĞI

Romalı stoacılarla beraber -Cicero (M.Ö. 106-43), Seneca (M.Ö. 4-65), Epiktetos (yaklaşık olarak 50-138) ve Marcus Aurelius (121-180)- ilk zamanlardaki dünyadan münzevîce ve bireysel geri çağır(il)ma, yerini, geri çek(il)me ve siyasî görev arasındaki gerilime bıraktı. Romalı Stoacılarda daha önce ortaya koyduğumuz Yunan siyasal kavramlarından bir sapmanın izlerini görebiliriz: Kabaca bu, artık kişinin gurubun organik bir parçası olarak kabul edilmediği, ancak evrensel bir hukuk ve idare sistemi altındaki birey olarak ele alındığı anlamına geliyordu. Bütün bireyler prensipte hukuk önünde eşittirler; hakları, işlevleri tarafından değil; fakat her yerde ve her zaman geçerli olan evrensel hukuk tarafından belirlenir. Burada *doğal hukuk* fikrinin bütünüyle gelişmiş şekliyle karşılaşırız.

Kişinin dünyası nasıl evrenin bir parçası ise, aynı şekilde kişinin aklı da evrensel aklın bir parçasıdır. Benzeri şekilde insana özgü yasalar, bütün evrene hükmeden ebedi hukukun vechelerindendir. Bu nedenledir ki ilkesel anlamda evrensel hukuk ile uyum içinde olan toplumsal yasalar ve uyum içinde olmayanları birbirinden ayırabiliriz. Böylelikle, bizatihi ebedi hukuka uygunlukları nedeniyle geçerli olan yasalar ile evrensel ve doğal hukuka göre geçerli olmadıkları halde, sırf var oldukları için geçerli olduklarını iddia eden yasaları birbirinden ayırabiliriz. Pek çok değişik biçimleriyle, temelini ortak dünya aklından alan insan aklı, varolan ve verilmiş bir şeydir. Bu, doğal hukuk teorisinin önemli bir noktasıdır: Meşru-siyasal yasalar, temelini doğanın evrensel hukukundan alırlar. Yasaların dayandığı temel, bireyler veya gruplar tarafından -tıpkı iktidar sahibi kimselerin neyin hukuk, neyin doğru olduklarına karar verdiklerinde olduğu gibi ("güç doğrudur") yaratılmış bir şey değildir. Geçerli yasalar vardır. Ve var oldukları için biz onları keşfedebilir, yorumlayabilir ve keşfettiklerimizi bilinir kılabiliriz. Fakat yasaları icat edemeyiz. Böylelikle hukukun temeli insanlığın keyfî isteklerinin üzerine çıkartılmış olur. Aynı zamanda, gerçekte varolan ve kısmen çatışma yaratan hukuki kuralların çeşitliliğini de aşmış olur. Bu durumda hukukun temeli görece değildir. Ve madem bütün bireyler evrensel bir aklı ve ortak hukuku paylaşıyorlar, o halde bütün insanlar temelde birbirlerine benzerler. Doğal hukuk her nerede olursa olsun bütün insanlar için geçerlidir. Doğruya dair Stoacı görüşün temel unsurları ve yapıtları daha sonraki zamanlarda da etkisini sürdüren Cicero da dahil olmak üzere Romalı dev-

let adamları ve hukukçular tarafından benimsenmiştir. Stoacılar, kendilerini bazı Sofistlerin evrensel olarak geçerli bir hakikatin veya ahlakın var olmadığını ve yasaların tümüyle görece olduklarına dair iddialarından uzak tutmuşlardır. Aynı zamanda yasaların insanların bireysel arzularını destekledikleri sürece geçerli olabileceklerini öne süren Epikürcü düşüncelere de karşı çıkmışlardır. Relativizme karşı çıkıyor ve evrensel olarak geçerli bir doğrunun varlığını savunuyor olmalarıyla Stoacılar, Platon ve Aristo ile aynı görüştedirler. Fakat hukukun kaynağı ve yasal ilkelerin nasıl doğrulanabileceği konusunda Stoacıların yorumu, Aristo'nunkinden ayrılmaktadır. Aristo'ya göre temel hukukî ilkeler insan toplumuna, birincil olarak da şehir devletine bağlıdır. Burada bu temel ilkeler potansiyel olarak vardırlar ve bir dereceye kadar gerçeklikte de bilgiyi sistematize ederek vardırlar. Çeşitli şehir-devletlerinin yasaları hakkında bilgi toplayıp sistematize ederek toplum için en iyi olan kuralları bulabiliriz. Bu yolla, iyi bir toplumda hangi hukukî normların var olduğunu keşfedebiliriz. Bu normlarla kıyaslayarak, varolan anayasada nelerin kötü olduğunu belirleyebilir ve yeni yasalar oluşturabiliriz. Örnek olarak Aristo'ya göre, devletin serveti daha uyumlu bir biçimde dağıtılmalıdır; insanlar arasındaki derin eşitsizlikler toplumda gerginliğe yol açar. Vatandaşlar arasında belli derecedeki eşitlik, toplumun sağlığı açısından gereklidir. Dolayısıyla, servetin mantıklı bir denge ile dağıtılmasını temin etmek hukukun önemli amaçlarından biridir. Bu demektir ki, Aristo tam bir eşitliği hiç bir şekilde desteklemese de, toplumsal farklılıkların *belli oranda* eşitlenmesini savunmuştur. Diğer şeylerin yanı sıra, köleliği ve sınıf ayrımlarını kabul etmiş ve demokratları çok basitlikçi olan eşitlik görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Stoacıların hukuk üzerine görüşlerinin çıkış noktası Aristo'daki gibi şehir-devleti ve toplum içindeki insan değildir, fakat çıkış noktaları her bireyde var olan evrensel akıldır: Herkesin içinde "ilahî ateş"ten bir kıvılcım vardır. Akıl için kullanılan bir başka ifade-. Stoacılar için bu, kişinin gerçek doğasıdır, ortak insan doğası. Stoacılar, doğal hukuku bu evrensel akıldan türetmişlerdir. Çiçero'nun ifadesiyle, bu ortak doğa, evrensel akıl ve hukukun kaynağıdır.

İnsanoğlu, Aristo'nun öne sürdüğü gibi öncelikli olarak toplumsal bir varlık değildir; fakat evrensel *logos*tan bir kıvılcım taşıyan bir bireydir. Bu, insanoğluna toplumu keşfetmesine, bir anayasa oluşturmasına ve yasaları yürürlüğe koymasına imkân verir. Adil yasaları oluşturmakta en yetenekli olanlar en bilge olan kişilerdir. Onlarda akıl en saf haliyle mevcuttur. "Kusursuz yasa bilgenin ruhunda bulunur" der, Cicero.[6] Cicero'da varolan ve değişebilir bütün hukuk sistemlerinin üstünde değişmez bir evrensel yasanın varlığını iddia eden, doğal hukuka dair Stoacı görüşün nasıl aynı zamanda varolan yasaların doğrulanması amacıyla kullanılabildiğini görürüz. Bundan dolayı, eski Roma'ya ait "babaların doğruları"nın, bu evrensel yasayı büyük ölçüde ifade ettiğini iddia eder. Do-

layısıyla Cicero'ya göre varolan hukuk ve varolan eşitsizlikler doğal hukuk tarafından doğrulanmıştır. O, bu doğal hukuk teorisinde, ilkesel olarak muğlak bir şeye işaret eder: Tıpkı varolan hukuku eleştirmek amacıyla kullanılabildiği gibi aynı şekilde varolan hukuku doğrulamak amacıyla da kullanılabilir. Toplumda hem muhafazakar hem de dönüştürücü bir güç olarak işlev görebilir (Bkz. kilise-devlet ilişkisi, Bölüm 6.)

Fakat Stoacı doğal hukuk, bütün insanlar arasında kökten bir *eşitliği* iddia etmiyor mu? O zaman nasıl oluyor da aynı zamanda varolan farklılıkları da kabul edebiliyor? Bu sorunun cevabı kısmen Stoacıların eşitliğe dair görüşlerindeki belirli muğlaklıkta aranmalıdır: Ortak *logos*a herkes iştirak eder ve bütün insanlar bu anlamda eşittirler; fakat aynı zamanda kişinin zengin veya fakir olması, kral veya köle olması iyi ve mutlu bir yaşam konusuyla temelde alakalı değildir. Dolayısıyla esas amaç, dünyaya onu değiştirmek adına müdahale etmek değildir. Asıl amaç, kaderin bütün hükümlerini kusursuz bir sükunetle karşılamamızdır. Bir başka ifadeyle, esas eşitliğin gerçeklikteki toplumsal farklılıklardan etkilenip etkilenmediği belli değildir; esas eşitliğin maddi ve siyasî alanlarda eşitliğin sağlanmasına gereksinim duyup duymadığı da belli değildir. Devlet adamı kimliğiyle Cicero için, yanıt aynı zamanda *reelpolitik* koşullarda bulunabilir: İnsanoğlunun esastaki eşitliğini dikkate almaksızın, varolan toplumlar yalnızca farklılıklar üzerinden işlevlerini yerine getirebilirler. Farklılıklar kaçınılmazdır. Bu nedenle Cicero, anayasanın servetin makul bir dağıtımını temin etmesi gerektiğini düşünmez. Başkalarını, mesela hırsızlık yaparken olduğundaki gibi, incitmememiz, verdiğimiz sözleri tutmamız Cicero'ya göre temel bir ilkedir. Nitekim, mal sahipliğine hürmet edilmesi ve anlaşmalara riayet edilmesi gerektiğini şiddetle vurgular. Cicero'nun, özellikle *Yasalar Üzerine, Görevler Üzerine* ve *Devlet Üzerine* adlı yapıtları vasıtası ile Stoacı düşüncenin Roma hukuk düşüncesi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. "Gerçek hukuk, doğa ile uyum içinde olan doğru akıldır; evrensel bir geçerliliği olan, değişmez ve ebedi hukuk; emirleri ile göreve çağıran, yasaklarıyla yanlıştan alıkoyan... Onun (Hukukun) yükümlülüklerinden senato veya insanlar aracılığıyla kurtulamayız... Roma'da veya Atina'da farklı yasalar olmayacak veya şimdi farklı, gelecekte farklı yasalar olmayacak; fakat bütün milletler ve bütün zamanlar için geçerli ebedî ve değişmez tek bir hukuk olacak... Her kim ki yasaya uymaz, o kişi kendinden kaçıyor ve fıtratını inkar ediyordur ve bu tartışmasız gerçeğin sonucunda, genel olarak kabul edildiği şekliyle cezadan kaçabilse dahi, yine de en kötü cezaları bizatihi yaşayacaktır."[7]

Doğuştan sahip olunan ve ihlal edilemez birey hakları fikri ile ebedî ve evrensel hukuk fikri birbirleriyle bağlantılıdır. Böylesi düşünceler içinde barındırdığı farklı insan grupları ile Roma imparatorluğunun yapısına çok uygundur: Bu fikirler toplumda belli bir miktarda bulunması gereken hoşgörü için -realitede

her zaman yaşanmasa da en azından idealde- bir zemin sağlamıştır.

Bir bakıma Romalı Stoacılar, Yunanlıların çoğunlukla yoksun oldukları kolektif sorumluluğun evrensel duyusuna sahiptiler. Stoacılar kozmopolit bir dayanışma ve insanlık fikrini savunmuşlardır. Bütün insanların kainata bağlı, ahlakî bir bütüne iştirak ettiklerine dair dinsel bir inançları vardır. Fakat böyle bir kozmopolit beraberlik ideali, Roma imparatorluğundaki içtenlik ve samimiyet eksikliğinin üstesinden gelmeyi, teorik olarak, amaçlayan bir girişim olarak da yorumlanabilir. Tıpkı Beytül-lahem ile Roma arasında olduğu gibi; aynı şekilde sıradan insan ve imparator arasında da büyük bir mesafe vardı. Bu uzaklığın üstesinden gelmek için Stoacılar birey ve evren arasında bir uyumun varlığına işaret ettiler. Hem Tanrının içinde hem de insanın içinde yanan, ki böylelikle insanların birlik ve beraberliğini teyit eden ateşten bahsettiler.

Stoacılar aynı zamanda, ardından dünyanın yeni baştan kurulduğu Armagedon'da olduğu gibi, belirli aralıklarla her şeyi yakıp yıkan bir ateşten de bahsederlerdi, fakat yeni dünya, eski dünyada olup biteni tekrar eder. Bu yeni dünya, yeni bir ateş onu yok edene kadar varlığını sürdürür; ve bu işlem kendini yeni dünyalar ve yeni ateşlerle devamlı tekrar eder. Dolayısıyla Stoacıların, dairesel bir dünya tarihi görüşleri vardır.

Dünya ileriye doğru doğrusal olarak -veya yukarıya ve aşağıya doğru- hareket etmez, *dairesel* olarak hareket eder. Her şey tıpkı dört mevsim gibi kendini tekrar eder. Ateş üzerine ve evren ile bağlantılı bu fikirler, muhtemelen Stoacı yaşam felsefesini doğrulama işlevi görmüşlerdir. Eğer her şey kendini tekrar ediyorsa, dünyayı iyileştirmek mümkün değildir. Sadece yapabildiğimiz en iyi şekliyle varolanı sürdürebiliriz. Birisi imparator, diğeri köledir. Bununla ilgili yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bize verilen rolü olabildiğince şerefli bir şekilde oynamaktan başka yapabileceğimiz bir şey yoktur. Böylesi devirli bir tarih felsefesi sonuç olarak kaderci ve devrim karşıtı olabilir. Fakat bu ille de gerekli değildir. Ya bu devirli işleyiş, bir noktada isyan etmemizi veya sosyal reformlar yapmamız fikrini de içeriyorsa? Bazı Romalı Stoacılar'da, en azından sosyal reform için duyulan arzunun izlerine rastlanır. Kiniklerin tersine -ki onlar basitçe bütün insanların eşit olduğunu fakat bununla ilgili hiçbir şey yapılamayacağını düşünmüşlerdir- bu stoacılar ilkesel olarak herkesin hukuk önünde eşit olduğunu, fakat hakikatte bunun böyle olmadığını düşünmüşlerdir: Eşitlik şu anda var değildir, ama bir nihayettir. İnsanoğlunun yasa yapması ve insancıl siyaset, idealin hiç olmazsa bir dereceye kadar gerçekleştirilebilmesi için kullanılan vasıtalardır.

Doğal hukuktaki ve Roma devletindeki yasaların birbirleriyle açıkça benzer olmamalarında, toplumsal eleştirinin bir kaynağı mevcuttur. Ve sözde evrensel olan ile (imparatorluğun yasaları) idealde evrensel olan (doğal hukuk) arasın-

daki bu ayrılık daha sonra değineceğimiz gibi imparator ve papa arasındaki ayırımın teorik temeli haline geldi. Hukuk ilminin, başlı başına bir disiplin olarak, düşünüş tarzlarının, genellikle Stoacılığa yakın olan Romalı avukatlar tarafından kurulduğu söylenebilir.

Şu ana kadar bahsettiğimiz bütün hareketler, her biri kendince bir biçimde Sokrates'in mirasını sürdürdüğü için bazen Sokratik ekoller olarak isimlendirilirler. Erdemin mutluluk olduğu ve erdemin bir anlamda öğrenilebileceğine dair Sokratik düşünceyi paylaşmışlardır. Yukarıda belirttiğimiz yorum tarzını sürdürür ve bu hareketlerin kişinin mutluluğunun nasıl temin edilip korunabileceği sorusunu yanıtlama girişiminde bulunduklarını söylersek, bu yaşam felsefelerinden hiçbirinin tatmin edici bir yanıta ulaşamadığı sonucuna varabiliriz. Yanıtlarından bazıları maddî serveti öngörmüştür ve görece olarak antikitede çok az kişi zengindi. Ve bütün cevaplar insanların mutsuzluktan her zaman kaçamayacağına dair ortak görüşü yansıtmıştır: En inançlı Stoacı bile, ıstıraplı ve ölümcül bir hastalığın pençesine düşmüşken, kendini her zaman mutlu hissetmeyi becerememiştir. Bu anlamda bu yaşam felsefesi öğretilerinden hiçbiri kişinin mutluluğunu garanti altına almayı beceremez. Antikitenin sonuna doğru aşağıdaki çıkarım destek görmeye başlar: İnsan tarafından insan için yaratılan yaşam felsefesi öğretileri vaat ettiklerini gerçekleştiremediler. O halde mutluluk nasıl elde edilir ve korunur? Yanıt yakınlardaydı: Doğaüstü yollarla ve din ile. Antikitenin sonuna doğru gittikçe artan bir dinî özlem mevcuttu.

NEO-PLATONİZM

Neo-Platonizm, Helenistik zamanlarda ortaya çıkan dini özlemi karşılamak peşindeydi. Neo- Platoncu öğreti kişiyi daha geniş bir evren resmi içine yerleştirir; bedeni (madde) varlık olmayan, ruhu da varlık olarak tanımlayarak kötüyü yoksunluk ve varlık olmayan olarak tarif eder. Hedef ruhu onun ölümlü kafesinden (beden) kurtarmaktır ki böylelikle kişisel ruh dünya-ruhu ile tümüyle kapsayıcı bir bütünleşmeyi yaşayabilsin. Mısır'da ve İskenderiye'de yaşamış olan Plotinus (205-270) Platonculuğa düalist idealar kuramından sapmış bir yorum getirmiş; bunun yerine, evreni aydınlık ve karanlığın hiyerarşik biçimde karşılıklı etkileşimi olarak tasavvur etmiştir. Evrenin özünün; aklımızla yaklaşabildiğimiz ama tanımlayamadığımız, ifade edilmesi mümkün olmayan "Bir" olduğu söylenmektedir: O, evrenin son temelidir (*Urgrund*). O, Varlık ışınlarını etrafına yayar, tıpkı çevresinin aydınlatan bir ışık kaynağı gibi; ışık kaynağından yayıldıkça, ta ki karanlıkta kaybolana değin gitgide azalan ışınlar gibi Varlık saçar. Bu ışın yayma veya akış doktrini, tinsel *Urgrund*un en kudretli Varlık ve her şeyi tutan gücün merkezinde olan Varlık olduğunu belirtirken maddenin de

yokluk -yok olan olduğunu söyler. Şu halde maddî olmayan ve tarif edilemez *Urgrund*tan (Bir) gittikçe maddîleşen ve geçici görüngüye doğru bir hiyerarşi vardır. Tinsel doğaları vasıtasıyla insanoğlu bu *Urgrund*a ulaşmaya çabalayabilir. Fakat vücudu olan bir varlık olarak insan maddenin yokluğundan bir pay alır. Dolayısıyla ruh ile beden arasında bir gerilim mevcuttur. Fakat insanlar *Urgrund*a ulaşmaya çabalayabilir. Amaç; Bir'den (*Urgrund*) yayılan ışığın kuvvetleriyle ruhun, birlik oluşturmasıdır. Bu birlik önermeler şeklinde ifade edilemez. Şu halde 0, tarif edilemez bir birliktir, *unio mystica*.

Neo-Platonculuk, doğaüstü güçlere odaklanır. Fakat yine de *yaşam* değil -bazıları tarafından Neo-Platonculuk somut bir gerçeklik olarak tecrübe edilse de- bir *doktrin*dir. Fakat sadece, yaşayan, kişisel Tanrı ve kurtarıcı cennet mesajını veren Hıristiyanlıkla beraber dinsel özlem, daha geniş insan toplulukları için tatmin edici bir yanıt bulabildi. 4. yüzyılda Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğunun resmi dini oldu. Antik çağ geri çekilmeye, Hıristiyan ortaçağı kendini göstermeye başladı.

SEPTİSİZM

Antikitenin şüphecileri; örnek olarak Pyrrhon (yaklaşık M.Ö. 360-270), Carneades (yaklaşık M.Ö. 213-128), Sextus Empirikos (yaklaşık 200), genelde öncelikli olarak epistemolojik sorunlarla meşgul olmuşlardır. Genellikle, hakikat ve doğruluğa dair epistemolojik sorular karşısında temkinli veya negatif bir görüş benimsemeye meyilliydiler. Dolayısıyla, Yunan sofistlerinin epistemolojik geleneğine bağlıdırlar; tıpkı Epikürcülerin ve Stoacıların Sokrates'in ahlak felsefesi geleneğini benimseyip daha da geliştirmeleri gibi.

Ancak epistemolojik anlamda Septisizm, belirsiz bir kavramdır.[8] Bu durumda, örnek olarak iki tür şüpheci arasında ayrım yapmanın yararı olabilir: Dolaylı veya dolaysız olarak hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi iddia eden şüpheci (bkz. Gorgias'a dair yorumumuz) ile hiçbir şey bilemeyeceğimizi iddia etmeyip ve fakat herhangi bir duruş da almadan araştırmasını sürdüren şüpheci (Yunanca: *sceptikos* "arayan"). Aşağıda, kaynağını Helen dönemi Septisizmden alan önemli şüpheci savlara dair modern birkaç yorumu ana hatlarıyla özetleyeceğiz.

DUYULAR BİZE KESİN BİLGİ VERMEZLER

Kişinin dünyadaki nesnelerden aldığı duyu izlenimleri sadece nesnelere bağlı değildir, aynı zamanda nesnenin duyusal deneyimi yaşayan kişi ile olan ilişkisine (mesela uzaklık gibi), duyu organlarının içinde bulundukları koşulla-

ra ve duyusal deneyimi yaşayan kişinin genel durumuna da bağlıdır (kişi uykuda mı, uyanık mı; ayık mı, sarhoş mu vb.).[9]

Bu sorunların farkına varıyoruz çünkü duyularımız bazen bizi "aldatıyorlar": Değişen duygu durumlarında, görsel açı ve uzaklıklarda ayrıca su, sis, buhar gibi değişik türdeki aracı ortamlarda olduğu gibi. Bütün bunlar duyusal izlenimlerimizi etkilemektedir. Bunların yanı sıra, algılamada bireyler arasında da pek çok farklılıklar vardır; birisi için tatlı veya soğuk olan bir başkası için öyle olmayabilir.

Eski şüpheciler bu güçlüklerden kendimizi asla kurtaramayacağımız üzerinde dururlar: Bu güçlükler ilke olarak, dışsal nesnelere dair bütün deneyimlerimize nüfuz ederler. Kendimizi bu güçlüklerden kurtararak nesneleri gerçekte oldukları gibi algılamamızı sağlayacak nesnelere nötr bir erişim mevcut değildir. Yahut farklı bir biçimde ortaya konacak olursa, duyusal bir izlenimin gerçeği dosdoğru biçimde yansıttığına, söz konusu nesneye gerçekten karşılık geldiğine dair teminat verebilecek bir otorite yoktur.

Septiklere göre, çoğu insanın genellikle belirli şeylere dair benzer duyusal izlenimlere sahip oldukları konusunda hemfikir olmaları bu epistemolojik sorunları çözemez: Herkesin yanılgı içinde olmadığından emin olamayız. Bunların yanı sıra, çoğunlukla insanların, aynı nesneyi algıladıklarını söylediklerinde aynı şeyi kastedip etmediklerini bilmemiz güçtür. Gözlemde tarafsız bir tutumu tavsiye etmek bütünüyle iyi ve yerindedir. Fakat, yine de bu bizi daha ileriye götürmez, çünkü pratikte böylesi tarafsız bir tutum yararlı olabilse de temeldeki güçlüklere değinmez. Bu şüpheci sava göre, temel epistemolojik güçlük duyusal bir izlenimin sadece nesneden gelen, saf ve hiçbir şeyden etkilenmemiş bir sinyale dayanmayıp, her zaman için sonucu değişik biçimlerde etkileyen pek çok faktörün neticesinde oluşuyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, insanlar bir nesneyi gerçek tabiatında algılama yetisine sahip değildirler. Bizi bu ikilemden kurtarabilecek bir bilgi edinme metoduna sahip değiliz. Dolayısıyla, doğru ve yanlış duyusal izlenimleri birbirinden ayırdetmek problematik bir durumdur; yani duyular bizi doğru ve kesin bilgiye ulaştıramazlar.

Burada belirtmekte yarar vardır ki, bu savlarıyla Septikler, duyularımızın bize söylediklerini günlük yaşantımızda göz ardı etmemiz gerektiğini kastediyor değildirler. Hayatta kalabilmek için pratikte duyusal izlenimlerimizi dikkate almak zorundayız. Septiklerin reddetmemiz gerektiğini düşündüğü şey, duyularımızın bize dünya hakkında kesin bilgi verdiklerine dair inançtır. Tuzun tadının her zaman tuzlu olduğuna (çoğu insan için) dair ve ateşin her zaman yandığına (hemen hemen herkes için) dair gözlemler bizi öznel kesinliğe götürür, fakat bu bize nesnenin gerçek doğasına dair herhangi bir iddiada bulunma hakkı vermez.

TÜMEVARIM GEÇERLİ BİR ÇIKARIM YOLU DEĞİLDİR

Tümevarım (indüksiyon), belli türde *sonlu* sayıdaki olgulara dair bir özellikle ilgili bir önermeden, bu özelliğin bu türden *bütün* olgular için geçerli olduğunu çıkarsamaktır: "Şu ana kadar gözlemlenen bütün katırlar, 45.987 denek, gri-kahverengidir; o halde, bütün katırlar gri-kahverengidir." Fakat bu, kesin ve zorlayıcı bir çıkarım değildir; çünkü farklı renkte bir katırın ortaya çıkıp çıkmayacağına dair bir garanti yoktur. Dolayısıyla tümevarım, doğruluğu kesin olan iddialardan ziyade ancak kuvvetle muhtemel iddialar öne sürebilir. Şu halde tümevarım, geçerli bir çıkarım yolu değildir.

TÜMDENGELİMLER YENİ BİLGİYE ULAŞTIRMAZ

Tümdengelim (dedüksiyon), verilen bir grup önermeden (öncüller) belirli kuralların yardımıyla özel bir önermeyi çıkarsamaktır. Ve bu önerme, eğer verili önermeler doğru ve tümdengelim kuralları geçerli ise doğrudur. Eğer bütün insanların konuşabildiğini ve Sokrates'in de bir insan olduğunu biliyorsak, o halde Sokrates'in konuşabildiği sonucuna varabiliriz. Fakat bu bizi, yeni bir bilgiye ulaştırmaz. Tümdengelim, öncüllerde zaten belirtilmiş olanların ötesinde yeni bir şey söylemez. Bu anlamda tümdengelimler, yararsız veya totolojiktirler. Yahut bir başka şekilde ifade edilecek olursak, bütün insanların konuşabildiği iddiasını destekleyebilmemiz için, öncelikle Sokrates de dahil olmak üzere bütün insanların gerçekte konuşabildiğini saptamamız gerekir. Eğer böylesi genel bir ifadeyi destekleyebiliyorsak ("bütün insanlar konuşabilir"), zaten Sokrates'i de dahil etmişizdir. O halde, türetilmiş olan iddiada yeni hiçbir şey yoktur ("Sokrates konuşabilir").

TÜMDENGELİMLER KENDİ ÖNKABULLERİNİ İSPAT EDEMEZLER

Bütün tümdengelimler kendi öncüllerini (ve tümdengelim kurallarını) doğru olarak kabul ederler. Her zaman için ispat edilen, türetilen ifadedir,;asla öncüller değil. Şüphesiz, böyle bir öncül, ilke olarak, yeni bir kıyastaki tümdengelim adıyla ispat edilebilir. Fakat o zaman da bu tümdengelimin bir parçası yeni öncüller olacaktır, bizatihi bu tümdengelimde ispatlanmamış olan öncüller.

Bu demektir ki burada bir "üçlem" ile karşı karşıyayız: Ya öncülleri destekleyerek sonsuz bir işlemi sürdüreceğiz (*ad infintum* gerileme), ya mantıksal döngüler içinde hareket edeceğiz ("kısır döngüler") ya da ispatı mantıksal olarak ihtiyari bir yerde keseceğiz (Decisionizm: Kesincilik). Bunlardan başka bir alternatif tümdengelim çıkarımlar için söz konusu değildir. Şu halde en son noktada, hiçbir temel ilke tümdengelimsel olarak ispat edilemez.[10]

ÇELİŞEN FİKİRLER AYNI ORANDA İYİ NEDENLERE DAYANIR

Bunların yanı sıra, Antikitede mesela Protagoras gibi septikler, örnek verirsek toplumsal ve siyasî meseleler gibi daha etraflı konular hakkındaki fikirlerimizin lehte ve aleyhte savların eş düzeyde iyi olduğu çelişen görüşler biçiminde tecelli ettiklerini düşünmüşlerdir. Bir fikir aynen diğeri kadar iyi temellendirilmiştir. Fikirler, doğru bir idrakin değil, kısmen değişken alışkanlıkların ve âdetlerin (gelenekler) ifadeleridir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; septiklerin eleştirisi, evrensel ilkeler (evrensel iddialar ya da önkabuller) veya dış dünyaya ait şeylere dair kesin bir bilgimizin olamayacağı anlamına gelen duyusal deneyimin, tümevarım ve tümdengelimin geçerliliğine karşı yönlenmişti. Şüpheciler, bu eleştirilerinde ne kadar ileriye gittiklerine göre birbirlerinden ayrılırlardı. Genelde şüphecilerin kurucusu olarak kabul edilen Pyrrhon'a göre bilginin olanaklılığına dair itirazlar o kadar geniş kapsamlıdır ki; tek savunulabilir duruş, herhangi birini kabul etmekten kaçınmaktır. Carneades'in de arasında bulunduğu diğerleri, farklı idrak derecelerini belirginleştirmeye daha fazla önem vermişlerdir.

Septiklerin bilginin imkânsızlığına dair uçtaki iddiaları, kendi kendisini yanlışlar niteliktedir. Böyle bir duruş, kendinden bellidir ki tutarsızdır. Şu halde radikal septisizm, paradoksal ve dolayısıyla savunulamazdır. Bu durumda septikleri yorumlamada önemli nokta, gerçekte neyi iddia ettikleri sorusudur: şüpheleri ne derece kapsamlı ve mutlak idi, ne anlamda doğruluk iddia eden ispat edilememiş bir ifade şeklini aldı?

Belki de septiklerin bu görüşlerini şu anlama gelecek şekilde yorumlayabiliriz: Pratik nedenlerle septikler, kendi duyusal izlenimleri ve halihazırdaki fikirleriyle, uyum içinde yaşamışlardır. Fakat neredeyse kitaplarda yazılanların doğru olup olmadığını sormadan derslerini öğrenen öğrenciler gibi, bu fikir ve izlenimlerin olası doğruluklarına karşı bir duruş almamışlardır. Dolayısıyla septiklerin görüşü şudur: Çeşitli ifadelerin doğru olup olmadığına dair herhangi bir duruş almaktan kaçınmakla doğru davranıyoruz. Septik kişiler, bir görüş noktasının doğru veya yanlış oluşunu ne kabul eder ne de reddederler; yargıda bulunmadan, sadece gözlemlemekle tatmin olurlar.

Diğer filozoflar bir şey iddia ettikleri zaman septikler, bunu kendileri başka bir şey iddia ediyor anlamında inkar etmemişlerdir. O şey hakkında kesin ve doğru bir bilgi olduğunu öne sürmenin problematik olduğunu göstermekle yetinmişlerdir. Madde hakkında herhangi bir şey iddia etmenin -kendileri o konuda herhangi bir duruş almadan- problematik olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Fakat, bir duruş almaktan kaçınmanın doğru olduğuna dair idrake, septiklerin nasıl ulaştığı sorusu hâlâ olduğu yerde durmaktadır. Bu doğru ve geçerli bir idrak midir?

Bu soruyla en iyi nasıl ilişkilendirilebileceklerinden bağımsız olarak septikler, insan yaşamı üzerine söyleyecekleri önemli şeyler olduğunu düşünmüşe benziyorlar. Mesela, eğer dinî inançlar endişe ve huzursuzluğa yol açıyorsa, şüpheciler, bu gibi konular hakkında kesin hiçbir şey bilemeyeceğimizi söyler, dolayısıyla da bunlar hakkında endişelenmemizi öğütlerler. Şu halde septik bir tutum kişiye akıl huzuru vermelidir. Tıpkı Stoacıların akıl huzurunu ve mutluluğa giden yolu dışsal ihtiyaçlardan özgürleşerek bulmaları gibi ve tıpkı Epikürcülerin aynı şeyi hesabı yapılmış hazdaki keyif yoluyla aramaları gibi, şüpheciler de imandan, metafizik ve dinî inançlardan özgürleşmeye çabalamışlardır: Madem temelde hiçbir şey bilmiyoruz, o halde her şey aynı ölçüde geçerlidir; öyleyse hiçbir şey aklımızın huzurunu bozmamalıdır.

Pyrrho, daha radikal bir septik duruş alırken -"hiçbir şey bilemeyiz"- Carneades, septisizmi bilginin derecelerine dair bir doktrin olarak ya da olası olana dair bir doktrin -belli bir deneyci yönelimi olan "olasıcılık"- olarak geliştirmiştir. Her ne kadar Carneades, bir önermenin doğruluğunu belirleyecek kriterlerden yoksun olduğumuzu düşünse de, yine de bir ifadenin önermeye dair içeriğinin olasılığını değerlendirebileceğimizi düşünür. Mesela, bir fenomene dair görüşümüzü destekleyen bir çok farklı ve fakat karşılıklı uyumlu duyusal izlenimlerimiz olduğunda, bu görüşü kabul etmek için, duyusal izlenimlerimizin birbiriyle çelişir durumda olduğundan daha iyi nedenlerimiz vardır. Ne kadar çok birbirine uyumlu olarak karşılık gelen duyusal izlenimimiz varsa, bütüncül resmimiz de o kadar olasıdır. Aynı şekilde, pek çok gözlemcinin izlenimleri arasındaki uyum, bir resmi, farklı gözlemcilerin izlenimlerinin çeliştiği durumda olduğundan daha olası kılacaktır. Bir gözlemcinin olduğu kadar farklı gözlemciler arasındaki, birbiriyle uyum sağlayan artan sayıdaki izlenimler ile oluşacak olan bileşik imge daha olası görünecektir -her ne kadar bu görünüşün dünyanın gerçek bir resmini verdiğini inanamasak da-. Pratikte bu yine de yeterlidir; nasıl bir hakim birçok kanıtın birbirleriyle ne derece uyuştuğunu değerlendirip, böylelikle karar vermek için yeterli bir zemin sağlıyorsa, biz de, doğruyu bulmasak da, bir karar için verilen desteği değerlendirebiliriz.

Olası olanı vurgulayan bu ılıman şüphecilikten sonra, yeni bilginin sistematik olarak toplanması ve toplanan materyalin birbiriyle uyum ve uyumsuzluğunun sistematik olarak analiz edilmesini içeren politikalar, çok uzaklarda değildir. Buradan ampirik araştırmaya uzanan adım da, çok uzakta değildir. Fakat Carneades, verilen bilginin sınanmasını tavsiye etmekten öteye gitmiş görünmemektedir. Yeni bilginin sistematik olarak toplanmasına dair bir dilek veya ihtiyaç O'nun aklına gelmemiş gibidir. Yine de Carneades'te, ifadelerin olasılık bakımından, deneyim ve tutarlılığa göre sürekli olarak sınanmasının ne kadar önemli olduğuna dair bir vurguyla karşılaşırız. Eşyanın gerçek özü bizim için bilinmez olsa da, böylelikle daha iyi pratik bilgiye ulaşmak için gerekli araçlara sahip oluruz.

Daha önce antik çağdaki septisizmin köklerinin sofistlere dayandığını belirtmiştik. Sonraları septisizm, farklı ortamlarda tekrar kendini gösterdi; ortaçağ başlarında ilahiyatçı ve filozof Augustine'de, rasyonalist Descartes'ta, yeni çağın başlarında deneycilerden Locke ve Hume'da rastlanacağı gibi.

ANTİKİTEDE BİLİMLER VE DİĞER DİSİPLİNLER

Daha önce belirttiğimiz gibi antikitede bilim ve felsefe arasındaki sınır çok belirgin değildi. Şu ana kadar, çoğunlukla bu dönemdeki felsefî katkılar üzerinde durduk. Fakat bu bölümde, bilimin bazı merkezî dallarının bu dönemdeki kuruluşları ve gelişimleri üzerinde duracağız. Pratik nedenlerden ötürü, bu bilimler üzerine sadece özet bakışlar sunabileceğiz.

TARİH YAZICILIĞI

Değişmezi arayan eğilim ile spekülatif kozmolojik geleneğe rağmen *deneyime (experience),* kozmolojik spekülasyondan daha fazla önem veren, ve *değişebilir* olanı bir inceleme nesnesi haline getiren tarihçilerle, Herodotos ve Thukydides ile karşılaşırız.

Herodotos (M.Ö. 484-425) ve Thukydides (M.Ö. 460-400) zamansal ve coğrafî yerleştirmeden çoğunlukla bağımsız olan mitolojik olaylar ("bir zamanlar...") yerine zaman ve mekana göre tanımlanan olaylarla ilgilenmişlerdir. Herodotos ve Thukydides, geçmişte yaşanan geçici olaylara, psikolojik etkenler ve şehirler arası iktidar mücadeleleri gibi göreceli gösterilebilir nedenler aramışlardır. Şüphesiz, Herodotos'da ilahî olan yine resmin içine girer, özellikle de kader biçimini alarak, tarihi olaylar söz konusu olduğunda. Dikkate almak zorunda olduğumuz tahmin edilemeyen gibi.

Bütün bunlarda, Thukydides ve Herodotos, bilimsel düşünceye doğru değişimin bir parçasıydılar. Pek çok Yunanlı doğa filozofunun tersine, geçici ve değişebilir olanı, değerli bir inceleme alanı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla ampirik ve bilimsel ideali güçlendirmede merkezî bir rol oynamışlardır. Bütün değişime rağmen değişmez unsurlara dair rasyonel fakat çoğunlukla savunulamaz spekülasyonların tersine; varolan ve değişebilir gerçekliğin gözlemlenmesi ve tanımlanmasına vurgu yapmışlardır.

TIP

Sokrates, öncesi doğa filozoflarının spekülasyonları karşısında Hippokrates'in (yaklaşık M.Ö. 460-375) Herodotos ve Thukydides'in tarih yazıcılığında başardıklarına benzer şekilde tıp bilimi içinde deneysel-bilimsel idealin savu-

nuculuğunu yaptığını söyleyebiliriz: Spekülasyona değil fakat gözleme ve pratik deneyime vurgu. Bu nedenle, Hippokrates antik çağda olaylara ve deneyimlere dayanan eğilimin bir parçasıdır. Bugün Hippokrates, herhalde en çok kendi adını taşıyan Hipokrat yemini diye bilinen tıbbi ahlak yasasını oluşturmuş olmasıyla tanınmaktadır:

> "Hekim Apollon Æsculapions, hygia panacea, bütün Tanrı ve Tanrıçalar adına. And içerim, onları tanık ve şahit tutarım ki, bu andımı ve verdiğim sözü gücüm kuvvetim yettiği kadar yerine getireceğim. Bu sanatta hocamı, babam gibi tanıyacağım, rızkımı onunla paylaşacağım. Paraya ihtiyacı olursa kesemi onunla bölüşeceğim. Öğrenmek istedikleri takdirde O'nun çocuklarına bu sanatı bir ücret veya senet almaksızın öğreteceğim. Reçetelerin örneklerini, ağızdan bilgileri şifahi malumatı ve başka dersleri evlatlarıma, hocamın çocuklarına ve hekim andı içenlere öğreteceğim. Bunlardan başka bir kimseye öğretmeyeceğim. Gücüm yettiği kadar tedavimi hiç bir vakit kötülük için değil yardım için kullanacağım. Benden ağu isteyene onu vermeyeceğim gibi, böyle bir hareket tarzını bile tavsiye etmeyeceğim. Bunun gibi bir gebe kadına çocuk düşürmesi için ilaç vermeyeceğim. Hayatımı, sanatımı tertemiz bir şekilde kullanacağım. Bıçağımı mesanesinde taş olan muzdariplerde bile kullanmayacağım. Bunun için yerimi ehline terk edeceğim. Hangi eve girersem gireyim, hastaya yardım için gireceğim. Kasıtlı olan bütün kötülüklerden kaçınacağım. İster hür, ister köle olsun erkek ve kadınların vücudunu kötüye kullanmaktan zarar vermekten sakınacağım. Gerek sanatımın icrası sırasında, gerek sanatımın dışında insanlarla münasebette iken etrafımda olup bitenleri, görüp işittiklerimi bir sır olarak saklayacağım ve kimseye açmayacağım. Bu yemini bozmadığım sürece yaşamdan ve her zaman herkesçe hürmet edilen bu sanatın icrasından keyif almak bahşedilsin bana! Ancak olur da bu yemini bozar ve ihlal edersem, tam tersi olsun benim kaderim!"[11]

Tıp ahlakı yasasının bu formu, klasik bir metin haline gelmiştir. Bu yemin, doktor ile hastası arasındaki ve doktor ile toplum arasındaki ilişkiye dair düşünce mahsulü ve ahlakî bir görüşü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu, Hippokrates'in de savunduğu tıbbi uygulamada tedbirin gerekliliğini de göstermektedir: doktor birdenbire bıçağı kapıp ameliyat etmeye koyulmamalıdır. Hippokrates'e göre, doktor kesin ve geri dönülemez biçimde müdahale etmekten ziyade öncelikli olarak ilaç tavsiye eden bir hekim olmalıdır. Bunun temelinde doktorun doğanın *karşısında* değil doğa *ile birlikte* çalışması gerektiğini ileri süren görüş yatmaktadır. Amaç; doğanın kendi işleyişini harekete geçirerek doğanın dengesini ve ahengini yeniden sağlamaktır. Bu amaç günümüz için fazlasıyla edilgen görünüyorsa eğer, burada iki noktayı belirginleştirmek faydalı olabilir. İlk olarak, antiseptik ve teknik malzeme gibi etkenler yüzünden cerrahi işlemler antik çağda günümüzde olduğundan çok daha fazla tehlikeliydiler. İkinci olarak ise,

Hippokrates, Aristo'nunkine benzer bir doğa görüşüne sahipti: Her şey kendi yerini arar; insanlar da, hem akılları hem de bedenleriyle sağlığını arar; yani doğal işlevlerinin ve yeteneklerinin düzen içinde olmasına ve ahenkli bir dengeye ulaşmaya çabalar. Bu işleyişte doktor, bir hekim olmanın yanı sıra diyet veya yaşam tarzı üzerinde tavsiyelerde bulunan bir danışman işlevi de görür, çünkü iyileştirilecek olan 'bütün' halindeki kişidir.

Yunanlı cerrahlar kadavra üzerinde ve hatta canlı insan (ölüm cezasına çarptırılmış mahkumlar) üzerinde inceleme ve uygulama yapmışlar ve böylelikle anatomik ve fizyolojik bilgilerini geliştirmişlerdir: İç organları daha ayrıntılı olarak tanımlayabilmiş, organlar arasındaki işlevsel ilişkileri ortaya koyabilmişlerdir; mesela göz, optik sinir ve merkezi sinir sistemini ilişkilendirmek gibi. Eğer sadece çeşitli hastalıkların seyrini tanımlamak ve dışsal belirtileri gözlemek suretiyle ilaçları denemekle yetinmeyecek ve fakat aynı zamanda eşyanın neden olduklarını da açıklayacaksak böyle bir bilgi gereklidir.

Galenos (yaklaşık 130-200), bir Aristocu ve Hippokrates'in takipçisiydi. O da doğal şeylerin ahenk ve uyum peşinde olduklarını ve doktorun bu işleyişte temkinli bir yardımcı olarak bulunduğunu vurgulamıştır. Galenos, maddesel atomların doğanın temel unsurları olduğuna dair teoriye karşı çıkmıştır. Galenos'a göre böyle bir görüş, yaşamın işleyiş biçimlerini yanlış olarak temsil eder. Bu nedenle, Demokritos ve Epiküros tarafından öne sürülen doğa teorilerine dayanan tıbbi terapi kavramını reddetmiştir. Galenos, zamanla kayda değer bir şöhret kazanmış ve Rönesans'ın sonuna değin tıpta bir otorite olarak kalmıştır. Zamanın, bedenin fiziksel durumunun çeşitli vücut sıvıları arasında varolan dengeli bir ilişki tarafından idare edildiği şeklindeki görüşleriyle uyum içinde olarak, çeşitli mizaç özelliklerini bu ilişkide varolan bir dengesizlik bağlamında teorik olarak açıklamaya çalışmıştır: Neşeli kişinin vücudunda çok fazla miktarda kan bulunur (Latince: *sanguis*), soğukkanlı kişinin vücudunda çok fazla miktarda balgam bulunur (Yunanca: *phlegma*), asabi kişinin vücudunda çok fazla miktarda sarı safra bulunur (Yunanca: *chole*) ve melankolik kişinin vücudunda çok fazla miktarda siyah safra bulunur (Yunanca: *melaina chole*). Burada klasik Yunan fikirleri olan denge ve uyum ile karşılaşıyoruz.

HUKUK

Sofistler ve Sokrates'ten Platon ve Aristo'ya, bütün bir Stoacı okulun etkin olduğu yıllar boyunca hukukî düşünceler merkezde olmuştur. Bunlar hukukun kaynağı ve doğrulanması hakkındaki temel, teorik sorulara mahsustur: Hukukun evrensel olarak geçerli ve birleştirici bir temeli var mıdır? Yoksa hukuk nihayette sadece gücün ve geleneğin bir ifadesi midir? Bu tartışmayı Thrasymachus ve Sokrates'ten doğal hukuk teorisinin Stoacı versiyonuna değin takip et-

tik. Bu tartışmayı Ortaçağdaki Hıristiyan ilahiyatı ve bu soruya modern biçimdeki yaklaşımlar üzerinden takip etmeyi sürdüreceğiz.

Bundan başka, Epikürcülük'te olduğu gibi, hukuk üzerine teorik düşünceler yararlılık hesaplarından oluşan bir derlemeye aittir: Bu yöntem hukuki kararların etkilerini tartışır. Bu problem daha sonraları yararcı gelenek içinde, Bentham ve Mill gibi yasaların varoluş nedenlerine uygun şekilde işlev gösterip göstermediklerine karar vermek amacıyla tedricen toplumsal idrak kazanmaya çabalayan düşünürler tarafından ele alınacaktır. Antik çağda, hukuka dair teorik düşüncelerde, aynı zamanda, şehirlerin yükseliş, gelişme, olgunlaşma, yozlaşma ve dağılmalarına dair, genellikle biyolojiden ilham alan teoriler biçiminde öne sürülen, ne gibi koşulların toplumsal gerilemeye yol açtığına dair pek çok tartışma mevcuttur. Örnek olarak, şehirlerin gerileme ve düşüşlerine dair böyle teorileri Aristo ve Platon'da da buluruz. Bu yazarlar bazı toplumlardaki gelişmelere dair çeşitli gözlemleri ve işleyişi etkilemek için hangi hukuki ve diğer türden adımların atılması gerektiği konusunda yapılan klasik tartışmaları sunarlar.

Yunanlıların siyasî ve hukukî dünya ile meşguliyet dereceleri akılda tutmaya değer bir husustur. Ayrıca önde gelen çoğu Romalı Stoacının hukuki sistem hakkında birinci elden bilgiye sahip devlet adamları oldukları hatırda tutmaya değerdir; Marcus Aurelius bir imparator, Seneca bir senatör ve Cicero pek çok kademede görev yapmış bir devlet adamıydı. Roma hukuku daha sonraları Avrupa hukukunun temeli haline geldi. Roma hukuku böylesi iyi gelişmiş hale sadece teorik mirası nedeniyle gelmedi. Aynı zamanda pek çok farklı etnik ve kültürel grubu içinde barındıran bu imparatorluk için Romalıların ortak bir hukuk sistemi yaratmaya çabalamaları nedeniyle ulaştı. Böyle çeşitlilik içeren bir topluma (kültürel uyumu benimsemeden) ortak bir hukuk sistemi üretebilmek için, soyutlama (teorik) düzeyi yükseltilmeli ve herkes adına ortak bir payda olabilecek genel kurallar düzenlenmelidir.

Şu halde, hukuk ilminin profesyonel ve normatif bir yorum bilim olarak gelişim gösterdiğini söyleyebiliriz (Yunanca: *hermeneuein*: "tefsir etmek, yorumlamak"). Bu demektir ki profesyonel bir topluluk; evrensel, normatif yasalar ve kurallar ışığında, belli davaları yönetmek üzere yetiştirilmiştir. Bu durumda eğitim, sadece yazılı kanunların bilgisini edinmekle ilgili (ve iyi bir toplumun nasıl kurulduğuna dair) olmayıp, aynı zamanda yeni bir davayı belli bir türdeki davalardan biri olarak (yani belirli bir yasaya tabi olduğunu) tanımlayabilmek için gerekli olan, uygulamaya dair hüküm bilgisi ile de ilgilidir. Bu, Aristo'nun ahlak ve siyaset ile ilgili tartışmalarında değindiği uygulanabilir bilgelik şeklidir: Yani yasayı, geçmişten gelen ve siyasî olarak onaylanmış hukuki görüşler ışığında yorumlayabilme becerisidir.

MATEMATİK

Pythagoras'tan Platon'a, matematiksel düşüncenin felsefede ne kadar merkezî bir işlevi olduğunu gördük. Haklı olarak, Platonik idealar ve onların varlığı üzerine düşünceler matematiğin temel meseleleri üzerine düşünceler olarak da görülebilir. Bu tartışma, Yunan filozoflarından Ortaçağda evrenselliğe dair ihtilaflara ve günümüze kadar sürmüştür. Nesnel bilgiye dair sorunlar, geçerli bir tümdengelim ve ispat da, matematiğin temel meselelerindendir.

Pythagoras gibi Yunanlı matematikçiler de, öne sürdükleri ifadeler için, belli aksiyomlardan mantıkî olarak doğru çıkarımlar içeren matematiksel ispatlar biçiminde bir ispat kavramı geliştirerek, matematiğin özellikle biçimsel ve işlemsel kısmını ilerletmişlerdir. Aksiyomatik-tümdengelimli bir sistem bu aksiyom ve kurallar aracılığıyla elde edilmiş aksiyomlar, tümdengelim kuralları (çıkarım kuralları) ve ispat edilmiş ifadelerden (teoremler) oluşur.

M.Ö. 300 yıllarında İskenderiye'de yaşamış olan Eukleides, bu teorik temel üzerinden, yakın zamanlara kadar alanında temel bir eser olarak varlığını sürdürmüş bir matematik ders kitabı yazmıştır. Descartes ve diğer filozoflar gibi Newton da, kendi fizik teorisini oluştururken, incelikli bir düşünme modeli olarak bu muhakeme sistemini kullanmıştır.

FİZİK VE KİMYA

Erken dönem doğa filozoflarının, ileride, Rönesans döneminde deneysel ve matematiksel olarak düzenlenmiş doğa bilimlerinin kuruluşunda çok büyük etkisi olacak mekanik atom teorisinin oluşumuna götüren kavramları nasıl geliştirdiklerini görmüştük (Demokritos, Epikûros). Fakat Antikitede bu teori çoğu insana fazlasıyla spekülatif gözüktü. Nihayetinde algılayamadığımız şeylerden bahsediyordu. Dolayısıyla, kabul gören Aristocu doğa görüşüydü: Bu doğa görüşünün esas değeri; onun deneyimlediğimiz biçimiyle doğayı tanımlayıcı perspektifinde ve evrimsel-olmayan bir çerçevede, türler ve çevre arasındaki karşılıklı etkileşime dayanan ekolojik perspektifinde yatmaktadır.

Böylelikle Yunanlılar, modern deneysel doğa bilimlerinin kuruluşunda etkin olacak pek çok kavramın gelişimi için bir zemin oluşturmuştur. Şimdi, geçmişe doğru baktığımızda, yoksun oldukları şeyin deneysel metod olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu tümüyle de doğru değildir. Mesela Archimedes (M.Ö. 287-212) bilimsel deneyler yapmıştır. Sicilya'da Syracuse adındaki bir Yunan şehrinde doğmuş fakat İskenderiye'de eğitim görmüştür. Archimedes, özellikle sıvıların kaldırma kuvveti hakkındaki ilkesiyle tanınır. Archimedes'in aynı zamanda teknik mucit ya da mühendis olarak çalışıyor olması da ilgi çekicidir. Antikitede büyük ölçüde kölelerin kullanıldığı fiziksel işgücü hor görülürken, entelektüel çalışma ile uygulamanın böylesi yakın ilişkisi sık rastlanır bir durum değildi.

Archimedes aynı zamanda büyük bir matematikçiydi ve belki bu alanda fizikte olduğundan çok daha ileri gitmiştir. Archimedes, belki de kendi yapıtlarını O'nunkilerin üzerine bina ettiği Eukleides'ten de büyük bir matematikçiydi. Roma ordusu M.Ö. 212'de Syracuse'ü ele geçirdiğinde, Archimedes kum üzerine çizdiği bazı geometrik şekiller üzerinde derin düşüncelere dalmıştı. Yaklaşan Romalı askerlerini, "şekillerimin üzerine basmayın!" diye bağırarak öfkeyle geri durdurmaya çalışınca; buna karşılık olarak askerler de O'nu öldürmüşlerdir.

ASTRONOMİ

Astronomi, Yunan doğa felsefesinin başlangıcından beri üzerinde çalışılan bir alandır. Thales'in bir güneş tutulmasını tahmin ettiğini önceden belirtmiştik. Ayrıca Pythagorasçıların göksel cisimler arasındaki uyuma atfettikleri kısımdan da bahsetmiştik. Aristo'da, göklerin kendilerine özgü yasaları ve alanları ile her şeyin üzerini kaplamış oldukları, tümüyle gelişmiş bir dünya-görüşü buluruz. "Semavî' olan sadece uzaysal olarak değil aynı zamanda niteliksel olarak da "dünyevî" olanın üzerindedir. Burada gözlem ve spekülasyonun bir karışımı söz konusudur. Aynı zamanda yıldızlar ve gezegenler yardımıyla yol alan gemicilerden, zaman hesaplamaları ve takvim ile ilgilenenlerden ve astrologlardan astronomiye karşı duyulan, uygulamaya yönelik bir ilgi mevcuttu.

Hz.İsa'dan yaklaşık yüzyıl önce İskenderiye'de yaşamış olan Ptolemy (Batlamyus), o zamana kadar elde edilmiş astronomiye dair bilgi birikimini, dünyaya, yıldızlara ve gezegenlere dair Aristocu görüşe dayanarak sistemleştirip tamamlamıştır: Yani *geocentric* (yer merkezli) bir dünya görüşü geliştirmiştir. Merkezde dünyanın olduğu ve karasal-dünyevi olandan göksel-semavi olana doğru niteliksel bir hiyerarşinin söz konusu olduğu bu evren modeli, Ortaçağ sonrası Kopernikus ve Kepler'in gelişine kadar, hakimiyetini sürdürmüştür.

Yine de belirtmekte yarar var ki; Antikitede heliocentric (güneş merkezli) model de öne sürülmüştü. M.Ö. 270'lerde yaşamış olan Aristarchus, dünyanın güneş etrafında dairesel olarak hareket eden bir küre olduğunu ileri sürmüştür. Bu teori de Demokritos'un atom teorisi ile aynı kaderi paylaşmıştır: Kendi zamanında, fazlasıyla spekülatif olduğu düşünülmüştür. Yıldızların ve gezegenlerin bizim etrafımızda ve hareket etmeyen bir Dünyanın çevresinde döndüklerine dair o zamanki deneyim ile çelişiyor görünüyordu. Heliocentric modeli kabul etmemek için teorik nedenler de vardı: O zamanlarda Aristoculuğun çok güçlü bir konumu vardı. Dünyanın hareket halinde olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu öğretiyordu, çünkü O'na göre, her şeyin doğal hareketi dünyayla ilişkisine göre belirleniyordu. İşte bu yüzden, Kopernikus'un geocentric dünya görüşüyle mücadele ederken aynı zamanda Aristoculuğu da sorgulaması gerekiyordu. En sonunda, geocentric dünya görüşünü Kitab-ı Mukaddes'e

dayandıran Kilise nedeniyle, Ortaçağ Hıristiyan ilahiyatı da tartışmaya katılmıştır. Dolayısıyla, Rönesans döneminde astronomi ile ilgili tartışma iyice kızıştı, zira bu tartışma kurumlaşmış dinî inançları tehdit ediyordu.

FİLOLOJİ

Yunanlılar, geçmiş kitabeleri yoğun olarak tartışmış olmaları neticesinde metinlerin tefsirinde (interpretation) ya da hermeneutikte büyük beceri geliştirmişlerdir. Nitekim Aristo, sıklıkla kendi yorumlarında daha önceki filozoflara atıflarda bulunmuştur. Zamanla, klasik metinleri düzenlemek, sınıflandırmak ve yorumlama ihtiyacı doğdu. Bu gereksinim, çok büyük ve kapsamlı bir kütüphanesi olan İskenderiye'de ortaya çıktı. Aristo'nun yazıları gibi metinler düzenlendi ve dilbilimsel yorum geliştirildi. İskenderiye, bir eğitim merkezi haline geldi.

M.Ö. 25 ve M.S. 45 yılları arasında İskenderiye'de yaşamış olan Yahudi filozof Philon çeşitli gelenekler ve diller arasında, en azından Yunan felsefesi ve İbranca Eski Ahit arasında aracılık etmeye çabalayan müfessirlerden biriydi. Daha ileride (Bölüm 6), Hıristiyan ilahiyatının nasıl İncil'in Hıristiyan yorumu ile Yunan felsefesini bağdaştırma ihtiyacından doğduğunu göreceğiz: Tefsir ilmi, İncil'in Yahudi ve Hıristiyan yorumları ile Kur'an'ın İslami yorumları sayesinde daha da ilerlemiştir. Belirtmekte yarar var ki, hakim olan artık sadece Yunan dili değildi, ayrıca Latince, İbranca ve sonra da Arapça önem kazandı. Antikiteden Ortaçağ'a doğru bu diller, eğitim dilleriydi. Ortaçağda üniversiteler kurulduğunda, batıda Latince, güneyin tamamında (İspanya'ya kadar) Arapça ve doğuda da Yunanca eğitim dili olarak kullanılıyordu. Antik çağda dilbilimsel faaliyetlerin bir parçası olarak, gramer alanındaki gelişmelerden de bahsedebiliriz. Bunu yanı sıra, başta Aristo olmak üzere, hitabet üzerine de çalışmalar yapılmıştır.

ANTİKİTEDE BİLİM KADINLARI

Epikürcü ekol gibi birkaç istisna dışında antikitede kadınlar felsefî ve bilimsel aktivitelerden dışlanmışlardı. Buna rağmen, İskenderiye'de, öğrenimin merkezinde ünlü bir bilim kadını vardı: Hypatia (yaklaşık 370-415). Astronomi ve matematiğe hakim olan Platonik bir filozoftu. Bilgisi ve diğer entellektüel yetenekleri ile bilinen Hypatia, bir karışıklık döneminde, kütüphaneye doğru giderken öldürülmüştür. Bu olay, bir öğrenim merkezi olarak İskenderiye için ve dolayısıyla da antik çağdaki tüm entellektüel yaşam açısından bir dönüm noktası oluşturdu. Eski kurumlar gerileme sürecine girmiş ve bilgin göçleri başlamıştı. Antikite; eski zamanlara, daha sonra çağıracağımız adıyla Ortaçağ denilen döneme -eski ve yeni çağlar arasındaki döneme- doğru bir dönüşüm içindeydi.

SORULAR

Epikürcülük ve stoacılığın temel ahlakî kavramlarını açıklayınız. Bu iki ahlak felsefesini birbiriyle karşılaştırınız, birbirleriyle olan benzerliklerini ve farlılıklarını belirtiniz.

Septikler tarafından tartışılan sorular nelerdir? Her şeyden şüphe edebilir miyiz?

Neo-Platonculuk akımının başlıca fikirlerini açıklayınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Marcus Aurelius, *Meditations*, Ware, 1997.

Marcus Tullius Cicero, *Selected Letters*, Oxford, 1925.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Barker, E., *Social and Political Thought: From Alexander to Constantine (Alexander'den Constantine'ye Sosyal ve Politik Düşünce)*, Oxford, 1956.

Brehier, Æmile, *The Philosophy of Plotinus (Plotinus Felsefesi)*, Chicago, 1978.

Gerson, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, (Platinus'a giriş) Cambridge, 1996.

Næss, Arne, *Scepticism*, (Şüphecilik) Oslo, 1969.

NOTLAR

1 Kendinde amaçlı: "autotelic"; Yunanca: *auto*, "kendi"; *telos*, "amaç".

2 Yasalar ve adetler "heterotelic" değere sahiptirler. Yani, kendi içinde bir amaç olan, *bir başka şey için* bir araç olmalarıyla değere, *telos*'a sahiptirler.

3 1700'lerin sonunda utiliterian Jeremy Bentham, *çeşitli türdeki* hazları *değerlendirmek* için bir yöntem ileri sürdü. Bölüm 14'teki Bentham tartışmamızda bu yönteme dair sorunlara geri döneceğiz.

4 *Quaestiones naturales III*, prefatio.

[5] Kaçınma: *kaçış*.

[6] *De legibus*, II, 5.

[7] Cicero, *De re publica*, çev. C. W. Keyes (Loeb Classical Library, Cambridge, MA, 1928). Bkz.III, XXII.

[8] Bkz. Arne Næss, *Scepticism*, Oslo, 1969, s.2-7. Eski septisizm içindeki tartışmalardan yola çıkarak şüpheci duruşlarını ifade edip savunan septikleri "akademikler" diye; böyle iddialarda bulunmayan ama felsefî arayışlarını sürdüren şüphecileri ise "septikler" olarak adlandırmıştır. Næss'in Pyrrho (Sextus Empiricus'a dayanan) üzerine tartışması ikinci biçimdeki septisizme uygun şekilde ele alınmıştır.

[9] Buna karşılık gelen tartışmaları, Demokritos'ta (ve Protagoras'ta) buluruz: Bir insanın dışarıdaki nesnelere dair duyu izlenimi aracı atomların nesneden insan duyu organına taşınması suretiyle gerçekleşir. Ancak, dışarıdaki nesnelere dair kavrayışımızın tümü sadece duyu organlarımızda üretilen duyu izlenimlerine dayandığına göre, duyu izlenimlerimizin dışarıdaki nesnelere dair doğru bilgi verip vermediğinden emin olamayız. Duyu organındaki duyu izlenimi elbette ki, *hem* nesnelerden gelen izlenime, *hem de* duyu organının içinde bulunduğu duruma bağlıdır.

[10] Fakat bu, dikkate değer bir ifade değil mi? Bkz. dönüşlü (reflexive) (kendi kendisine atıfta bulunan) muhakeme. (Bölüm 15, Aşkın Bilgi ve Bölüm 27 Hannah Arendt)

[11] American Medical Association tarafından yayımlanan Hipokrat yemini.

BÖLÜM 6

Ortaçağ

HIRİSTİYANLIK VE FELSEFE

Roma İmparatorluğu, M.S. 4. yüzyılda bölünmüş ve 400 yılının hemen öncesinde de Hıristiyanlık imparatorluğun hakim dini haline gelmişti. 5. yüzyıl boyunca Germen kabilelerin istilaları ivme kazandı ve Batı Roma İmparatorluğu yıkıldı. Antikite sona erdi ve Ortaçağ başlamış oldu.[1] İlk olarak, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda hakim din haline gelmesiyle yaşanan belli değişimlere göz atacağız. Ardından Roma İmparatorluğu'ndan Ortaçağ toplumuna geçiş sürecinde ortaya çıkan bazı değişimleri ele alacağız. Daha önce, Helen-Roma dönemindeki toplumsal koşulların belirgin bir siyasal çekilmeye ve teorik felsefeye duyulan ilginin azalmasına yol açtığını belirtmiştik. Felsefe, özellikle kişisel, ahlakî sorunlar üzerine odaklanmıştı. Fakat Antikitenin sonlarına doğru, bu yaşam felsefesinin yetersiz olduğu hissedilmeye başlanmış ve pek çok insan *dini* bir yanıtın peşine düşmüştü. Neo-Platonculuk ve bir oranda da son dönem Stoacılık yeniden uyanan bu dini özlemi dile getirmiştir. Ve Hıristiyanlık gelişmesi için çok uygun bir ortam bulmuştur.

Hıristiyanlık *herkese* hitap ediyordu. Herkes için *umut* vaat ediyordu. Siyasî güçsüzlük ve maddi sefalete rağmen, karakterin kötülüğüne ve zayıflığına rağmen, yine de herkes için umut vardır. Hayatlarımız, dramatik tarihi bir sürecin parçasıdırlar, öyle bir süreç ki, sonunda bu hayatın sefaletine ve adaletsizliğine karşı sadece bir telafi bekleyebiliriz. Bütün bunların üzerinde, dindarlara olduğu kadar günahkarlara da merhamet ve kurtuluşu bağışlayan Göksel bir Baba vardır.

İlk Hıristiyanlar için, Helen aydınları ile karşılaşma şu biçimde olmuş olmalıdır. Entellektüeller Yunan ve Helen felsefesinde eğitim görmüşlerdi ve İncil'inkinden farklı bir kavramsal dünya içinde yaşıyorlardı. Hıristiyanlar bu entellektüellere nasıl karşılık vermeliydiler? Onları Hıristiyanlaştırmak için İncil'i onların diline "tercüme" etmeye mi çalışmalıydılar? Yoksa felsefenin tümünü bir putperest deliliği olarak kınamalı ve bu entellektüellere de İncil'in dilinden mi konuşmalıydılar? Burada böylelikle iki farklı strateji söz konusudur. Anakronik

olarak, birinci stratejiyi "Katolik" (inanç ve gelenek) olarak adlandırabiliriz. Bu strateji felsefî geleneğin de Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu kabul eder. Şu halde, Hıristiyanlar bu geleneğe olumlu olarak yaklaşmalı ve Hıristiyan inanışlarını felsefenin yardımıyla ifade etmekten korkmamalıdır. İkinci stratejiyi "Protestan" (sadece inanç) olarak isimlendirebiliriz: Hıristiyan, gerçeğin sadece ve sadece İncil'de bulunduğunu ve bu gerçeğin Yunan felsefesi gibi putperest gelenekler tarafından kirletilmemesi gerektiğini belirtir. İlk stratejinin daha etkili olduğu görüldü ve sonuçta İncil'in mesajlarını Yunan ve Helen felsefelerini yardımıyla anlaşılır kılmaya çabalayan bir Hıristiyan *ilahiyatı* ortaya çıkmış oldu. Bu durumda, Hıristiyan ilahiyatı Hıristiyan olmayan çağdaş entellektüellerin itirazlarına karşı, Hıristiyanlığın savunması şeklindeki apolojetiklerle başlamıştır. Son dönem Stoacılık bir rol oynamış olsa da, ilk başta, hepsinin üzerinde, Hıristiyanlığın ve Neo-Platonculuğun bir sentezini buluruz. Bu teolojik sentez, aşağı yukarı M.S. 300'den 1200'lere kadar Ortaçağın büyük bir bölümünde hakim olmuştur. 13. yüzyılda Aristo, Batı Hıristiyan Dünyası tarafından yeniden keşfedilmiştir. Böylelikle Hıristiyanlık ve Aristoculuk senteziyle karşılaşırız. Bu teolojik sentez, sonraları Roma Katolik Kilisesinin hakim felsefesi haline gelmiştir.

Ortaçağda felsefe ve ilahiyat doğru idrake götürdüğünü iddia eden iki ana öğrenim dalıydı. Bizim anladığımız şekliyle doğal bilimler ortaçağın sonlarına kadar Avrupa kültüründe neredeyse yoktu. Dolayısıyla bu dönemde inanç ve akıl arasındaki ilişkinin merkezi oluşu oldukça doğaldır. Bu iki disiplin, felsefe ve ilahiyat, birbirlerine karşı konumlarını belirlemek zorundaydılar: Hangi sorular ilahiyata, hangileri felsefeye aittir? Ortaçağda felsefe ve ilahiyat arasındaki yakın ilişki, çoğunlukla sanki ilahiyat bir anlamda felsefeyi pençesinde tutuyormuş, yani felsefe bir "kurban"mış gibi yansıtılmıştır. Halbuki bunu tam tersine çevirip şöyle de söyleyebiliriz: Asıl Yunan ve Helen felsefeleri ilahiyatı (Hıristiyanlık) yıpratmıştır: Teslis ve ruhun bedene karşı üstünlüğü gibi teolojik doktrinler (dogmalar) Helen (Neo-Platoncu) filozoflarının diline uygun biçimde düzenlenmişlerdir. Fakat, insanlar Neo-Platoncu biçimde düşünmeyi bıraktıktan sonra dahi, ilahiyat bu felsefî terminolojiye tutsak kaldı. Dolayısıyla ilahiyat ve felsefenin bir arada varoluşunun sonucunda esas "acı çeken" ilahiyattı.

Kimin kimi "boyun eğdirdiğine" karar vermek bizim işimiz değil. Bunun yerine, kaderin tarihî hükümleri üzerine ahlak dersleri çıkarma eğilimine- ki bu halde kolaylıkla olaylardaki tarihi "gerekliliği" gözden kaçırabiliriz- karşı uyarmak daha uygun bir davranış olur. Bunlar yerine şu soruyu sorabiliriz: Felsefî ve entellektüel ortama, yeni fikirler biçiminde Hıristiyanlık neler getirmiştir? Özetle belirtilecek olursa, yeni kavramlar şunlardı:

1- İnsanın, evrenin merkezi olarak algılanışı
2- Tarihe, doğrusal bir bakış
3- Tanrının, bir kişi ve yaratıcı olarak kavranışı

Yunanlı filozoflar insanı çoğunlukla evrendeki yaratılmışlardan biri olarak görürlerdi: Aslında üst-düzey, ama yine de özel bir konumu olmayan bir yaratık. Taşlar ve toprak, bitkiler ve hayvanlar, insanlar ve tanrılar vardır- hepsi de aynı sonlu evren içinde olan. Hıristiyanlıkta bu farklıdır, şöyle ki: Tanrı bu dünyanın ötesinde var olan bir kişidir ve dünya -taşlarla, bitkilerle, hayvanlarla ve insanla- Tanrı tarafından insan kurtarılabilsin diye yaratılmıştır. Evren, insan ve Tanrı bağlamında ikincil konumdadır. Yaratılıştaki her şeyin merkezinde insanın dünya üzerindeki kurtuluş mücadelesi yer almaktadır.

Kurtuluş ve günah fikirleri erdem ve iyi yaşamın gerçekleştirilmesi gibi ahlaka dair geleneksel Yunan fikirleri pahasına yer edinmiştir. Ve kurtuluş her insan içindir. İnsanlar yaratılmış her şeyden sonsuz derecede üstün bir değere ve bütün insanlar da ilke olarak birbirleriyle aynı yüksek değere sahiptir. Bu, aynı zamanda, Stoacı doğal hukuk, evrensel kardeşlik ve eşitlik fikirleriyle Hıristiyan kavramlarının birbiriyle uyuştuğu anlamına gelir: Evrensel olarak geçerli bir hukuk mevcuttur, yani, Tanrının sözü. Ve bütün insanlar eşittir, çünkü hepsi de Tanrı tarafından, Tanrının suretinde yaratılmışlardır.

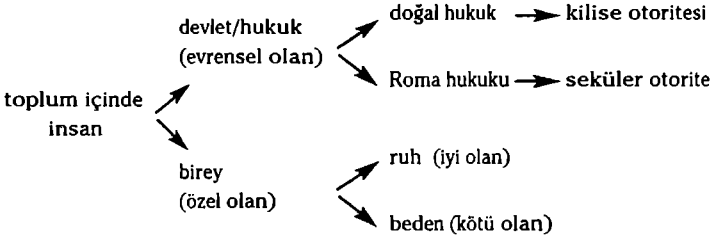
Hem kozmolojik hem de aksiyolojik açıdan, insan merkezdedir. Aynı zamanda, esas olan doğa değil tarihtir. Ve tarih, Stoacılıkta olduğu gibi döngüsel değildir, fakat doğrusaldır. Tarih *ileriye* doğru hareket eder: Yaratılış, insanın düşüşü, İsa'nın doğuşu, O'nun yaşamı ve yeniden dirilişi, günah ve kurtuluş arasındaki mücadele, hepsi Hüküm Gününü beklemektedir.

PAPA VE KRAL: BİR DEVLETTE İKİ HÜKÜMDAR

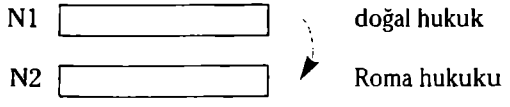
M.S. 400'den 1500'lere kadar süren Ortaçağ, homojen ve statik bir toplumsal sistemle tanımlanamaz. Ayrıca coğrafî farklılıklar da oldukça büyüktür. Ana hatlarıyla, yine de diyebiliriz ki, Ortaçağda başlıca yönetim biçimi değişik formları içinde *feodal* sistemdi. Bununla kral (yahut imparator) ile aristokrasi arasındaki ilişkinin; kralın aristokratlara (vassallarına), askeri destek ve vergi ödeme taahhütleri karşılığında onlara tımarlı arazi temin etmeye dayanan karşılıklı bir anlaşma biçimini aldığı bir toplum düzenini kastediyoruz. Ayrıca vassallar ve köylüler arasında da bir anlaşma vardı: Vassal tımarlı arazisindeki insanları korumakla; insanlar da, hasatlarının bir kısmını vassala vermekle yükümlüydüler.

Feodal sistem hem güçlü hem de güçsüz krallıklar yaratabiliyordu. Fakat 1000'lerde her ne kadar güç dengeleri kral ve vassalları arasında değişebiliyorsa da, eğilim tümüyle devletin iktidarının güçlenmesine yönelikti. Ancak, Ortaçağ'ın sonlarına doğru, hakim olan taraf çoğunlukla kral idi: Sonuçta 17. yüzyıla doğru, bütün meşru gücün kendisinde yoğunlaştığı, mutlak hükümdar haline gelen kralın yönettiği merkezîleşmiş devletlerle karşılaşırız.

Hıristiyanlık hakim din haline geldikten sonra, Ortaçağın siyasal yaşam ve düşüncesinde köklü etkileri olan belirli siyasî değişimler meydana geldi. İki otorite, seküler ve kilise (ecclesiastical), birbirine dolanmaya başladı. Bu otoriteler gelişti ve aralarındaki ilişkiler 4. yüzyıldan Ortaçağın sonlarına kadar değişti. Takip eden satırlarda, bu tarihî gelişimin değişik safhalarını tartışmayacağız; fakat sadece bu iki rakip otoritenin tarihsel bir kıyaslamasıyla bağlantılı olarak belli kuramsal noktalara değineceğiz.



Yunan şehir-devletlerinden Helen-Roma İmparatorluğuna geçiş sürecinde, birey (tikel olan) ve devlet/hukuk (tümel olan) arasında bir tür ayrılığın ortaya çıktığını; ve evrensel kapsamında da doğal hukuk ile imparatorluğun halihazırdaki yasaları arasında da bir ayrılığın nüksettiğini daha önce belirtmiştik. Sonraki bölünme, halihazırda varolan yasaları doğrulama çabası olarak yorumlanabilir. Yaygın bir görüşe göre; ahlakî bir normu (N2) doğrulamak için daha temel bir başka norma (N1) sahip olmalıyız ki böylelikle onu mantıksal bir tümdengelimle birinci norma (N2) ulaşmak için bir öncül olarak kullanabilelim:



Evrensel olarak geçerli olduğunu iddia eden mevcut yasaları (N2) doğrulamak için; şu halde, bu mevcut yasaların ardında yer alan ve onların da kendisinin bir ifadesi olduğu mutlak bir hukuka (N1) başvurabiliriz. Bu yöntemle doğal hukuk mevcut Roma hukukunu doğrulayabilir. Fakat bu doğrulama iki yanı da keskin kılıç gibidir. Çünkü doğal hukuk, mevcut yasaları tekzip etmek ama-

cıyla da kullanılabilir. Doğal hukuku doğru olarak yorumladığını iddia eden insanlar, varolan yasaları doğal hukukun ihlali olarak suçlayabilirler. Başka bir ifadeyle, önemli olan, doğal hukukun meşru olan yorumcularının kimler olduğu sorusudur.[2]

Roma İmparatorluğu'nun bütün iktidarı doğal hukukun yorumlanması da dahil, ellerinde bulundurdukları sürece her şey kontrol altındaydı. Bu idareciler Hıristiyan Kilise'yi doğal hukukun yorumcusu olarak kabul ettiklerinde önemli bir değişim meydana geldi. İlahi vasfını ve O'nu takiben hukuku yorumlama hakkını muhafaza etmek yerine, imparator bu yorumlama yetkisini bir başka otoriteye, yani papa ve Kiliseye devredebiliyordu. Devletin perspektifinden bakıldığında; Kilise devlet ile uyum içinde olduğu sürece, durum tatmin edici halini koruyacaktır. Fakat tam da nispeten bağımsız bir kurum olarak Kilise temel ahlakî ve dinî meselelere dair hüküm vermekle yetkilendirildiği için kilise güçleri ile seküler güçler arasında potansiyel bir çatışma durumu yaratılmıştır.

Bu durumda, devlete hizmet eden Kilise görüşü değiştirilmelidir. Kilise ahlak ve dinin yetkilendirilmiş yorumcusu olduğuna göre; insanlar seküler idarecileri meşru yoldan eleştirebilecekleri belli bir meclise sahip olmuşlardır. Şüphesiz bu, Avrupa'daki özgürlük fikri açısından önemlidir.

Şu bir gerçektir ki; Kilise, seküler idarecilere itaati, etmediği zamanlara kıyasla çok daha sıklıkla vaaz etmiştir. Hepsinden öte bu, İncil'de yazar: "Bırakın her ruh daha üstün güçlere tabi olsun. Tanrının kudreti dışında bir kudret yoktur, bunun için varolan bütün iktidarları Tanrı takdir etmiştir. O halde her kim iktidara karşı gelirse, Tanrının takdirine karşı gelmiş demektir: Ve onlar ki isyan ederler, kendi paylarına cehennem mahkumiyeti düşecektir" (Romalılar 13: 1-2). Mevcut idarecilere itaat etmeyi öğütleyen bu nasihat ilk Hıristiyanlar için stratejik (ve teolojik) bir ikilemin çözümü olarak görülebilir. Toplum hakkında sorular sormaktan kaçınmalı ve bütün ümitlerini gelecek olan yaşama mı bağlamalıydılar? Eğer öyle olsaydı, Hıristiyanlık kolayca hükümdarlarla çatışmaya yol açacak anarşist özellikler geliştirebilirdi. Yoksa Hıristiyanlar Kilisenin ruhani konularda özerk, seküler konularda ise itaatkar olduğu bir uzlaşmayı mı desteklemelidir. Sonraki stratejiyi Gelasius'un iki güç (otorite) hakkındaki öğretisinde buluruz. Bu öğreti, Ortaçağ'da devlet ve kilisenin bir arada varoluşu için bir temel oluşturmuştur.

Kilise; seküler idarecileri itaate çağıran bu tavrını, seküler otoritenin ahlakî ve dinî standartlara uymaması halinde, sürdürmeyebileceği için, Kilisenin bu tavrı belirsizdir. Esas olan nokta, görece bağımsız bir otorite olarak Kilisenin, bu gibi yaptırımları uygulamak için gerekli olan siyasî güce zaman zaman sahip olacağıydı. Teorik olarak, devlet ve kilise işbirliği içinde olmalıydılar. Fakat

bunlar, aynı tebaaya sahip görece bağımsız otoriteler oldukları için; hem papaya ve hem de imparatora haklarını vermenin zor olduğu zamanlarda insanların sadakati çoğunlukla ikiye bölünüyordu. Ve pratik anlamda ele alırsak, seküler iktidar ile Kilise iktidarını birbirinden kesin olarak ayırmak mümkün değildi. Kilise sadece ruhani bir iktidara sahip olması gerekirken, misyonu gereği belli bir ekonomik temele de sahip olmalıydı. Belli oranda seküler iktidara da sahip olmalıydı. Ve seküler otoriteyi elinde tutanların belli oranda ruhânî otoriteye de sahip olmaları gerekiyordu.

Hıristiyanlık; iki otorite, devlet (*regnum*) ve Kilise (*sacerdotium*) tarafından yönetilen bir toplumun hakim dini haline gelmiştir. Toplumun bütün üyeleri bu her iki otoriteye tâbi olup, her ikisine karşı bağlılık göstermek durumundaydılar. Fakat bu iki otorite arasındaki ilişki, çatışma ile yüklüydü. Papa I. Gelasius (5. yüzyılın sonu), Bizans İmparatoruna karşı kendi konumunu savunmuştur. Böylelikle; iki gücün (*potestates*) *her ikisinin* de Tanrıdan kaynaklandığını, dolayısıyla da eşit derecede meşru olduğunu bildirerek, aslında Kiliseyi müdafaa etmiştir. Aynı zamanda bu iki otoritenin farklı görevleri olduğu da söylenmiştir: Kilisenin ruhânî, devletin dünyevî işleri vardı. Ve bu iki otorite karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmek durumundaydılar. Aşağı yukarı 800-900 yıl boyunca bu doktrin; hem Kilisenin, hem de devletin temsilcileri tarafından kabul görmüştür. Fakat bu anlaşma zamanla gerçek olmaktan ziyade teorik olduğunu kanıtlar hale geldi. İki "kılıç" öğretisi farklı yorumlara tabiydi. Bu öğretinin hayalî ve belirsiz bir görünüş almasından Gelasius'u sorumlu tutup suçlamamız mümkün değildir. Bu belirsizlik; amacı bir arada varoluşu mümkün kılmak ve ruhânî ve dünyevî güçlerin arasındaki sınırın nerede olması gerektiği sorusuna yanıt vererek bunu meşrulaştırmak olsa dahi, hiçbir öğretinin değiştiremeyeceği, mevcut fiili durumdan kaynaklanmaktaydı.

Ayinleri icra etmek ve İncil'i tebliğ etmek ruhânî görevlerdir. Fakat bu ruhânî eylemler manastır ve kilise gibi mülkleri kontrol etme hakkını öngörmektedir. Yani bu demektir ki, ruhânî iktidar, zorunlu olarak belli oranda seküler güce de sahip olmalıdır. Diğer yandan, seküler siyaset içinde yer almak, belli değerler çerçevesinde hareket etmeyi gerektirmektedir. Ve eğer ruhani güç, ahlak ve değerler üzerinde bir otoriteyi içeriyorsa, ruhani alana müdahale etmeksizin seküler siyaset ile uğraşmak imkânsız hale gelir.

AUGUSTINE: İMAN VE AKIL

Hayatı: *Augustine M.S. 354'te Kuzey Afrika'daki Tagaste'da doğdu. Annesi bir Hıristiyandı, fakat babası değildi. Augustineus, genç bir adamken Kartaca'da baş kaldırdı ve isyanla dolu bir yaşam sürdü. İlk önce zamanının popüler dini hare-*

ketlerinden birine katıldı: Evrende şiddetli bir iyi-kötü düalizminin varolduğunu öğreten ve insanın, biri aydınlık ve iyi; diğeri karanlık ve kötü olan iki ruha sahip olduğunu öne süren Manichaeanism. İnsanın davranışları bu iki ruh arasındaki çatışmadan doğar. Augustine kendini bu doktrine adadı: Dünyadaki kötüyü açıklıyordu.

Fakat Augustine'in Mani dini ile birlikteliği çok sürmedi. Bu öğreti, O'nu peşine düştüğü ahlakî yaşama götürmüyordu. Ayrıca entellektüel olarak da tatmin olmamıştı. Bir ara septisizm ilgisini çekti; ama o da Augustine için kabul edilebilir değildi. Sonra Neo-Platonculuğa (Plotinus) yöneldi. Augustine burada kötüye ilişkin soruya tatminkar bir yanıt bulduğunu düşündü. Ruhanî olanın gerçek olduğuna dair Neo-Platoncu görüşü kabul etti. Platon ve Plotinus'ta entellektüel bir sükun bulmuştu.

Fakat Augustine'in kendi deneyimleri akla duyulan Neo-Platonik güvenle çelişmekteydi: Doğru idrak doğru davranışlara götürür. Augustine, aslında, doğru olduğunu bildiği şekilde yaşayamadığını fark etmişti. Aynı zamanda, teorik açıdan zayıf olsalar dahi Hıristiyanların kendisinden daha ahlakî bir yaşam sürdürdüklerini düşünüyordu. Teorik olarak Hıristiyanlıktan hoşlanmamasına rağmen, Augustine, Hıristiyanlığın kurtuluşa dair daha üst düzey bir öğreti sunduğunu düşünmeye başladı. Bu noktada iken Augustine, Milan'a hitabet öğretmeni olarak gitti. Burada Ambrose'nin vaazlarından çok etkilendi. Ve otuz yaşlarında Augustine Hıristiyan oldu. Kuzey Afrika'ya geri döndü ve burada piskopos oldu. Hayatının geri kalanını kiliseye ve ruhanî hizmete adadı. Augustine, Vandalların Batı Roma İmparatorluğu'nu istila ettiği zamanlara rastlayan 430 yılında öldü.

Augustine, hepsi Latince olan bir çok kitap yazmıştır. Biz bunların sadece en iyi bilinenlerinin dördünden bahsedeceğiz: Contra Academicos ("Akademiklerin Karşısında") adlı eserinde Augustine septisizmi çürütmeye çalışarak şüpheci geçmişinden bahsetmiştir. De libero arbitrio ("İradenin Özgürlüğü Üzerine") adlı eserinde ise kötüye ve iradeye dair problemi tartışmıştır. Confessiones'da ("İtiraflar") ise Augustine kendi ruhundaki mücadeleleri tasvir etmiştir. Bu kitap erken dönem Yunan antik çağından, geç dönem Hıristiyan antik çağına uzanan gelişimi göstermektedir: Makul ve rasyonel bir Yunan vatandaşından ziyade duyguların akıldan daha güçlü bir kuvvet olarak ortaya çıktığı, beden ve ruh arasındaki bir iç mücadelenin parçaladığı kendine özgü bir insan ile karşılaşırız. De civitate Dei ("Tanrı Devleti") adlı eserinde ise Augustine tarih teorisini ve bundan da iki "şehir", yeryüzü şehri ve Tanrının şehri, öğretisini biçimlendirmiştir.

FELSEFE VE İLAHİYAT

Augustine, Hıristiyanlığın hâkim din haline gelmesinden ve Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra, Germen kavimlerinin istilasının Batı Ro-

ma İmparatorluğu'nu yıkmasından hemen önce yaşamıştır. Roma İmparatorluğu yıkımla yüz yüzeyken, Kilise kurumları gelişiyorlardı. Zamanla bu kurumlar, Latin ve Yunan dünyasının kültürel mirasını devam ettirme görevini benimsediler. Ayrıca, imparatorun gücü azaldıkça, Bizans ve Toton prenslikleriyle beraber Kiliseye de belli siyasî sorumluluklar devredilmiştir. Dolayısıyla, kilise ilahiyatçıları aynı zamanda siyasî ideologlar haline gelmişlerdir.

Augustine, Antikiteyi ve onu takip eden Hıristiyan dönemini birbiriyle bağdaştıran ilk büyük ilahiyatçılardan biri olarak ortaya çıkar: Hıristiyanlık ve Neo-Platonculuk arasında bir sentez yaratmıştır. Dolayısıyla Augustine'de daha önce bahsettiğimiz yeni Hıristiyan kavramlarıyla karşılaşırız: Merkezdeki insan, doğrusal bir ilerleme olarak tarih, evreni yoktan yaratan kişisel Tanrı. Augustine'de bu kavramlar antik çağ felsefesiyle kaynaşmış durumdadır: İnsan; sadece Tanrı her şeyi onun *için* yarattığı için değil; fakat kendisi Tanrı suretinde yaratılması ve kurtuluşa yönelmesi ile yaratılışın mükemmel bir örneğini oluşturduğu için de her şeyin merkezindedir. Fakat septisizmi çürütmesinin bir sonucu olarak, Augustine, en *güvenilir bilginin* insanın *içsel* varlığına ait bilgi olduğunu iddia eder. İçebakış (kendi içsel yaşamımıza) duyusal deneyime kıyasla daha kesin bir kavrayışa ulaştırır. İnsanın içsel varlığı epistemolojik olarak başta gelir. İddia şudur ki, özne ve nesne içebakış yoluyla "bir olur"; fakat duyusal deneyim hiçbir zaman için kesin değildir, çünkü özne ve nesne farklıdır. Ve içsel varlık, Augustine'e göre, sakin bir mantık bölgesi olmaktan çok iradeye ait çeşitli duygu ve dürtülerin savaş alanıdır. İçsel varlık, akıldışı dürtülerin, günahın, suçun ve bağışlanmaya duyulan özlemin oyun alanıdır. Fakat Augustine stoacıların inanmış olduğu gibi, bu içsel yaşamı kendi gücümüzle yönetebileceğimize inanmaz: "İnsanüstü" bir yardıma ve merhamete ihtiyaç duyarız.

Aslında Augustine, özgür bir iradeye sahip olduğumuzu düşünür ve fakat aynı zamanda, Tanrının önceden tasarlanmış kurtuluş planına bütünüyle tabi olduğumuzu vurgular.

Bütün bunların yanı sıra, Augustine, ruh ile beden arasındaki ilişkiye dair neo-Platoncu görüşü büyük ölçüde paylaşır: Ruh, insanda ilahi olanı temsil eder. Beden, günahın kaynağıdır. Kendimizi mümkün olduğunca bedenden kurtararak ruh üzerinde, yani içsel varlık üzerinde yoğunlaşmalıyız. Böylelikle evrendeki varoluşun ruhânî kaynağına, Tanrı'ya yaklaşabiliriz. Fakat Hıristiyan Augustine için, ilk günah fikri de beraberinde gelir: Ruhun kendisi de günahtan (doğrudan) etkilenir.

Tanrı ve Şeytan arasındaki mücadeleyi, her insanın kendi içinde yaşadığı mücadele olarak yorumlayan Augustine; aynı mücadeleyi tarihsel düzeyde Tanrının şehri (*civitas Dei*) ile yeryüzü şehri (*civitas terrena*) arasındaki çatışmada da bulur. Tıpkı *her* bireyin yaşamı kurtuluş ve günah arasındaki bir mü-

cadeleden ibaretse, aynı şekilde tarih de iyi devlet ile kötü devlet arasındaki mücadeleden oluşmuştur.

Augustine, siyasal değil teolojik düşündüğü için, Tanrının şehri ve yeryüzü şehri öğretisi kesin siyasal bir teori olarak tanımlanamaz. Belirli siyasal sistemlerin nasıl hayata geçirilebileceği konusunda nispeten daha az ilgiliydi. Bu ihtiyatla birlikte yine de; Augustine'in iki "devlet" arasındaki bu mücadeleye dair söyleminin muhtemelen kendi siyasal konumundan etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz: Hıristiyanlar imparatorluğun çöküşüne sebep olmakla suçlanıyorlardı, ve Augustine bu suçlamalara karşı koymak durumundaydı. Ve *bir* yoruma göre; Augustine, her ne kadar bunu açıkça belirtmemiş olsa da, muhtemelen Kilisenin bir şekilde bu ilahi "devleti", imparatorluğun da yeryüzü "devletini" temsil ettiğini düşünmüştür. Fakat Augustine yeryüzü devletini tesadüfi ve gereksiz bir şey olarak görmemiştir. Tam tersine; insanın bozulmuş yaradılışı nedeniyle (ilk günah) insanoğlunun kötülüğünü kontrol altında tutmak için güçlü bir yeryüzü devletine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, iyi ve kötü arasındaki tarihsel çatışma sürdüğü müddetçe, yeryüzü devleti gerekli bir kötüdür- yani İlk Günahtan (cennetten düşüş) Kıyamet Günü'ne kadar geçecek zaman boyunca.

Bu yeryüzü devleti görüşü; insan ve toplum arasındaki ilişkiye dair Aristovari ve Thomist görüşlerden- insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğuna dair görüş- ayrılır. Ayrıca, Augustine'in devlet görüşünün; devleti, mükemmel yaşama ulaşma yolunda ahlakî bir eğitici olarak kabul eden Platoncu görüşten de ayrıldığını görürüz. Platon ideal olanın peşindedir, Augustine'in ise kötüyü kontrol altında tutmaya ilişkin yeteri derecede sorunu vardır.

Augustine'e göre, siyaset ve ahlak/din arasında, prens (siyasetçi) ve rahip arasında keskin bir ayrım yoktur: Siyaset, doğrudan ahlakî bir işleve sahiptir. Siyaset, ahlakî açıdan kötü olanı kontrol etmenin otoriter bir aracıdır. Kısacası bu, Augustine'in İlk Günah ve Cennetten Düşüşten *sonraki* devlet ve siyasete dair görüşünün basitleştirilmiş halidir. Günah, dünyaya girmeden *önce*, insanlar eşittiler: Ve bu durumda, Augustine, insanların, doğal olarak, toplumsal varlıklar olduğunu kabul eder. Fakat, günah; güç kullanımını ve idareciler ve tebaa arasında kesin bir otorite ayrımını- hem ceza hem de bir güvenlik ölçüsü olarak- beraberinde getiren, organize olmuş bir devlet sistemini gerekli kılmıştır. Günah olmasa dahi, yine de toplumda belli oranda bir düzene ve dolayısıyla da belli bir tür yönetime ihtiyaç duyulacak, fakat zorlama ve baskıya gerek olmayacaktı. Günahkâr bir devlette, idareciler düzeni korumak için Tanrı tarafından görevlendirilmişlerdir; dolayısıyla otoriteleri insanlardan kaynaklanmamaktadır. Böyle bir devletin idarecileri Tanrının adamlarıdır ve vatandaşlar tıpkı Tanrıya itaat etmek zorunda oldukları gibi bu idarecilere de itaat etmek zorundadırlar.

Fakat nasıl olur da kötü bir devlet insanın içindeki kötüyü düzeltebilir? Bu-

rası tam da iyi devletin meydana çıktığı yerdir[3]: Bir kurum olarak Kilise; hem ruhun ahlakî ve dini eğitimi yoluyla, hem de yeryüzü devleti ve onun düzeltici ölçütleri üzerinde denetleyici bir göz bulundurmak suretiyle, ruhun kurtuluşu için gereklidir. Bütün bunlar, daha sonraki zamanlarda merkezi bir dogma haline geldi: Bir kurum olarak Kilise kurtuluş için gereklidir. Ve bütün üyelerinin hem imparatora hem de papaya tabi olması anlamında, imparatorluk artık bir Hıristiyan devleti olmuştur.

Daha önceden görmüştük ki, epistemolojik sorular hem sofistler ve Sokrates, hem de Platon ve Aristo için önemliydi. Antik çağın sonlarında, epistemoloji, özellikle septikler için merkezi bir rol oynamıştır. Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte, epistemolojik soruların alanı genişledi: Neyi bilebileceğimize dair önceki soruların yanı sıra, dini anlamda, neye inanabileceğimize dair; yani dini inanç ile seküler bilgelik arasında ve Hıristiyan vahyi ile Yunan düşüncesi arasındaki ilişkiye dair sorularla da karşılaşırız. Bu bölümde daha önce de belirttiğimiz gibi, bu, Hıristiyan ilahiyatı için bir başlangıç noktası olmuştur: Bazı Hıristiyanlar İncil'deki inanışı ve Yunan düşüncesini özde farklı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Hıristiyanlar, felsefe ve aklın yardımıyla Hıristiyan inanışını anlamaya veya savunmaya çalışmamalıdır. Tertullian (M.S. 160-222), felsefeye karşı bu küçümseyici tutumun bir temsilcisidir. "*Credo quia absurdum* (inanıyorum çünkü saçma)" şeklindeki formülasyon O'nun görüşünün bir ifadesidir. Yani, inanç akıldan bağımsızdır. Akıl inancın anlamsız olduğunu iddia etmiş olsa bile, sonuç olarak bu, inanç açısından alakasız bir iddiadır. Bu, dini (Hıristiyan) inanç ile dünyevî bilgelik arasındaki ilişki üzerine aykırı bir duruşu temsil eder.

Diğer bir duruş, inanç ve aklın belli bir ortak zemini olduğunu savunur. Bu duruşun erken dönem ilahiyatçıları arasındaki alışılmış ifadesi; inancın, epistemolojik anlamda "yolun doğrusu" olduğuna dair görüştür: Eğer inanç ve düşünce arasında bir çatışma söz konusu olursa, doğru olan inançtır. Bu, Augustine'den Thomas Aquinas'a kadar çoğu Hıristiyan ilahiyatçısının temel duruşudur. Fakat yine de sonraki duruş içinde farklı vurgular yer alabilir. Bir görüşe göre; inanç, düşüncenin ancak kendi sayesinde mümkün olabilmesi anlamında üstünlük sahibidir: *Credo ut intelligam* (anlamak için inanıyorum). Bu, vahiy ve inanç olmaksızın insanların yaşamın öze dair temel görünüşlerine karşı kör olacakları anlamına gelir. Augustine bu bakış açısını paylaşır. Diğer bir görüş, sadece en son Hıristiyan vahiylerinde ele alındığı bağlamda,[4] inancın diğerine üstünlüğünden bahseder: Büyük ölçüde, inanç ve akıl bağımsız olup eşit konuma sahiptirler. Birbirlerinden farklı olan ve birbirleriyle ortak olan tarafları vardır, fakat müşterek alanlarında inanç ve aklın bir uyumu söz konusudur.

ŞÜPHECİLİĞİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Şüpheciler, kesin bilginin bizim için ulaşılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir (bkz. Bölüm 5). Augustine, bu iddiayı, kesin bilginin mümkün olduğunu göstererek çürütebileceğini düşünmüştür. Burada, Augustine'in kesin bilginin bulunabileceğine inandığı dört alanı belirteceğiz:

1- Duyularımız bizi aldattığında ve tecrübe ettiğimiz her şeyin şüpheli olduğunu söylediğimizde dahi, yine de kendi şüphemizden, dolayısıyla da kendi varoluşumuzdan şüphe edemeyiz. Şüphe ettiğime göre, o halde ben, bir şüpheci olarak, ister istemez varolmak zorundayım. Şu halde, olası bütün şüphelerin üzerinde, çürütülemez bir doğruya sahibiz: Şüphe eden kişi vardır. Böylelikle, bu alanda kesin bir bilginin varolduğu gösterilmiş olur. Kesin bilginin mümkün olabildiği gösterilmiş ve şüphecilik de böylelikle çürütülmüştür. Burada, böylece çürütülemeyecek daha ılımlı şüphecilik biçimlerinin varolabileceği fikrini göz ardı ediyoruz. Augustine'in düşünce tarzı, Descartes'ın 1200 sene sonraki bilindik çözümlemesini hatırlatıyor: *cogito, ergo sum* ("düşünüyorum öyleyse varım") (bkz. Bölüm 9). Öznenin kendi hakkında anlık emin oluşunun, kesin bilgi için bir temel olarak görülmesi Augustine'in düşüncesinin "modern" bir unsurudur.

2- Şüphenin kapsamını olabildiğince genişlettiğimizde, sadece "varım" anlayışına varmakla kalmaz, aynı zamanda "istiyorum", "düşünüyorum", "hissediyorum" ve "biliyorum" anlayışlarına da ulaşırız. Kısacası, kendimiz hakkında idrak sahibi varlıklar olduğumuza dair şüphe edilemez pek çok anlayış elde ederiz: İdrak sahibi kişi, kendi zihni durumunun bilincinde olduğunu iddia ettiğinde, bu kesin bir idraktir. İstediğim, sevdiğim, şüphe ettiğim, ve bütün bunları (varolduğumu, sevdiğimi, şüphe ettiğimi) bildiğim zaman, tam bir güven içinde, kesin bilgiye sahip olduğumu iddia edebilirim. Böylelikle, Augustine kendi içsel durumlarımıza vakıf olduğumuz takdirde, şüpheciliğin çürütülebileceğini düşünmüştür. İçe bakış, dışsal şeylere ve olaylara dair duyusal deneyimlerin tersine, bizi kesin bilgiye ulaştırır.

Burada, septiklerin halihazırdaki zihni durumlarımıza dair anlık ifadelerimizin- bu şekilde deneyimlediğimiz şeyleri ifade etmek için dili kullanırken herhangi bir yanlışlık yapmadığımız müddetçe- oldukça kesin bir bilgiyi temsil edebileceğini muhtemelen inkar etmemiş olduklarını öne sürerek itiraz edebiliriz. Soru, böylesi anlık ifadelerin üzerinden zaman geçtikten ve deneyimlenen durum sona erdikten sonra da doğru olarak bilinip bilinemeyeceğine dairdir. Augustine, kendi iç durumumuzla ilgili ifadelerin; üzerinden zaman geçip, deneyimlenen o durumun sona ermesinden sonra dahi, kesin bilgiyi temsil ettiğini düşünmüş görünmektedir. Bu demektir ki, kendimiz hakkında anlık bilginin ötesinde, kesin olan bir bilgiye sahip olabiliriz. Fakat böyle durumlarda, hafıza-

mıza, ki yanılabilir, güvenmek zorundayız. Aynı şekilde, ilkesel olarak bizi her zaman aldatabilecek dilsel ifadelere de güvenmemiz gerekmektedir. Buna rağmen, Augustine, anlık deneyimin ötesinde bile içebakışın kesin bilgi verdiğini gösterebileceğinden emindir. Veya en azından, içebakışın bize içsel yaşamımıza dair, duyularımızın dışsal olaylar hakkında verdiğinden çok daha kesin bir kavrayış kazandırdığına inanmaktadır.

3- Augustine'in kesin bilgiye ulaşabileceğini ve şüpheciliği çürütebileceğini düşündüğü bir üçüncü alan matematiktir. Mesela, 3+3=6 ifadesinin kesin bir bilgi olduğunu kabul ederiz. Matematik, hakkında şüphe edilemez doğruları temsil eder. Yanıltıcı duyularımız vasıtasıyla bildiklerimizin tersine matematikte zorunlu ve değişmez doğrular vardır.

4- Son olarak Augustine, belirli mantık ilkelerinin şüphe edilemez olduğunu iddia etmiştir. Bu ilkeleri, septiklerin kendileri de fikirlerini oluştururken kullanmıştır. Mesela septikler, bilginin; aynı zamanda ve aynı anlamda, hem kesin hem şüpheli olamayacağını önceden kabul etmişlerdir. Bu demektir ki, septikler çelişmezlik ilkesi diye bilinen ilkeyi benimsemişlerdir (bkz. Aristo, Bölüm 4, Bilgi ve Uygulama). Bir şüphecinin bu ilkelerin doğruluğunu ne dereceye kadar kabul etmek zorunda olduğuna veya düşünceyi varsayım olarak bu ilkelere dayandırmanın mümkün olup olmadığına karar vermek bizim buradaki meselemiz değildir. Augustine, kesin bilginin bu alanda bile varolduğunu göstermek amacıyla zamanındaki septiklere karşı, en azından, bu iddiaları kullanmıştır.

Böyle iddialarla, Augustine, kendi üzerine düşünme ve içebakış, matematik ve mantık ilkeleri yoluyla kesin bilginin mümkün olabileceğini göstererek, sadece septisizmi çürütmeye çalışmamış; aynı zamanda, içsel yaşamımızın ve mantık biçimlerinin, dış dünya ve duyulara karşı epistemolojik üstünlüğünü vurgulamaya çabalamıştır. Bu, felsefesindeki temel özelliklerinden biri olarak Augustine'in Neo-Platoncu (Bölüm 5) düşünceyle yakın ilişkisine neden olmuştur: Bireysel ruh ve onun ruhânî yaşamı duyumsanabilir dışsal şeylerden çok daha üstün ve asildir, aynı şekilde, düşüncelerimizle birlikte "gözlemlediğimiz" matematik ve mantığın saf biçimleri de daha üstündür. Diğer bir söylemle, hakkında en kesin bilgiye sahip olduklarımız- içsel yaşamımız ve saf biçimler- aynı zamanda evrende de en asli ve en gerçek olanlardır. Bu, epistemoloji ve ontolojinin (bilginin öğretisi ve varlığın öğretisi) birbirleriyle nasıl uyuştuğunu ifade eder. Bütün bunların ötesinde, bir Hıristiyan olarak Augustine'e göre, içsel yaşamlarımızın ve saf biçimlerin kesin bilgisine dair iddialar eş zamanlı olarak, ebedi bir gerçek olan en yüksek varlığa, yani Tanrıya inanca dünyevi bir desteği ifade etmektedir. Şu halde Neo-Platonculuğun bir Hıristiyan versiyonuyla karşı karşıyayız. Bu, Augustine felsefesinin özünü oluşturur.

HIRİSTİYAN BİR NEO-PLATONCU OLARAK Augustine

Neo-Platoncu Plotinus'a göre evren; tarif edilemez "Bir"den, zamandan bağımsız bir yaratmanın veya varoluşun çıkışının bir ifadesidir, ki böylelikle, evren varoluşun çeşitli dereceleri şeklinde düzenlenebilir ve "Bir"den uzaklıklarına dayanılarak sıralanabilir. Varlığın bu çıkışı, yok-oluşta, yani maddede zamanla kaybolur.

Augustine, Neo-Platonculuk ve Hıristiyan inancı arasında bir senteze ulaşmıştır. Bir olan Hıristiyan Tanrısı teslis şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Vahiy, İsa'nın hayatı ve İncil vasıtasıyla insan için, Tanrının özüne ve Tanrının planına dair tarihsel bir beyanı ifade eder. İsa'nın vahyi ve bu vahye inanmaları vasıtasıyla Hıristiyanlar, Plotinus'un "tarif edilemez Bir" dediğiyle belli bir irtibat sağlamışlardır. İnanç, Hıristiyan kişinin ışığın kaynağını bir an için görebilmesini mümkün kılan ışığı sağlar. Böylece en üst noktada inanç, seküler bilgelik karşısında, aynı zamanda onu aydınlatarak, epistemolojik bir öncelik kazanır (*credo ut intelligam*, "Anlamak için inanıyorum").

Neo-Platoncular "Bir" olan ile dünya arasındaki ilişkiyi durağan ve gayri-şahsî olarak düşünmüşlerdir. Burada, hükmeden ebedi yasalar gayri-kişisel. Bilge kişinin *unio mystica* yoluyla "Bir" olanı idraki, kendilerini o kadar yükseğe çıkarma gücü olanlar tarafından her zaman için gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla bu yüksek idrak, tarih tarafından şartlanmamıştır. Bir Hıristiyan olarak Augustine'e göre vahiy, İsa'nın doğumu ve öğretisiyle tarihte köklenmiştir. Nitekim, inançta Tanrı ile beraber olan insan topluluğu tarihsel olarak şartlanmıştır. Aynısı Tanrının evreni yaratışına da tatbik edilir; yaratılışın bir ilk başlangıcı vardır ve yaratılış bir sona ulaşacaktır. Evrenin yaratılışı esas itibariyle tarihsel olarak değişebilir ve istikrarsızdır. Bütün bunların ötesinde; Hıristiyan Tanrısı gayri-şahsî bir ilke değildir: Fakat insanların O'nu sevip, O'ndan korkabileceği, O'na dua edip, kişisel olarak O'na hesap verebileceği, yaşayan ve zâtı (egosu) olan bir Tanrıdır. Evrenin yasaları gayri şahsî değildir; onlar, her şeyi yaratan ve yöneten şahsi bir iradenin tezahürleridir. Nitekim, tarihsellik ve değişim sadece evrenin temel özellikleri olarak belirmezler ve fakat aynı zamanda, insanın içsel ruhânî yaşamı öne çıkar ve öyle bir şekilde öne çıkar ki, evrenin kaynağı esas itibariyle irade olarak anlaşılır. Bu iradeyi insan, sadece Tanrı sözünün ifadesi vasıtasıyla, mesela İsa ve İncil sayesinde, kısmen kavrayabilir. Burada, bundan başka, Tanrının evreni yokluktan yarattığı düşüncesiyle (*creatio ex nihilo*) bağlantılı olarak Musevi-Hıristiyan bir yaratılış kavrayışıyla karşılaşırız. Bu, değişim hakkındaki kadim soruya dair radikal bir görüştür. Evren, Neo-Platoncular için olduğu gibi, "Bir" olandan sonsuz bir akış olarak ve böylelikle evrenin gerçekten "Bir" olduğu ve bu akışın kendisini maddede yokluk olarak kaybettiği şeklinde anlaşılmaz. Augustine'e göre Tanrı, evreni hem

ruhânî, hem de maddi olarak, yoktan yaratan bağımsız ve ruhânî güçtür. Bu demektir ki her şey aynı düzeyde değildir: Yaratan ve yaratılan birbirinden ayrıdır. Şu halde panteizm dışarıda bırakılır.

Tanrı ve dünyanın bu şekilde birbirinden ayrılmış olması nedeniyle, Augustine, Tanrı ile mistik bir birleşme fikrini- yani insanın bir vecd hali içinde Bir olan ile birleşmeyi başarabilmesi- benimseyemez. Tanrı, kendi bağımsız haşmeti içinde, dünya ile asla bir haline gelemez. İnsanın inanç çerçevesinde Tanrı ile birlikteliği, iki insan arasındaki ilişki gibidir; fakat bu, insan ruhunun dünyanınkine gireceği anlamına gelmez. Diğer yandan Augustine, Tanrı ile ilişki kurabilmemizin ancak içsel yaşamımız sayesinde olabildiği görüşünü paylaşır. Ruhani varlıklar Tanrının suretinde yaratıldıklarından, Tanrı ile içsel olarak inanç yoluyla birlik olabiliriz. Augustine'e göre, Tanrı, dünyevi aklımızla ulaşılamaz olup, öyle kalacak olmasına rağmen, Onun içsel yaşamımızdaki mevcudiyeti, inananların içebakış sayesinde bilgi sahibi oldukları bir şeydir. Ayrıca, "yoktan yaratma" ilkesi bedenin, yani maddenin sadece varlığının yok-oluşta kaybolduğu bir ortaya çıkış olmadığı anlamına da gelir. Augustine'e göre, fiziki ve duyumsanabilir şeyler yaratılmış bir gerçekliktir. Dolayısıyla, kötü basitçe maddi olana kapılmış olmamızda değildir. Augustine'e göre, ahlakî kötü öncelikle iradenin kötüye kullanılmasıdır, var oluşun eksikliği değildir. Fakat, Neo-Platoncu düşünceyle aynı çizgide olarak Augustine, metafizik kötüyü varlığın yoksunluğu olarak anlamaya çalışır. Augustine'in Neo-Platonculuğun temel kavramlarında böylece yaptığı değişiklikler; bu kavramların kullanım şekillerinde ve entellektüel atmosferde bir değişimi beraberinde getirir. Yaratılış, şahıs, irade, sevgi, günah ve kurtuluş gibi kavramlar temel metafizik kavramlar olarak ortaya çıkar. Kozmolojik olarak önemli olan ne doğa ne de saf fikirlerdir (idealar); daha ziyade, Tanrı ve insan arasındaki kişisel türden ilişkidir. Böylelikle, Hıristiyanlıkla birlikte insan evrenin merkezine yerleşir. İnsan sadece asil bir yaratık olmakla kalmaz, aynı zamanda evren de büyük ölçüde onun için ve onun yaşamını Yaratıcının hedef ve yasalarına adaması için yaratılmıştır. Herkes Tanrının suretinde yaratıldığına göre, ilkesel olarak bu, bütün insanlar için geçerlidir. Ve Tanrıya bu adanış, içinde irade ve imanın, tutku ve günahın, ve sevginin, cezanın ve kurtuluşun, hepsinin bir payının olduğu, değişken bir ilişkidir.[5]

Augustine'e göre, hem gerçekte, hem de idealde insanlar arasındaki ilişki aynı kavramlarla tanımlanmıştır. Duygular ve irade, günah ve ceza merkezde yer alır. Bu bağlamda, kadın ve erkek arasındaki ilişki ilginç bir biçimde bir gerilim oluşturur: Augustine'in temel Neo-Platoncu görüşünde ruhânî olan fizikî olanın üstündedir. Bu yüzden kadın ve erkek arasındaki ruhânî aşk asildir. Fakat kadın ve erkek arasındaki fiziksel aşk, daha aşağı bir şeydir.

BİLGİ VE İRADE

İrade, Augustine'in felsefesinde önemli bir rol oynamaktadır. Ruhani yaşamımızda kesin bir etken olarak görülmektedir. Elbette ki, muhakeme ve bilgi, seçim yaparken olduğu gibi, belli bir rol oynamaktadır; ama yine de iradenin muhakeme karşısında önceliği vardır. Augustine'in irade ve duygular üzerine yaptığı vurgu, O'nun, inanca dair entellektüalist bir görüşün tersine, varoluşçu diyebileceğimiz bir kavrayışı benimsediği anlamına gelir: İnanmak sadece bir şeyi doğru kabul etmek değildir; bir şeyin doğru olduğunu şiddetli ve tutkulu biçimde iddia ve ispat etmektir (bkz. Sören Kierkegaard'ın "Öznellik doğrudur", Bölüm 19).

Aynı zamanda, Augustine'in iradeye vurgusu; iradenin, aklın iyi oluş olarak kavradığı şeye ulaşmak için vaat edilmiş bir kuvvet olarak kabul edildiği yaygın Yunan kavrayışına itirazını dile getirmektedir. Yunanlılar, çoğunlukla, insana dair entellektüalist bir görüşe sahiptirler (aklın irade karşısında önceliği vardır). Augustine'in ise iradeye bağlı bir insan görüşü vardır (iradenin aklın karşısında önceliği vardır). İradeye bağlı bu görüş noktasına uygun olarak ve yaygın Hıristiyan düşüncesiyle uyum içinde, Augustine aynı zamanda duyguların da kati bir rol oynadığını iddia eder. Aslında duyguların insan yaşamında çoğu entellektüelin düşündüğünden çok daha geniş rol oynadığını ve ayrıca çoğu duygunun ahlakî açıdan değerli olduğunu düşünür. Bu temelden yola çıkarak, iyi bir insanın (iyi bir Hıristiyan) sevgi ve merhamet, utanç ve pişmanlık hissetmesi *gerektiğini* iddia ederek Stoacıların serinkanlı, hissiz tutumlarına saldırmıştır. İyi insan, her şeyin üstünde Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı sevgi ile doludur- sadece dostça bir iyi niyet değil, fakat yakıcı ve içten bir sevgi. Augustine'in irade hakkındaki ve ahlakî açıdan doğru bir tercihin ne olduğuna dair soru hakkındaki görüşü, O'nun insanın hür iradesi, ilk günah ve kötü problemine dair felsefi-teolojik görüşüyle de bağlantılıdır.

Başından beri, Augustine, insana mutlak özgür irade atfedebileceğini düşünmüştür: Davranışlarımız, büyük oranda kendi irademize dayanmaktadır. Tanrı'ya ulaşmayı ve O'nun sözünü izlemeyi arzulayabiliriz veya kasten O'nu izlemeyebiliriz; yani günahı seçebiliriz. Sadece hür seçim yoluyla günah sahibi olabiliriz. Böylelikle kötü olan, insanın hür iradesinden, insanın iradeyi kasten kötü kullanmasından kaynaklanır. Bununla birlikte, Augustine kötünün belli biçimlerinin "Var Oluşun" yani "iyi olanın"- Neo-Platoncu anlamda- mutlak yokluğunun ifadeleri olduğunu düşünür. Diğer bir ifadeyle, insanlar hürdür ve sadece kötü olanı özgürce seçmek suretiyle günah işleyebilirler. Fakat, insanlar özgürce günah işlemeyi neden seçsinler? Ve Tanrı neden insanları kendi iradelerinin bir sonucu olarak günah işlemeye muktedir olarak yarattı?

Fakat, Augustine yaşamının ileriki yıllarında neredeyse tamamen karşıt bir

öğretiyi ileri sürer: İrade hürriyeti sadece ilk insana, Adem'e atfedilir. Adem günah işlemek ve işlememek arasından özgürce seçim yapabilirdi. Fakat günahı seçmiş olduğundan, insanlığın tümünü kapsayacak biçimde insan doğası da derinden bozulmuş oldu. Hiçbir insan günahtan kaçınamaz. Artık seçim ve özgürlük mevcutmuş gibi görünmemektedir. Bütün insanlar, günah işlemek zorunda oldukları ve gerçekte de işler oldukları için, Augustine hepsinin ebedi cehennem mahkumiyeti hakkettiğini düşünmüştür. Fakat Tanrı, merhametiyle yine de belli bir azınlığın cehennem mahkumiyetinden kurtulmasına izin verir. Herkes günahkar olduğuna göre, kurtarılacak olanların seçimi onların kendi erdemine bağlı değildir. Her birimiz özde eşit derecede günahkâr olduğumuza göre bu seçim keyfidir. Büyük bir çoğunluk mahkum olacak, keyfi olarak seçilmiş bir azınlık ise sonsuza değin kutsanacaktır. Bütün bunların ötesinde, Augustine tüm bu işleyişin Tanrı tarafından önceden planlanmış olduğu fikrindedir. Bu Augustine'in kader öğretisinin özünü oluşturur. Olmuş ve olacak olan her şey Tanrı tarafından önceden takdir edilmiştir.

Bir yanda, Tanrı her şeyi önceden bilmekte; diğer yanda ise, insanlar özgürce hareket etmektedir. Bu bir çelişki değil midir? Augustine der ki, Tanrı insan davranışlarını önceden bilir; ama onlar davranışlarında yine de özgürdür. Ve iki türlü zaman perspektifi olduğunu öne sürer. Bizler "dünyevi" zamanda yaşıyoruz. Fakat, diğer yanda Tanrı, zamanı da evrenle birlikte yarattığı için bu zaman telakkisini aşar. Bu bakış açısından, Tanrı; dünyevi zaman bağlamında zamanda geçmiş bir noktadan, gelecekteki bir davranışı algılamak anlamında insan davranışını önceden bilmez. Tanrı kendisi dünyevi zamanın *ötesinde* olduğu ve böylece zamanla aynı anda varolduğu için insan davranışını önceden bilmektedir. Şu halde, Tanrı'nın önceden bilişi insan davranışını önceden belirlemez- tıpkı geçmişten bir davranışı hatırladığımız zaman, bu davranışı önceden belirlediğimizin söylenemeyeceği gibi. Kendisi bütün zamanın ötesinde olduğu için Tanrı, olan her şeyi görmek suretiyle her şeyi önceden bilir. Fakat, böylece, biz geçmişteki bir davranışı hatırlamış olmakla onu ne kadar belirlemiş oluyorsak; Tanrı da olanları o kadar belirlemektedir.

Bunlar zor kavramlardır. Bazıları bunların, Augustine'in hür iradeye dair başka yerlerde söyledikleriyle çeliştiğini düşünecektir. Belirtmek gerekir ki, Augustine bu fikirleri, Mani dininden olanlar ile yaptığı dînî bir tartışma sırasında ileri sürmüştür. Belki de bu tartışmanın hararetinde Augustine normalde yapacağından daha ileri gitmiştir. Fakat, bu kavramlar Augustine'in insanın günahına karşı Tanrı'nın merhametinin tek ümit olduğu, umutsuz mücadelesiyle ilgili kendi deneyimleriyle genel olarak bağlantılı görülebilir.

Hıristiyan bakış açısından bakıldığında, kader fikri hala problematik görünüyor olmalıdır.[6] Eğer kimin kurtarılacağına ve kimin mahkum edileceğine önceden karar verilmişse, Tanrı kendi kelamını neden tarihsel İsa'nın Vücut bul-

masında göstermiştir? O halde, İsa kimi kurtarmaya gelmiştir? O zaman, Vücut buluşu, İsa'nın tüm yaptıkları ve çektiği acılar- ki bunlar Hıristiyanlığın özüdür- temelde lüzumsuz değil midir? Ya da bütün bunlar açıkça, dünyevî bilgeliğin Hıristiyan inancına ait gerçekleri kavrayamadığını mı gösteriyor? Yahut olasıdır ki, eğer aklımızla Tanrı'nın işlerini anlayabilseydik, vahiy ve Hıristiyanlık bizim için gereksiz olurdu. Augustine'in, inancın ele alındığı Hıristiyan gerçekleri ile dünyevi bilgi arasındaki ilişkiye dair görüşü şöyledir: Vahyedilmiş belli gerçekler akıl tarafından kavranabilirken, diğerleri bizim anlayışımızı aşarlar; aynı zamanda akıl doğru olarak anlaşıldığında, inancın ele alındığı hiçbir gerçek nihayetinde akıl ile çelişemez. Vahyedilmiş gerçekler arasından, Augustine'in bizim anlayabileceğimizi düşündükleri; Tanrının varlığı ve insan ruhunun ölümsüzlüğüne dair olanlardır.

EVRENSELLİK PROBLEMİ VE SKOLASTİKLER

"Evrensellik problemi" adlandırması; evrensel kavramların, evrenselliğin var olup olmadıklarına ve eğer varsalar ne tür bir varlık biçimine sahip olduklarına dair Ortaçağda yapılan tartışmalara atıfta bulunmaktadır. Fakat, bu tartışma Ortaçağa özgü değildir. Evrensellik problemindeki temel meseleler Platonculuk ve Aristoculuk arasındaki tartışmada da bulunabilir ve bu çatışma o zaman olduğu kadar günümüzde de gündemdedir.

Aşağıdaki iki terim bu tartışmada sıklıkla kullanılmaktaydı: 1) *universalia* (tekil hali: *universale*) evrensel kavramlara, yani kahverengi ve dairesel vb. gibi özellikler ile insan ve at vb. gibi türlere işaret eder; 2) *particularia* (tekil hali: *particulare*) ise belli nesnelere işaret eder, yani "bu kahverengi kapı", "bu yuvarlak lamba" vb. gibi. Platon'un ideaları *universalia* ile yakından ilişkilidir (fakat Platon'un ideaları evrensel kavramlar olmaktan başka ayrıca da idealdirler). Bundan başka, Platon'un felsefesinde, *particularia* duyusal deneyim dünyasındaki ölümlü nesnelerdir. Diğer yandan, Aristo'da, *particularia* tözlere karşılık gelir, yani bağımsız olarak varolan belli nesneler; *universalia* ise tözlerin evrensel biçimlerine karşılık gelir.

Evrenseller probleminde farklı bakış açıları, *universalia*'nın ne oranda varolduğu sorusuna verdiğimiz yanıta bağlı olarak belirlenir: *Universalia*'nın gerçek olduklarını iddia edenlere "*realistler*" (veya kavramsal realistler) denir. *Universalia*'nın gerçekte var olmayıp sadece *isimler* (Latince: *nomina*) olduklarını iddia edenler "*nominalistler*" olarak adlandırılırlar. Bunlar iki uç duruşu temsil eder. Fakat bu bakış açılarının pek çok çeşitlemeleri olmakla beraber daha ılımlı duruşlar da vardır.

PLATONİK REALİZM

Platon, ideaların (*universalia*) varlığın en yüksek ve en gerçek biçimine sahip olduklarını; ve böylelikle ideaların, hem bizim anlayışımızdan, hem de onları yansıtan algılanabilir fenomenlerin olup olmamasından bağımsız olarak var olduklarını iddia etmiştir. Bu görüş *aşırı (extreme) realizmdir* (Platonik realizm): Bu aşırı realizme göre, "adalet" evrenseli; adaletin ne olduğunu anlayıp anlamamızdan ve adil toplumların var olup olmadığından bağımsız olarak vardır. Farklı bir ifadeyle *universalia,* tümüyle bağımsız bir varlığa sahiptir: Eğer nükleer bir felaket herkesi ve her şeyi yok edecek olsa, *universalia* varolmaya devam edecektir. Ortaçağda bu aşırı realizm, sıklıkla *universalia ante res* ifadesiyle tanımlanmıştır: yani *universalia* nesnelerden önce vardır. "-den önce' (*ante*) *Universalia*'nın nesnelerden bağımsız olarak varolduğunu göstermektedir; çünkü, insanlar da dahil olmak üzere eşyayı, Tanrı kendi düşüncelerinden yaratmıştır (*universalia*).

ARİSTOCU REALİZM

Aristoteles, *form*'ların (*universalia*) belli şeyler (*particularia*) *içinde* varolduğunu öne sürmüştür. Düşüncenin de yardımıyla, *particularia* vasıtasıyla *universalia*'yı kavrayabiliriz. Fakat universalia eşyadan bağımsız olarak varolmaz: Aristo'ya göre, adil bir kişinin veya adil bir toplumun varlığından bağımsız bir "adalet" evrenseli yoktur. Adalet, bağımsız bir varoluşa sahip değildir, fakat sadece adil olan toplum ve bireyler *içinde* var olur. *Universalia*'nın var ve gerçek olduğu söylendiğine göre, bu duruş da realizmin bir şeklidir. Fakat, burada *universalia*'nın *particularia*'dan daha üstün bir varlık biçimine sahip olduğu söylenmez; bundan başka, *universalia*'nın varlığı da *particularia*'dan tümüyle bağımsız olarak tanımlanmaz. Ortaçağda bu duruş, sıklıkla *universalia in rebus*, nesnelerdeki *universalia* ifadesi, ile belirtilirdi. "Daire" evrenseli (formu) insanlardan önce varolmuştur ve onlar yok olduktan sonra da varlığını sürdürecektir; fakat "daire" evrenselinin varlığı yuvarlak nesnelere bağımlıdır.

Diğer düşünürler, universalia'nın (mesela: adalet) ne nesneler içinde ne de onlardan bağımsız olarak var olduğunu belirtip; *universalia*'nın sadece pratik amaçlarla, birbirine benzeyen nesnelere atıfta bulunmak için kullanılan isimler olduğunu iddia etmektedir. Atların her biri için uygun olan isimleri sıralamak yerine, "at"tan bahsederiz; yani ortak bir isim, bir evrensel kullanırız. Bu *nominalizm* genellikle *universalia post res*, yani: *"universalia* nesnelerden sonra var olmuştur" ifadesi ile tanımlanmıştır. Yani, önce belli nesneleri öğreniriz; sonra, eğer pratik oluyorsa, onlara ortak isimler (*universalia*) veririz. Nominalister, kavramların bireysel bilinç içinde var olduklarını söyleyebilirler, fakat asla bireysel bilinçten bağımsız olarak var olmazlar.

Bahsettiğimiz bakış açıları arasında uzlaştırıcı çeşitli duruşlar da mevcuttur. Örnek olarak, Ortaçağ'da nesneleri kendi düşüncesinden sonra yaratan *Tanrının bakış açısından* bakıldığında,; kimileri, *universalia*'nın *ante res* olduğunu ("nesnelerden önce") öne sürmüştür. Fakat, *universalia*; *nesnelerden* bakıldığında halihazırda oldukları gibi *in rebus*'tur ("nesnenin içinde"). Aynı zamanda, *insan kavrayışından*- burada belli nesnelerin duyusal deneyimiyle başlayan bir süreç olarak anlaşılır- bakıldığında da *universalia post res*'tir (nesneden sonra). Thomas Aquinas'ın, çeşitli görüşler arasında böylece bir nevi uyumlu sentez oluşturan bu bakış açısını benimsediği söylenebilir.

Burada evrenseller hakkındaki tartışmanın temel sorusuna verilen değişik yanıtlardan bahsettik. Daha önce, Platon ve Aristo'daki iddialardan bazılarını tarif etmiştik. Farklı yanıtların nasıl farklı sonuçlar doğurduğundan bahsetmiştik: örnek verecek olursak, realizm; akla geçit veren, nesnel bir ahlakın olduğuna dair iddiayı mümkün kılar. Bundan başka, Ortaçağ'da pek çok filozof realizmin en iyi Hıristiyan ilahiyatıyla uyuştuğunu düşünmüşlerdir. O zamanlar, nominalistler heretik olarak kabul edilirlerdi.

İman ve akıl arasındaki ilişkiye dair görüşlerin- ki Katoliklikte ve Protestanlıkta çoğunlukla farklıdır- evrenseller hakkındaki tartışmada alınan duruşla bağlantılı olduğunu göreceğiz. Erken dönem Ortaçağ felsefesinde realizm hakim olmuştur. Ortaçağın ileriki dönemlerinde, Thomas Aquinas'ta (1250), daha ılımlı bir realizm ile karşılaşırız: *Universalia,* Tanrı'nın düşüncelerinde (*ante res*), belli nesnelerde (*in rebus*) ve insan düşüncesinde soyutlamalar olarak (*post res*) var olur. Fakat Ortaçağın sonlarına doğru Ockhamlı William, sonra da Martin Luther gibiler sayesinde nominalizm gelişme kaydetti.

Çoğunlukla "skolastisizm"- yani okulda öğrenilen felsefe - olarak adlandırılan Ortaçağ felsefesi genellikle üç döneme ayrılır:

1. Erken dönem skolastisizm, genellikle Augustine'den aşağı yukarı M.S. 400'den 1200'lere kadarki dönem olarak kabul edilir. Bu dönemi, pek çok bakımdan, Augustine'in düşünceleri ve O'nun etkilendiği Neo-Platonculuk belirler. Dönemin önde gelenleri arasında İrlandalı keşiş John Scotus Erigena (9. yüzyıl); Tanrının varlığı üzerine ontolojik kanıtıyla (bkz. Bu bölüm, Tanrı ve Dünya) tanınan Canterburyli Anselmus (1033- 1109); ve özellikle felsefî soruları tartışmada kullanılan tipik skolastik metodu biçimlendirmeye katkıda bulunmuş olan, şüpheci ve açık fikirli Fransız Peter Abelard (12. yy) bulunmaktadır.
2. İleri skolastisizm dönemi, 1200'lerden 14. yy.'ın başlarına kadar sürmüştür. Bu dönem Albertus Magnus (Büyük Albert; ö. 1280), öğrencisi Thomas Aquinas ve Aquinas'ın başlıca felsefî karşıtı olan John Duns Scotus (ö.

1308) gibi insanlarla büyük sistemlerin ve sentezlerin devri olmuştur.

3. Son dönem skolastisizm, 14. yüzyılın başından Rönesans'ın sonuna kadar sürer. Bu dönemin en önemli filozofu İngiliz Ockhamlı William'dır. Ockhamlı William, iman ve aklın özde farklı olduğunu ifade etmiş; nominalizmi ve deneysel olana dönüşü savunmuş, böylelikle de yeniçağ felsefesinin habercisi olmuştur.

Teolojik olarak, evrenseller problemi, iman ve akıl arasındaki ilişkiye dair bir tartışmaydı. Tertullian'dan Luther'e uzanan gelenekte, Hıristiyan nominalistleri aklın kavrayamayacağı imanın ve vahyin eşsizliğini vurgulamıştır. Nominalistlere göre, eğer akıl Tanrının kelamı ve itikadı yoluyla vahyin bize öğrettiğini kavrayabilseydi, Vücud buluş (Tanrı kelamının İsa'da tecellisi çev. bütün anlamını yitirirdi. Hıristiyan realistleri bunu daha farklı ele almışlardır. Nitekim, Neo-Platonculuktan etkilenen Hıristiyanlar Tanrı'ya (İlk Kaynak) aklın yardımıyla yaklaşmayı tavsiye etmişlerdir. Fakat bunu ancak, aklımızdaki kavramlar gerçek şeylere tekabül ettiği takdirde başarabilirler. Bu, evrenseller probleminde realist denilen duruş tarafından geliştirilen türde bir ontoloji (varoluş teorisi) ve epistemolojiyi (bilgi teorisi) gerektirir.

İlk günah öğretisi (insan, bir tür olarak, günahkâr bir doğayı miras almıştır), Eucharist'in gizemi (ekmek ve şarap İsa'nın bedenine ve kanına dönüşür), Teslis öğretisi (Tanrı aynı anda hem bir, hem üçtür: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh), günahlarımızın Kefareti öğretisi (İsa acı çekerek insanlığın günahına kefaret edebilir, böylelikle kurtuluşu herkes için mümkün kılacaktır); bütün bunlar pek çok Hıristiyan tarafından imanın, en kolay kavramsal realizm bakış açısından anlaşılabilecek hakikatleri olarak görülmüştür.

THOMAS AQUINAS- UYUM VE SENTEZ

Hayatı: Thomas Aquinas 1225'te Napoli'ye çok uzak olmayan Aquino şehri yakınlarında doğmuştur. Yeni kurulan Dominikan Tarikatına ailesinin itirazına rağmen katılmıştır; ama katılmadan önce ilk olarak Monte Cassino Benedikten Manastırında, daha sonra da Napoli Üniversitesinde öğrenim görmüştür. 20 yaşlarında eğitim amacıyla Paris'e gitmiştir. Burada Albertus Magnus ile karşılaşmıştır. Daha sonra Köln şehrinde, Paris'e tekrar geri dönmeden önce, O'nun gözetiminde çalışmıştır. Aquinas'ın yaşamı çalışma ve eğitim merkezlerine yapılan seyahatlerle geçmiştir. Öldüğünde (1274) 50 yaşında olmasına rağmen, bu çalışmaları sayesinde geride çok sayıda eser bırakmıştır. 1323'te, ölümünden sadece 49 yıl sonra kilise tarafından aziz ilan edilmiştir. 1879'da Roma Katolik Kilisesi tarafın-

dan benimsenmiştir.

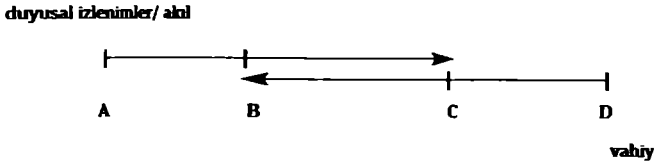
Aquinas'ın en iyi bilinen yapıtları muhtemelen Summa Theologiae *("İlahiyat Üzerine") ve* Summa de Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles *("Hıristiyan Olmayanlara Karşı Katolik İnancının Hakikati Üzerine")dir. Birincisi okullarda kullanılmak üzere, diğeri ise Hıristiyan misyonerlerine rehberlik etmek amacıyla yazılmıştır. Bu anlaşılır ve çabucak tamamlanmış incelemeler dışında, felsefi ve teolojik içeriği olan bir dizi metin yazmıştır:* İncil üzerine tefsirler, De Regimine Principum *(Krallık Üzerine) ve* Quaestiones Disputatae *(Kötü, Hakikat, Ruh ve Diğer konuları tartışan "Münazara Soruları").*

HUKUK VE ADALET

Aristo'nun çoğu eseri Batı Hıristiyan Dünyasında bilinmiyordu. Aristo M.S. 1200'lü yıllarda yeniden keşfedildi. İlk başlarda Kilise düşmanca bir tutum sergiledi: Aristo bir pagandı. 1210'da, Aristoculuk Paris Üniversitesinde yasaklanmıştır. Fakat kısa zamanda Aristo'nun yasaklanamayacağı anlaşıldı. Ve Thomas Aquinas, Hıristiyanlık ve Aristoculuğun teolojik bir sentezini yarattı. Bu sentez o kadar önemli hale geldi ki, sonunda Roma Katolik Kilisesi Thomizmi en gözde felsefesi olarak benimsedi.

Çoğu Aristocu kavram Aquinas'ta yeniden ortaya çıkar; fakat bunlar Hıristiyanlık çerçevesinde yeniden yorumlanmışlardır. Aquinas Aristo'yu "Hıristiyanlaştırmıştır". Aristo'nun ilk nedeni Hıristiyan Tanrısıyla değiştirilmiştir. Fakat, *hukuk* düşüncesine geldiği zaman da Aquinas, kendisini Aristo'dan ayırmıştır. Aquinas bir şehir-devletinde değil, feodal bir toplumda yaşamıştı. Aristo'yu önceden tartışmış olduğumuz için, Aquinas'ın, iman ve akıl arasındaki ilişki ve hukuk bağlamındaki bazı tipik özelliklerine işaret ederek başlayacağız. Hıristiyanlık ve Aristoculuğun Thomist sentezi *ahenk temini* ile tanımlanır: Tanrı ve dünyanın ahengini, iman ve aklın ahengini temin etmek. Evrenseller problemi içinde, Aquinas ılımlı (Aristocu) kavramsal realizmi benimsemiştir: Kavramlar vardır, fakat sadece nesnelerin *içinde*. Bilgimiz duyu izlenimleriyle başlar, fakat nesnelerdeki evrensel ilkeleri (*universalia*) soyutlama yoluyla kavrarız. Aquinas için bunun teolojik yansımaları vardır: Evrenin pek çok ilkesini, evrenin daha Yüce bir Varlık tarafından yaratıldığına dair delil de dahil olmak üzere (Aquinas'ın Tanrının varlığını ispatı) doğal aklımızla kavrayabiliriz. Diğer bir ifadeyle, akıl ve vahiy (iman) kaynaşır.

Bazı Hıristiyan hakikatleri vardır ki, akıl tarafından anlaşılması asla mümkün değildir (C-D, Tanrının özü gibi). Fakat akıl bizi Tanrı'ya yöneltir. Ve bazı hakikatler (B-C) için hem akıl yoluyla, hem de inanç yoluyla kavranmış bir idrake sahip olabiliriz (Aquinas'a göre, buna Tanrının varlığına dair idrak de dahildir). Tıpkı Aristo'da olduğu gibi, Aquinas'ta da evren hiyerarşik olarak dü-



zenlenmiştir, fakat şu farkla ki; Aristo'daki ilk neden, burada zatı olan bir tanrı ile değiştirilmiştir.

Tanrı
melekler
insan
hayvanlar
bitkiler
kayalar ve toprak

Aristo gibi, Aquinas da insanı toplumsal bir varlık olarak düşünmüştür. İnsanların toplum içinde yaşamaları, onların kendilerini gerçekleştirme becerilerinin bir koşuludur. Bu yüzden siyaset; insani niteliklerin gerçekleşmesine imkân veren doğal bir aktivitedir. Bu demektir ki, siyaset bilimi ekseriyetle vahiyden bağımsızdır: Dinsizler bile büyük ölçüde iyi bir yaşam sürdürebilirler. Burada yine Yunan ve Hıristiyan düşüncesinde bir ahengin sağlandığını görürüz: insanların vahiy olmadan da erdemli ve mutlu bir yaşam sürebilecekleri bir gerçektir. Ve bunun gerçekleşmesini sağlayacak imkânları hazırlamak, Hıristiyan olsa da olmasa da, devlet adamının (prens) görevidir. Fakat erdem ve mutluluğun ötesinde, son hedef bulunmaktadır: Kurtuluş. Ve bunu teşvik etmek rahibin görevidir. Böylece, devlet adamının göreviyle, rahibin görevi doğal olarak birbiriyle kaynaşır, çünkü medeni yaşam (erdem ve mutluluk) kurtuluşun temelidir. Siyasî-ahlakî mertebe dini mertebeden belli oranda bağımsız olup, aynı zamanda dini mertebe yolunda da ilk adımı teşkil eder.

Aristo, şehir-devletini insanın kendini gerçekleştirmesinin son aşaması olarak görmüştür. Feodal bir Hıristiyan toplumunda yaşayan Aquinas'a göre son hedef, gelecek yaşamdaki ebedi kurtuluştur; ve en üstün toplumsal ortam hukukun tanzim ettiği, Hıristiyan toplumudur. Aristo'ya göre, erdem; şehir yaşamına aktif katılım yoluyla yerel kapalı bir toplumda kendini gerçekleştirmektir. Aquinas'a göre, erdem; hukuk tarafından yönetilen, dengeli ve tümüyle kuşatıcı bir toplumsal hiyerarşi içinde sürdürülen ahlakî bir yaşamla kendini gerçekleştirmektir. Fakat burada çok az kişi siyasal faaliyete aktif olarak katılır-; azınlık yönetir ve çoğunluk yönetilir.

Hukuk, Aquinas'a göre, hukuka tabi olanların ortak iyiliği ve hukukun yürürlüğe konulduğu kişiler için bir hükümdar tarafından verilmiş, *akli bir hükümdür*. Şu halde, hukuk normatiftir. Aquinas, ilgili farklı hukukları tartışır: Ebedi hukuk, yaradılışın tümü için Tanrının takdirini ifade eden, akli bir hükümdür. Her şey Tanrının takdirine bağlı olduğuna göre, her şey aynı zamanda ebedi hukuka da tabidir. Fakat rasyonel yaratıklar ebedi hukuka, diğer yaratıklara nazaran daha belirgin biçimde bağlıdırlar. Rasyonel yaratıklar bizatihi Tanrının takdirinin bir parçasıdırlar: Hem kendileri hem de diğerleri için tedarik ederler. Onlar ebedi akla katılırlar, çünkü kendileri doğal olarak doğru davranışlarda bulunur ve doğru amaçların peşinden koşarlar. Ebedi hukukun rasyonel yaratıklarda bu şekilde gerçekleşmesi doğal hukuktur. Bu, rasyonel yaratıkların iyiyi kötüden ayırt etmek için akıllarını, yahut *lumen naturale* (doğal ışık)'i nasıl kullanabileceklerini gösterir. Diğer bir ifadeyle, rasyonel düşünme yoluyla doğal hukuku kavrarız. Bu bütün rasyonel varlıkların, Hıristiyanların olduğu kadar paganların da sahip olduğu bir yetenektir. Nitekim Aquinas iyi ve kötüyü vahiyden bağımsız olarak kavrayabileceğimizi düşünür. O, bu yasaların apaçık ortada, nesnel olarak var ve evrensel olarak geçerli olan şeyler olduğunu düşünür. Doğal hukuk tek ve herkes için aynıdır. Böylelikle Aquinas doğal hukuk teorisinin teolojik versiyonunu dile getirir.

Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlara karşı avantajı vahiy yoluyla ilahi hukuk bilgisine sahip olmalarıdır. Fakat ilahi hukuk temel olarak kurtuluşa aittir. İyi bir yaşam sürmek için ne yapılması gerektiğine gelince, Hıristiyan olmayanlar da doğal hukukun rasyonel olarak kabulü yoluyla bu konuda yeterli bilgiye sahip olabilir. Burada yine uyum arayışını görmekteyiz: Her şey nihayetinde ilahi düzene bağlı olduğu halde, siyasî-ahlakî yaşamın görece bağımsızlığı.

İradeyi Tanrı'nın özü olarak kabul eden ilahiyatçılar iyiyi de Tanrı'nın herhangi bir zamanda irade ettiği şey olarak görürler. Bu durumda, eğer Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu bilmiyorsak iyinin de ne olduğunu bilemeyiz. Ve eğer Tanrı öyle dilemişse, iyinin kriterlerini farklı takdir edebilirdi. Bu yüzden, Tanrının iradesini bilen Hıristiyanlar, iyinin idraki bağlamında özel bir konuma sahiptir. İyi olanı kavramak; doğru inancın sorusu olduğu kadar rasyonel düşüncenin bir sorusu değildir; yani, vahiy ve rahmetin bir sonucudur. Aquinas'a göre, bütün bunların ötesinde Tanrı rasyoneldir, rasyonel olanı ve iyi olanı irade eder. Tanrı kötüyü arzulayamaz. O iyi olanı arzular, çünkü arzuladığı o şey iyidir; iyi olan, Tanrı onu irade ettiği için iyi değildir. (Bu problemin bir uzantısı; Tanrının kadir-i mutlak oluşu ve tümüyle iyi ve kadir-i mutlak Tanrının kötü olanla ilişkisi sorusudur.)

Beşeri hukuk, Aquinas'a göre, toplumda hakim olan yasalardır. Pratik ve teorik aklı birbirinden ayırır. İki tür akıl da kanıtlanmamış ilkelere dayanmakta-

dır, Aristo'nun çelişmezlik ilkesinde olduğu gibi. Teorik akıl, bilgi edinmek amacıyla doğadaki şeylere uyum sağlarken, pratik akıl, insan davranışı için geçerli olan kural ve normları dikkate alır. Teorik akıl için, bize bilgi veren nesneler olduğu halde; pratik akıl, davranışlarımızın nasıl olması gerektiğini salık verir. Bizim aktif yaşamımızın şartları evrensel ve zorunlu olmadığı ve fakat bireysel ve ihtiyari olduğu için, pratik hükümler verme yetisi, pratik aklın bir parçası olmalıdır. Aquinas'a göre başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Diğer bir ifadeyle, yöntem, eldeki soruna uygun olmalıdır. Bu yüzden, farklı koşullar için farklı yöntemlere sahibiz. Ve bütün yöntemlerin eşit derecede katı olmasına gerek yoktur. Nitekim, Aquinas, ahlakî ve siyasî sorulardaki kriterlerin uygunluğuna dair esnek bir kavrayışı savunur.

Aquinas'a göre, bu yüzden akıl, evrensel yasalar ve insan davranışı arasında arabuluculuk yapar (bkz. Stoacılar). Aklımız sayesinde, kendi isteğimizle hukuku takip edebiliyoruz. Bu yüzden, sadece rasyonel varlıklar hukuka tabidir ve sadece onlar aklı gerçekleştirebilirler. İdareciler tarafından güç ve ceza kullanımı, birisi hukuku ihlal ettiği zaman gereklidir. Suçlular hukuka itaat eden davranışlara zorla yöneltilmelidir, böylelikle kendilerine ve başkalarına zarar veremezler. Zarardan kaçınmak hukukun temel amaçlarından biridir. Fakat bunun ötesinde, iyi yaşamın olumlu olarak gerçekleştirilmesi de söz konusudur. Burada rehber sadece hukuk değil, aynı zamanda erdemdir de. Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet gibi belli başlı erdemlerin yanı sıra, Aquinas ayrıca iman, ümit ve merhamet gibi Hıristiyan erdemlerini de sıralar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Aquinas için kurtuluş, yasal-ahlakî boyutun bir uzantısı olarak, varılacak son erdemdir.

Devlet ve Kilise ilişkisine dair görüşünde, Aquinas ılımlı bir papa taraftarıydı; Kilisenin devletin üstünde olduğunu ve papanın zalim bir kralı aforoz edebileceğini düşünmüştür. Fakat Aquinas aynı zamanda Gelasius'a ait iki güç öğretisini de kabul etmiştir ve Kilisenin ahlakî üstünlüğünün, hukuki üstünlüğe dönüşmesi gerektiği görüşünde değildir. Bunlardan başka Aristovâri bir şekilde, toplumun doğal bir biçimde verildiğini düşünmüştür: Devlet işlerinde Kilise liderliğine hiçbir şekilde gerek yoktur. Fakat aynı zamanda, toplum (akıl) ve Hıristiyanlık (iman) arasında mutlak bir ayrım yoktur- ruhani ve dünyevi işler belli oranda birbirine karışır.

ONTOLOJİ

Aquinas, Hıristiyan vahyi ile Yunan felsefesi, özellikle Aristoculuk arasında bir uyum sağlamak suretiyle iman ve aklın bir sentezine ulaşmaya çabalamıştır. Fakat bu sentez, Augustine vasıtasıyla aktarılmış olan Neo-Platonculuk etkisini de barındırmaktadır. Ve Aristo'nun mirası Averroes (İbn Rüşd) gibi Arap fi-

lozofları (bkz. Bu bölüm, Arap Felsefesi ve Bilimi) vasıtasıyla Aquinas'a ulaşmıştır.

ESSE VE *ENS*

Thomist felsefe, bir *Oluş* felsefesi, varlık hakkında- sadece kişilerin değil, genel olarak tözlerin varlığı hakkında- bir felsefe olarak tanımlanabilir. Aquinas için "Olmak" (Latince: *esse*) kavramı önemli bir yere sahiptir.[7] Thomizm esasında bir "ontoloji", bir varoluş teorisidir. Thomist felsefedeki bu temel kavram, *esse*, Tanrı ile doğrudan özdeş değildir. Nihayetinde, aklımızla kavrayabildiğimiz her ne ise, o, bu temel *esse*'dir. Bunun ötesine olan hiçbir şeyi tahayyül edemeyiz. O halde bu *esse*'nin, bu Oluşun beraberinde getirdiği nedir? Öncelikle, diyebiliriz ki; *olan* her belirli şey, varolan bir şey ve bir varlıktır (*ens*): bu kitap, bu ağaç, bu sandalye, bu insan gibi. Diğer yandan, *esse*, yahut Oluş bu belirli şeylerden biri değildir. *Esse* bütün varlıklar için ortak olan "*olan-lık*"ı temsil eder. Diyebiliriz ki, *esse* bir varlığı varlık haline getiren şeydir. O, varlıkların Oluşudur. Bu yüzden, Oluş'un kendisi "yok-şey"dir; diğer varlıklar arasından bir varlık değil; onların varolduğu kapsamda bütün varlıklara mahsus olan özelliktir. Dolayısıyla Oluş (*esse*), herhangi bir varlık (*ens*)'tan daha önemlidir.

Aquinas'a göre yine de, düşünce yoluyla, Oluş'u, varolan belli görüngüler içinde ve onlar vasıtasıyla kavrayabiliriz. Fakat Tanrı'yı veya Oluş'un anlamını bilmek için yine düşüncemiz yoluyla Oluş'un ötesine geçmek mümkün değildir. Oluş'a; düşünce yoluyla "sınırı ve kusuru olmayan, sonsuz ve mükemmel bir şey" tarifiyle varabiliriz. Ancak yine de, düşünce yoluyla bunun ne anlama geldiğini kavrayamayız. Böylelikle Oluş, insan kavrayışının sınırını belirler. Düşüncenin kendisi de dahil olmak üzere, düşünülebilen her şey Oluş tarafından belirlenmiştir. Böylelikle, Oluş, felsefenin büyük gizemini temsil eder: *Olan* şey, tam da Oluşun gizemidir.

Eğer dikkatimizi varolan çeşitli şey ve olgulardan yana çevirirsek, ilk olarak belirtebiliriz ki, Aquinas; bir şeyin olduğu gerçeği ile o şeyin ne olduğu arasında, yani varlık (*existentia*) ve öz (*essentia*) arasında bir ayırım yapar. Bir şey hakkında belirlenebilen, sınırlanabilen ve kavramsal olarak anlaşılabilen ve böylece tanımlanabilen o şeyin özüdür, yani onun "nelik"idir. Fakat onun (var) olduğu gerçeği ve onun varlığı sadece doğrudan ve sezgisel olarak kavranabilir; açıklanamaz ve daha ileri düzeyde tanımlanamaz.

KATEGORİLER

Çeşitli şeyler ve onların oluş tarzları hakkında (belli şeylerin yuvarlak, diğerlerinin düz, kimisininse pürüzsüz olması gibi) belirtilebilecek pek çok tanım

rasından bazıları bütün şey ve olgular için, bütün varlıklar için geçerlidir. Bu tür evrensel tanımlara kategoriler denir. Örnek olarak; nitelik, nicelik, ilişki, eylem ve eylemsizlik; bunların yanı sıra zaman, mekan ve düzen (dışsal şeyler için) kategorilerine sahibiz.[8]

ACTUS VE *POTENTIA*

Bütün varlıklar için ortak olan bu temel özellikler arasında *actus* ve *potentia*- Aristo'nun gerçeklik ve potansiyalitesini hatırlatan kavramsal bir çift- de vardır. Aristo için olduğu gibi, Aquinas için de bu kavramsal çift evrendeki derinlik boyutunu ifade eder: Her yaratıkta, gerçek gibi görünen ile (gerçek) gizli olan (gerçekleştirilebilir) arasında dinamik bir etkileşim söz konusudur. Değişim gizli olasılıklar gerçekleştirildiği zaman oluşur. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi canlı varlıklarda değişim dürtüsü içsel olarak motive ediliyor olabilir, diğer yandan taş, toprak, su gibi inorganik varlıklarda değişim, dış şartlar tarafından meydana getirilir. Dolayısıyla değişim fikri, Aristo'da olduğu gibi, *actus* ve *potentia* öğretisiyle ilgilidir. Ve Aristo için olduğu gibi Aquinas için de evren, *actus* ve *potentia*'nın çeşitli derecelerine göre hiyerarşik olarak düzenlenmiştir. *Actus purus* olan Tanrı'dan başlayarak bütün potansiyeller, gerçekleştirmenin olmadığı saf potansiyel kavramını ifade eden *materia prima*'ya doğru gerçekleştirilmişlerdir (bkz. Bu bölüm, Tanrı ve Dünya).[9]

NEDENLER

Eylem ve potansiyel, dolayısıyla değişim öğretisi, aynı zamanda dört neden yahut ilke öğretisiyle de (yine Aristo'da olduğu gibi) bağlantılıdır: *Maddesel*, yani şeyin kendisinden yapıldığı; *biçimsel*, yani maddeyi tanımlayan; *etken neden*, yani dış etkiler yoluyla biçimi belirleyen; *ereksel*, yani sürece bir yön veya hedef veren.

BİÇİM VE *MADDE*

Bir varlık (*ens*) böylece potansiyalite ve gerçeklik arasındaki gerilimde bulunduğunda; değişimin aracılık yapabileceği ve dört "nedenin" temel oluşturabileceği bu yerde, biçim ve madde arasında da bir ayrım söz konusudur (mesela; şekil ve madde). Aristo'da olduğu gibi bu, varlıkların hiyerarşik düzeni için bir temel oluşturur (bkz. Bu bölüm, Hukuk ve Adalet)- gerçekleştirmiş oldukları biçime göre: İnorganik şeyler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler- aşağıdan yukarıya doğru; saf potansiyelden, saf gerçekliğe doğru; biçimsiz saf maddeden, maddesiz saf biçime doğru. Saf gerçeklik (*actus purus*) sahip olduğu tüm potansiyeli gerçekleştirmiştir, bu yüzden değiştirilemez. O halde saf

gerçeklik ebediyen aynı kalır. Bu, Aquinas'a göre, Tanrı'ya işaret eder. Bu O'na, Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonel olduğunu gösterir; fakat bize, Tanrı'nın özünde ne olduğuna dair idraki vermez.

Bunlar, Aristo'nunkilere benzeyen fikirlerdir. Fakat aynı zamanda Neo-Platonculuk ve ilk nedenin Oluş'un kaynağı olduğu, sonra oradan fışkırarak, gittikçe karanlık ve yok-oluşa doğru ilerlediği hiyerarşik dünya görüşü ile arasında belirgin paralellikler vardır. Fakat Aristo ve Aquinas, bir anlamda, alttan başlayıp yukarıya doğru adım adım çıkarken; Neo-Platoncuların ilk nedenden (Tanrı, idealar) başlayıp oradan aşağı doğru hareket ettikleri söylenebilir. Birincisi, algılanabilir olgulardan yola çıkarak en üstün ilkeleri açığa çıkarmaya çalışır. Sonraki ise, en üst makamdan başlayarak algılanabilir olguları açıklamaya çalışır.

Bu farklılık; bu iki felsefe türü, Neo-Platoncu ve Aristovâri felsefeleri, arasındaki temel ayrımı göstermektedir. Bu ayrım, *universalia* görüşündeki fark vasıtasıyla yansıtılmaktadır: Radikal kavramsal realizmin (Platonculuk)'in tasavvuruna göre düşünce, bütün varlıkların evrensel özelliklerini kavrayarak evrenin özüne nüfuz edebilir. Ilımlı kavramsal realizm (Aristoculuk) ise, belli olgulardaki biçimlerden daha evrensel özelliklere doğru hareket ederken daha dikkatlidir.

RUH VE *BEDEN*

Hiyerarşik dünya görüşünde, en aşağı varlıklar inorganiklerdir (taşlar, toprak, hava vb.). İnorganikler, doğalarından kaynaklanan bir hareketlilikten ve organik bütünlükten yoksundurlar, dolayısıyla pasiftirler ve sadece dış baskı (etken neden) neticesinde değişime uğrarlar. Bitkiler, inorganik şeylerin üstündedir, çünkü onlar kendi doğalarından kaynaklanan bir hareketliliğe ve organik bir yapıya sahiptir. Kendi itici güçleri sayesinde değişebilirler (ereksel neden). Sonra, bitkilerden daha yüksek derecede bir hareketliliğe ve organik yapıya sahip olan hayvanlar gelir. Sonuçta, daha üst düzey hayvanlar aktif olarak bir hedefin peşinden koşabilirler (tilkinin tavşanı avlaması örneğimizde olduğu gibi). İnsanda ise, kişisel aktivite en serbest, organik yapı ise en gelişmiş durumundadır. İnsanlar, serbest ve bağımsız olarak hem hedef belirleyebilir, hem de bu hedefleri aktif olarak elde edebilirler.

Aquinas'a göre insanlar, en üstün maddi varlıklardır. İnsan, aynı anda, hem beden hem de ruhtur. Bu; bedeni, ruhun gerçek-olmayan kılıfı olarak gören neo-Platoncu görüşle- ki bu görüşe göre ruh, insanın aslî unsurudur- ters düşmektedir. Augustineci görüşe karşıt olarak bu demektir ki; Aquinas'a göre, hedefi üreme olan tensel aşk, evlilik içerisinde olumlu bir statüye sahiptir. Maddesel bedene dair bu olumlu görüş, Descartes'ta rastladığımız radikal bir bi-

çimde var olan beden-ruh ayrımıyla da tezat oluşturmaktadır.

Thomizm de ruhun tek ve bölünemez olduğunu ve beden öldüğü zaman ruhun yok olmadığını iddia eder. Ruh ölümsüzdür. Nihayette ruh, beden karşısında bağımsız bir konuma sahiptir. Aquinas'a göre, ruh başlıca iki işleve sahiptir, kavrama ve irade. İrade, kavramayı takip eden, harekete geçirici bir kuvvet olarak anlaşılır. Kavrama, bir hedef olarak iyinin ne olduğunu anlar ve sonra irade, bu hedefe ulaşmak için harekete geçer. Bu yüzden, kavrama ana unsurdur ve irade de önceden belirlenmiş hedefe bağımlı bir dürtü olarak daha iyi anlaşılır. Bundan dolayı Thomizm, insan ve davranışlarına dair görüşleriyle bir tür entelektüalizmi temsil etmektedir: Akıl iradeden üstündür. Karşıt duruş olan iradecilik, iradenin akla üstün geldiğini iddia eder (bkz. bu bölüm, Bilgi ve İrade).

EPİSTEMOLOJİ

Aquinas, genel felsefesi içine bilgi teorisini de dahil etmiştir. Sonraki rasyonalistlerin (Descartes gibi) ve deneycilerin (Locke gibi) epistemolojiyi merkeze yerleştirmelerinden önce, bu, pek çok bakımdan olağandı. Thomist bilgi görüşü dünya hakkında bilgi edinebileceğimizi varsayması anlamında realist olarak tanımlanabilir. Şu halde, O'nun görüşü, epistemolojik septisizmle ters düşer. Aquinas ayrıca, duyusal deneyim ve deneyimlediklerimiz hakkında düşünme vasıtasıyla bilgi edinebileceğimizi iddia eder. Bu, ideaların kavranmasının bağımsız bir yolu olduğunu vurgulayan Platoncu görüşle ve bilen öznenin dış dünyadan gelen duyusal izlenimleri temelden biçimlendirdiğini öne süren Kantçı görüşe karşıttır. Diğer bir ifadeyle Aquinas, bilginin duyusal deneyimle başladığına inanır. Hiçbir şey önce duyularda varolmadan, zihinde var olamaz. Duyusal deneyim belirli, somut olgular için söz konusudur. Duyusal deneyim vasıtasıyla, bu algılanabilir olguların izlenimlerine doğrudan ulaşırız. Bu nesneleri biz yaratmıyoruz. O halde, zihnimiz vasıtasıyla, algılanabilir olguların duyusal izlenimlerinden çeşitli olguların ortak özelliklerini tespit edebilir ve kavramlar üretebiliriz.

Burada yine evrenseller hakkındaki tartışmanın ana problemleriyle karşılaşırız- Aquinas bu tartışmada ılımlı bir realist duruşu benimsemiştir. Buna rağmen, belirtmekte yarar var ki, O'nun bu duruşu, nominalizm istikametine çekilebilir ve bu yönde yorumlanabilir: Kavrayışın belirli şeylerin duyusal deneyimi ile başladığını söylemekle kalmaz; fakat Aquinas'a göre belirli şeylerin (*particularia*), ontolojik olarak en önemli şeyler olduğunu ve kavramların (*universalia*) sadece belirli şeylere dair insan soyutlamaları olduğunu da söylersek, sonuçta nominalizme varırız. Bu, aynen, Thomizm ve ileri skolastisizm sonrasında ortaya çıkan yorumdur, Ockhamlı William'ın yorumu gibi. Ancak Aquinas'ın

akla yatkın yorumu, ılımlı realizminki gibidir: Kavrayış belirli şeylerin duyusal deneyimi ile başlasa da, bu demek değildir ki; dolaysız duyusal deneyim zihnin kavramları bilmesinden daha üstün bir statüye sahiptir. Kavrayışın tamamı belirli şeylerin duyusal deneyimiyle başlar. Fakat, o zaman bizim bu kavrayıştan çıkardığımız evrensel kavramlar insanın yarattığı saf soyutlamalar olarak anlaşılmak zorunda değildir. Duyusal deneyim kaynağından bilinip, bilinmemelerini önemsemeden, kavramların ontolojik olarak bağımsız bir statüye sahip oldukları söylenebilir. Aquinas onların nesnelerde *varolduğunu* ve düşünce yoluyla sadece nesnelerde gösterilen kavramları bilebileceğimizi iddia eder. Zaman içinde, daha sonra (*post rem*) bilinen, ontolojik sıralamada yahut epistemolojik statü açısından daha aşağıda değildir. *Universalia* nesnelerde bağımsız olarak bulunur; ve *universalia'yı* tanımak yoluyla gerçekliğin temel özelliklerini idrak edebiliriz.

Aquinas'a göre, hem belirli nesneler (*particularia*) hem de onların içerdiği biçim veya kavramlar (*universalia*) Tanrı tarafından yaratılmıştır. Aynı şekilde, duyusal deneyim ve düşünce de insandaki Tanrı-vergisi bilişsel yeteneklerdir; hem şeyler, hem de kavramlar ortak bir Tanrısal kaynağa sahiptir. *Particularia* ve *universalia*'nın eşitleyici bir tanzimini içeren ılımlı realizm, böylelikle, Hıristiyan ilahiyatında- yani Tanrının hem *universalia* hem de *particularia* vesilesiyle bir yaratıcı olduğu fikri- bir dayanağa sahiptir. Ayrıca bu demektir ki, Tanrı bir biçimde kavrayışımız ve dış dünya arasındaki uygunluğu temin etmiştir. Duyusal yeteneklerimiz: etrafımızdaki duyumsanabilir yaratılışı bilmemize imkân verecek şekilde yaratılmıştır. Ve bilişsel yeteneklerimiz de, etrafımızdaki evrensel biçimleri tanımamıza imkân verecek şekilde yaratılmıştır. Burada Tanrı, bir Yaratıcı olarak, güvenilir bilginin mümkün olduğuna dair bir tür kefildir. Şu halde Tanrı, bizi aldatacak ya da irrasyonel davranacak "kötü bir ruh" olarak değil, rasyonel ve iyi bir Tanrı olarak anlaşılmaktadır (bkz. Descartes, Kefil Olarak Tanrı Üzerine, Bölüm 9, Descartes- Metodik Şüphe...)

Aquinas'ın bilimler hakkındaki görüşü, şu anda değindiğimiz şeyler temel alınarak açıklanabilir: İnsan bilgisinin tümü, belirli şeylerin duyusal deneyimi üzerine inşa edilir. Fakat belirli şeyler düşünceyle ayırt edebileceğimiz iki veçheye sahiptir; biçim ve madde. Madde hareket ve değişim için bir koşuldur. Bunun ötesinde belirli şeyleri ayırt eden, yani iki şeyin özdeş olmadan aynı biçime sahip olmalarını sağlayan maddedir. Çünkü her şeyin maddesi bir yer kaplar ve bir diğer şeyin maddesi aynı anda bu yeri kaplayamaz. Bir nesneyle ilgili bir şey bildiğimizde, bu bildiğimiz şey biçimdir. Şey'i bilinir kılan, biçimdir. Biçim, şeyin yapısı ve görünüşüdür. Biçim; şey'i ne olduğuyla- yuvarlak veya oval, yeşil veya sarı, vb.- tanımlamayı mümkün kılar.

Aquinas'a göre dışsal, maddi şeylerin bilgisi, bir başka şey üzerine odaklan-

mak için bir şeyi görmezden geldiğimiz zaman elde edilir. Bilgi, bir şeyden tecrit olmamızı, soyutlanmamızı gerektirir. Çeşitli derecelerde bu tür soyutlanma yoluyla, doğal felsefe, matematik ve metafizik gibi çeşitli bilimler ortaya çıkar.

*Doğal felsefe*de ağaç, at, masa gibi maddi şeyleri inceleriz. Fakat inceleme konumuz bu belirli ağacı, bu atı veya bu masayı yapan şeyin ne olduğu değil; onları bir ağaç, at veya masa yapanın ne olduğu, yani onların biçim veya özleridir. Diğer bir ifadeyle, ayırt eden şeyin ötesine bakıyoruz; yani, maddeden kendimizi maddenin ayrıştığı noktaya kadar soyutlarız. Fakat maddeden soyutlanmamız, maddenin nesneyi algılanabilir kıldığı yeri kapsamaz. Çünkü, doğal felsefenin doğayı bilme çabası algılanabilir şeyler yoluyladır. Doğal felsefede, o halde, maddeden duyusal deneyimi mümkün kılan şey olarak değil ve fakat ayırt edici ilke olarak soyutlanıyoruz. Bir şeyin özünü algılanabilir olduğu noktada ararız, yoksa belirli ve farklı bir şey olduğu noktada değil.

*Matematik*te ise maddeden hem ayırt edici etken olduğu hem de duyusal deneyimi mümkün kıldığı yerde soyutlanırız. Bir matematikçi bir şeyin ölçülebilir özellikleri ve yapıları üzerinde çalışır. Burada, hem bu atın ayırt edici görünüşlerinden hem de onun algılanabilir bir nesne olduğu gerçeğinden soyutlanılır. Sadece tümüyle niceliksel kümeler ve ilişkilerle uğraşan matematikçiler bunlarla ilgilenmez.

Metafizikte ise üçüncü ve en uç derecedeki soyutlanma ile karşılaşırız. Burada da yine basit, algılanabilir şeylerle başlarız. Fakat sadece ayırt edici ve algılanabilir görünüşlerden soyutlanmakla kalmaz, aynı zamanda niceliksel sıfatlardan da soyutlanırız. Metafizikte sadece şeyin *esse*'i, yani oluşu ile ve ayrıca *esse* ile bağlantılı temel biçimler, yani kategorilerle ilgilenilir. Bu, Aquinas'a göre, üç tür teorik bilimin ortaya çıkış biçimidir- doğa felsefesi, matematik ve metafizikle örneklendiği gibi. Bu bilimlerin nesneleri, algılanabilir belirli şeylerden soyutlanıldığında belirir. Teorik bilimlerin kendilerine özgü nesneleri bağımsız, varolan özler ve idealar biçiminde değildir. Teorik bilimlerin nesneleri maddi nesneler içinde bulunur. Böylelikle, Aquinas'ın epistemolojisi ve bilimler öğretisi; O'nun deneysel eğilimli bakış açısı ve aynı zamanda ılımlı kavramsal realizmiyle de bağlantılıdır.

ANTROPOLOJİ VE AHLAK FELSEFESİ

Aquinas'ın antropolojisi ve ahlak felsefesi, tıpkı ontolojisi ve epistemolojisinde olduğu gibi, farklı Aristovâri öğelere sahiptir. Neo-Platoncu geleneğin tersine (örnek olarak, Augustine), Aquinas; dünyevî toplumsal yaşamın, tıpkı beden ve işlevleri gibi, doğal ve esasında olumlu bir şey olduğunu düşünür. Bu, teolojik bakımdan, bunların da Tanrı tarafından yaratılmış şeyler olarak görüldüğü anlamına gelir. Aquinas Hıristiyan vahyi ve inancı bir tarafa; insanın, do-

ğal olarak, yaratılışın önemli vechelerini bilebileceğini düşünmüştür. Aynı şekilde, Hıristiyanlıktan ayrı olarak, insanın iyi bir sosyal yaşam sürdürebileceğini ve yaşamın ahlakî normları üzerine büyük ölçüde bilgi edinebileceğini düşünmüştür. Tanrı tarafından yaratılmış olmakla bilgi edinme yeteneğine zaten sahibiz, İsa'nın sözleri ve vahyinden bağımsız olarak. Biz *lumen naturale*'e, yani doğal ışığa sahibiz. Ayrıca, İsa'nın sözlerinden ve Hıristiyan disiplininden bağımsız olarak rasyonel ve toplumsal bir yaşam sürdürebiliriz. Dolayısıyla Aquinas, Augustine'in insana dair iradeci ve kötümser görüşüne katılmaz.

Aquinas düşüncelerini büyük ölçüde Aristo'ya dayandırdığı için, insan doğasına dair Thomist öğretinin önemli vecheleri, Hıristiyan yahut İncil'e dair unsurlar içermeksizin, tamamen felsefî bir teori biçimindedir. Dünyevi bilgelik ile Hıristiyan inancı arasındaki bu ayrım Aquinas için bir engel değildir. Tam tersine, felsefe ile Hıristiyanlık ve seküler bilgi ile Hıristiyan inancı arasındaki ilişkiye dair görüşünün önemli bir noktasını oluşturur. Aquinas'ın ahlak felsefesinin önemli bir noktası, insanların çeşitli biçimlerde gerçekleştirebilecekleri yeteneklere (potansiyeller) sahip olmalarıdır. İyi davranışlar özellikle insan doğasını en iyi tamamlayan ve yetenekleri en üst düzeyde gerçekleştiren davranışlardır.

İnsan doğasının özüne dair görüşünde, Aquinas yine Aristovâri görüşü takip eder: İnsan hem rasyonel hem de ruhani bir varlıktır. Dolayısıyla iyi davranışlar, özellikle bu rasyonel ve ruhânî yetenekleri gerçekleştirir. Fakat Aquinas, tıpkı Aristo gibi, insanın dünyevî bir yaratık olduğu, yahut farklı insanların değişik yetenekleri olduğu fikrini reddetmez. Sonuç olarak, elimizde mevcut olan çok çeşitli yaşam şekilleri vardır; örnek olarak, düşünceye dayalı bir yaşam ile faal bir yaşam. Ancak kendi yeteneklerimize ve durumumuza dayanarak seçtiklerimizden bağımsız olarak, tıpkı Aristo gibi, Aquinas da itidalli ilerlememizi tavsiye eder. Aşırı olan doğal olmadığı gibi iyiye de dayanmaz.

Aquinas'ın ahlak felsefesi davranışların bir amacı olduğu fikrine dayanır. Biz herhangi bir tür amaca ulaşmayı arzularız. Bu amaç öncelikle insana özgü yeteneklerimizi gerçekleştirmek içindir. Görevimiz, içinde bulunduğumuz durumda, bu yeteneklerden bize ait olan çeşitlemeyi gerçekleştirmektir. Bu amaç-yönelimli yaşamda bir yardımcı olarak, aklımıza güvenebiliriz. Amaç esasen rasyonel olmaktır, fakat onun gerçekleşmesinin aracı da akıldır. Bu gerçekleşme; pratik ilim ile eğitildiğimiz zaman, neyin gerekli ve çeşitli durumlar için hangi davranışların uygun olduğuna dair olgun insanlardan aldığımız öneriler sonucunda meydana gelir. İnsanın amaç-yönelimli davranmaya muktedir olduğu Aquinas tarafından muhakkak addedilir: Akıl iradeden önce gelir. Biz aklın iyi olarak bildiği şeyi yaparız. Aklın gösterdiği amaçlara ulaşmayı hedefleriz.

Aquinas *evrensel* ahlak normlarını yahut yasalarını var kabul eder. Değiş-

mez ve evrensel olarak bağlayıcı ahlak ilkeleri vardır. İnsanların bu yasaları ve ilkeleri farklı anlayabiliyor olmaları, bunların görece olduklarını değil, sadece onları anlama yetimizin yanılabilir olduğunu kanıtlar. Şu halde, Aquinas doğal haklar geleneğinin bir temsilcisidir. Bu, felsefî olarak onun Aristocu bakış açısının bir sonucudur. Teolojik olarak ise bu, O'nun Tanrı hakkındaki görüşünün bir sonucudur: Bizi yaratan Tanrı iyi olanı arzular. İyi olan, Tanrı'nın iradesine göre değildir, fakat Tanrı iyi olanı irade eder. Bunun karşısında, Luther'in Tanrıya dair iradeci görüşünü buluruz. Fakat Aquinas, dünyevî aklın ve seküler bir yaşam sürme yetisinin bizim için yeterli olduğunu düşünmez. İnsanın en yüksek amacı kurtuluştur. Ve kurtuluş için gereken şey toplumsal ve ahlakî olarak kabul edilebilir bir yaşam için gerekenin ötesindedir. Bunun nedeni vahiy ve imanın kurtuluş için gerekli olmasıdır. İman, bize kurtuluş hedefini öğretmesi için gereklidir. İnanç ve eğitim bu en yüksek hedefe ulaşmamıza yardım etmeleri için gerekirler.[10]

TANRI VE DÜNYA

Çoğu skolastik, Tanrı'nın varlığına dair rasyonel delillerin öne sürülebileceğini düşünmüştür. Bu deliller genellikle "Tanrı'nın varlığına dair ispatlar" diye adlandırılır. Buradaki "ispat" kelimesi yanlış yönlendirebilir. Bunlar çıkarım anlamında ispat değildirler (bkz. Bölüm 7, Metod Üzerine Tartışma). Ayrıca, çıkarımsal ispatlar kendi öncüllerini ispatlayamazlar, böyle çabalar ya sonsuz gerilemelere, kısır döngülere ya da çıkarsama zincirinde ihtiyari bir kırılmaya yol açar. Bu ispatlar, deneysel bilimlerde olduğu gibi ampirik doğrulamalar gibi de değildir. Söz konusu bu ispatlar felsefîdir. Duyusal deneyimin kendisinin ötesine, bizim Tanrı diyebileceğimiz bir şeye işaret ettiğini kanıtlama manasındadır.

Ayrıca belirtilmelidir ki; Tanrı'nın *varlığına* olan inancımızı- Tanrı vardır- doğrulamaktan bahsediyoruz, Tanrının nasıl olduğunu bilmekten değil. Konu Tanrının özü veya özellikleri sorusuna geldiğinde, Aquinas bu soruya dünyevi akılla değil, sadece vahiy ve iman yoluyla cevap verebileceğimize inanır. Son olarak, belirtmeye değer ki; inanan Hıristiyanlar için Tanrı'nın varlığına dair bu iddialar kati değildir. Vahiy ve iman Tanrı ile bir ilişki kurabilmek için uygun olan araçlardır. Fakat bu iddialar özellikle inanmayanlara karşı oldukça yararlıdır.

Tanrı'nın varlığına dair böyle ispatlardan rasyonel bir tartışma biçimi olarak söz ederken, açıktır ki hangilerinin yeterli ve ikna edici nedenler sayılacağı çeşitli temel felsefî görüşlere göre farlılık gösterecektir. Neo-Platoncuların, Thomistlerin, septiklerin ve Luther'in takipçilerinin temele dair farklı görüşleri vardır. Dolayısıyla, bu bağlamda hangi nedenlerin yeterli olduğu sorusuna farklı yanıtlar verirler. Bunu daha ayrıntılı olarak ifade edersek: Neo-Platoncular

Tanrının varlığına dair böyle ispatları gerçekte pek kullanmazlar. Çünkü zaten sanki öyleymiş gibi İlk Neden'den, yani Tanrı'dan başlar ve oradan dünyaya doğru inerler. Neo-Platonculara göre, ispatlanması gereken aslında daha ziyade dünyanın varlığıdır. Aynı şekilde Nominalistlerin de (Luther'in takipçileri), aslında Tanrının varlığına dair ispatlara ihtiyaçları yoktur. Çünkü zaten aklın algılanabilir belirli şeylerden ötesine yükselemeyeceğini düşünürler; bunun ötesinde sadece iman ve vahiy vardır, dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına dair hiçbir rasyonel iddia söz konusu olamaz. Sadece Aristocular, geniş anlamda, Tanrı'nın varlığına dair ispatları kullanırlar. Çünkü akla algılanabilir belirli şeylerin ötesinde bir işlem alanı isnat ederler (kavramsal realizm) ve en aşağıdan, algılanabilir belirli şeylerden başlayıp sonra yükselirler (ılımlı kavramsal realizm).

Aşağıdaki tartışmada ilk olarak, Anselm'in Tanrı'nın varlığına dair ontolojik iddiası üzerinde mütalaada bulunacağız. Daha sonra, "beş yol"a- Aquinas'ın Tanrının varlığına dair beş ispatına- göz atacağız.

ANSELM'İN TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR ONTOLOJİK KANITLAMASI

Anselm'in Tanrı'nın varlığına dair iddiası kabaca şu şekilde ilerler: "Bizim Tanrı hakkındaki düşüncemiz mükemmellik üzerine bir düşüncedir (En Yüce Varlık). Daha büyük bir mükemmelliği hayal edemeyiz. Bağımsız varlık, görece-li varlıktan (kurgudaki gibi) daha kusursuzdur. O halde, en büyük mükemmellik olan Tanrı bağımsız olarak varolmalıdır. Bu iddianın özü, mükemmellik fikrinin bizatihi mükemmel olmasıdır ve mükemmelliğin var olması gerekir çünkü varlığı olmayan bir mükemmellik, varlığı olan bir mükemmellikten daha az mükemmeldir (bkz. Tanrı'nın Varlığına Dair Descartes'ın Kanıtlaması, Bölüm 9, Descartes-Metodik Şüphe...)

Tanrının varlığına dair ontolojik kanıt, Anselm daha hayatta iken eleştirilmiştir (1033-1109). (Daha sonraları, diğerlerinin yanı sıra Kant'ın da- ki kendi felsefesine dayanarak Tanrının varlığını yahut yokluğunu ispat etmeye çabalayan herkesi eleştirmiştir- eleştirilerine maruz kalmıştır, Bölüm 15, Transandental Felsefe- Bilgi Teorisi). Eleştiri, kısmen Tanrı'nın varlığının Tanrı kavramından çıkarılamaz oluşuyla ilgilidir. Burada, mümkündür ki, bazı nominalist imalar bulunabilir. Örnek olarak, eleştirenler, mükemmellik kavramının mükemmel olmak zorunda olmadığını iddia etmişlerdir; tıpkı kahverengi kavramının bizatihi kahverengi olmak zorunda olmadığı gibi. Bir şeyin varlığını onun ideasından çıkarsayamayacağımızı ileri sürenlere karşı; Anselm, maddi olmayan olguların varlığını hakkındaki kavramsal olarak realist iddialarla karşılık verebilir. Eğer Pythagoras teoreminin kesin bir ideasına sahipsek, kavramsal realizme göre, bu teoremin varolduğunu biliriz. Ve Tanrı, maddi değildir. Bu yüzden,

maddi fenomenlerin idealarına dayanan iddialar öne sürmenin konuyla alakası yoktur; fakat maddi olmayan fenomenlerin ideaları hakkında iddialarda bulunmak uygundur- mesela, matematiksel kavramlar hakkında. Dolayısıyla lehte ve aleyhteki iddialar farklı temel felsefî duruşların ışığında değerlendirilmelidir. Bu, aynı zamanda, teolojik tartışmalar için- dini soruları yanıtlamada felsefenin yeteneğini reddettiğimiz durumlarda dahi- felsefî eğitimin ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir.

AQUINAS'IN TANRININ VARLIĞINA DAİR KOZMOLOJİK DELİLİ

Aquinas'ın kozmolojik denilen delili, ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir: Evren değişim içerir. Tohumlar ağaç olur, çocuklar büyür ve böylece devam eder. Fakat fenomendeki böylesi her bir değişim, bu belirli değişim ötesinde bir şeye, değişimin kökeni olan şeye işaret eder. Dolayısıyla değişim içindeki her fenomen, değişimi meydana getiren bir diğer fenomene işaret eder. Esas nokta, bir değişimin, eş zamanlı olarak, kendi nedeni olamayışıdır. Değişime neden olmak için bir başka fenomen gerekmektedir. Bu yolla, değişenden bu değişime neden olan şeye ve tekrar, bu nedenden onun nedenine ve böylece devam ederek hareket edebiliriz. Böylelikle geriye doğru gittikçe, daha fazla gidebiliriz. Zamansal olarak çocuklarla başlayan ve oradan ebeveynlerin izini takip ederek kaynağa ulaşma işlemi somut bir örnek olarak verilebilir. Fakat hareket edenden hareket ettirene doğru giden bu iz takibinin sonsuza kadar sürebileceğini hayal edemeyiz. Bir ilk basamak olmalı. Bunun dışında hiçbir şey düşünülemez. Bu yüzden, bizatihi nedeni olmayan, fakat bütün değişimin ve hareketin kaynağı olan bir İlk Neden olmalıdır. Aquinas'a göre, bu İlk Neden, asıl hareket ettiricidir ve buna Tanrı diyoruz. Belirtilmeli ki; Aquinas İlk Neden'in Tanrı olduğunu söylemez, fakat bunun "Tanrı diye adlandırdığımız" olduğunu söyler. Dolayısıyla bu iddia dizisi, Tanrı'nın varolduğunu öne sürmenin akla yatkın olduğunu göstermek içindir; fakat bu iddia, İlk Neden olmanın ötesinde, Tanrının ne olduğunu göstermek için değildir.

Tanrı'nın varlığına dair bu iddiaya karşı yapılan muhtelif itirazlar şöyledir: Değişen her şeyin, zorunlu olarak, bir başka şeyden değişme yönünde bir dürtü alması gerektiğine dair öncüle meydan okunmuştur. Şeyler kendi başlarına değişemezler mi? Bu bizi, şeyin ne olduğu ve değişim kuvvetleriyle münasebetinin nasıl olduğu tartışmasına götürür. Aquinas'ın görüşü *actus* ve *potentia* öğretisi ile dört nedene dayanmaktadır. Bir diğer itiraz, sonsuz bir gerilemeyi tasarlayamadığımız için bir ilk nedenin varolmak zorunda olduğunu iddia etmek, rasyonel olarak zorlayıcı değildir. Evren, bir başlangıç noktasına sahip olmama anlamında sonsuz olamaz mı? Son olarak, varlığı olası kılınanın Hıristiyan Tanrısı de-

ğil; fakat olsa olsa, (ego/benlik sahibi bir kişi- hele de Hıristiyan Tanrısı- olmak zorunda olmayan İlk Nedenin varlığıdır olası kılınan. İlk Nedenin, Hıristiyanlığın Tanrısıyla özdeş olduğunu iispat edebilmemiz için daha başka nedenlere ihtiyacımız var. Aquinas'ın kendi çözümlemeleri O'nun da bu güçlüğün farkında olduğunu gösterir ve bu yüzden bu ispatlamayı çok ileri götürmeyi istememiştir.

AQUINAS'IN TANRININ VARLIĞINA DAİR NEDENSEL KANITLAMASI

Nedensel kanıt/ispat, kozmolojik olana uyar, fakat özellikle neden ve etki arasındaki bağlantı üzerine inşa edilir: Bir nedenin her etkisi o nedene, ki o da bir önceki nedene işaret eder ve bu böylece sürüp gider. Tanrı'nın varlığına dair ilk kozmolojik delil, değişimin daha geniş anlamda anlaşılması vasıtasıyla eylem ve potansiyalite öğretisi ve nedenler üzerine kurulmuşken; Tanrı'nın varlığına dair bu nedensel kanıt neden ve etki arasındaki özel ve doğrudan ilişkiye dayanır.

AQUINAS'IN TANRININ VARLIĞINA DAİR GEREKLİLİĞE DAYANAN KANITLAMASI

Tanrının varlığına dair gerekliliğe dayanan iddia ana hatlarıyla şöyledir: Yeryüzündeki her şey, varlığının gerekli olmaması bakımından temel olarak rastlantısaldır. Şimdi olduğundan farklı da olabilirdi. Varolan şeylerin yerinde başka şeyler ve fenomenler olabilirdi. Bu durum şeylere, olaylara ve kişilere mahsustur. Senin ya da benim varolmamız gerekli değildir, aynı şekilde New York ve Londra'nın varolması. Fakat her şeyin bir rastlantıdan ibaret olduğu düşünülemez. O halde gerekli olan bir şey olmalıdır. Ve bu, Aquinas'a göre "Tanrı diye adlandırdığımız" şeydir.

AQUINAS'IN TANRININ VARLIĞINA DAİR EN ÜST DERECEDEKİ MÜKEMMELLİK VE VAROLUŞ FİKRİNE DAYANAN KANITLAMASI

Aquinas'ın Tanrı'nın varlığına dair dördüncü kanıtlaması ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir: Varolan her şeyin, az ya da çok mükemmel; az ya da çok bir oluşa sahip olduğunu görürüz. Dolayısıyla, oluşun (varlığın) ve mükemmelliğin bir sıralamasını tasarlayabiliriz. Bu hiyerarşik sıralama, dünyevi olanın ötesine, mükemmel ve mutlak oluş (varlık) olan şeye doğru işaret eder- ve bu, Aquinas'a göre, Tanrı diye adlandırdığımız şeydir. Bu iddia dizisi, Aquinas'ın daha önce değindiğimiz hiyerarşik dünya görüşüne dayanmaktadır.

AQUINAS'IN TANRININ VARLIĞINA DAİR EREKBİLİMSEL KANITLAMASI

Aquinas'ın Tanrının varlığına dair, sözde, erekbilimsel (yahut *physio-teleological*) iddiası ana hatlarıyla şöyledir: Doğada bir düzen (*physis*) hissederiz ve bundan dolayı da onun ardındaki amacı (*telos*) izleriz. Evren, bize iyi-düzenlenmiş ve iyi-yapılandırılmış olarak görünür. Dünyadaki bu düzen ve onun pek çok ince bağlantıları esas itibariyle rasyonel ve iyi olan bir tasarıma işaret etmektedir. Ve bu da yine; rasyonel bir ruhun bu tasarımı yarattığını ve onu evrende gerçekleştirdiğini gösterir- ve bu "tasarlayan" ruh, Aquinas'a göre, "Tanrı diye adlandırdığımız" şeydir.

Bu iddia dizisi, ereksel neden yahut amaç öğretisine dayanmaktadır. Ereksel bir neden fikri; böyle erekbilimsel nedenleri reddeden mekanik dünya-görüşünün taraftarları için bir tartışma konusu olmuştur (bkz. Bölüm 7).

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Eğer her şeyin nedeni Tanrı ise, kötülüğün nedeni de O mudur acaba? Bu bahsi kaparken, Aquinas'ın kötülük problemi hakkındaki iddialarına kısaca değineceğiz.

Kötülük diye adlandırdığımız şeylerin bir kısmı, zorunlu olarak, sonlu bir evrende yaşadığımız gerçeğinin bir sonucudur. Nitekim, eşya zaman ve mekanda sınırlanmış olmalıdır. Eşya sonsuza kadar var olamaz, insan da dahil olmak üzere hepsi fanidir. Dolayısıyla bu sınırlamalar ve beraberinde getirdikleri kötülük en kusursuz evrende dahi gereklidir. Bu yüzden Tanrı'nın iradesine isnat edilemezler.[11]

Kötü olduğuna inandığımız çoğu şey, aslında, sadece sonlu konumumuzdan baktığımızda öyle görünür. Daha geniş perspektiften bakıldığında, şimdi âşikâr olan bu kötülük yok olacaktır. Yine de, bazı kötülükler gerçektir ve Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu, Tanrı bizi günahlarımız için cezalandırdığı zaman ortaya çıkan şerdir. Fakat, yine de, bu şerrin ortaya çıkmasına aslında Tanrı neden olmaz, tam tersine bu kötülüğü insanın günahı yaratır. İnsanın günahı ve gerçek kötülük, Tanrı'dan kaynaklanmaz, fakat insanın hür davranışlarının bir sonucudur. Tanrı'nın, insana dürüstçe yaşaması veya günah işlemesi için hür irade bağışladığı doğrudur. Fakat hür iradenin fiili olarak kötüye kullanılmasına, yani kötü olan davranışa Tanrı neden olmaz. Bu kötülük, tamamen yok-olan- iyi olandan ve Tanrıdan yoksunluk- anlamında kötüdür. Ve bu yok-olan *yoktur* ve dolayısıyla bir nedene sahip değildir, nedeni Tanrı bile değildir.

PADUALI MARSILIUS VE OCKHAMLI WILLIAM- SENTEZDEN ŞÜPHECİLİĞE

Akıl iman ile Kilise ve devleti uyumlu hale getiren Thomist sentez, Geç Dönem Ortaçağ'da (13. yüzyıl) düşüncenin doruk noktasını oluşturur. Bu; bölgesel bölünmelere rağmen, kültürel ve dini birliği olan, görece istikrarlı bir toplumdu- feodal hiyerarşiye rağmen, *universitas hominum*, insan topluluğuydu. İnsanın merkezde olduğu ortak bir Hıristiyan kültürü vardı, fakat belirtmeye değer ki, insan, toplumun bir parçası ve *raison d'être*'i (varoluş nedeni) Tanrı olan, yaratılmış bir varlık olarak düşünülürdü. Geç dönem Ortaçağ'da, papa ve Kilise güçlerinin doruk noktasına ulaşmışlardır. Papa ile imparator arasındaki mücadeleyi papa kazanmıştır.

Papa III. Innocent, XI. Gregory ve IV. Innocent (1198-1254) zamanında Kilise seküler gücünün doruk noktasına ulaştı. Papalar, imparator IV. Otto ve II. Frederick ile aralarındaki mücadeleden kârlı olarak çıktılar: Atama ve anlaşmaların idaresi; savaş veya barış kararını vermede bir taraf olma durumu; dul ve yetimlerin bakımının idaresi; heretiklere karşı alınan tedbirlerin idaresi ve mallarını müsadere etme hakkı; Kiliseye ve toplumsal düzene karşı isyanlara müdahale hakkı da dahil olmak üzere yaygın bir otorite elde ettiler. Fakat kilise üstünlüğünün hakim olduğu bu *universitas hominum* çok uzun sürmedi. 1300'lü yıllarda, Fransız ruhbanlarının Papa'nın hizmetkârları gibi değil de, Fransızlarmış gibi davranmaya başladıklarını görürüz. İnsanın kendi ülkesine duyduğu bağlılık, Papa'ya duyduğu sadakatten daha güçlü hale geldi. Ulusal devlet (bu örnekte, Fransa) Kilisenin evrensel birliğinden- hatta ruhbanlar için bile- daha güçlü olan siyasal bir unsur haline geldi.

İyi organize olmuş ulusal devletin gelişmesi, kral ve aristokrasi arasında gerilim yüklü bir işbirliğine yol açtı; ideolojik biçimde, mutlakiyet ve meşrutiyet arasındaki bir mücadele olarak yansıyan bir gerilim. Bundan dolayı, idareciler ve tebaa arasındaki ilişki sorusu daha büyük bir inceleme konusu haline geldi: eğer kral mutlak bir iktidara sahipse, onun tebaası da mutlak bir itaat göstermelidir. O zaman zorba ve adaletsiz bir idareciye baş kaldırmak asla doğru değildir denilebilir mi? Benzer biçimde, mutlakıyetçi ve meşrûti iktidarın meşruiyeti sorusu gündeme gelir: Kral, mutlak iktidara Tanrının inayetiyle mi sahip olmuştur. Temsil edici nitelikleri dolayısıyla ulusal meclisler, meşru bir iktidar iddiasına sahipler midir? Bunlar aslında bir bakıma geleneksel problemlerdir; fakat şimdi, büyük ölçüde, tartışma konusu haline gelmiştir. 14. yüzyılda ideolojik tartışma, kral ile tebaası arasındaki ilişki ve papa ile diğer Hıristiyanlar arasındaki ilişkiye dair bu soru etrafında yoğunlaşmıştır. Kral (veya Papa) mutlak iktidara mı sahip olmalıdır? Yoksa iktidar, geleneksel ve temsilci meclisler-

de de bulunup, kadîm yasalara ve geleneklere tabi mi olmalıdır?

Paduali Marsilius (1275/80-1342), *Defensor Pacis*'in yazarı (1324), Papa'nın Aristocu bir muhalifiydi. Fakat, buna ilaveten, Marsilius Reform hareketini ve Protestanlığı müjdeleyen görüşleri benimsemiştir. Tıpkı Thomas Aquinas gibi Marsilius da toplumun kendi kendine yeter olduğunu öne sürmüştür: Yani, teolojik veya metafizik meşrulaştırmaya ihtiyacı yoktur. Aquinas'a göre, kutsal ve seküler olanın olduğu gibi, iman ve akıl da uyum içindeydi; bundan dolayı, bu kendi kendine yeter toplum, kaynağını Tanrı'dan almaya devam eder. Fakat Marsilius, toplumun Kiliseden *bağımsız* olduğunu iddia etmiştir.

Marsilius'un siyaset ile din ve devlet ile Kilise arasındaki radikal ayrımı onun iman ve akla ilişkin nominalist görüşüyle bağlantılıdır. Marsilius, Hıristiyan ve rasyonalist (seküler) doğrular arasındaki Thomist uyumu reddeder ve imanın doğruları ile aklın doğruları arasında radikal bir ayrımın bulunduğunu iddia eder: Akıl, kendi alanında (tıpkı toplum gibi) kendine-yeterdir. İman vahye dayanır (İncil'deki gibi) ve öbür dünyaya mahsustur, siyasete değil. Marsilius dini (Hıristiyanlık) reddetmemiştir. Ateizm, esasında bir 18. yüzyıl Fransız icadıdır! Fakat dini "iç dünyaya ait kılmıştır": O derece ki din, büyük ölçüde aklı aşan bir şey haline gelip öbür dünyaya tahsis edilmiş, özel ve siyaset-dışı bir şey haline gelmiştir. Böylelikle O'nun teorisinde din, özel bir soru haline gelir ve kilise de neredeyse gönüllü, siyaset-dışı bir kuruma dönüşür.[12]

Marsilius'a göre, bütün toplumsal faaliyetler devletin kontrolü altında olmalıdır. O ruhban sınıfını toplumsal bir grup olarak görmüştür. Devletin onlara tanıdıklarından başka herhangi bir hak veya ayrıcalığa sahip olamazlar. Özel bir Kilise hukuku olmamalıdır; rahipler de Papa gibi toplum tarafından atanmalı ve görevden alınmalıdır. Dini alanda, akıl ile anlaşılmaları yüksek derecede yetkin kişiler tarafından tefsir edilmelerini gerekli kılacak kadar zor olan, dini doğrular yoktur. İman ve akıl ayrıdır. Dolayısıyla İncil, dini kavrayışın tek kaynağıdır. Bu yüzden, Papa'nın sözlerine diğer Hıristiyanlarınkinden daha fazla güvenmek için bir neden yoktur. Sonuç olarak, Marsilius'a göre, iman hakkındaki sorulara dair hüküm vermek için Kilise danışma kurulları olmalıdır.

Şu halde, Marsilius'un düşüncesinde hem sekülerleşme hem de Protestanlık mevcuttur: *Sekülerleşme*, çünkü dini ve ahlakî amaçlar pahasına doğal olan-biyolojik işlevler ve toplumdaki yararlı işlevler vurgulanmıştır ve *Protestanlık*, çünkü Marsilius, akıl ve iman arasında keskin bir ayrım yaparak dinin özel olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda, bir idareci olarak Marsilius, iradeye rasyonellikten daha çok vurgu yapmıştır. Fakat, Marsilius da ilk reformcular gibi, hâlâ, *tek bir* evrensel Hıristiyan inancı tasarlamıştır.

Fransisken Mezhebine mensup Ockhamlı William (1285-1349), papanın "mutlak monarşi"sine karşı Ortaçağ meşrutiyetinin siyasal olarak muhafazakâr

bir savunucusuydu. Felsefî olarak ise bir nominalist ve iradeci olup, düşünceler tarihi perspektifinden bakıldığında Martin Luther'in ve Protestanizmin selefi idi.

Aquinas bir kavramsal realistti. Kavramlar ve ilkeler evrende *vardır*lar. Bu kavramlar ve ilkeler üzerinde düşünerek, evrenin kaynağı (Yaratıcı olarak Tanrı) gibi problemler hakkında gerçek bir kavrayışa sahip olabiliriz. Ockhamlı William bir *kavramsal nominalist* idi: Bilincimizin dışında var olan şeyler sadece algılanabilir şeylerdir (fiziksel *particularia*). Kavramlar zihnimizde sadece belirli fenomenler olarak bulunur (zihni *particularia*). Algılanabilir ve zihni *particularia* hakkında muhakeme edilebilir bir durum vardır. Bu nedenle, *universalia* üzerine teolojik spekülasyonlar yapmanın bir dayanağı yoktur. İlahiyat ve Tanrı ile aramızdaki ilişki aslında İncil'e ve orada yazılanlara olan inancımıza dayanmaktadır. Dolayısıyla nominalizm akıl ve iman arasında belli bir ayrıma yol açar. Bir anlamda, metafizik ve spekülatif ilahiyat dışlanır. Bu, entellektüel faaliyetin felsefeden deneysel bilimlere doğru yönlendirildiği anlamına gelir. Deneysel bilime doğru olan bu değişime daha sonra tekrar değineceğiz.

Vahiy (İncil) Hıristiyan hakikatinin tek kaynağı olduğuna göre, Papa'nın mutlak hükümdar olduğu Kilise hiyerarşisini doğrulamak oldukça güçtür: Kitab-ı Mukaddes'i okuma yetisi ve Hıristiyan inancı genellikle teolojik eğitimde olduğundan daha demokratik biçimde verilmiştir. Bu yüzden Ockhamlı William dini meselelerde son sözün Papa'nın olması gerektiği fikrine karşı çıkmıştır. Papanın iktidarını sınırlamak ve eleştirmek için, danışma kurulları (konseyler) kurulmasını önermiştir. Fakat bu konseylerin de yanılabilir olduğunu fark etmiştir. Yine de Ockham bir septik olmamıştır- 16. ve 17. yüzyıllarda Fransa'da yaygın olan bir gelişme-. Temsilci konseylerden gelen aydınlatıcı eleştirinin hakikate ulaştıracağını düşünmüştür ve hakikatin *bir* tane olduğundan şüphe ediyor görünmemektedir.

MARTIN LUTHER – İRADECİLİK VE NOMİNALİZM: SADECE İMAN

16. yüzyılda, Roma Katolik Kilisesi resmen ikiye ayrılmıştır. Reformcular başlangıç olarak sadece Kiliseyi yeniden yapılandırmayı istemiş olsalar da, teolojik özgünlükleri ve siyasal bağlantıları, Kilise'nin geleneğe, iman ve kurtuluşa dair görüşlerini ters yüz edecek bir devrime yol açmıştır. Teolojik olarak, Martin Luther (1483-1546) geleneğe ve papaya karşı İncil'in ve birey imanının savunucusu oldu. Böylece birey, Tanrı ile ilişkisinde, geleneğin ve Kilisenin aracılığı olmadan, daha yalıtılmış halde yer almıştır. Aynı zamanda, Reform hareketleri, kurtuluş hakkındaki geleneksel görüşe karşı eleştirel bir duruş benimsemiştir. Radikal Püriten mezhepleri, kiliseye ve ayinlere dayalı kurtuluşu bü-

yü ve hurafe olarak görüp reddetmiştir. Sonuç olarak Reform, büyüyü dünyadan dışlayan tarihsel sürecin bir parçası olmuştur.

Teolojik sorular üzerinde Luther, farklı bir biçimde, modern yolu (*via moderna*) izlemiştir; yani, Ockhamlı William'ın nominalizmi. Bu, uygulamada, Orta Çağ felsefesinin akla yatkın ve iyi-düzenlenmiş evren fikrine karşı belli bir eleştirel yaklaşım anlamına gelmektedir. Ayrıca, Thomist gelenekte karşılaştığımız Aristocu antropolojinin izlerine Luther'in düşüncesinde rastlamak da oldukça güçtür. Luther'in kötümser antropolojisi, geride Augustine'e baktığı gibi; ileride Hobbes, Nietzsche ve Freud'a bakar. Ockham ile aynı çizgide olan Luther, imanı akıldan üstün kabul eder. İnsanın imana dair meseleler hakkında bilmesi gereken her şey Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur. Hıristiyanlar onlara neye inanmaları gerektiğini söyleyecek ne Kilise babalarına ne Kilise konsüllerine ne de Papa'ya ihtiyaç duyarlar. Aynı zamanda Luther, İncil'in alegorik ve felsefî tefsirlerine de güvenmez. Bu yüzden, İncil tefsirindeki kendi kabullerine karşı da anlayışsızdır (bkz. "tek otorite olarak Kitab-ı Mukaddes" görüşü). Gerçekten bilmememiz gereken tek şey, Tanrı'nın *rahmetinin,* pasif bir alıcısı olan insana kendini gösterdiğidir. İman, Tanrı ile aramızda anında veya doğrudan bağlantı sağlar. Luther'e göre, insan için yalnız iman (*sola fide*) doğrulamanın tek aracıdır: "Söyleneni hatırlayın, yani yalnız imanın doğruladığını, özgürleştirdiğini ve kurtardığını."[13] Diğer yandan, Luther imanın yönlendirdiği aklın ilahiyatın hizmetçisi olabileceğini iddia eder. Fakat ne zamanki akıl kendisini imanın şartlarının imandan bağımsız hakimi olarak tasarlar, işte o zaman Şeytan'ın işi olur. Böyle bir küstahlık affedilemez ve bu küstahlık aklı, felsefî açıdan yanlış ve absürd gibi görünen bir hakikati kabul etmeye zorlayarak yok edilmelidir. Sonuç olarak, akıl, bir ahlak kanununun temeli olamaz. Dolayısıyla Lutherci fideizm kolaylıkla irrasyonalizm haline gelebilir. Luther'in ilahiyatı, aynı zamanda, ilginç bir iradeci özelliğe sahiptir ("iradecilik", Latince *voluntas* kelimesinden "irade"). Tanrı iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arasındaki sınırı çizdiğinde, bunu egemen iradenin bir davranışı olarak yapar. Doğru ve iyi olan; Tanrı onları ahlakî bir standarda bağladığı için doğru ve iyi değillerdir; fakat Tanrı onları öyle *irade ettiği* için doğru ve iyidirler. İlke olarak, Tanrı bu ayırıcı sınırı daha farklı çizebilirdi (Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşu). Luther'e göre O, Tanrıdır ve bu yüzden Onun her şeyin yasası olan iradesine karşı bir kural veya ölçüt koyamayız: "O öyle irade etmek durumunda veya zorunda bırakıldığı için irade ettiği şey doğru değildir, tam tersine O, kendisi öyle irade ettiğinden dolayı vukû bulan her şey doğru olmak zorundadır."[14] Tanrı'nın iradesi üstünde olan kurallar ve normlar koyamayız. Eğer böyle yaparsak Yaratıcının üstüne bir başka yaratıcı koymuş oluruz (bkz. Hugo Grotius'un bu voluntarizm -iradecilik- hakkındaki eleştirisi, Bölüm 8).

Şu halde, Luther'in düşüncesi, Ockham'ın nominalizmi ve ahlakî-teolojik ira-

deciliği ile harmanlanmış gözükmektedir: Nominalist bir bakış açısından, Luther, Tanrı'nın da uyması gereken ahlakî ilkeler olduğu görüşünü yalanlar. Ayrıca iradecilik (voluntarizm) Hıristiyan ahlakını Tanrının hükmedici iradesine bağlar.[15] Böylelikle Tanrı sınırsız ve mutlak bir güç olarak anlaşılır. Siyasal çerçevede, bu iddiayla Thomas Hobbes'un mutlak monarşiyi meşrulaştırışında karşılaşırız. Bir bakıma, Luther'e göre dünya ve ahlak standartlarının tesadüfi olduğunu söyleyebiliriz; ilke olarak, şimdi olduklarından farklı olabilirlerdi.

Luther'in siyasî düşünceleri, ruhânî ve seküler güçler arasındaki ilişki etrafında gelişir. Formel olarak, Luther burada Kilise ve devlet arasında modern bir ayrım haline gelen şeyi tartışmıştır; pratikte, Kilise devlet karşısında belli bir otorite kaybına maruz kalmıştır. Luther'e göre, burada, Tanrı tarafından kurulmuş, fakat farklı işlevlere sahip iki rejim mevcuttur. Seküler rejim, toplumda hak ve düzeni temin etmek amacıyla kurulmuştur. Bu rejim kılıç kullanır ("Devletin kılıcı kırmızı ve kanlı olmalıdır"). Ruhani rejim ise sözü kullanır ve hem tebaanın hem de hükümdarların vicdanına hitap eder.

Seküler rejim öğretisi Luther'in kötümser antropolojisi ile bağlantılıdır: Gerçekte insan ip ve zincirle zapt edilmesi gereken vahşi bir hayvandır.[16] Bundan dolayı seküler rejimi olmayan bir toplum, kaotik ve insanın insana karşı savaştığı bir yer olacaktır (bkz. Thomas Hobbes, Bölüm 8). Günahkâr ve kötü olduğumuz için Tanrı bizi hukuk ve kılıç ile denetliyor ki böylelikle, kötü olanı yapmak bizim için kolay hale gelmesin. Luther'e göre, insanlar, Aristo ve Thomas Aquinas için olduğu gibi, toplumsal ve siyasal hayvan değillerdir. Orta Çağ'ın uyum ve sentezi tamamen yıkılmıştır.

Luther'in iki rejim öğretisi içerideki ve dışarıdaki insan arasında önemli bir ayrımı ifade eder. Seküler rejim dışarıdaki hareketlerle sınırlanmıştır. Dışarıdaki hayatı, serveti ve dünyevî şeyleri düzenler, fakat içerideki insan için kanun koyamaz. Burada sadece Tanrı hükmeder. Dolayısıyla içerideki insan, iktidarın seküler alanının hükmünde değildir. Sonuç olarak, Luther der ki, dini sapkınlık kılıçla önlenemez. Silah, Tanrının sözü olmalıdır: "Sapkınlık, demirle parçalara ayıramayacağınız, ateşle yakıp yok edemeyeceğiniz ve suyla boğamayacağınız, ruhani bir meseledir. Burada sadece Tanrının sözü bir işe yarar."[17] Bu, ilke olarak, hukuk felsefesinde içsel tutumlar ile dışsal davranışlar arasında önemli bir ayrıma yol açar. Burada ayrıca ahlakî olan ile yasal olan arasındaki ayrımın taslağını görürüz. Seküler rejim sadece dışsal davranışları cezalandırabilir, içsel düşünceleri değil. Bu fikrin pratik sonuçlarını görebilmek için üzerinden uzun bir zaman geçmesi gerekiyordu.

Seküler rejim Tanrı tarafından kurulduğuna göre, devlete isyan aynı zamanda Tanrıya da isyan etmek demektir. İsyankâr olan, Tanrının düşmanı haline gelir. Luther'e göre, bundan dolayı devlet kılıcı kullandığı zaman, bu "Tanrıya

hizmet" olur. Nitekim, prensler ve köylüler arasındaki mücadelede (Almanya'da 1524-5 Köylülerin Savaşı) Luther, köylülere şiddetle saldırmıştır: "Böyle insanlara burunlarından kan gelene kadar yumrukla yanıt vermelisiniz."[18] Luther devletin Tanrı tarafından tesis edilmiş bir otorite olduğunu düşündüğü için seküler rejimin liderlerini Tanrının "infaz memurları ve cellatları" olarak görerek onların meşruiyetini onaylayabilir.[19] Luther döneminin ve siyasal geleneğin ışığında böyle bir meşrulaştırma anlaşılırdır. Diğer yandan yakın Alman tarihi ışığında ise, idarecilere sorgusuz itaate dair bu ilke, tartışılır bir miras haline dönüşmüştür.

Luther'in sertliği, O'nun anti-Semitik eserlerinde de aşikârdır (örneğin, "Yahudiler ve Onların Yalanları Üzerine", 1543). Burada, diğer şeylerin yanı sıra, Sinagogları yakmanın, Yahudi evlerini yıkmanın ve Yahudi gençliğini zorunlu işe tâbi kılmanın; Hıristiyan görevi olduğunu iddia eder. 20. yüzyılın anti-Semitizmi ve Nazizmi açısından bakıldığında, bu metinlerin hoş olmayan ilişkileri vardır; en azından Nazi propagandasında kolaylıkla kullanılabilir olmalarından dolayı.

Fakat yine de, Luther'den Hitler'e doğrudan bir tevârüsün izini sürmek makul değildir. Diğer yandan, Luther'in düşüncelerinin tamamının günümüz için yararlı olmadığı- hem teolojik hem de siyasal bakımdan- aşikârdır.

ÜNİVERSİTE GELENEĞİ

En eski Avrupa üniversiteleri, başlangıç noktalarını Orta Çağ'a kadar götürebilmektedir. Kesin olarak bir üniversitenin ne zaman kurulduğunu söylemek çoğunlukla zordur çünkü kaynaklar sınırlıdır. Ayrıca bunda Orta Çağ'da üniversite kavramının belirgin olmayışı da etkilidir. Mesela, Paris Üniversitesinin, Roma vasıtasıyla Paris'e taşınan Platon'un Akademisinin bir devamı olduğu iddia edilmiştir. Elbette tarihsel olarak bu pek mümkün değildir, fakat bunda, yine de, bir gerçeklik payı vardır: 12. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Avrupa üniversitelerinin antik çağın eğitim sistemine kadar inen kökleri vardır. Üniversiteler, özgür bir insanın öğrenmesi zorunlu olan *7 edebi ve beşeri bilim* şeklindeki Greco-Romen fikrini benimsemişlerdir. Bu bilimler iki gruba ayrılabilir: Birinci grup, *trivium*, yahut üç boğumlu yol; gramer, hitabet ve mantığı içerir. Bunlar, antik çağda hatiplerin ve devlet adamlarının bilmesi gerektiği düşünülen disiplinlerdir. İkinci grup, *quadrivium*, yahut dört boğumlu yol; geometri, aritmetik, astronomi ve müzikten oluşur. Bunlar; hem Platon, hem de Pythagorcuların eğitim sistemlerinde merkezi yer verdikleri disiplinlerdir. Pek çok bakımdan, antik çağın edebi ve beşeri bilimlerinin, yahut *artes liberales*'in, özellikle de *trivium* disiplinlerin Orta Çağ üniversite geleneğinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Antikite ve Orta Çağ arasındaki bu süreklilik her zaman bu kadar belirgin değildi. 18. ve 19. yüzyılların tarihçileri çoğunlukla, antik çağ kültürünün Orta Çağ'da kaybolduğunu ve Rönesans'a kadar tekrar ortaya çıkmadığını düşünmüşlerdir. Bugünkü manzara daha da karmaşıktır. Orta Çağ'ın; birbirinden görece ve bağımsız olan, fakat antik çağın mirasını kendilerine özgü biçimlerde özümsemiş üç entellektüel kültüre -yani Bizans, Latin manastırları ve Arap kültür merkezleri- sahip olduğunu biliyoruz. Orta Çağ boyunca, doğuda, Bizans'ta Yunanca'nın konuşulduğu bir eğitim merkezi vardı (İstanbul 1453'e kadar Türklerin hakimiyetine geçmemiştir). Batı Avrupa'da antik çağ ilminin bir kısmı manastırlarda "kış uykusuna dalmıştır". Bir bakıma, Roma İmparatorluğunun çöküşü ardından sadece Hıristiyanlık ve Kilise hayatta kalmıştır. Okuma yazma ilmi sadece kilise kurumlarında muhafaza edilmiştir. 6. yüzyıldan beri manastırlar, edebi çalışma ile kadın ve erkeklerin eğitimi için başlıca kaynak olmuştur. Farklı diller ve farklı insanlardan müteşekkil bölünmüş bir Avrupa'da, Kilise, ortak bir Avrupa kültürünü koruyan birleşmiş ve merkezîleşmiş tek kurumdur.

Bu manastır kültürü, Latince'yi kullanıyordu. Yunanca ise hızla kullanılmaz hale geldi. Böylelikle, Yunan bilimine ve onun metodolojik perspektifine ulaşma yolu kapanmış oldu. Diğer yandan, Arap kültürü antik çağın bilgi birikimini muhafaza etti. En önemli eserler çok erken bir dönemde Arapça'ya çevrildi. 10. yüzyıldan itibaren İslam kültürü ile- özellikle Kurtuba ilişki içinde olması vasıtasıyla Latince konuşan Avrupa bu bilimsel literatürle, geniş bir ölçekte, yeniden tanışmıştır.

Şu halde, Batı Avrupa'da antik çağın bilgi birikiminin bir kısmı manastırlarda korunmuştur. Böylece,Yunan ve Roma'nın hitabet ve mantık kalıntıları yeni bir içeriğin çerçevesi olarak varlığını sürdürmüştür. Keşiş, rahip ve misyonerler İncil'i bir ders kitabı olarak kullanarak hitabet çalışmışlardır, edebi ve beşeri bilimler ise entellektüel temel olarak değişmeden kalmıştır. Yine de "karanlık" çağlar Tourslu Gregory (yaklaşık olarak 538-594), Muhterem Bede (yaklaşık 673-735) ve Sevilleli Isidore (yaklaşık 560-636) gibi aydın bilginlerden yoksun değildi. Aslında, edebi ve beşeri bilimlerde odak ilk gruptaydı (*trivium*- "trivial" edebiyat). *Quadrivium* denilen ikinci grup disiplinler Orta Çağ'ın erken dönemlerinde merkezde değildi. Keşişler antik çağın bilimsel çalışmalarının çoğunu uygun bulmazlardı. Ne zamanki Avrupa'daki ilim tedrisatı devletin ve kent kültürünün gelişmesiyle toplumsal olarak bütünleşti, işte o zaman antik çağın bilgi birikimi de tekrar uygun kabul edilir oldu. Bunun izlerine Carolingian Rönesans'ında (yaklaşık olarak 800'lerde) rastlayabiliriz: Şarlman'ın güçlü imparatorluğu verimli bir idari yapıdan yoksundu. Bu yeni bir eğitim sistemi ihtiyacını doğurdu. Sonuç olarak, manastır ve katedral okulları- ki ilk üniversiteler onlardan yola çıkarak gelişmiştir- kurulmuş oldu.

Pek çok bakımdan üniversite, 12. yüzyıl sonlarında, toplumsal ve entellek-

tüel olarak yeni olan bir icattır. Bu sistemde, *universitas* kelimesi öğrencilerin veya öğretmenlerin bir loncası anlamındadır. *Universitas* teriminin modern anlamda kullanımı ilk olarak 15. yüzyılda yaygın hale geldi. İlk üniversitelerin önemli olan ortak bir özellikleri vardı; hepsi küçük veya büyük bir şehirde kurulmuşlardır. Kırsal manastır okulları bu "eğitim patlamasına" ayak uyduramamışlardır. Hiçbir Orta Çağ üniversitesi kırsal alanda kurulmamıştır. Sadece şehirler, büyüyen öğrenci nüfusunu barındırabilecek kapasiteye sahiptir.

İlk üniversiteler zamanında bile uzmanlaşma konusunda bir çaba görürüz. Salerno ve Montpellier'de öğrenciler tıpta uzmanlaşırlardı. Bologna erken dönemlerden beri hukukun merkezi olmuştur. Alplerin kuzeyindeki Chartes'taki Katolik okulu ise *artes liberales* eğitiminin merkezi olmuştur. 12. yüzyılın sonunda, Paris teolojik çalışmaların önemli bir merkezi olarak ortaya çıktı. Oxford Üniversitesi erken dönemlerden beri bilimsel araştırma özelliğiyle bilinmektedir. Bu eğitim kurumları kısa zamanda uluslararası bir statü kazandı. Bu kurumlar Avrupa'nın her yerinden hekim, hukukçu ve ilahiyatçı olarak yetiştirilmek üzere öğrenci kabul ettiler. Bir anlamda üniversitelerin başarısının temelini topluma sağladıkları yararlar oluşturmuştur. Örnek olarak, hukuk alanındaki bir *studium generale*, uzmanlaşma, toplumsal bir ihtiyacı karşılıyordu. Nitelikli hukukçulara hem devletin hem de Kilisenin acilen ihtiyacı vardı. Ayrıca uzmanlaşma, pek çok öğrencinin eğitimlerini başka üniversitede tamamlaması gereğini doğurdu. Eğer birisi piskopos olmak için Paris'te okumaya başladıysa, o zaman ilahiyatın yanı sıra hukuk ve kilise kanunu hakkında da bilgi edinmesi gerekirdi. Bunun için de bu kişi Bologna'ya gitmek zorundaydı. Seyyah öğrenciler, yani "serseriler" Orta Çağ toplumunun önemli bir özelliğiydi. Bu öğrencilerin yürüyerek yaptıkları, aylarca hatta yıllarca süren yolculuklarla dolu zor bir yaşamları vardı.

Üniversite, kısa zamanda şehrin manzarasında merkezî bir konum elde etmiştir. 1200'lü yıllarda Paris'in nüfusunun 50,000 civarında olduğu sanılır. Bu rakamın % 10'unu öğrenciler oluştururdu. Bu kadar büyük bir topluluk, hem toplumsal bir rahatsızlık kaynağı, hem de toprak sahipleri ve tüccarlar için önemli bir gelir kaynağıydı. Bundan dolayı, öğrencilerle nüfusun geri kalanı arasındaki ilişki her zaman sürtüşmesiz değildi. Şiddet nadir olan bir şey değildi. Yıllarca süren öğrenci isyanları ve boykotlarından sonra 1231'de Papa'nın bildirisi *Parens Scientiarum*- Paris Üniversitesinin "Magna Carta"sı-, kesin bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

Buna göre, üniversitenin kendi kanunlarını, kurallarını, müfredatını ve standart derecelerini oluşturma hakkı vardır. Aynı zamanda farklı üniversitelerin diplomaları eşit kabul edilmiştir, en azından birbirlerine "dönüştürülebilir"lerdir.

Son olarak üniversite bir belli bir özerkliğe sahip tüzel bir kurum olarak tanınmıştır. Üniversitenin dışarıdan herhangi bir müdahale olmadan eğitimin içe-

riğine ve biçimine karar verme hakkı vardı. Böylelikle üniversite, gitgide Kilise ve devletten bağımsızlaşarak eğitim özgürlüğü kazandı. Kendine ait ayrıcalıkları ve özerkliği vardı. Böylece üniversite kurumunda önemli bir gelişme meydana gelmiştir.

Daha 13. yüzyılda, üniversite dört fakülteye ayrılmıştı: İlahiyat, hukuk, tıp ve *artes* (bünyesinde 7 edebi ve beşeri bilimin öğretildiği bölüm). İlk üçü, daha "yüksek" fakülteleri oluşturmuştur. Edebi ve beşeri bilimler fakültesi bir hazırlık ve genel eğitim fakültesiydi. Bütün öğrencilerin öğrenimlerine bu fakültede başlaması gerekiyordu. Diğer fakültelerden birinde eğitim görebilmeleri için bu fakültede birkaç sene kalmaları gerekiyordu. Bu kadar uzun bir hazırlık dönemi aşırı görünebilir. Fakat hatırlamalıyız ki, Orta Çağ'da öğrencileri 14 veya 15 yaşlarında eğitimlerine başlatıyorlardı. Bundan dolayı şüphesiz bir miktar genel eğitime ihtiyaçları vardı.

Orta Çağ üniversitesinin o zamandan fakültelere bölünmüş olması onun bünyesinde matematik ve bilimsel disiplinlere yer ayırmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Aslında *quadrivium* disiplinlerine yer bulmakta zorlanılmış gibi görünmektedir. 13. yüzyılda çok az sayıda eğitim dersi matematik, geometri ve astronomi gibi disiplinleri göstermiştir. Fakat, yine de belirtmeliyiz ki; 13. yüzyılda pek çok üniversite bünyesinde, ders verme zorunluluğu olmaksızın bilimlerle uğraşan alimleri barındırmıştır. Oxford ve Paris'te, Robert Grosseteste (1175-1253) ve Roger Bacon (1215-1294) optik alanında büyük ilerleme kat etmişlerdir. 14. yüzyılda, matematik, örnek verirsek, Merton Kolejinde (Oxford) merkezi bir konum elde etmiştir. Matematikte benzeri bir Rönesans Paris'te, 14. yüzyılın ortalarına doğru Nicholas Oresme (yaklaşık olarak 1320-1382) liderliğinde gerçekleşmiştir.

Orta Çağ üniversitesinin önemli özelliklerinden biride formel tartışmadır. Burada herkes birbirinin mantık araçlarını keskinleştirir ve iyi iddiaları takdir etmeyi öğrenirdi. Böylesi tartışma ve münazaralar genellikle Peter Abelard'ın (1079-1142) mantıksal muhakeme biçiminden, *Sic et Non*'dan ilham alırdı. Derslerin (*lectio*) yanısıra, münazaralar (*disputatio*) Orta Çağ eğitim sisteminin ve pedagoji ilminin önemli bir unsurunu oluşturuyordu (günümüzde bile, doktora adayının uzun ve zorlu bir münazaradan geçmesi gerekmektedir). Münazara alıştırmaları oldukça yaratıcı olabiliyordu: "İki başlı doğan bir yaratık, tek bir kişi olarak mı yoksa iki kişi olarak mı vaftiz edilmelidir?"

Orta Çağ üniversitesindeki çalışmalar aslında metinsel çalışma üzerineydi. Mesela, tıp eğitimi aslında Yunan, Latin ve Arap otoritelerinin metinsel incelemesine dayanmaktaydı. Elimizde, Bologna üniversitesinin dört yıllık tıp eğitimi programının ders dökümü bulunmaktadır. Buna göre, her gün için dört ders vardı. İlk sene Arap filozofu Avicenna (İbn-i Sina) ve O'nun tıp hakkındaki ders

kitabına; ikinci ve üçüncü seneler Galen, Hippocrates, ve Averroës (İbn-i Rüşd)'e ayrılmıştır. Dördüncü sene ise büyük ölçüde müfredatın tekrar edilmesinde kullanılmıştır. İnsan üzerinde otopsi ilk defa Bologna'da 1300'lerde yapılmıştır. 1396'da Fransa Kralı Montpellier'deki üniversiteye cesetleri parçalama izni vermiştir. Montpellier'de tıp eğitimi alan öğrenciler aynı zamanda ameliyatları gözlemek ve uygulamak amacıyla bir hastaneye de gitmek zorundaydılar. Kişisel gözlemin önemli olduğu söyleniyordu çünkü ameliyat evvela cüret edebilmekle ilgili bir şeydi. Bir keresinde, *Magister* kafatasında cerrahi işlem yaparken, beynin titreyişini gören bir öğrenci bayılıyor. *Magister*'in yorumu yeni tıp öğrencilerine ilginç gelebilir: "Benim tavsiyem şudur ki, kişi bizatihi bir ameliyatı yapılırken görmeden, ameliyat yapmaya girişmemelidir."

Orta Çağ üniversitesi öğrenci demokrasisinden yoksun değildi. Pek çok yerde öğrenciler günümüzde olduğundan daha çok güç ve etkiye sahipti. Mesela, Bologna'da rektörleri ve profesörleri seçen ve görevden alan öğrenci loncaları vardı. Öğrenciler; eğer öğretmen derse çok geç başlamışsa, ders konusuna bağlı kalmamışsa veya metindeki zor pasajları atlamışsa onu para cezasına çarptırabiliyorlardı. Eğer öğrenciler bir öğretmeni boykot etmişlerse o öğretmen işsiz kalırdı. Bu üniversitedeki öğrencilerin güçlü konumlarının nedeni; zengin ailelere mensup olmaları ve öğretmenlerin maaşlarını ödüyor olmaları gerçeğine dayanmaktaydı. Bologna şehri öğretmenlerin maaşlarını ödemeye ilk defa 1350'lerde başlamıştır.

Orta Çağ'daki bu üniversite geleneği, erkekler tarafından oluşturulmuş bir gelenekti. Manastırlarda ve hastanelerde merkezî bir konumda olmalarına rağmen kadınların Orta Çağ toplumunun entellektüel yaşamına katkıları hakkında çok az şey biliyoruz. Yakın dönemdeki araştırmalar, Orta Çağ boyunca birkaç kadının felsefe ve ilahiyatta öne çıktığını göstermiştir. Burada sıklıkla "gizli bir kadın geleneği"nden bahsedeceğiz. Bunlardan belki de en iyi bilineni Bingen (Almanya) yakınlarında bir manastır kurmuş olan Bingenli Hildegard'tır (1098-1179). *Scivias* da *("Tanrı'nın Yollarını Bilmek")* dahil olmak üzere çeşitli kitaplar yazmıştır. Tanrı kavramının kadınlaştırılmasını başlatmıştır. Benzer şekilde, Norveçli Julian da (d. yaklaşık 1340) Tanrıdan "Annemiz" olarak bahsetmiştir.

Orta Çağ üniversitesindeki entelektüel tartışmanın büyük kısmı nominalizm ve realizm ile ilgiliydi. 14. yüzyıl boyunca, nominalizm üniversite içinde güçlü bir konum elde etmiştir. Ve onun yükselişini önlemeye yönelik çeşitli çabalar başarıya ulaşamamıştır. Felsefede nominalizm, "modern yol", geleneksel realizm ise "eski yol" haline gelmiştir. Modern yol; teolojik olarak Luther'e doğru, felsefî olarak da İngiliz emprisizmine doğru işaret etmiştir.

ARAP FELSEFESİ VE BİLİMİ

Yunanlıların felsefî ve bilimsel mirasının büyük kısmı Batı'da Roma İmparatorluğunun çöküşü ve 12. ve 13. yüzyıllarda büyük kültürel Rönesans arasındaki dönemde kaybolmuştu. Bununla birlikte, karanlık asırlarda Yunan felsefesi ve bilimi, Arap-İslam kültürel çevresinde muhafaza edildi. Aynı zamanda, Arapların Yunan kültür ve biliminin pasif alıcıları olmadığını vurgulamak önemlidir. Şunu söylemek daha doğrudur ki Arap-İslam kültürü Helenizm mirasını aktif bir biçimde almış ve yaratıcı bir çizgiye taşımıştır. Bu edinim 16. ve 17. yüzyıllardaki bilimsel devrime kadar entelektüel faaliyete hakim olacak yeni bir bilimsel geleneğin kaynağıydı.

Daha önce Roma kontrolündeki alanlarda iktidara Arap hanedanları gelmiş olsa da Mısır ya da Suriye, Irak ya da İran'da entellektüel yaşamda bir kırılma olmadı. Suriye, İran ve diğer yerlerde yaşayan bir Helen felsefe ve bilim geleneği vardı. Buralarda, Aristo ve diğer Yunan filozoflarının eserleri erken bir devirde tercüme edilmişti. Bununla birlikte, kültürel geçişteki büyük gelişme Bağdat'ta Abbasi halifeleriyle birlikte ortaya çıktı. Harun'ur-Reşid'in saltanatı (786-809) Arap dünyasındaki ilk kapsamlı Helenistik Rönesans'ın başlangıcını işaret ediyordu. Büyük bir tercüme projesiyle başladı. İlkin çalışmanın büyük kısmı Hıristiyanlar tarafından kültürel dilleri olan "Süryanice" ile tamamlandı. er-Reşid Yunanca çalışanla Yunan felsefî ve bilimsel eserlerini tercüme eden alimleri aktif bir biçimde destekliyordu. Ayrıca, batıya Yunan el yazmaları satın almaları için elçiler gönderiyordu.

Tercüme çalışmasının önemli bir kısmı, Arap vokabülerini geliştirmek ve Yunanca karşılıklarına tekabül eden felsefî ve bilimsel kavramlar geliştirmekten oluşuyordu. Huneyn bin İshak (808-873), bu süreçte önemli bir rol oynamıştır. Yunan kültürünün önemli bölümleri bu zenginleştirilmiş dilin bir parçası oldu- Araplar için pek az ilgiye değer bulunan hitabet, şiir, drama ve tarih hariç olmak üzere- İlgileri; felsefe (Aristo, Platon ve Neo-Platonculuk), optik, matematik, astronomi ile simya ve büyü gibi gizemli ilimlere odaklanmıştı. 9. yüzyılın sonunda Bağdat, bir Arap bilgi merkezi olarak tesis edildi. Arapların edindiği sadece Helen kültürü değildi. Doğuda İran, Hindistan ve Çin ile önemli bir temas vardı. 9. yüzyıl kadar erken bir tarihte matematikçi El-Harezmi (yaklaşık 800-847); Arap rakamları denilen- Hindistan şifrelerini aritmetik hesaplarda kullanıyordu.

Büyük tercüme ve kültürel arabuluculuk görevi genellikle cami ve medreselere bağlı bulunan yeni kütüphanelerin çıkışını beraberinde getirdi. 10. ve 11. yüzyıllarda Arap dünyasında geniş kitap koleksiyonlarıyla daha o zamanlarda yüzlerce kütüphane mevcut bulunuyordu. Zirve noktası olarak, Bağdat'taki kü-

tüphanenin hemen hemen 100.000 el yazmasına ev sahipliği yaptığı söylenir. Karşılaştırma yapmak gerekirse, Sorbonne (Paris) 14. yüzyılda 2000 el yazmasına sahipti; yaklaşık aynı dönemde Roma'daki Vatikan kütüphanesiyle aynı miktar. Arapların, 8. yüzyılda Çinlilerden nasıl kağıt yapılacağını öğrendikleri de söylenebilir. 10. yüzyılda kağıt kullanımı öylesine yaygın bir hal aldı ki yazı için papirüs kullanımı miadını doldurdu. Kağıt üretimi ilk önce Avrupa'da 1150 civarında başladı ve tipik bir biçimde öncüleri, İspanya'daki Araplardı.

Arapların bilimin gelişmesine en önemli katkıları tıp, astronomi ve optik alanlarında oldu. Genellikle Rhazes (865-925) diye anılan Arap hekim ve filozof Ebubekr er-Razi'nin, kızamık ve suçiçeği gibi çocuk hastalıklarını çalışan ilk kişi olduğu düşünülmektedir. Razi sadece Araplar arasında değil, Batıda da geniş bir alanda yayılan birkaç ders kitabı yazmıştır. Eserleri 17. yüzyılda Latince'ye çevrilmiştir.

İbn Sina diğer adıyla Avicenna (980-1037) Razi'nin çalışmasına destek olmuştur. Bir hekim olarak İbn-i Sina büyük oranda Galenus'tan etkilenmiştir (bkz. Bölüm 5, Bilimler...). Ana eseri *"El-Kanun fi't Tıb"*, en iyi Yunan ve Arap tıbbının geniş olarak kurgulanmış bir senteziydi. 17. yüzyılda Avrupa üniversitelerinde tıp eğitiminde temel ders kitabı olarak kullanılıyordu.[20] İbn-i Sina önemli bir filozoftu da. Pek çok Hıristiyan ilahiyatçısı gibi, İslam'ın hakikatlerini Aristo mantığı ve daha sonra Yunan metafiziği (Neo-Platonculuk) kavramlarıyla formüle etmeye çalıştı. İbn-i Sina'ya göre Tanrı, İlk Neden ya da Yaratıcıydı. Yaratılan dünya, Tanrı'dan doğan bir dizi oluş olarak anlaşılmalıdır (sudûr): İlahi ışığın ortaya çıkışı insan ruhunu yaratmıştır ve insan yaşamı geriye, Tanrıya doğru bir yolculuk olmalıdır. İbn Sina'nın felsefesindeki şüphe götürmeyen nokta onun madde görüşüdür. Platon ve Aristo ile paralel düşünerek, öyle görünüyor ki Tanrının maddeyi *ex nihilo* olarak yarattığı fikrini reddetmiştir: ilahi ışığın saçtığı ışıklar maddeyi doldurmuştur; fakat yaratmamıştır. Bu, erken İslam felsefesi içindeki şiddetli bir ihtilafın başlangıç noktasıydı. İbn-i Sina'nın Neo-Platonculuğu birkaç eserinde büyük İslam mistik ve ilahiyatçılarından biri olan Gazali'nin (1058-1111) hücumuna uğramıştır. Ana noktası filozofların Tanrısının Kuran'ın Tanrısıyla aynı olmadığıydı. Felsefe Kur'an'la ihtilafa düşerse felsefe çökmelidir. Bildiğimiz gibi, hemen hemen aynı dönemde Hıristiyan dünyasında benzer ihtilaflar meydana geliyordu.

Gazali'nin meydan okumasına yanıt İbn-i Rüşd'den (Averroës, 1126-1198) geldi. İbn Rüşd, Batıda en etkili Arap düşünürü olarak görülmektedir. İbn-i Rüşd Kurtuba'da doğdu ve zamanının bilimsel disiplinlerinde eksiksiz bir eğitim aldı. Bir süre İşbiliye ile Kurtuba'da hakimlik yaptı ve kariyerini Marakeş'te halifenin kişisel hekimi olarak tamamladı. Avrupa'da Averroös (İbn-i Rüşd) özellikle kapsamlı Platon ve Aristo analiziyle tanınıyordu. Thomas Aquinas üzerinde hatırı sayılır bir etki bıraktı ve Averroizm 17. yüzyıla kadar skolasti-

sizmi şekillendirdi. Gazali ile ihtilafında, İbn-i Rüşd felsefî sonuçlar ve Kur'an arasında bir çelişkinin olamayacağını iddia etmiştir: "Bu din doğru olduğu ve hakikatin bilgisine götüren araştırmayı desteklediği için, biz, Müslüman cemaat, biliriz ki argümantasyon yardımıyla araştırma Kutsal Kitapların bize verdiğiyle ters düşen sonuçlara yol açmaz. Hakikat, hakikatle çelişmez, yani O'nunla uyum sağlar ve O'na tanıklık eder."[21]

Peki aşikar olan çelişkileri nasıl açıklayacağız? Burada, İbn-i Rüşd, Batı felsefesinde de önemli bir rol oynayan bir tefsir ilkesi ortaya atmıştır: Kuran'daki her şeyin lafzi olarak ele alınmaması gerektiğini anlatmıştır. Kuran ayetlerinin lafzi bir tefsiri akılla çelişiyor gibi göründüğünde ayetler metaforik ya da alegorik olarak yorumlanmalıdır.

Arap bilim adamları tarafından birkaç alanda çarpıcı katkılar yapılmıştır; bunların arasında ibn el-Heysem ya da el-Hazen (965-1039) eşsiz bir yer tutar. Optik çalışması disiplin için bir çok şekilde önemli bir gelişme sayılır. İbn el-Heysem ayrıca mercek ve küresel ve parabolik ayna araştırmalarında büyük ilerlemeler gerçekleştirmiştir. Bundan başka, optik fenomenlere deneysel yaklaşımın saygın bir temsilcisiydi ve gözün nasıl çalıştığına dair dikkatli bir analiz yaptı. Bugün, İbn el-Heysem en büyük Arap fizikçisi diye bilinir. Roger Bacon, Johannes Kepler ve Isaac Newton da dahil olmak üzere pek çok Batılı bilim adamını büyük oranda etkilemiştir.

Araplar astronomi alanında da ilerlemişlerdi. Özellikle, teori ve gözlem uyuşmazlığını çevreleyen problemleri çözmek için matematik modellerin gelişimi üzerinde çalışmışlardır. İran'daki Meragha Gözlemevi'nde ibn el-Şatir (ö. 1375) Batlamyus sistemini öylesine düzeltmiş ve ilerletmişti ki sistem geniş oranda matematik olarak daha sonraki Kopernik sistemine eş hale geldi.[22] Kopernikus'a kadar Arap astronomik modelleri Batıdakilerden çok daha ilerideydi.

Astronomi, matematik, tıp ve optiğin hemen hemen her alanında Arap bilim adamları Orta Çağ'da en ilerlemiş olanlar arasındaydı. 6 yüzyıldan fazla bir süre Araplar teknik ve bilimsel olarak Batının önündeydi. Fakat, neden Arap bilimi *modern* bilimin ortaya çıkışı sonucunu doğurmadı? Neden bilimsel devrim 16. ve 17. yüzyıllarda Arap-İslam dünyasında değil de, Avrupa'da meydana geldi? Belki, daha da kafa karıştırıcı olanı: Arap bilimi neden 14. yüzyıldan sonra *düşüşe* geçti? Neden Arap felsefesi ve bilimi durgunlaştı? Bu sorulara burada kapsamlı bir yanıt vermenin imkânı yok. Biz sadece olası bir yanıtı göstereceğiz.

Şimdiye kadar bilgilendiğimiz Arap filozof ve bilim adamlarının tümü Müslümandı. Çalışmalarını problem ve sonuçları "İslamileştirmeden" Yunan felsefesi ve bilimine dayandırıyorlardı. Bu başlangıçta hoş görüldü, ancak dini liderlerin artan bir eleştirisine maruz kaldı. Yabancı bilimler ancak dinsel olarak

meşrulaşabilirse ya da dini bir işlevi varsa destek bulabiliyordu: Astronomi, geometri ve aritmetik önemliydi, zira Müslümanlar namaz kılmak için doğru zamanı ve Mekke'nin yönünü bilmek zorundaydı. Fakat, dini açıdan, pek çok disiplin yararsız olduğu için ya da Kur'an'ın vazettiği dünya görüşünü önemsemiyor diye eleştiriliyordu. Yunan bilimlerinin artan bir biçimde İslamileşmesi, araştırma sahalarını daraltmış görünüyor. Bu İslamileşme belki de 15. yüzyıldaki duraklama ve çöküşün en önemli nedenlerinden biriydi.

Bundan başka, ciddi bir problem, Arap kültüründe bilimler için *kurumsal* bir temelin eksikliğiydi. Arapların başlıca eğitim kurumu medrese idi. 11. yüzyılda serpilmeye başlayan bu okullar İslam'ın ana kültürel kurumuydu. Öncelikli olarak dini ya da İslami bilimlere adanmışlardı. Tüm eğitim alanları Kur'an araştırması, Peygamber ve ashabının yaşamları ile İslam hukuku (*şeriat*) üzerine odaklanmıştı. Felsefe ve doğa bilimleri eğitimin bir parçası değildi, fakat ana metinler okullarda kopyalanıyor ve kütüphanelere ekleniyordu. Çoğu filozof ve bilim adamı medresede öğretmen olarak çalışıyor, fakat Yunan felsefesi ve bilimi üzerine ders anlatmıyordu. "Yabancı bilimlerle" birliktelik böylece özel bir faaliyet meselesi haline geldi ya da camiilerle (astronomi) ve sarayla (tıp) bağlantılandı. Bağımsız Arap bilimi asla kurumsallaşmadı ve Arap-İslam dünyasının dini ve siyasal elitlerinin onayını almadı. Orta Çağ ne İslam'ı ne de lonca ve dernekleri tanır. Sonuç olarak, profesyonel öğrenci ve öğretmen gruplarını meşrulaştırmak ve geliştirmek zorlaştı. Şu halde, kendi kendini yöneten iç yapısıyla- Orta Çağ sonu Avrupa üniversitelerinin niteliği gibi- özerk akademik kurumlar tesis etmek hemen hemen imkânsız hale geldi. Belki de 14. yüzyılda durgunluğun en önemli nedeni Arap dünyasının seküler ya da dini makamların hoş gördüğü ya da desteklediği bağımsız üniversiteleri hiçbir şekilde geliştirememiş olmasıdır.

SORULAR

Augustine'in Tanrı, insan ve dünya hakkındaki görüşlerini ana noktalarıyla açıklayınız. Ayrıca iki devlet öğretisi ile tarih öğretisini de tanımlayınız.

Augustine'in, bilgi ve dinsel inanç arasındaki ilişkiye dair görüşlerini tartışınız.

Aquinas'ın felsefe ve Hıristiyanlığı birbiriyle nasıl uyumlu hale getirmeye çalıştığını gösteriniz. Doğal kavrayış görüşüne atıfta bulununuz.

Aquinas'ın yasalar ve onların temellerine dair görüşlerini açıklayınız.

"Evrensellik problemi"ndeki farklı duruşları açıklayınız. Özellikle Aquinas'ın ve Luther'in duruşunu belirtiniz.

Luther'in nominalizmini ve iradeciliğini (voluntarizmini) tartışınız (dilerseniz; Aquinas ile karşılaştırın).

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİ KAYNAKLAR

St Augustine, *The city of God (Tanrı Devleti)*, çev. Marcus Dods, New York, 1994.

St Augustine, *Against the Academicians (Yeniden Akademi)*, çev. Peter King, Indianapolis, IN, 1995.

St Augustine, *Confessions (itiraflar)*, çev. Henry Chadwick, Oxford, 1991.

St Augustine, *On Being and Essence (Varlık ve Öz Üzerine)*, Thomas Aquinas, Toronto, 1949.

Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith (Katolik İnancın Hakikati Üzerine)*, 5 vol., New York, 1955-57.

Martin Luther, *Works (Çalışmalar) : American Edition* (55 vols), Jaroslav Pelikan ve Helmut T. Lehmann (ed.), St Louis/ Philadelphia, 1955-.

İKİNCİ KAYNAKLAR

Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages (OrtaÇağ'da Hristiyan*

Felsefesi Tarihi), London, 1980.

Huff, Toky E., *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West (Erken Modern Bilimin Yükselişi: İslam, Çin ve Batı)*, New York, 1993.

Thompson, W. ve D.j. Cargill, "Martin Luther and 'the Two Kingdoms'" (Martin Luther ve "İki Kral"), D. Thomson (ed.), *Political Ideas (Politik İdealar)*, Harmondsworth, 1969.

Tranoy, K.E., "Thomas Aquinas", *A Critical History of Western Philosophy (Eleştirel Batı Felsefesi Tarihi)*, New York, 1965.

NOTLAR

1 "Orta Çağ" ismi, *medium aevum*, antikite ("eski zamanlar") ile Rönesans (antikite kültürünün "yeniden doğuşu") arasındaki dönemi Karanlık Çağ olarak kabul edenler tarafından, retrospektif olarak verilmiştir.

2 Burada "doğal hukuk" terimi, bilimsel değil, elbette felsefî anlamda kullanılmıştır.

3 Burada, kilise devletini iyi (Tanrının) devlet ile özdeş olarak yorumluyoruz.

4 Örnek olarak; İsa'nın ilahi vasfı, tarihsel doğuşu, ölümü ve yeniden dirilişi.

5 Bkz. İncil'in en yüce erdemlerin "iman, ümit ve merhamet" olduğuna dair iddiası (ümit aynı zamanda kurtuluşa dair ümittir de).

6 Bkz. Calvin'deki benzeri problemler.

7 Karş. *interest* (çıkar) kelimesi, *inter-esse*'den türemiştir; lafzen: "varoluş/varlık arasında".

8 Burada, Aquinas yine (sıklıkla olduğu gibi) Aristo'ya borçludur. Ayrıca bkz. Kant'ın kategorilerine dair tartışma (karş. Bölüm 15, 4. not).

9 Aquinas'a göre, her yaratık *özel* bir varlık haline gelme potansiyeline sahiptir; mesela (bir köpek değil de) bir insan veya (bir kedi değil de) bir at. Bir yaratık kendi potansiyelini (*potentia*) gerçekleştirdiği zaman, *actu içinde*dir. Eğer bir yaratık kendi potansiyelini gerçekleştirerek "olması kastedildiği gibi" olursa, buzağının inek haline gelmesi gibi, bu olasılık onun *pozitif* olasılığı olarak adlandırılabilir. Fakat, bir buzağı et haline de gelebilir, o zaman buna onun *negatif* olasılığı denilebilir. Bir yaratığın pozitif olasılıkları gerçekleşmediğinde, (bu yaratık için) bir şeyin *eksikliği* söz konusudur. Şu halde, kör birisi için görme yeteneği eksiktir. Bu eksiklik, bir yaratığın cinsinden kaynaklanan belli bir potansiyel eksikliğinden farklıdır, atların kuşlar gibi uçamamasında olduğu gibi.

10 Aquinas'ın iyi olan davranışlara dair görüşü (söz insanın kurtuluş ümidine geldiğinde, iyi olan davranışlara önem vermesi) ile Luther'in görüşü (sadece Tanrı'nın merhametini vurgulaması) arasındaki farkı not ediniz.

11 Bkz. Leibniz'in *teodise*'si (var olanın olası tüm dünyaların en iyisi olduğuna dair iddia), Bölüm 10.

12 Bu Marsilius'un görüşüdür. Fakat bildiğimiz gibi, o zamanlar kilise gönüllü ve si-

yasal olmayan bir organizasyon değildi. Reform ülkelerinde, prensler Roma çekildiğinde ortaya çıkmış olan siyasal boşluğu büyük ölçüde doldurmuştur. Ve kural; tebaanın prensin inancını benimsemesi gerektiğiydi (*cuius regio, eius religio*). Kişilerin din seçimi daha "özel" değildi.

13 Martin Luther, *The Freedom of a Christian (Bir Hıristiyan'ın Özgürlüğü)* (1520), translated by W.A. Lambert, revised by Harold J. Grimm, in *Luther's Works: Career of the reformer: I*, vol.31, edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, Philadelphia, 1957, p.348.

14 Martin Luther, *The Bondage of the Will (İradenin Esareti)*, translated by Philip S. Watson in collaboration with Benjamin Drewery, in *Luther's Works*, vol.33, p.181.

15 *Decisionism*: Evrensel bir standartla değil, serbest bir çözümleme, bir karar vasıtasıyla tayin etme.

16 Martin Luther, *Temporal Authority: To What Extent it Should be Obeyed (Geçici/Dünyevi Otorite: İleri Sürülene İtaat)*, translated by J.J. Schindel and revised by Walther I. Brandt, in *Luther's Works*, vol.45, p.91

17 A.g.e., s. 114.

18 Martin Luther, "An Open Letter on the Harsh Book Against the Peasants" (Karşıt Köylülerin Kekre Kitabı Üzerine Açık Mektup), in *Luther's Works* (Luther'in Eserleri), vol.46, p.65. Luther'in bu eserdeki üslubu incelemeye değerdir: "Köylüler dinlemez, kimsenin kendilerine bir şey anlatmasına izin vermezler; o halde kulakları, kafaları omuzlarından kopana kadar, mermilerle çözülmelidir... Tanrının sözü iyilikle söylendiğinde onu dinlemeyen, cellat baltasıyla geldiğinde onu dinlemek zorundadır" (s. 65-6). "Bırakın, aklı dinlemeyi reddeden inatçı, katılaşmış, körleşmiş köylüye kimsenin merhameti olmasın: Fakat bırakın, herkes elinden geldiğince, çılgın köpekler arasındaymış gibi, yumruklasın, baltayla vursun, bıçaklasın ve kılıçtan geçirsin.." (s. 73).

19 Martin Luther, *Temporal Authority (Geçici/Dünyevi Otorite)*, *Luther's Works*, vol. 45, s.113.

20 Nancy Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy (Rönesans İtalyasında İbn-i Sina): "The Canon" and Medical Teaching in Italian Universities after 1500 ("Kanun fit-Tıb" ve 1500 Sonrası İtalya Üniversitelerinde Tıp Eğitimi)*, Princeton, NJ, 1987.

21 G.F. Hourani, *Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961, s.50.

22 Victor Roberts. *"The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir (İbnü'l-Şatir'in Planet Teorisi)*, *Isis*, 57 (1966), s. 365-78.

BÖLÜM 7

Doğa Bilimlerinin Yükselişi

METOD ÜZERİNE TARTIŞMA

Antikite kültürünün yeniden doğuşunun, Rönesans ve deneysel bilimlerin kuruluşu için belirli önemi vardır. Doğu Roma İmparatorluğu 1453'te yıkıldığında, belli sayıdaki bilim adamı Batı'ya göçtü. Göçüşleri, antik Yunan felsefesinin yeniden keşfine yol açtı, özellikle Platon'un- tıpkı birkaç yüzyıl önce Arapların yenilenmiş bir Aristo bilgisini mümkün kılmaları gibi. 15. yüzyılda bu Yunan teorileri enjeksiyonu, deneysel bilimin kurulmasını mümkün kılan koşulların yaratılmasına yardımcı olmuştur. Bir tarafta, *yeterli kavram ve teorilerimiz-* Yunan felsefesinden- ve *mantıksal metodumuz-* Orta Çağ'da skolastik felsefe eğitiminden-, diğer taraftaysa, yeni uyanmış olan *doğanın sömürü ve kontrolüne ilgimiz-* Rönesans'ta tipik olan ilgilerin sekülerleşmesi- vardı.

Daha önce Orta Çağ'ın sonunda kavramsal realizmden nominalizme geçişin bir anlamda somut şeylere doğru bir ilgi kayması olduğunu ve bunun deneysel bilimlerin yükselişine katkıda bulunmuş olabileceğini söylemiştik. Fakat *spekülatif* Yunan teorileri de önemlidir; örnek verirsek, Demokritos'un mekanik atom teorisi ve- hepsinden öte- diğer şeylerin yanı sıra; erken Rönesans düşünürü Cusa'dan Nicholas (1401-1464) , daha sonra Kopernikus ve Kepler üzerinde büyük etki yapan kavramsal-realist ve Neo-Platoncu matematik felsefesi. Fakat, bu çeşitli faktörlerin rolü ne olursa olsun, eşyadan istifade etmedeki bu teori ve pratik ilgi bileşimi Rönesans'a özgüydü. Tarihte ilk defa böyle bir bileşim ortaya çıkıyordu. Çoğu kültürde, eşyadan istifade etmeye ilgi vardı, ancak yeterli teoriler ve toplumsal koşullar mevcut değildi. Sonuç, sihir ve hekimlikten anlayan kişilerdi, bilim ve teknoloji değil. Antik Yunanlılar pek çok bakımdan tekti. Kısaca belirtmek gerekirse; teorileri vardı, ancak doğayı sömürmeye merakları yoktu. Yunan filozoflarına göre, teoriler bizatihi kendi içlerinde değere sahiplerdi.

Şimdi söyleyeceğimiz elbette büyük bir basitleştirmedir: Rönesans'ta doğa bilimlerinin yükselişi, uzun bir sürecin sonucuydu ki bu süreçte Orta Çağ felsefesi içinde bilimsel kavramların gelişimi ile zanaat ve tarımda teknolojinin geli-

şimi söz konusudur.[1] Bu şerhle beraber şunu söyleyebiliriz ki doğa bilimleri, ne tek başına teoriyle ortaya çıkmıştır, ne de tek başına pratik ilgiyle. Tüm faktörler eşzamanlı olarak var olmak zorundaydı. Ve bu Rönesans'ta meydana geldi.

17. yüzyılın sonunda klasik mekanizm- deneysel ve matematiksel bilimlerin temeli- kuruldu. Artık hakikatle uğraşan üç entellektüel faaliyet vardı: Teoloji, felsefe ve doğa bilimi- Orta Çağ'daki sadece teoloji ve felsefeyle karşılaştırıldığında-. Bu nedenle felsefe için kendine bilimle ilişkili bir yer belirlemek önemliydi. Yeni çağdaki felsefenin çoğu- rasyonalistler Descartes ve Leibniz, deneyciler Locke ve Hume ile transandental filozof Kant için olduğu gibi-, felsefe ve doğa bilimi arasındaki sınırları bulma girişimiydi. Yine de felsefenin doğa bilimi uğruna teolojiden vazgeçtiğini söylemek doğru değildir. Hıristiyan teolojisi uzun süre Descartes, Locke ve Berkeley dahil olmak üzere çoğu filozof için hatasız bir arka plan olmuştur.

Deneysel bilimin kuruluşu kolay olmadı. Orta Çağ'da skolastikler iyi tartışma yürüttüler. Entellektüel olarak geç dönem Ortaçağ, rasyonalist bir dönemdi. Fakat tartışmalar başlıca olarak diğer tartışmalar hakkındaydı, doğa hakkında değil. Kültürlü olanlar rakiplerine karşı nasıl etkili argümanlar kullanacaklarını biliyorlardı. Lakin artık görev, doğayı anlamak ve ona hükmetmekti. Bu nasıl yapılır? Buna nasıl hazırlanılır?

Bizim için yanıt basit. İlköğretim okulunun 6.-8. sınıflarında kullandığımız herhangi bir bilim ders kitabında bulunabilir. Fakat o dönemde yanıt herhangi bir şey olabilirdi ama basit değil. Doğru soruların sorulması, uygun kavram ve metodların kullanılması en azından iki yüzyıl aldı. "Metod Üzerine Tartışma" ifadesiyle nitelendirilebilecek olan bu dönem (15. ve 16. yüzyıllar) pek çok biçimde bir entelektüel şaşkınlık dönemiydi. Bu simya dönemiydi, Faust dönemiydi. Doğaya hükmetme, kurşunu altına çevirme, sonsuz gençlik iksirini bulma konusunda yakıcı bir ilgi vardı. Gel gör ki kimse bunların nasıl yapılacağını bilmiyordu.

Rönesans basit bir biçimde- Orta Çağ'ın "Karanlık Çağ" diye nitelendirilmesiyle tezat olacak şekilde- ışığın geri döndüğü dönem değildi. Bunun yerine, bu genellikle ışığın nerdeyse söndüğü bir dönem oldu! Pek çok şekilde Rönesans felsefesi entellektüel olarak Orta Çağ felsefesinden daha şaşkındı.[2] Rönesans hakkındaki genellikle olumlu olan görüşü basitçe ters çevirme hatasına da düşmemeliyiz. Rönesans'taki entellektüel şaşkınlık radikal yenilik yönündeki girişimin ve yenilikçilerin yollarını bulmalarının biraz zaman almasının bir sonucu idi.

17. yüzyıl boyunca deneysel bilimler şekillenmeye başladı. Rönesans'taki entellektüel şaşkınlık entellektüel yaşamın yeni bir başlangıç yapabilmesi için gerekli olan bir geçiş aşamasını temsil ediyordu.

Yunan felsefesinin yeniden girişi, özellikle Demokritos'un düşüncesi- doğa

bir boşlukta seyreden küçük madde parçacıklarından müteşekkildir- ve Platon ile Pythagorasçıların öğretilerinde- matematik doğal süreçlerin anahtarıdır- zengin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Matematiksel dili (formüller, modeller ve çıkarımlar) ve niceliksel kavramları (kitle, kuvvet, hız vb.) kullanan, bizim klasik mekanikten aşina olduğumuz bir bilim gelişti. Ve bu ne tamamen tümdengelimli ne de tümevarımlı bir bilimdi, hipotetik-tümdengelimliydi.

Bu değişimi anlamak için, genel metodolojideki bazı temel noktaları akılda tutmalıyız. Matematik ve mantıkta belirli önermelerle (aksiyom) başlarız ve tümdengelimin belirli kurallarının yardımıyla ispatlanmış ifadelere (teorem) varırız. Bu akıl yürütme biçimine *tümdengelimsel* metod diyoruz (Bkz. Eukleides). Tümdengelimin tam tersi *tümevarımdır:* bu, *sonlu* sayıdaki belirli türden durumlarda doğru olan bir ifadenin bu türden *tüm* durumlara uygulanmasına dayanan bir akıl yürütme biçimidir.

Örnek olarak, 8 yıldır Smith Mountain Lake'teki ördekleri gözlemliyoruz ve tüm gördüğümüz ördekler gri idi. Şu sonuca varıyoruz: "Tüm ördekler gridir". Çok güçlü bir iddiada bulunmuş oluyoruz zira *tüm* ördekleri gözlemlemedik. Kuvvetle muhtemel ki Smith Mountain Lake'te bizim görmediğimiz ördekler de vardır; tüm diğer yerlerdeki ördekleri de görmedik, biz doğmadan önce yaşamış tüm ördekleri ve gelecekte var olacak tüm ördekleri de elbette. Gözlemlediğimiz ve sonuca vardığımız arasındaki ilişki sonlu bir sayı ile sonsuz arasındaki ilişki gibidir. Şimdi, elbette, tümevarımla ulaşılan bu "tüm ördekler gridir" sonucunu yeni gözlemler yaparak ve diğer mekanlarda ve zamanlarda ördeklere bakan başkalarının sahip olduğu bilgileri toplayarak *test edebiliriz.* Eğer birisi gri olmayan bir ördek gördüyse vardığımız sonuç *çürütülmüş* olacaktır. Fakat gri ördeklere ilişkin ne kadar yeni gözlem yaparsak yapalım bu tür gözlemlerin sayısı ve *muhtemel* gözlemlerin sayısı arasındaki ilişki sonlu bir sayı ile sonsuz arasındaki ilişki gibi olacaktır. Şu halde tümevarımla ulaşılan sonuçlar çürütülebilir ama *asla tamamen doğrulanamaz.*[3]

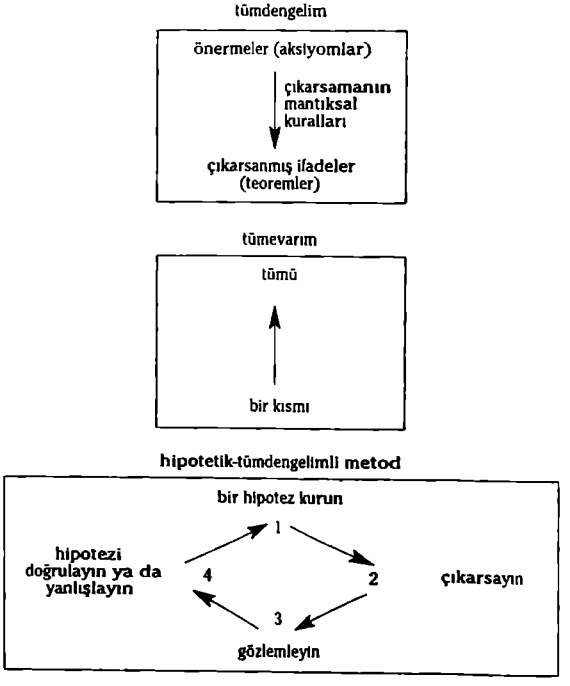
Rönesans'taki metod üzerine tartışmada araştırmayı Orta Çağda (fakat Yunan felsefesi değil) skolastik felsefeye hemen hemen hakim olan tümdengelimsel bilim idealinden kurtarmak stratejik olarak gerekli hale geldi. Saf bir mantıksal tümdengelim (mantıksal olarak) *yeni* bilgiye götürmez. Vardığımız sonuç önermede zaten üstü kapalı bir biçimde vardır. Tümdengelimsel cevaplar kesindir ama *yeni* bilgiyi arayanlar için verimsizdir. Rönesans'ta ise aranan öncelikli olarak yeni bilgiydi. Tümdengelimin dezavantajı yanlış olabilme ihtimali değil, verimsiz oluşudur.

Bundan dolayı bu epistemolojik ihtilaftaki ideologlardan biri olan Francis Bacon (1561-1626) tümdengelime bir bilimsel ideal olarak karşı çıktı. Fakat, şu yine de açıktır ki tümdengelim yeni bilimde önemli bir rol oynadı. Şüphesiz bir

biçimde, yeni olan hipotez, tümdengelimsel çıkarım ve gözlemin dinamik birleşiminde yatıyordu. Bu yeni bileşim *hipotetik- tümdengelimli* metod diye bilinir.

Tümevarımsal olarak "Smith Mountain Lake'te gözlemlediğim 7.645 ördek gridir" ifadesini genelleştirerek "tüm ördekler gridir" dersek yeni kavramlar atmış olmayız ortaya. Daima gri ördeklerden bahsediyoruz. Ayrıca mantıksal olarak geçerli olmayan bir sonuca ulaşma kabahatini de işliyoruz. Öyleyse Bacon'ın tümevarımsal metod savunusu mantıksal bir problemi gerekli kılar. Fakat, eğer masadaki topların *F=ma* (güç kütle ve hızın çarpımına eşittir) formülüne göre yuvarlandığı hipotezini önerirsek gözlem aşamasındaki kavramlardan- top, masa vb.- soyutlama aşamasındaki formülde belirtilen kavramlara *sıçrıyoruz* demektir. "Güç", "kütle" ve "hız" kavramlarını asla anlayamayız. Bunlar bir hipotezle bağlantılı olarak kurulan kavramlardır ve tümü matematiğin diliyle formüle edilmiştir. Bir başka ifadeyle *F=ma* tipindeki bir formülü tümevarımsal bir yolla tasarlayamayız. Bir hipotezi formüle etmek matematiksel dilde sıklıkla tümevarımdan öte bir şeydir. Formülü *icat* ederiz. Hatta bu formülü *nasıl* elde ettiğimizin konuyla ilgisi yoktur. Bu, kahve fincanımızdan taşan bir şey de olabilir.

Bir hipotezin makul olup olmadığına denemeyle karar verilir. Hipotezden eğer hipotez doğruysa oluşması gereken şeyler hakkında belirli ifadeler çıkarı-



rız. Sonra da ortaya çıkıp çıkmayacaklarını belirlemeye çalışırız. Şu halde tümdengelim, bir hipotezi test etmenin parçasıdır.[4] İşte bu yüzden buna *hipotetik-tümdengelimli* metod diyoruz.

Eğer bir hipotez yeterli bir biçimde denenmişse ve deneme hipotezi yanlışlamamışsa hipotez teori haline gelir- ki bu yeni bilgiye yol açabilir. Bu bilgi hala mutlak bir biçimde kesin değildir. Bundan dolayı, pratikte, hipotetik- tümdengelimli metod hipotezlerin önerisi ve gözlem ile deneme yoluyla çıkarımlar arasında sürüp giden bir münavebeyi ifade eder. Pratikte, araştırma süreci sonu gelmeyen bir helezon halini alır.

Test aşaması sıklıkla özel durumların inşasını gerektirdiğinden- tamamen yuvarlak toplar, kusursuz bir biçimde pürüzsüz masalar, rahatsız edici herhangi bir esintinin engellenmesi vb.- kontrollü deneylere ihtiyacımız vardır. Test sistematik bir biçimde ve hipotezi zayıflatabilecek özelliklere odaklanarak yapılmak zorundadır, yeterli bir biçimde test edebilmek için.

Hipotetik- tümdengelimli metodla doğanın süreçlerini tahmin edebilir ve böylece belki de kontrol edebiliriz. Burada teori ile pratik uygulamanın birleşimini görüyoruz. Yani, hipotetik- tümdengelimli metoda dayalı bilgi hem doğal olgulara dair bir idrak, hem de onları kontrol etme gücü olanağı sağlar. "Bilgi güçtür" (Francis Bacon).

Burada üç metoddan bahsettik- tümdengelim, tümevarım ve hipotetik- tümdengelimli metod- ve doğal bilimlerin kurulduğu dönemde tümevarımla tümdengelim arasındaki ihtilafı vurgulamanın alışıldık olduğundan bahsettik zira yeni bilimler henüz hipotetik-tümdengelimli olarak kavranmıyordu. Bu doğal bilim perspektifinden metodolojik problemin nasıl algılandığıdır. Bununla birlikte Reform sırasında metinsel analize ve böylece yeni bir metoda yeniden bir önem atfedildi. Protestanlar İncil'e dönmeyi istiyordu. Fakat İncil nasıl anlaşılacaktı? Yazıldıktan sonra yüzyıllar geçmişti; Reform sırasında insanlar antik Yahudi geleneğinin şekillendirdiği bir metni nasıl tamamıyla anlayabilirlerdi? Bahsettiğimiz üç metodun hiçbiri yardımcı olamaz. Yabancı bir kültürün metinlerinin tefsiri teknolojik anlamda bir kontrol problemi değil, anlama ufkunun yazar tarafından çevrelenmesi problemidir. Yorumsamacı metod, hermeneutik, böylece Reform sırasında yeni bir ilgi odağı oldu aslında felsefenin kendisi kadar eski olmasına rağmen.

Tıpkı bazı filozofların klasik mekanikte kullanılan *kavramlardan* büyülenmesi gibi bazıları da *metod* tarafından büyülenmişti. Fakat bu filozofların farklı fikirleri vardı metodun ne olduğuna dair. Bu yüzden bazı filozoflar yeni ve temel olanın deneysel ve şüpheci tavırda bulunabileceğini düşündüler. Bunu özellikle deney temelli bir bilgi eleştirisini vurgulayan İngiliz emprisistlerinde (Locke, Berkeley ve Hume) görürüz. Diğer filozoflar tümdengelim ve matematiğin temel

olduğunu düşünüyorlardı. Bunu, özellikle tümdengelimsel sistemi vurgulayan klasik rasyonalistlerde (Descartes, Spinoza ve Leibniz) görürüz. 17. ve 18. yüzyıllardaki felsefenin bu iki ana dalına tekrar döneceğiz ve daha sonra Kant'ın aşkın felsefesine geçeceğiz.

Francis Bacon, tümevarım metodunun savunucusu, hem doğa üzerine güç sağlayacak yeni bilim (*Novum Organum* [*"Yeni Araç"*]) hem de yeni bilim sayesinde dünyadaki cennet olacak yeni toplum (*Nova Atlantis* [*"Yeni Atlantis"*]) üzerine yazmıştır. Doğa üzerindeki teknolojik kontrol rüyasını anlatmıştır. Teknolojik akıl bizi yeni topluma götürmesi gereken disiplindir. Bir başka ifadeyle, metodolojik ve siyasî problemler birbiriyle yakından bağlantılı bir biçimde konulmuştur ve bu, iyi toplumu yaratmak için doğaya hükmetmenin aracı olacak yegane bilimdir. Bugün âşikâr olan bir şey var ki Bacon'ın iddiası büyük oranda doğruydu. Hipotetik-tümdengelimli bilim yaşam koşullarımızın gelişmesini mümkün kılmıştır ve bu bilim insanın özerk hale geldiği yaratıcı süreçte bir rol oynamıştır.[5]

Bacon kendini hem Aristo- iyi toplumun öncelikli olarak iyi pratiğe ihtiyacı olduğunu düşünüyordu- hem de Orta Çağ'dan- cennetin ölümden sonra geleceğine inanılırdı ve bu dünya pratik olarak değişmez kabul edilirdi- ayrıştırır. Bacon, Platon'un durağan ideal devletinin aksine, ilerlemeci bir tarihsel gelişimin nüfuz ettiği bir siyasî *ütopya* hakkında yazar. Bu seküler bir gelişimdir. Değişmesi gereken toplumdur ve erek bu dünyadadır, ölümden sonra değil. Farklı bir söylemle, ilerlemeye olan modern inanç şekillenmeye başlamıştır. İlahi kurtuluş artık tarihin merkezinde değildir; bunun yerine, insanın doğayı kullanma ve kontrol etme yetisi merkezdir. Tarih ileriye doğru gider, fakat insan tarafından yönlendirilir.

Bacon aydınlanmanın habercisidir, dostlarının daha doğru idrak ve daha sağlıklı tavırlara doğru ilerlemelerine yardım etmeyi ister. Düşünce ve tavırların nasıl kolayca çarpıtılabileceğini ve sınırlanabileceğini göstermeye çalışır. Dört tür önyargıdan bahseder:

1- Kabile putları (*idola tribus*) insan doğasından kaynaklanan hatalı kavrayışlardır; arzulu düşünme gibi- soyutlamaların gerçek şeyler olduğunu düşünme ve deneyimi derinlemesine analiz etmeden anında kabul etme.

2- Mağara putları (*idola specus*) her kişinin yegane olan mizaç, eğitim ve arka planından kaynaklanan hatalı kavrayışlardır. Hepimiz olayları kendi perspektifimizden yorumlarız!

3- Pazar yeri putları (*idola fori*) dilin tahrifidir. "Kader" ve "ilk hareket ettiren" gibi ifadeleri sanki muğlak ifadelermiş gibi açık referanslarla kullanırız.

4- Tiyatro putları (*idola theatri*) felsefî gelenekten kaynaklanan hatalı kavrayışlardır.

Burada aydınlanma için bütün bir program ve cehalet ile önyargıya karşı mücadeleyi görüyoruz.

Alışıldığı üzere, Bacon'ın düşüncesi 18. yüzyılda Aydınlanmanın belirtisidir.

ASTRONOMİ- KOPERNIKUS VE KEPLER

BİLİMLER VE DENEYİM KAVRAMI

Sıradan insanın öz-imajını belki de en fazla etkileyen bilimsel büyük değişim astronomideki dünya merkezli görüşten güneş merkezli bakış açısına geçiştir. Astronomlar hipotetik-tümdengelimli metodu ve maddî cisimler ile hareket kavramlarını da kullanırlar. Bununla birlikte bunların deneysel temeli deneyden ziyade sistematik gözlemdir. Sonuç olarak üç farklı deneyim anlayışını göstermekte fayda olabilir:

1 *Yaşam deneyiminden* bahsettiğimiz zaman ne sistematik gözlemi ne de deneyi kastederiz, kastımız bir kişinin şekillenmesinin ve eğitiminin kişisel deneyimle gerçekleştirilmesidir. Psikolojide bu deneyim kavramını çocukların sosyalleşmesi hakkında konuşurken kullanırız. Burada gelişim kavramları ve yeterliğin inşası hakkında konuşuyoruz. Örnek olarak, çocuklar rol yapmayı öğrendiklerinde gerçekliği görünümden ayırma ve bu ayrımı toplumsal durumlarda kullanma yetisini geliştirmiş olurlar. Bu tür yaşam deneyimi kendileri benzer bir deneyime sahip olmadıkça başkalarına iletilemeyecek bir şeyler içerir. Demek ki burada sadece sözlerle aktarılamayan "davranışsal bilgiye" dair bir unsur var. Genellikle bu tür yaşam deneyimlerini böylesi bir anlayışı kazanmamıza yardım eden başkalarıyla birlikteyken ediniriz. Sonuçta bu tip kişisel deneyim, başkalarının erişimine açıktır.

2 Bilimde *sistematik gözlem* biçiminde deneyim vardır. Belli kavramlara göre belirli tipteki olayları gözler ve kaydederiz. Siyaset biliminin mefhumları temelinde, mesela, Yunan şehir-devletini gözlemleriz ve sonucu aynı konuyla ilgili olan diğerlerinin anlayacağı şekilde kaydederiz (Bkz. Aristo). Ya da Galapagos Adalarında sürüngen ve kuşların değişen anatomik özelliklerini gözlemleriz (Bkz. Darwin). Veya gezegenleri pozisyonları ve hareketlerini ölçerek gözlemleriz (Bkz. Tycho Brahe). Sadece "görmeyiz", aynı zamanda belirli kavramlar aracılığıyla kavrarız; her şeyi görmeye çalışmıyoruz, sadece seçilmiş bir çalışma alanında belirli özellikleri anlamaya çalışıyoruz.

Sonra sonuç başkalarına faydalı olsun ve özümsenebilsin diye kaydedilecektir. Öyleyse bu tür deneyim kişiler arası bir biçimde kontrol edilebiliyor. Gözlemleri tanımlarken matematiksel kavramları ölçmek ve kullanmak suretiyle öncelikli olarak ne söylediğimizi başkalarının anlamasını kolaylaştırırız. Bu deneyimler temelinde yeni gözlemlerce kuvvetlendirilebilecek ya da zayıflatılacak hipotezler kurarız; bir başka deyişle, hipotetik -tümdengelimli metodla araştırma yürütebiliriz.

3 Bununla birlikte, belirli vakalarda araştırdığımız deneyimlerin *koşullarını etkileyebiliriz.* Örnek olarak, düşen nesnelerin tesadüfî gözlemleriyle tatmin olmadık; uygun nesnelerin uygun yükseklikten düşürüldüğü testler dizayn ederiz. Sonuçta, sürekli olarak bize uyan zamanda ve ihtiyacımız olan sayıda yeni deneyime sahip olabiliriz. Bu yolla sabit kalmasını ve değişmesini istediğimiz faktörleri belirleyebiliriz. Böylece düşen nesnelerin ağırlık ve hacmini sistematik olarak değiştirebiliriz ya da aynı nesne için düşüş mesafesini değiştirebiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, fizikten psikolojiye kadar değişik alanlarda bugün bilim adamlarının yaptığı gibi *deney yapabiliriz.* Astronomide ekipmanımızı değiştirerek gözlemsel durumumuzla oynayabiliriz; fakat güneş, dünya ve diğer gök cisimleri gibi araştırma nesneleriyle deney yapamayız. Bununla birlikte düşünce bazında deneyler kurgulayabiliriz ve yıldızlarla gezegenlerin hareketlerinin teorik ve teknik modellerini yapabiliriz.

Bütün bilimler sistematik gözlem anlamında deneyden yararlanır (yukarıda 2. madde); fakat sadece bazı bilimler araştırma nesneleriyle deneye imkân verir (3. madde). Şunu da söyleyebiliriz ki tüm bilimsel faaliyet (araştırmacılar arasında) etkileşimi gerektirir tıpkı bizim sosyalleşme ya da insanoğlunun şekillenmesi adını verdiğimiz öğrenme biçiminde olduğu gibi (1. madde): Bir bilimi öğrenmek sadece belirli olguların bilgisini edinmek değildir, aynı zamanda bu olguların nasıl keşfedildiğiyle de ilgilidir ve bu belirli düşünme ve eylem tarzlarıyla aşinalığı gerektirir. 16. yüzyılda dünya görüşü üzerine tartışma bu noktalar temelinde izah edilebilir. Gerçek olaylar biliniyor. Biz burada bazı felsefî ilgi noktalarına odaklanacağız.

KOPERNİKUS VE GÜNEŞ MERKEZLİ SİSTEM

Nikolaos Kopernikus'dan (1473-1543) Batlamyus'a kadar giden ve Kilisenin onayını almış olan, süregelen dünya merkezli sistemle çatışan güneşin gezegen sisteminin merkezinde yer aldığı bir astronomik model, heliocentric sistem, geliştirdi. Güneş merkezli sistem yüksek derecede rasyonel ama gözlemsel deste-

ği oldukça zayıf bir kurguydu. Kopernik modeli açıkça Batlamyus modelinden daha basitti ve kullanımı daha kolaydı. Fakat güneş merkezli ilke yeni sayılmazdı. Yunan astronomu Aristarkos çok önce güneş merkezli modeli önermişti. Bununla birlikte, teorisiyle, Kopernikus, Kilise ve Aristo geleneğine kafa tutuyordu, Reform ve Rönesans boyunca sürecek bir çatışmayı başlatıyordu. Kopernikus'un derdi bu çatışma değildi. Yaşamının sonunda baskı altında *On the Revolutions of the Heavenly Spheres ("De revolutionibus orbium coelestium")* eserini yayınladı. Fakat Kopernikus'un teorisi, çok geçmeden zamanının entellektüel ortamında büyük etki yaptı. Güneş merkezli sistem bir devrimdi, ve sadece Kilise ile Aristo-Batlamyus geleneği için değil. Halihazırdaki yaşam deneyimini de radikal biçimde değiştirdi. Kopernikus, okurlarını kendilerini merkezin dışında tahayyül etmeye ve evreni tamamen farklı bir açıdan gözlemlemeye çağırdı. Teorisi dünyayı ve insanoğlunu tamamen faklı bir açıdan görme yetisini gerektiriyordu: İnsanoğlu, özne olarak evreni ve kendini, tamamen faklı bir bakış açısıyla görmek zorundaydı. Bu dönüşlü mesafe koyma ve perspektifin alt üst oluşuna *Kopernik Devrimi* denir. Kant insan idrakini yeni bir yolla yorumlamak üzere bu devrimi kullanmıştır. Diğerlerine göre, bu insan aklı ve insanın evrendeki yegane konumuna olan aşırı iyimser inanç, realist bir eleştiri olarak değerlendirildi. Daha önce insanoğlu dünyayı kişisel bir açıdan görüyordu; şimdi bu yanlış kendi kendini ululama halinden vazgeçmek ve kendini sadece evrendeki bir tozdan ibaret saymak zorundaydı! Daha sonraları Darwin'in evrim teorisi ve Freud'un bilinçaltı teorisi ile insan aklına olan yararsız inanç nihayet hak ettiği değeri buldu! Bu teoriler insan aklına ve evrende insanın üstünlüğüne olan geleneksel güvene karşı standart eleştiri kaynağı oldu. Fakat bu eleştiri elbette eleştirmenlerin insana ilişkin kötümserlikleri için makul gerekçeleri olmasını- ve eğer böyle bir idrake sahip iseler, işler henüz çok kötü değildir- öngörür.

Sonuç olarak sistematik gözlem ve matematik modellere dayanan güneş merkezli teori geleneksel yaşam deneyimine bir karşı çıkışı temsil ediyordu. Bu insanoğlunu bir öz-idrak krizine götürdü. Dünyanın durması ve güneşin gökyüzünde hareket halinde olmasına ilişkin gözlerimizin tanıklığına güvenemeyiz. Farklı deneyim tipleriyle alakalı tartışmamıza atıfta bulunarak bilimsel deneyime dayanan yeni teorilerin (2. tip), insanoğlunun yaşam deneyimini (1. tip) dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Farklı bir ifadeyle, insanın kendine bakışı bilimsel hale geldi.

Fakat bu insanın kendine bakışındaki değişim muğlaktı. Bu sadece, insanın bir tür kozmik alçalmasını temsil etmemiş aynı zamanda insana yeni ve olumlu bir öz-bilinç vermiştir: Yeni dünya görüşü, göksel alanların eşsiz olduğu ve evrende insanoğlunun yerleştiği kısma nitelik olarak üstün olduğu inancını yıkmıştır. Bundan başka insanoğlunun evreni keşfederken kaydettiği ilerlemeden

dolayı bir yeni, olumlu öz-imaj potansiyeli vardı; burada Aydınlanma zamanında yükselen ilerlemeye olan seküler ve bilimsel inancın kökleri yatar. Bu belki de küstah, lakin kesinlikle olumsuz olmayan bir öz-imajdı.

KEPLER VE GEZEGENLERİN YÖRÜNGELERİ

Daha sonraları gelen pek çok öncü gibi Johannes Kepler (1571-1630) eski ve yeni arasında gerilim halini yaşadı.[6] Göksel alanların nitelik olarak dünyadan farklı olduğu fikrine karşı çıktı ve gezegenlerin yörüngelerinin mekanik açıklamalarını aradı. Fakat, Kepler'e göre, gezegenlerin hareketinin matematiksel kanunları derin bir metafizik boyutta saklıydı. Matematik ve metafiziğin bu karışımı- Pythagorculara kadar giden- daha eski düşünceyle bir ilişkiye işaret eder. Kepler Tanrının bir matematikçi olduğuna ve matematiksel formların duyuların tahrife açık dünyasına üstün olduğuna kanaat getirmişti. Aynı zamanda yüksek ve alçak, evrendeki her şeyin mekanik açıklamalarına olan ilgi yeni doğa bilimlerinin oluşumuna yardım etmiştir.

Kepler Kopernik modelini uyarlamıştır: Gezegenlerin yörüngeleri sabit bir hızla hareket eden cisimlerle birlikte dairesel değildir, güneş odak noktası olmak kaydıyla *eliptik*tir. Göksel bir cisim güneşten uzaklığına bağlı olarak değişen hızlarda hareket eder. Bu uyarlamaları bir Danimarkalı astronom olan Tycho Brahe'nin (1546-1601) gözlemleri yardımıyla yapmıştır. Böylece Kepler gezegen hareketi kanunlarını formüle edebilmiştir. Bu yolla muhteşem bir biçimde Kopernik modelini sadeleştirebilmiştir. Bu, hangi modelin gerçekliğe en iyi tekabül ettiği problemini tahkim etmiştir. Güneş merkezli teori sadece "daha ekonomik" (daha basit) değil de aynı zamanda *doğru* olamaz mı? Sonuç olarak Kiliseyle çatışma alevlendi. Newton'un yerçekimi kuvveti teorisi daha sonra gezegenlerin niçin değişen hızlarda eliptik yörüngelerde hareket ettiğini açıklayabildiği zaman güneş merkezli sistem argümanı buna uygun olarak takviye edilmiş oldu: Kopernik-Kepler teorisi bilimin bir başka merkezi teorisinin güçlü desteğini kazanmış oldu.

Yaşamının sonuna doğru Kepler büyük general Wallenstein'ın baş astronomu oldu ve O'nun yıldız falına baktı. Ayrıca annesinin büyücülükle suçlanmasını engellemek için acı bir mücadele vermek zorunda kaldı.

KEPLER'İN GEZEGEN HAREKETİ KANUNLARI

1- Her elipsin bir odağı güneş tarafından işgal edilmek suretiyle gezegenler eliptik yörüngelerde hareket eder.

2- Güneş ve gezegeni bağlayan yarıçap vektörü eşit zamanda eşit alanlar ayırır.
3- Herhangi iki gezegenin devir dönemlerinin kareleri ortalamalarının küpü güneşten uzaklaşırken aynı orandadır. (Ortalama mesafe elipsin büyük ekseninin uzunluğunun yarısı kadardır.)

FİZİK- GALILEO VE NEWTON

Galileo Galilei (1564-1642) ve Isaac Newton'u (1642-1727) matematik-deneysel doğa bilimlerinin temsilcileri olarak görmek tabiîdir. Çalışmalarında Aristo geleneğiyle çatışma halinde olarak yeni fizik şekillenmeye başladı. Maddi parçacıklar, mekanik nedensel açıklamalar gibi kavramlar ve hipotetik-tümdengelimli metoddan zaten bahsettik; tümü birden bu yeni deneysel, matematik olarak formüle edilen doğa bilimine girmiş oldu.

Hayatı: *Galileo Galilei, 1564'te Pisa'da doğdu. Newton'un doğduğu yıl olan 1642'de öldü. Galileo; tıp, doğa bilimi ve matematik okudu. Beşerî bilimlere de sıkı ilgisi vardı, Yunan ve Latin edebiyatını iyi bilirdi. 1589 yılında- 25 yaşında- bir tek üniversite derecesi almadan Pisa'da matematik profesörü olmuştu. İki yıl sonra Padova'da itibarlı bir profesörlüğe atandı. Eşzamanlı olarak beşeri ilgilerini geliştirdi. Örnek olarak, Dante'nin* İlahi Komedya'*sındaki cehennemin yerinde dersler verdi ve edebî konularda pek çok makale yazdı. Aynı zamanda Platonik kalıpta bir diyalog ustasıydı. Başlıca eserleri arasında* Yıldızlardan Haberci (Messenges from the Stars) *(1632),* İki Büyük Dünya Sistemi üzerine Diyalog (Dialogue about The Two Major World Systems) *(1632) ve* İki Yeni Bilim üzerine Diyalog (Dialogue about Two New Sciences) *(1638) gelir.*

YENİ KEŞİFLER

1609'da Galileo Hollanda'daki yeni bir keşfin haberini aldı. Bir mercek öğütücüsü lensleri monte etmiş ve ilk teleskopu yapmıştı. Bu haberin kendini teşvik ettiği Galile o kendi teleskopunu yaptı. Mucidi olmamakla beraber teleskopu ve bu suretle kazandığı bilgiyi dünya merkezli ve güneş merkezli teoriler tartışmasında kullanan ilk kişi oldu. Tesadüfi gözlemler ve keşifler yapmak yeterli değildir; bu keşiflerin ne anlama geldiğini kavramalı ve *teorik* implikasyonlarını da bulmalıyız. Bu Galileo'nun gücüydü.

Yeni teleskopuyla Galileo pek çok ilginç keşif yaptı: Ayda dağlar ve vadiler gözlemledi. Sonuç olarak, ay önceleri inanıldığı gibi kusursuz bir küre değildi. Fizik olarak, ay âşikâr bir biçimde Dünyaya benziyordu. Galileo ayrıca Venüs gezegeninin ayınkine benzer evreleri olduğunu keşfetti ve Jüpiteri yörüngele-

yen dörtten az olmamak kaydıyla uydular gördü. Güneşin yüzeyinde kara lekeler (güneş lekeleri) ve "meşaleler" de gördü. Tüm bu gözlemler Aristo/Ptolemy geleneğine *karşı* ve Kopernikus/Galileo çizgisinden *yana* argümanlar olarak yorumlanabilir. Aristo-Ptolemy geleneği gökyüzündeki, *supralunar* dünyadaki ("ayın üzerindeki dünya"), her şeyin kusursuz olduğunu varsaymıştı. Galileo'nun gözlemleri gösterdi ki ne ay ne de güneş kusursuz bir yüzeye ya da kusursuz bir küre şekline sahipti. Buna göre Ptolemy yanılmıştı! Venüsün evreleri olduğu bilgisi gezegenin dünya merkezli teorinin iddia ettiği gibi dünyanın etrafında değil de güneşin etrafında döndüğünü öneriyordu. Dünya merkezli sistemde Dünyanın eşsiz bir konumu vardır. Dünya- ay adındaki- bir uydusu olan yegane gök cismi olarak düşünülüyordu. Ayın Dünyanın etrafında döndüğünü bildiğimize göre diğer göksel cisimlerin de aynısını yaptığına inanmamız için makul gerekçemiz var demektir. Bundan dolayı Jüpiterin uydularının keşfi dünya merkezli argümanı zayıflattı. Aynı şekilde, Galileo bir duruma bağlı kanıtlar zinciri oluşturdu ve dünya merkezli teoriyi yavaş yavaş yıktı. En önemli keşifleri kısa yazısı *Yıldızlardan Haberci* (1610) ile yayınladı.

Galileo'nun en iyi gözlemler ve en iyi argümanlarla ortaya çıktığı ve muhaliflerinin sadece yeni astronomiye mantık dışı bir tepkiyi temsil ettikleri sıklıkla söylenmiştir. Anlaşmazlığın bu yorumu savunulur değildir ve tarih dışıdır. On yedinci yüzyılın başında iyi argümanlar oldukça eşit bir biçimde dağılmıştı. Zamanın en büyük geleneksel astronomu Tycho Brahe dünya merkezli ve güneş merkezli sistemler arasında bir uzlaşmayı savunmuştu ve başka hiçbir astronom, yıldız ve gezegenlerin hareket ve pozisyonlarına ilişkin Brahe'den daha iyi gözlemler yapmamıştı. Onun sistemi muhtemelen Copernicus'unkinden daha iyi tahminler sunmuştu.

Bununla birlikte, Kopernik astronomisinin en büyük problemi temel hipotezlerinin günlük deneyimimize çok zayıf bir biçimde tekabül ediyor görünmesiydi. Dünyanın hareket halinde olduğunu algılayamayız; güneş merkezli hipotez duyusal deneyimimizle anında desteklenmiyor. Eğer Dünya sadece kendi ekseni etrafında batıdan doğuya büyük hızla dönmüyor, fakat aynı zamanda güneşin de etrafında dev bir yörüngede dolanıyorsa bu hareketi günlük yaşamımızda fark etmeliyiz. Gel gör ki, hakikatte hiçbir şeyi fark etmiyoruz! Eğer Kopernik hipotezi doğru olsaydı, mesela, Dünyanın yüzeyinde dönen bir değirmen taşından dökülen su gibi hareket halinde nesneler beklemeliydik. Dahası rüzgarın daima batıya esmesini, bulutların daima batı yönünde ilerlemesini beklemeliydik. Şükür ki durum böyle değil. Kopernik teorisi öyle görünüyordu ki, güllelerin batı yönüne doğudan daha ileri gidecek şekilde atılabileceği anlamına geliyordu. Elbette bu da doğru değil. Eğer Dünya dönüyorsa, neden yüksek bir kuleden bırakılan taş dümdüz aşağı düşsün? Neden rotası arkaya doğru eğimlenmesin (Dünyanın hareket yönünün ileri doğru tanımlandığı kabul

edilirse)? Newton'a kadar bu olguların yeterli bir açıklaması mümkün olmadı.

17. yüzyılın başında bu örnekler güneş merkezli teoriye karşı argümanlar sağladı. Bu tür örnekler açık bir biçimde Kopernik hipotezini çürütür. Sonuç olarak, Aristo'ya ve dünya merkezli duruşa bağlılık, tamamen mantık dışı değildi. Galileo'nun bizatihi kendisi şüphe içinde olmalıydı. Güneş merkezli sistemi halk önünde savunduğunda elli yaşından fazlaydı. O'nun Güneş merkezli duruşu kavrayışı, kusursuz değildi. Kopernikus gibi, gezegenlerin güneş etrafında kusursuz daireler çizdiğini savunuyordu. Daire hipotezi geleneksel bir görüştür. Dünya merkezli astronominin taraftarları gezegenlerin dairesel yörüngeleri olduğuna da inanıyorlardı. Galileo, Kepler'in çalışmasını bilmesine rağmen, güneş odaklardan biri olacak şekilde, bir gezegenin yörüngesinin elips olduğu fikrini kabul edememişti; Descartes de öyle. Bu, Galileo'ya karşı açılan davayı incelerken akılda tutulması önemli olan bir noktadır.

"GALILEO OLAYI"

1615'te Galileo, teleskopunu papaya göstermek üzere Roma'ya gitti. Bu dönemde Galileo'nun; hem Cizvitler hem de Augustinciler arasında taraftarları vardı. Papa da doğrudan karşı çıkmıyordu çalışmasına. Fakat Kilise için, Kutsal Kitap temelli büyük bir itiraz vardı: En iyi kanıya göre İncil dünya merkezli sistemi onaylıyordu. Bu kesinlikle İncil'in bir *yorumu*ydu, lakin sağlam metinsel desteği vardı ve Kilise Papazları tarafından onaylanıyordu. Örnek olarak, Yeşua kitabındaki mucizeye (10:12-13), Tanrı'nın güneşin hareketini durdurduğuna, sıklıkla atıfta bulunuldu:

> Rabbin Amorluları İsraillilerin karşısında bozguna uğrattığı gün; Yeşu, halkın önünde Rabbe şöyle seslendi: "Dur, ey güneş, Gibeon üzerinde, ve ay, sen de Ayyalon deresinde!" Halk, düşmanlarından öcünü alıncaya dek güneş durdu, ay da yerinde kaldı... Güneş, yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu, batmakta acele etmedi.[7]

Kopernik teorisi bu tür metinleri nasıl açıklamalıdır?

Bu tartışmanın tüm tarafları İncil'in hatadan münezzeh olduğunu varsaydı, fakat müfessirleri hataya düşmüş olabilirdi. Kilise İncil'deki pek çok ifadenin lafzi olarak yorumlanamayacağını da kabul ediyordu. Bu yüzden Kilisenin Papazları problemli pasajların alegorik ve ahlakî yorumlarını geliştirmişti. Bu Galileo'nun da kabul edebileceği bir yorum anlayışıydı, "Kutsal Kitap asla yalan söylemez ya da yanılmaz ve buyrukları mutlak ve tahrifi imkânsız biçimde doğrudur. Sadece şunu da eklemeliydim ki Kitap yanılmasa dahi bazı müfessir ve açıklayıcıları bazen çeşitli yollarla yanılabilirler. Bunlardan biri çok ciddi ve sık

olabilir: Daima kendini sözlerin literal anlamıyla sınırlamayı istemek."[8] Galileo'ya göre her şeyden önce İncil'deki kozmolojik ve astronomik ifadelerin literal anlamından sakınmalıyız.

Galileo İncil'in literal mesajının dünya merkezli olduğunu biliyordu. Bunu meşhur intibak teorisiyle açıklıyordu: İncil'in dili ve formülasyonları basit ve cahil insanların ihtiyaçlarına göredir. Şaşkınlığı önlemek için dünya merkezli bakış açısına dayanmıştır. İlke olarak İncil Kopernik teorisiyle de uzlaştırılabilir. Fakat İncil astronomi ders kitabı değildir. Galileo'nun vurguladığı gibi gezegenlerin isimlerinden bile bahsetmez. Galileo İncil'in görevinin göksel cisimlerin nasıl hareket ettiğini değil, insanların cennete nasıl ulaşılacağını bildirmek olduğunu söyler. Bugün intibak teorisi çoğu Hıristiyan tarafından kabul edilmiş olsa bile Galileo'nun zamanında tartışmaya yol açan bir duruştu.

Bu anlaşmazlık; neyin kime (ve nasıl) intibak ettirileceği sorusuyla da ilgiliydi. Bu suretle doğal bilimler ve İncil'in tefsiri üzerine karmaşık sorular ortaya çıktı. Galileo başlama noktası olarak bilimsel bilginin İncil'in doğru tefsiriyle asla çatışmayacağı fikrini savundu. Tanrı kendini İncil'de ve doğa kitabında gösterir; ikisinin de yazarıdır. Ve kendisiyle çelişemez. Şu halde İncil'in ve doğanın hakikatlerini uyuşturmak her zaman mümkündür Galileo'ya göre. Bu görüş Kilisenin aydın üyelerince de kabul gördü. Daha problematik olan bu intibak ve uzlaşmanın nasıl başarılacağına dair Galileo'nun fikirleriydi. Galileo'ya göre bilimsel teoriler Kitabı yorumlarken bizim araçlarımız olmalıdır.[9] Bundan dolayı İncil'in tefsiri, tabii bilimlerle uzlaştırılmalıydı. Ve bilim adamları da buna göre ilahiyatçılardan daha iyi anlayacaklardır İncil'i. Bu görüş Katolik Kilisesi tarafından kesinlikle onaylanamazdı. Bu dini meselelerde Kilisenin otoritesinden feragat etme anlamına gelirdi. Luther ve Protestanlık bunun ne sonuç doğuracağını göstermiştir.

Galileo'nun duruşunun Kilise tarafından niçin kabul edilemeyeceğini anlamak kolaydır. Bir kere bu ilahiyatçıların Kitabın tefsirine ilişkin otoritelerine dolaylı bir saldırıydı. İkinci olarak Galileo, ilahiyatçıların bilim ve din arasında çıkacak ihtilafları çözmeye yeterli olup olmadıklarını sorguladı. Üçüncü olarak Galileo; bilimin İncil'in evren görüşünün doğru yorumunu belirleyebileceği şeklindeki yorumsamacı duruşu temsil ediyordu. Çoğu insan bunu tehlikeli bir biçimde bireyci bir eğilim olarak düşündü- Protestanlığa doğru kayan bir meyil: İncil'in tefsiri bireylere bırakılmamalıdır- en azından tüm bilim adamlarına!

1615'teki Roma ziyareti Galileo tarafından bir bilimsel haçlı seferi olarak planlandı. Yeni keşiflerini göstermek ve Kopernik görüşü için bir darbe vurmak istiyordu, fakat, bir taraftan da, dinsel doktrinlere karşı olmak suçlamasından aklanmak istiyordu. Kişisel olarak Galileo'ya göre süreç başarılıydı. Suçlamalar Engizisyon tarafından kaldırıldı. Fakat Papa astronomi ve ilahiyatla ilgili tartış-

malı soruları özel bir ilahiyatçılar komisyonuna havale etti. İşte problemler de burada başladı. 24 Şubat 1616'da komisyon Kopernik sistemini oy birliğiyle felsefî ve bilimsel olarak savunulamaz ve din karşıtı buldu. Eşzamanlı olarak Engizisyon Kopernik görüşünün propagandasını yasakladı. Bu, Galileo için büyük bir mağlubiyetti.

1620'lerin sonlarına doğru her nasılsa teolojik ve siyasî durum değişti. Yeni Papa, VIII. Urban, aydın ve hoşgörülüydü. Galileo bunun yeni bir saldırı için tam zamanı olduğunu düşündü. Fakat nasıl Kopernik görüşünün lehine konuşma yasağını aşabilecekti? Platonik diyalog formunda bir kitap yazmaya karar verdi; diyalogda belirtilen fikirlerden sorumlu tutulmamak için dogmatik bir sonuç yazmayacaktı. Bu kitabın başlığı *İki Büyük Dünya Sistemi hakkında Diyalog* oldu. 1630'da papaya sunuldu ve 1632'de basılmak üzere izin alındı.

Kitap, üç kişi arasındaki bir diyalog biçimindedir: Simplicio Ptolemy- dünya merkezli görüşü savunan bir Aristocudur, Salvatio Kopernik sisteminin bir sözcüsü ve Sagredo aydınlanma arayışındaki bir öğrencidir. Diyalog, Kopernikçiliği dolaylı bir biçimde savunuyordu. Büyük bir çalkantı yarattı ve güçlü bir teolojik tepkiyi tahrik etti. 1633 baharında Galileo Roma Engizisyon mahkemesine çıkarıldı. İşkence tehdidi altında Dünyanın hareket ettiği görüşünden vazgeçmek zorunda kaldı ve ömür boyu hapse mahkum edildi (daha sonra cezası hafifleyerek evde gözaltına çevrildi). *İki Büyük Dünya Sistemi hakkında Diyalog* Yasaklı Kitaplar listesine konuldu- ve bu eser, orada 1835'e kadar kaldı. Galileo'nun aldığı ceza Katolik Kilisesi için büyük bir felaketi kanıtlayacaktı zira Kiliseyi kötü gösteriyordu ve Katolik dünyasında bilimin ilerlemesi gecikti.

Yaşamının sonunda Galileo'nun, Floransa yakınlarında kendi villasında yaşamasına müsaade edildi. Artık kör ve sağırdı, lakin son kitabını, 1638'de Hollanda'da basılan *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar*'ı, en yakın arkadaşına yazdırdı.

EVRENİN ÇÖZÜLÜŞÜ VE DOĞANIN MATEMATİKLEŞMESİ

Galileo, bilim tarihinde önemli bir rol oynadı. Diğer başarılarının yanı sıra düşen cisimler ve sabit hızla hareket kanunlarını buldu. Yeni deneysel metodu da "bulduğu" söylenmiştir. Ayrıca felsefe tarihinde Platonculuğun yenileyicisi olarak önemli bir yeri vardır.[10]

Bugün bu Galileo tablosu biraz değişti. Önemli bir deneyci olarak konumu sorgulandı. Hatta gözlemlerinde hileye başvurduğu ve hitabet ile kuşkulu ve güvensiz kanıtlara başvurduğu bile söylendi. Yazdıklarında bir dizi "düşünce deneyleri" sundu, ama bu onları gerçekten başardığı (ya da bunların gerçekten başarılabileceği) anlamına gelmez. Bununla birlikte şunu vurgulamak gerekir ki Galileo, gerçekten deneyler yapmış ve pratik anlamda önemli keşiflerde bulun-

muştur. Fakat hem filozof, hem de fizikçi olarak amprisist olmaktan çok rasyonalistti. Tam anlamıyla Aristo fiziğinin günlük yaşam deneyimine yeni fizikten daha yakın olduğunu düşünüyordu. Fakat, Platon gibi, akıl ve matematiği duyusal deneyimimizin üzerine yerleştirmişti.

Galileo'nun en önemli *felsefi* katkısı Aristocu evrenin "yapı bozumu" ve eski teolojik doğa görüşünün çözülüşüydü. Aristocu evren geometrik ya da Eukliedesvâri bir evrenle yer değiştirmiştir. Bu hiyerarşik ve sınırlı bir evrenin açık ve sonsuz bir evrenle yer değiştirmesi anlamına geliyordu. "Ayın altındaki dünya" ve "ayın üstündeki dünya" arasındaki eski ayrım kırılmıştı. Galileo'ya göre tüm olgular aynı ontolojik seviyededir: Aynı doğa kanunları evrenin her yerinde geçerlidir. Astronomi ve fizik aynı ilkelere dayanır. Galileo ile birlikte bütün bir dünya görüşü çöktü. Doğaya ilişkin yeni bir yaklaşım yoldaydı. Gündelik yaşamımızın doğal tavrı güçlükle "doğal" sayılabilecek metodolojik bir yaklaşımla yer değiştirdi. Takip eden kısımda Galileo'nun bakış açımızı nasıl devrimselleştirdiğine bakacağız. Aristo fiziği birçok biçimde doğanın ileri bir matematik dışı yorumuydu. İlk gözlemleri basit ve inandırıcıdır: Ağır nesnelerin "aşağı doğru" düşeceği bize "doğal" görünür. Eğer ağır bir nesne, büyük bir taş mesela, birdenbire yerden yükselse Aristo kadar şaşırırdık. Bu "gayri tabii" görünürdü. Bir kibrit çakarsak ışığın "yukarı" dönük olmasını bekleriz "aşağı" değil. Aristo fiziği bu tür olguları açıklar. Bu bağlantıda önemli olan her şeyin kendi doğal yeri olduğu fikridir. Her bir şey, doğasıyla uyumlu olarak, evrende kesin bir yere sahiptir. Her şey için bir yer vardır ve her şeyin kendi doğal yeri vardır. Her şey kendi yerindeyken doğa evrenle ahenk içinde görünür. Gündelik yaşamımızda kesinlikle nesneleri yerlerini hareket ettirir ve değiştirir vaziyette algılarız. Bu tür hareket ve değişimler kozmik bir düzensizliğin *zorunlu* bir hareket- taşı havaya fırlatmamız gibi- ya da *doğal* bir hareketin ifadesidir- taşın doğal yerine geri döndüğü zamanki gibi-. Doğal hareketin kesin ve doğal bir sonu vardır. Lakin bu sadece "ayın altındaki dünya" için doğrudur. "Ayın üzerindeki dünyayı" sonsuz ve döngüsel hareket niteler, Dünyanın etrafında dönen gezegenler gibi.

Yeni fizikle birlikte, Aristo'nun hareket fikri tamamen kırıldı. Bir boşlukta "doğal yerler" yoktur ve cisim nereye hareket edeceğini asla "bilmeyecektir". Kabaca söylemek gerekirse, somut ve gözlenebilir nesneleri, sadece mükemmel olan olguları barındıran geometrik bir yere yerleştiremeyiz.

Galileo'ya göre artık her şey doğal yerlerini ararken, ağır olanları aşağıda ve hafifleri yukarıda düşünmek mümkün değildi. Kendi kendine duran doğal hareketi düşünmenin bir anlamı yoktu artık. Atalet ilkesine göre tüm nesneler hareketsizlik ya da sabit, doğrusal hareket durumlarında dış güçler müdahale etmediği müddetçe kalırlar. Bu noktada Aristo, kesinlikle kimsenin sabit ve doğrusal hareketi görmediğini söyleyerek itiraz ederdi. Ve Galileo katılırdı: Böylesi

bir hareket sadece mükemmel koşullar altında mümkündür. İşte burada matematik devreye girer: Bir boşlukta doğrusal hareket eden nesneler gözlenebilen fiziksel nesneler değil geometrik bir uzayda hareket eden geometrik üç boyutlu cisimlerdir. Bu mükemmelleştirme biçimi kasten sürtünme, direnç ve tüm fiziksel olguların Eukliedesci olmayan niteliğini göz ardı eder.

Galileo'ya göre yeni fizik için mücadele, yeni bir *ontoloji* için de mücadele haline geldi. Bütün ampirik ve deneysel doğa araştırmalarından önce temel bir felsefî probleme işaret eder: Doğaya ilişkin sorduğumuz sorularda matematiğin rolü nedir? Galileo tüm soruların matematiksel bir dille sorulması gerektiğini, zira doğa kitabının bu dille "yazılmış" olduğunu söyleyerek cevap verir: "Felsefe gözlerimizin önündeki büyük kitapta yazılıdır- evreni kastediyorum. Fakat onu ancak bu dili öğrendiğimizde ve yazıldığı işaretlere vakıf olduğumuzda okuyabiliriz. Matematik diliyle yazılmıştır ve harfleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. Bu araçlar olmadan bir insanoğlunun tek bir kelimeyi bile anlamasına imkân yoktur."[11] Bu şekilde Galileo bir *matematiksel ontoloji*yi savunmuştur. Hakikatin en derindeki özü matematikseldir. Tüm değişim içindeki değişmez olan matematiksel biçimlerdir.

Galileo'nun doğa ve matematik görüşü, O'nu Pythagorasçılar ve Platon'dan beri gelen geleneğin içine yerleştirir: Doğanın özü nihai olarak rakamlardır. Duyularımız gerçekliğin bu boyutuna anında erişim sağlamazlar. Doğanın matematiksel bilimi Aristo'nun deneyimli ve niteliksel doğasını araştırmaz zira nesneleri idrak edilebilen doğanın "altında" bulunmaktadır. Mükemmelleştirilmiş bir "idealar dünyasına" aittir. Bu Galileo'yu Platoncu yapar. Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi hakkında Diyalog* eserinde Aristocu Simplicio'dur: Doğa araştırmalarında matematiğin rolünden şüphe eden. Simplicio'ya göre doğal süreçler "çoğunlukla şöyle veya böyledir": Daima niteliksel ve bireyselleştirilmişlerdir; hiçbir olgu mutlak bir biçimde aynı değildir. Deneyimli doğada daireler, üçgenler ya da düz hatlar yoktur. Geometrik ya da matematik kavramlara tekabül eden hiçbir şey yoktur. Doğa süreçleri, nitekim, ölçülebilir değildir. Fizik "uygulamalı" geometri değildir.

Aristo yaklaşımı, akıl dışı değildir. Kesin bir biçimde niteliği ölçemeyiz. Şu halde Galileo'nun doğa bilimi; renk, koku ve tat gibi duyusal nitelikler için hiç açık kapı bırakmaz. "Objektif" doğaya ait değillerdir ve gerçekliğin özünün bir parçası sayılmazlar. Duyusal nitelikler "sübjektiftir" ve yaşayan öznede meydana gelir. Bu, Demokritos'a kadar giden duyusal niteliklerin sübjektifliği teorisi daha sonraları Descartes ve İngiliz emprisistleri tarafından kabul edildi. Galileo'ya göre duyusal niteliklerin sübjektifliği teorisi duyusal deneyimin en önemli bilgi kaynağı olamayacağı anlamına gelir. En azından duyusal deneyim matematiksel akılla yönlendirilmelidir. Burada da, Pythagorasçılar ve Platon ile

paralellik mevcuttur: Matematik akıl, doğanın özünü kavramamızı sağlayan yegane araçtır. Öyleyse Galileo bir emprisisttен çok rasyonalisttir. Aynı zamanda bu rasyonalizm, doğanın *deneysel incelemesi*yle birleşmiştir. Pratikte, bu Galileo'nun somut fiziksel problemlere matematik çözümler bulmaya çalıştığı anlamına gelir- düşen nesnelerin, roketlerin ve sarkaçların hareketleriyle bağlantılı sorular.

Galileo matematik hakikatleri katı bir biçimde kendi kendini doğrular olarak anlamıştır. Bu bilgi diğer türlü mümkün olmazdı. Galileo matematikte sadece doğanın sahip olabileceği aynı mutlak kesinliğin olduğunu söyler. Burada kendimizi insan ve Tanrının bilgisinin birleştiği ilahi bir seviyeye yükseltiyoruz: "İnsan zihni tarafından anlaşılan az sayıdaki matematik hakikate gelince, öyle inanıyorum ki, bilgimiz kesin bir biçimde ilahi bilgiyle eşit olabilir".[12] Sonuç olarak matematik alanında uzlaşma ya da tartışmaya mahal yoktur. Kim Tanrıyı düzeltmeye cüret edebilir?

Galileo, matematiksel ilişkilere vakıf olmanın doğuştan kazanılan bir bilgi olduğunu düşünüyordu. Bu, aynı zamanda Platoncu ve rasyonalist bir yargıdır da. Platon, *Menon* diyalogunda benzer bir şeyi savunmuştu. Hem Platon hem de Galileo'ya göre matematik bilgisi hepimizin sahip olduğu bir şeydir ama çoğumuz için bu "çok derindedir". Bununla birlikte unutulan şey hâlâ hatırlanabilir (Platon'daki *anamnesis*, "hatırlama" ile karşılaştırın). Hatırlama süreci bir dili yeniden öğrenme ile karşılaştırılabilir; bu durumda, bir daireler, üçgenler, vb. alfabesi olacaktır. Tipik olarak bir *diyalog* üzerinden unutulanı hatırlamayı başarabiliriz. Bu stratejiyi de Galileo Platon'la paylaşır.

Sonuçta, geometri yeni doğa bilimlerinin kurulmasında önemli bir rol oynayacaktır. Geometri dilinde olgular ölçülebilen bir biçimde tanımlanabilir. Böylece geometrik dil teknik çözümleri de kolaylaştırır: Mesela doğru açı, düz yüzey ve bir örnek boyutlarıyla inşaat blokları çeşitli şekil ve boyutlardaki doğal taşlara göre ev ve duvar yapımını daha kolay hale getirmiştir. Benzer şekilde, geometrik kavramları mekanik direksiyon sistemlerini, dairesel hareketleri ve doğrusal ile dairesel hareketler arasındaki geçişleri tanımlamak için kullanabiliriz. Bu tür araçlar, doğal rüzgar ve su enerjisini işletmeyi mümkün kılmalıdır. Matematiğin- burada geometri- tüm olguların altında yattığını varsayan spekülatif Pythagoras-Platoncu teori nitekim hem yeni deneysel bilimler hem de teknolojinin ilerlemesi için verimli bir fikir olabilir. Deneysel yolların gelişmesiyle birlikte teknoloji bilimsel çalışma sahasına çekildi. Aşikar bir biçimde yaşamdan uzak olan Pythagor-Platoncu görüş Galileo Galilei gibi öncüler sayesinde pratik uygulama şansına sahip olmuştur. Ayrıca, geometri sadece dünya görüşü, bilimin kavram ve metodları ile teknolojinin pratik gelişimini değil, resimde perspektifin kullanımında ve mimaride estetik nedenlerle geometrik şekillerin kullanımında olduğu gibi, zamanın sanatını da etkilemiştir.

NEWTON: FİZİĞİN ZAFERİ

Isaac Newton, bir küçük çiftçinin oğlu, Cambridge Üniversitesi'nde matematik profesörü ve Kraliyet Topluluğunun başkanı oldu. Fizik biliminde bir öncü olduğu kadar, genelde Batı entelektüel tarihinde bir devdi. En önemli eseri *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesi, Matematiğin İlkeleri) 1687'de yayınlandı. İyi bilindiği gibi üç hareket kanunu ve yerçekimi kanunu, bölünemeyecek kadar küçük sayıların hesabı teorisi (Leibniz'le aynı zamanda fakat ondan bağımsız olarak) ve ışığın bileşimi teorisini ortaya koymayı başarmıştır. Fizik teorileri hem astronomide (Kepler'in gezegen hareketi kanunu) hem de mekanikte (Galileo'nun düşen cisimler kanunu) daha önceki teorileri güçlendirmiştir. Newton fiziğinde başlıca noktalarda deneysel olan hipotetik-tümdengelimli araştırmayı ve matematik bir dilde ifade edilen maddi parçacıklar, boşluk ve belli bir mesafede hareket eden mekanik güçler gibi kavramlar görüyoruz. Bir mesafede hareket fikri diğerlerinin yanı sıra Galileo ve Descartes'in (Newton erken dönemlerinde dikkatlice incelemişti bu isimleri) alışıldık düşünme biçiminden bir kopuştu.

Newton yeni fizik biliminde matematiğin, özellikle geometrinin, rolünü vurgulamıştır. Ölçümler temelinde geometri, çizgi ve daireler gibi rakam ve şekillere titiz bir biçimde yaklaşma imkânı verir. Bu nedenle bu şekilde izah edilen hareket kavramını kullanarak doğa güçlerini araştırmak ve diğer doğal olguları bu güçlere dayanarak açıklamak fiziğin görevidir. Newton'un meşhur hareket ve yerçekimi kanunları şunlardır:

Newton'un birinci kanunu: Bir dış güç müdahale etmediği müddetçe hareketsiz bir cisim hareketsiz kalır ve hareket halindeki bir cisim düz bir hatta sabit hareket halinde kalır.

Newton'un ikinci kanunu: Bir cismin hızlanması, doğrudan uygulanan güçle orantılıdır ve gücün etkisini gösterdiği düz hat yönündedir.

Newton'un üçüncü kanunu: Her güç için eşit ve zıt bir güç ya da tepki vardır.

Newton'un yerçekimi kanunu: İki cisim kütlelerinin çarpımıyla doğru ve aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılı olan bir güçle birbirini çeker.

Newton, ilahiyat konusunu yoğun biçimde yazmıştır ve simya ile de ilgilidir. Newton, bir maddenin diğerine dönüşümünü başarmaya çalışıyordu. Newton'un, kimyadaki gayretleri fizik ve matematikteki çalışmalarından daha az başarılı olmuştur.

Newton'la birlikte fizik, gelenek ve önyargılara karşı bilimin zafer timsali haline geldi ve Newton Aydınlanmanın büyük atası oldu. Tıpkı ortaya çıkan doğa biliminin, kısmen mekanik dünya-görüşünün oluşumunda kısmen de deneyci olduğu kadar rasyonalist duruşlar için, felsefecilere ilham olması gibi, Newton

da felsefeye yeni ivme kazandırmıştır. Özellikle O'nun etkisini yeni fizik için epistemolojik bir temel kurmaya çalışan Kant'ta görüyoruz. Kant'a göre sadece mekan ve zaman değildir deneyimimizin değiştirilemez niteliklerinde temellenen. Fakat neden kategorisi, zorunlu olarak idrakimizde mevcut bulunduğundan, yeni bilim bugünü yöneten ilkelerin yarını da şekillendireceğinden emin olamayacağımız şeklindeki şüpheci itiraza- evrende belirli bir değişmezlik öngören deneysel metodun esasını yerle bir eder görünen bir itiraz- karşı savunma şansını vermiştir.

Yeni fiziğin ilk kurucusu Newton insan başarısının sembolü olarak kalmıştır. Bilim ilerleme fikriyle bağlantılı hale gelmiştir. Francis Bacon'ın güç olarak, zenginlik ve ilerleme kaynağı olarak gördüğü bilgi anlayışı, yaygın bir biçimde kabul gördü ve takip eden tarihlerde uygulandı. Hakikate ilişkin sorularda ilahiyat değil, bilim doğru otorite olarak ortaya çıktı ve insanın, doğanın süreçlerini kontrol etme aracı oldu. Felsefe ve din, yeni bilimlerle ilişkili olarak konumlarını bulmak zorundaydılar. Bu matematik ve deneysel doğa bilimlerinin ortaya çıkışının toplumsal ve entelektüel anlamıydı.

BİYOLOJİK BİLİMLER

Yeni astronomi ve fiziğin nasıl da daha önceki akademik geleneklerle, iç çatışma ve felsefe ile, ilahiyattaki kurulu fikir ve ilgilerle ihtilaf sonucunda ortaya çıktığını görmüş olduk. Bunlar teorik ve kurumsal seviyede eş zamanlı olarak yer almıştır. Bununla birlikte Orta Çağ'ın sonundan itibaren üniversite geleneğinde ilahiyat, hukuk ve tıptı yüksek öğrenimi teşkil eden ve akademik meslekların öncülüğünü yapan. Yeni çağa geçiş esnasında bu disiplinlerin içerisinde de iç gelişmeler ve çatışmalar vardı. İlahiyatta kökleri nominalist anlayışlara kadar giden (doğrudan Luther'e ve dolaylı olarak Ockham'a) reform hareketleri vardı. Hukukta yasal kurumlar için daha seküler siyasal yapılar ve çeşitli sözleşme teorisi versiyonları ile doğal hukuk teorisi tartışmaları, Althusius ve Grotius, Hobbes ve Locke'tan Aydınlanma ve insan hakları bildirgesine (Kuzey Amerika ve Fransa'da) kadar süren tartışmalar vardı. Tıpta, diğerlerinin yanı sıra, mesela 17. yy'ın ilk yarısında Harvey'in kan dolaşımı teorisinin oluşturduğu modern, bilimsel bir perspektife geçiş yaşanıyordu. Tıbbı, başlangıç noktamız alarak biyolojik bilimlerin içerisindeki gelişmelere bakacağız.

Fakat şunu not etmek uygun olabilir ki; zamanın üç yüksek öğrenim disiplini de- ilahiyat, hukuk ve tıp- normatif ve yorumsamacı disiplinlerdi: İlahiyat Kutsal Metinleri, hukuk kanun ve yasal işleri, tıp ise hastalığı yorumluyordu. İlahiyat için normatif olan şey, vahiyde, hukuk için doğa kanunu ve yazılı kanunda, tıp için sağlık ve uzun yaşamı geliştirme fikrinde bulunuyordu.

Mekanik dünya görüşünden esinlenerek tıp da mekanik açıklamaların peşine düştü. Geleneksel Aristocu biyolojik olgular görüşü ve yeni Galileo- Newtoncu bilim ideali arasında bir çatışma gelişti.

Paracelsus (1493-1541)- Theophrastus Bombastus von Hohenheim diye de bilinir-, İsveçli bir doktor ve bilim adamıydı. Aslında hâlâ Hippokrates ve Galen ile de bağlantılı olan Aristo geleneğinin içindeydi: Hastalık vücuttaki temel elementlerin bir dengesizliğiydi. Paracelsus'a göre bu temel elementler tuz, sülfür ve cıva idi; burada zamanının simyacı geleneğiyle birleşiyordu. Bugün bizim için O'nun eleştirel olmayan spekülasyonlarını göstermek kolay iştir. Yine de simyacılar, laboratuar tekniklerinin gelişmesiyle birlikte, kimyanın ortaya çıkışında esaslarının belirlenmesi sürecinde rol almışlardır. Bu nedenle doktor Paracelsus, belirli hastalıkları iyileştirmek için otlarda özel muhteva da arıyordu. Bu araştırmada verimli bir bilimsel metodun izlerini buluruz, hangi muhtevanın ne tür sonuç vereceğine ilişkin sıklıkla oldukça fantastik fikirleri olsa da. Paracelsus'un, daha yoruma dayalı tıbba olan eğilimin aksine (bu tıp anlayışında doktorlar hastalıkları iyileştirmeye değil de anlamaya ve açıklamaya daha fazla vurgu yaparlar) tıbbî uygulama ve deneyimi vurgulamış olması anlamında, Hippokrat tıp geleneğinin bir örneği olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tıp mesleğinin sınırları muğlaktır. Bu nedenledir ki ameliyatlar büyük ölçüde doktorlar değil "berberler" tarafından yapılıyordu.

Tıbbın bir bilime dönüşümü yeni fiziğin ve nihayet yeni kimyanın etkisi altında oldu ve bu süreç 19. yy'da ivme kazandı. Fakat bu süreç yenilenmiş anatomi ve fizyoloji bilgisi gerektiriyordu. Bu insan teşrih ve tetkiki üzerindeki yasağın kaldırılmak zorunda olduğu böylece doktorların antikitenin mirasından istifade edilebileceği anlamına geliyordu. Burada Andreas Vesalius'tan da (1514-1564) bahsetmek zorunda olmakla beraber Leonardo da Vinci (1452-1519), teşrih yoluyla anatomik araştırmada bir öncüydü.

William Harvey (1578-1657) incelemeleri devrimsel bir kavram olan kan dolaşımıyla sonuçlanan bir İngiliz anatomistiydi. Harvey kalp-damar sistemi içinde kalbi, bir pompa işlevi gördüğü kapalı bir sistem olarak görüyordu. Bu parlak mekanik-nedensel açıklama kalbin yok olup tekrar yaratıldığını öngören önceki teoriden çok çok daha iyiydi. Böylece tıp bir taraftan anatominin bir taraftan da fizik ve kimyanın gelişmesiyle uyumlu olarak yavaş yavaş bilimsel bir disiplin olarak şekillendi.

Aristo ve Galileo-Newton perspektifleri arasındaki ihtilaf, vitalizm ve biyolojik bilimlere ilişkin mekanik görüş arasındaki tezatta ifadesini buldu: Organik (yaşayan) doğanın bütün yönleri yeni fizik bilimlerinde gördüğümüz aynı mekanik ve materyalist kavramlarla anlaşılabilir mi, ya da biyolojik disiplinler yaşamın süreçlerini kavramak üzere eşsiz kavramlara mı ihtiyaç hisseder? Sonra-

kini iddia edenlere genellikle "vitalistler" ve bunu inkar edenlere de sık sık "indirgemeciler" adı verilir. İndirgemeciler (reductionistler) yaşam süreçlerini inorganik doğanın olgularıyla aynı biçimde açıklamaya çalışırlar; sonuçta biyolojiyi fiziğe indirgerler (bkz. Bölüm 8, Hobbes'ta İndirgeme Problemi). Şu halde biyolojide Aristocular vitalist, Galileo-Newton görüşünün taraftarları da indirgemecidirler.

Tıp pratiğinde bir doktor aynı zamanda hem hastayı bilimsel olarak incelemeli hem de onun öz-imajı ve toplumsal durumunu göz önünde bulundurmalıdır. Mesela, mekanik perspektifin tüm tıbbi problemler için yeterli olduğu görüşünü reddedebilir fakat yine de mekanik perspektifi biyolojik olguların *bilimsel açıklamaları* için korumaya devam edebiliriz. Şöylece akıl yürütebiliriz: Aslında yaşayan bir beden olarak tamamen bedenimizin eşsiz deneyimine sahibiz. Cinselliklerini sadece biyokimyasal kavramlarla anlayanlar delidirler. Burada psikosomatik süreçlerin tanınmasını görüyoruz. Fakat soru geçerlidir: Hangi gözlem ya da bilimsel açıklamalar biyolojik disiplinlerde farklı olmalıdır?

Bu ihtilaf, yoğunluğunun birazını yitirdi; lakin evrim ya da holistik tıpla ilişkili olarak insanın doğası hakkındaki tartışmalarda benzer problemler ortaya çıkabilir. Belirli ölçüde aynı yargı, ekolojiyle ilgili tartışmada da geçerlidir..

SUBJECTUM OLARAK İNSAN

Bugün Rönesans'tan söz ederken temel perspektiflerde bir devrimden, paradigma değişikliğinden bahsetmek yaygın hale geldi.[13] Bu noktayı üç farklı bilime atıfta bulunarak göstereceğiz: Astronomi, mekanik ve optik.

ASTRONOMİDE PARADİGMA DEĞİŞİMİ

Bir hatırlatmayla başlayalım: Astronomideki Rönesans'a kadar süregelen görüş Dünyanın evrenin merkezi olduğu fikrine dayanıyordu. Güneş, yıldızlar ve gezegenler Dünyanın etrafında döner. Bu görüş Dünyayı, insanın evini, yaratılışın merkezi olarak alan teolojik ve felsefî Dünya görüşleriyle bağlantılıydı. Bu, dünya merkezli bakış açısıdır. Bu görüşün aksine, artan bir yoğunlukla, Dünyanın değil güneşin merkez olduğu iddia edildi: Dünya, yıldızlar ve gezegenler gibi, güneşin etrafında döner. Bu güneş merkezli bakış açısıdır. Dünya merkezli bakıştan güneş merkezli dünya görüşüne geçiş gezegenlerin yörüngelerinin doğru formülasyonuyla bağlantılı olarak gelişti. Yine de dünya merkezli görüş henüz yeni gözlemlerle çürütülmemişti. Dünya merkezli görüş yeni gözlemleri de izah edebilirdi, fakat tüm gözlemleri kapsamak amacıyla teori daha da karmaşık hale geldi. Bilim adamlarının fikirleri bölündü. Tüm bilim adamları güneş mer-

kezli görüşün doğru olduğunu düşünmedi. Kim haklıydı peki? Teorilerin tümü ve hiçbiri diyebiliriz. Kinematik açıdan Dünya veya güneşe ya da evrendeki herhangi bir noktaya "tercih edilen nokta" olarak bakmamız ya da bakmamamız referans çerçevesi seçimimizle ilgili bir sorudur. Bu perspektiften, tüm veriler seçtiğimiz referans çerçevesinden bağımsız olarak izah edilebilir.[14]

Dünya merkezli ve güneş merkezli görüş arasındaki bu ihtilaf farklı teorilerin aynı verileri nasıl izah edebileceğini gösterir. Buna açıklamanın çeşitliliği anlamında teori çeşitliliği denir. Bu nokta epistemolojik bir ilgi alanıdır zira eğer verili bir problemi açıklamak üzere bir teori geliştirilmişse diğer teorilerin de bulunabileceği ihtimalinin dışarıda bırakılmadığı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, rakip bilimsel açıklamalara karşı hoşgörülü olmak için makul gerekçeler vardır. Teori aşamasında farklı görüşler olabilir ve bütün bilimsel idrakin *bir* doğru sentezi fikri, bilimsel dünya görüşü, böylece problematik hale gelir.

Peki dünya merkezli görüşten güneş merkezli görüşe geçişte ne meydana gelmiştir? Modern terimlerle, bir önceki teorinin yanlışlanması olarak açıklanamayacak bir "paradigma değişimi", bir perspektif ve önerme değişimi olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir dönüşüm yeni temel bir teori geliştiren bir bilim adamları halkasının daha önce sahada başat olan bilimsel ekolle yer değiştirdikleri zaman oluşur. Böyle durumlarda rekabet çok temel olduğundan çekişen ekoller arasında büyük iletişim problemleri olacaktır.

Rönesans sırasında, dünya merkezli-güneş merkezli bakış açısı anlaşmazlığı insan görüşü üzerinde derin etki yapmıştır. Sonlu bir evrenin merkezinde yaşadıktan sonra insanoğlu kendini sonsuz bir evrendeki diğer gezegenlerin yanında ufak bir gezegende yerleşmiş buldu. Dünya daha az "vatan gibi" görünür oldu. Fransız filozof ve fizikçi Blaise Pascal veciz bir biçimde açıklamıştır bu bilimsel *ve* varoluşsal deneyimi: "Bu sonsuz uzayın ebedî sükûneti korkutuyor beni" (Bkz. Bölüm 9).[15]

MEKANİKTEKİ PARADİGMA DEĞİŞİMİ

Mekanikte de bir paradigma değişimi oldu, ancak burada büyük ölçüde gözlenen verileri izah edemeyen bir teoriden eldeki verileri izah edebilen bir teoriye geçiş vardı: Aristocu mekanikten Galileo-Newton mekaniğine bir geçiş. Aristo inorganik nesnelerin- kaya, yük vagonu ve oklar gibi- hareketini her şeyin kendi doğal yerini arayacağı öğretisinden hareketle açıklamaya çalıştı: ağır şeyler (kayalar) düşer çünkü doğal yerleri Dünya yüzeyine yakındır. Hafif şeyler (duman) yükselir çünkü doğal yerleri yüksektir. Sonuç olarak inorganik nesnelerin hareketleri belirli anlamda amaçlarıyla açıklanır: doğal yerlerini ararlar. Aşikardır ki inorganik nesneler, herhangi bir amaç fikri gütmezler ve şu da eşit

derecede aşikardır ki amaçlarına ulaşmak için kendi kendilerine herhangi bir şey yapmazlar. Fakat Aristo'nun hiyerarşik evren görüşünde farklı şeyler farklı seviyelerde doğal bir biçimde aittirler.

Böylece, bir biçimde, Aristo düşme hareketini açıklamayı kolayca başarmıştı. Aristo, önermesinde ağır şeylerin düşeceği belirtilmiştir. Aristo fiziğinin düşmeyle bağlantılı problemi hızdır. Aristo ağır şeylerin hafif nesnelerden daha hızlı düşeceğini düşünüyordu. Yeni mekaniğe göre tüm serbest düşen nesneler aynı hıza ulaşırlar. Bu tezat bazen sanki Aristocu fizikçiler gözlemi ihmal etmişler gibi sunulur. Eğer sadece baksalardı hatalarını düzeltirlerdi! Mesele daha karmaşık. Aristo'nun yeni mekanikçilerden farklı bir uzay anlayışı vardı. Aristo'ya göre uzay her zaman doludur. Boş, sürtünmesiz bir uzay fikrini reddediyordu. Uzay hava ve suya benzer bir element olarak anlaşılmalıdır. Şu halde, nesnelerin düştüğü ortam daima direnme önerir. Öyleyse eğer kurşun bir top ve kaz tüyünü hava dolu bir uzayda bırakırsak elbette kurşun top en hızlı düşen olacaktır.

Newton mekaniği tamamen farklı önermelere dayanır: Uzay boştur, yani dirençten uzaktır. Nesneler hız ve yönleriyle hareket durumlarını korurlar ta ki hız ve yönlerini değiştirerek çarpışana kadar. Bu temel görüş nesnelerle ilgili gündelik deneyimimizle uyumlu değildir, fakat cesur bir kavramsal modeli temsil eder. Sadece, mesela maddedeki ya da havadaki direncin giderildiği özel denemelerde bu teoriyi görsel olarak test edebiliriz. Böylece bu tür soyut modeller ve sistematik deneyler arasında bir bağlantı tesis edilebilmiş olur.

Aristo perspektifinden bir okun nasıl hemen hemen yatay bir yönde yoluna devam edebileceğini açıklamak güçleşti. Niçin bir defada ok doğal yerini aramıyordu? Aristo düşüncesinde yatay hareket açıklanmalıdır. Dikey hareket, düşüş, önermede verilmiştir. Newton mekaniğinde okun yatay hareketi açıklanabilirdir: Bir nesnenin hız ve yönüyle durumunu koruması tamı tamına temel varsayımdır. Fakat neden sonra ok yere doğru düşer? Burada düşmenin bizatihi kendisi açıklanmalıdır. Neden yerçekimidir: Nesneler birbirini çeker. Hızdaki azalma da açıklanmalıdır ve sürtünme bunu açıklar. Başka bir söylemle, yeni mekaniğin Aristo mekaniğine göre daha kesin deneysel esasını inkar etmeden, nasıl bu iki teorinin teorilerin çeşitliliğine ilişkin ilginç bir noktayı gösterdiğini belirtebiliriz: Kabaca aynı hal gibi görünen şey- burada hareket- ilkindeki önermenin ikincisinde açıklanması gerektiği ve tam tersinin de mümkün olduğu farklı teorilerce açıklanabilir.

Aristo mekaniğinden Galileo-Newton mekaniğine geçilirken hangi paradigma değişimi meydana geldi? Bu, diğerlerinin yanı sıra, matematiğin bir biçimde teori ve gözlemlerde rol oynadığı daha sistematik, deneysel doğa bilimlerine geçişti. Tüm teleolojik bakış açıları dışlandığına göre, bu tamamen mekanik

nedenlere bir geçişti. Bu son nokta, doğa olduğu kadar insan anlayışımız için de en az önemli olan değildir. Mekanik nedensel açıklamalar ile teleolojik açıklamalar arasındaki ihtilaf, zamanımızda da devam ediyor; tıpkı sosyal bilimlerin eşsiz yönleri tartışmasında olduğu gibi.

OPTİKTE PARADİGMA DEĞİŞİMİ

Rönesans'ta paradigma değişiminin şeylerin *nesne,* insanoğlunun ise *özneleşmesi* anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bunun ne anlama geldiğini izah etmek için *optiğe* kısaca bakacağız. Optik, daha önceleri optik görüş bilimi olarak görülüyordu. Bundan dolayı gören ve bilen olarak insanoğlu optik çerçevesinde çalışılıyordu. Rönesans'ta optik, gören göze atıfta bulunmaksızın, ışın, kırılma ve mercek bilimi haline geldi. Göz artık baktığımız bir nesne oldu. Gözü kavrayan göz, optiğin konusu olmaktan çıktı. Gören göz ve bilen insanoğlu felsefî epistemolojinin ilgi alanı oldu.

Bundan dolayı bilimin nesneleri saf nesneler oldu, nicelik olarak ölçülebilen özeliklere sahip ve bütün öznellikten arınmış nesneler. Sadece idrak ve düşünce bertaraf edilmedi, aynı zamanda insanoğlunun, öznenin, nesnenin duyusal etkisine eklediği bir şey olarak yorumlanan duyusal nitelikler diye bilinen renk, koku, tat ve benzerleri de...

Burada eşyayı ve insanoğlunu algılamanın radikal biçimde yeni bir yolunu görüyoruz. İnorganik şeylerden bitki, hayvan ve insana kadar- her biri eşsiz yeteneklere sahip olarak- varlığın geleneksel faklı biçimlerinin hiyerarşisi basit bir düalizme indirgendi: Tartışıp açıkladığımız niceliksel özellikleriyle *nesneler* ile düşünce ve eylemle nesneleri inceleyen *özneler.* Nesneler bilime aitken özne muğlak, ikili bir konum edinir: Bir taraftan insanoğlunu, özneyi, bilimsel olarak inceleyebiliriz; böylece insanoğlu, bir tür nesnedir. Diğer taraftan, insanoğlu bilimden haberdar kalmaktadır. Sonuçta öznede epistemolojik bir "kalıntı" vardır. Fakat bunun ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl anlaşılması gerektiği derhal tartışmalı bir konu haline geldi; sonuç, beden ve ruh ilişkisi üzerine ve rasyonalistlerin, emprisistlerin ve transendental filozofların çeşitli bilgi teorileri üzerine bir tartışmaydı.

Terminoloji dahi yeni bir şeyi temsil ediyordu. Özne (subject) kelimesi *subjectum*'dan türemiştir,[16] "alta atılan", yani "altında yatan". Rönesans'tan önce insan hakiki *sub-ject* değildi. Altta yatan (*sub-stance* ile karşılaştırın) kolaylıkla eşya olabilirdi. İnsanın özne ve eşyanın çeşitliliklerinde nesneleşmesi- bu nedenle yeni ve devrim niteliğinde bir şeydi: İnsanoğlu artık geniş ölçüde temel olarak (*sub-jectum*) ve eşya da, çeşitli biçimlerde, bilen özne için bilgi nesneleri olarak anlaşılıyordu (eşya nesne olarak düşünülüyordu). 17. ve 18. yy'da felsefe, Descartes ve Locke'tan Kant'a kadar, insanoğlu temelli epistemolojinin

nasıl felsefe için genel temeli teşkil ettiğini yansıtır. Bundan dolayı bu zamanın felsefesine doğru bir biçimde öznellik (subjectivity) felsefesi adı verilir. Descartes'ın düşüncesinde birey kişinin şüphesi ve şüphesizliği başlama noktasıdır; Locke'un düşüncesinde birey kişinin deneyim ve düşüncesidir. Genel başlama noktası özne olarak insandır.[17]

Sonuç olarak insanın özne ve doğanın nesne olarak ortaya çıkması, bilim içerisindeki paradigma değişimleriyle bağlantılandırıldı. Bu, insanı özne ve doğayı (ve insanı) nesne yapma süreci, aynı zamanda, bir sömürü ilişkisi, öznenin nesne üzerindeki iktidarı anlamı da gelir. Tesadüfe bağlı açıklayıcı bilimler özneye nesneler üzerinde bir iktidar verir. Bu güç ilişkisi belirli sonları başarmak için araç işlevi görebilecek tahminler ve teknik deyimler biçimini alır. Bilimsel-teknik gelişme ivme kazanmıştır. İnsanoğlu artık ideal olarak makul bir cemiyette, *polis* ve *logos*ta, hane halkıyla uyum içinde yaşayan, *oikos*tur; sosyal bir varlık, *zoon politikan*, değildir. İnsanoğlu teknik bilgisiyle *nesneler* evreninde tahakküm kuran bir *özne* haline gelmiştir.

SORULAR

Dünya merkezli ile güneş merkezli görüş arasındaki ihtilafı anlatınız.

Mekanik dünya görüşüyle neyi kastettiğimizi açıklayınız. Bu görüşü Aristo'nunkiyle karşılaştırınız. Teleolojik ve mekanik dünya görüşü arasındaki farkı tartışınız.

"Doğanın matematikleşmesi" ile neyi kastettiğimizi de açıklayınız.

"Metod üzerine tartışma" ile neyi kastettiğimizi açıklayınız.

Rönesans'taki çeşitli paradigma değişimlerini anlatınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Newton, I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy (Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri)*, Berkeley, 1971.

Galileo Galilei, *Dialogue concerning the Two Chief World Systems, Ptolemaic and Copernican (İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog)*, çev. S. Drake, Berkeley, 1967.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Bernal, J. D., *Science in History (Bilim Tarihi)*, c. I-IV, Londra, 1969.

Koyré, Alexandre, *Galileo Studies (Galileo Araştırmaları)*, Sussex, 1978.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)*, Chicago (1962), 1970.

[1] Bilim ve pratik idrak ilişkisi üzerine bkz. J. D. Bernal, *Science in History* (I-II) (Bilim Tarihi) , Londra, 1969.

[2] Thomas'ın soğukkanlı ve rasyonel tarzını akılda tutarak bir Rönesans doğa bilimcisi olan Giordano Bruno'nun (1548-1600) bir diyalogta ünlü birine madde hakkında söylettiği birşeyi alıntılayabiliriz: "Aristo- *Physika*'da (Fizik)- madde meselesini aydınlatmak istediğinde dişil cinsi bir ayna olarak kullanır- Dişil cins, bence kaprisli, narin, değişken, zayıf, sefil, edepsiz, adi, kötü, dar kafalı, aşağılık, değersiz, utanmaz, ahlaksız, boş, yararsız, kafası karışık, ahmak, inançsız, tembel, sinsi, pasaklı, nankör, monoton, sakat, eksik, bitirilmemiş, kesik, bir tarafı kesik, yıpranmış bir cinsiyettir bu- pas, zararlı bir böcek, mikrop, yozlaşmadır-ölüdür- ." Bu, Ortaçağ yüzünden Rönesans'ı yüceltmenin nasıl sorgulanabilir bir uygulama olduğunu hatırlatma hizmeti görebilir. (*Della Causa, Principio e Uno (Bir İlkesi)*, Norveççeden çev. R.W.)

[3] Bkz. Popper, Bölüm 26.

[4] Diğerlerinin yanı sıra Karl Popper'in *The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Keşiflerin Mantığı)* kitabına bakınız. Popper *yanlışlanamayan* teorilerin *bilimsel* teoriler olmadığını söyler (Bölüm 26).

[5] Özerkleşme süreci daha fazla şey *yapma* kabiliyetine uyarlanmaz sadece (köprüler ve uzay istasyonları inşa etme); bilim, Rönesans ve erken modern dönemde en az olamayacak biçimde, insanları kişinin öz-imgesi ve dünya görüşüyle ilişkilerine dair *özgürleştirici idrak* kazandırarak özerkleştirmeye eğilimli olmuştur. Bu idrakten yoksun olunca, daima pratik kullanımla sınırlı kalmıştır. Bu türden bir idrak, uzayın araştırılmasıyla başarılır.

[6] A. Koestler, "Johannes Kepler", *The Encyclopedia of Philosophy (Felsefe Ansiklopedisi)*, c. IV, 1972.

[7] Galileo'dan Gastelli'ye (21 Aralık 1613). Maurice A. Finocchiaro (ed.) *The Galileo*

Affair: A Documentary History, Londra, 1989, s. 49. Bu kitap Galileo'ya karşı açılan davalarla ilgili tüm belgeleri içerir.

8 Age.

9 Age, s.93.

10 Galileo'ya ilişkin bu yorum özellikle Fransız bilim tarihçisi Alexandre Koyré tarafından işlenmiştir, *Galileo Studies (Galileo Araştırmaları)*, Sussex, 1978 (orijinali Paris, 1939). Galileo yorumumuzu Koyré'ye borçluyuz.

11 Galileo, *Il Saggiatore*, 6. soru.

12 Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Bari, 1977, s. 144.

13 Bugün bilim tarihindeki paradigmalarda gerçekleşen bu tür değişimlerin temel niteliklerini en güçlü şekilde vurgulayan bilim teorisyenleri bilimin içsel gelişiminden dolayı değişimi hemen hemen akıl dışı bir şey olarak görmeye meyillidirler. Paradigmalar değişir. Fakat bilim ileriye doğru mu hareket eder? Bkz. Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)*, Chicago, 1962 (1970). Khun hakkındaki Bölüm 26 ile karşılaştırın. Ayrıca bkz. Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions Thomas S. Khun's Philosophy of Science*, Chicago, 1993. *(Bilimsel Devrimlerin Yeniden Kuruluşu, Thomas S. Khun'un Bilim Felsefesi)*. Rönesans'ta astronomi üzerine bkz. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe (Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene)*, New York, 1958 ve S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens (Göğün Yapısı)*, London, 1961.

14 Mantıksal olarak kişinin bir seçimi vardır. Yukarıdaki argüman (perspektivizmden) kinematik bir bakış açısına dayanır.

15 Pascal, *Pensées (Düşünceler)*, s. 206.

16 Bkz. M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1957.

17 Felsefe tarihinde *zıtlıklara* işaret etmek yaygındır, Platon ile Aristo arasındaki, Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki, rasyonalizm ile emprisizm arasındaki gibi. Fakat bu zıtlıklar sadece bazı genel problemlerden kaynaklanan zıtlıklardır. Zıtlıkları mı yoksa paralellikleri mi vurguladığımız tartışılan konu kadar bizim hakkımızda da bilgi verir.

BÖLÜM 8

Rönesans ve Realpolitik[1] Machiavelli ve Hobbes

MACHIAVELLI- MANİPÜLASYON ARACI OLARAK SİYASET

Niccolo Machiavelli (1469-1527) Rönesans'ın sonunda İtalya'da yaşadı. *Il Principe* ve *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*"Söyleşiler"*) çalışmalarında Machiavelli siyasî liderlerin niçin yükselip düştüklerini ve iktidarda kalmanın en iyi yolunu ele alır. *Hükümdar*'da mutlak monarşiyi ve *Söyleşiler*'de cumhuriyeti savunmuştur. Fakat iki çalışma da bir *reelpolitikçi* hükümet görüşünü ifade eder: Siyasî sonuçların hesabı sorulur.

16. ve 17. yüzyıllarda, kralın bir mutlak hükümdar olana kadar iktidar tabanını yayma eğilimi vardı. Bu dönemde kral ve vatandaşlar arasında karşılıklı bir destek vardı. Ulusun kralının, vatandaşları ve serbest sermayeyi tahkim ettiğini söylemek muhtemelen serbest sermayenin vatandaşlar üzerinden ulusun kralını tahkim ettiğini söylemek kadar doğru olur. Bunun böyle olduğunu varsayarsak, 17. yy. mutlakıyetçiliği ve erken kapitalizm ile yeni ortaya çıkan özgür vatandaşlıkla birlikte feodal toplum paramparça olmuş olur. Lakin bu bir hayli uzun bir süreçti ve her yerde aynı oranda gerçekleşmedi. Feodal bir ekonomiden kapitalizme geçiş ani değil, tedriciydi. Burada birkaç noktayı vurgulamakla yetineceğiz.

Orta Çağ'da objektif bir doğal hukukun iyi ve doğrunun normunu belirlediği büyük ölçüde muhakkak kabul ediliyordu ve bu, kral ya da imparatorlar için de geçerliydi. İktidar gösterilerinin sınırları vardı. Ve toplum insan ihtiyaçlarını tatmin etmek için karşılıklı ödevleri olan büyük bir cemiyet olarak görülüyordu. Farklı mülklerin olduğu ve bazı insanların fakir bazılarınınsa zengin olduğu doğrudur. Fakat toplum genellikle karşılıklı sözleşmeye dayanan bir cemiyet olarak görülürdü ve egemen olan toplumdu, devletin başı değil. İnsanın ahlakî ve dini bir mahluk olduğu kabul ediliyordu. Nihai olarak devletin görevi ahlakîydi. Kilise ve devlet kendi alanlarıyla ilgili olacaklardı.

Kabaca Rönesans'ın sonunda merkezî devlet iktidarının güçlendiği dönemle eş zamanlı olarak insanoğlunun tıpkı şehir-devletten imparatorluğa geçişte

olduğu gibi tekrar bireyselleştiğini söyleyebiliriz: Cemiyet değil lakin bireydi başlama noktası. Ve birey genellikle benlikçi olarak anlaşılıyordu. İç çatışmayı önlemek için sınırsız iktidarla güçlü bir hükümdara ihtiyaç vardı. Başka bir ifadeyle, yalıtılmış bireyler ve devletin mutlak gücü arasında bir ayrım yapıyoruz. Fakat Rönesans'ın sonunda induvidualizm (bireycilik) sıklıkla biyolojik ve materyalist bir biçimde temelleniyordu (Hobbes) ve devletin mutlak iktidarı, kozmopolit bir imparatorluğun değil, bir ulusal devletin mutlak hükümdarının ellerinde bulunuyordu.

Machiavelli bir İtalyan'dı. İspanya, Fransa ve İngiltere'nin aksine İtalya birbiriyle sürekli çatışma halindeki pek çok küçük eyalete bölünmüştü. Milano, Venedik, Napoli, Floransa ve Venedik eyaleti birbirine ve yabancı devletlere karşı entrikalar çeviriyordu. Papa, bu oyunda bir İtalyan yerel kralı işlevini görüyordu. Ve toplumsal yaşamı birçok şekilde dizginlenemeyen egoizm (bencillik) belirliyordu. İstikrarlı bir devlet yaratmak Machiavelli'nin amacı oldu.

Machiavelli, Orta Çağ'dan erken modern zamanlara geçiş sırasında yaşadı. Onun bir vatandaş olma anlayışı Orta Çağ'daki belirli bakış açılarıyla yakından bağlantılıydı: Onur ve şan temeldi. Metodu, zamanın hümanist yaklaşımıyla uyum içindeydi: Halihazırdaki meseleleri izah etmek için tarihi örnekleri kullanmak. Bu sekülerleşmiş düşünme biçimi 17. ve 18. yüzyıllardaki entellektüel yaşamın unsurlarıyla bir ilişkiyi gösteriyordu.

Machiavelli'nin siyaset teorisi bir hükümet mekaniği öğretisidir. Yüzeysel olarak, bu mutlak hükümdarlar için bir diplomatik "oyun teorisidir". Bu teori İtalya'daki küçük eyaletlerin arasındaki siyasî mücadeleye anında uygulanabilirdi; aynı zamanda, Machiavelli'nin siyaset teorisi, Rönesans'a has olan ve onu antik Yunan ve Orta Çağ siyaset teorilerinden ayıran özellikler de barındırır. Machiavelli'nin bir önkabulü insanın bencil oluşudur. İnsanın eşya ve iktidar hırsının sınırı yoktur. Kaynaklar kısıtlı olduğundan çatışma çıkmaktadır. Devlet diğerlerinin saldırısına karşı bireyin korunma ihtiyacı üzerine bina olmuştur. Kanun uygulanmazsa anarşi çıkar. Şu halde halkın güvenliğini sağlamak üzere güçlü bir hükümdara ihtiyaç vardır. Machiavelli bunu insanın özüne ilişkin felsefî bir analize girişmeden muhakkak kabul eder. Öyleyse bir hükümdar insanoğlunu kötü kabul etmelidir. Bir hükümdar devleti ve böylece halkın yaşamı ve mülkünü korumak için sert ve iyiliğe inanmayan (kinik-köpeksi) biri olmalıdır.

İnsanların daima bencil olmasına rağmen yozlaşmanın çeşitli dereceleri vardır. Machiavelli iyi ve kötü devletler ile iyi ve kötü vatandaşlar konularıyla uğraşır. İyi bir toplum ve iyi vatandaşları mümkün kılan kusursuz koşullarla ilgilenmektedir. İyi devletler farklı bencil çıkarlar arasında bir denge tutturabilen ve bu yüzden *istikrarlı* olan devletlerdir. Kötü devletler, bencil çıkarların açık bir çatışma halinde olduğu devletlerdir. İyi vatandaş ise vatansever ve mücadeleci olandır. Farklı bir ifadeyle, iyi devlet istikrarlı devlettir. Siyasette *son*,

antik Yunan ve Orta Çağ'da olduğu gibi iyi yaşam değil, iktidarı kazanıp, elinde tutmak ve böylece istikrarı sağlamaktır. Başka her şey, ahlak ve din de dahil olmak üzere, araçtır.

Machiavelli, iktidarı *ele geçirmeye* çalışanlar ile *zaten elinde bulunduranlar* arasında bir ayrım yapar. *Hükümdar* kitabı ile *Söyleşiler* kitabı arasındaki fark, bir dereceye kadar, istikrarlı bir devlet yaratmak ve iktidarı elde tutabilmek ayrımının bir ifadesidir. Machiavelli antik Roma Cumhuriyeti ve zamanının İsviçre'sinin istikrarlı ve görece yozlaşmamış toplumların örnekleri olduğunu düşünüyordu. Burada halkın büyük ölçüde kendi kendini idare edebileceğini düşünüyordu. Bir zorbaya gerek yoktu. Fakat İtalya'da, zamanında, görev bir devlet *yaratmaktı*. Burada güçlü ve acımasız bir hükümdara ihtiyaç vardı. Machiavelli muhtemelen bir liderin yozlaşmış bir toplumda iktidarı nasıl ele geçirebileceğine ilişkin teorileriyle bilinir en çok. Machiavelli'nin iktidar problemlerine olan ilgisi öyleyse ne gayrı-ahlakî (immoral) ne de ahlak dışıdır (amoral); amaç karmaşıklığı önlemek olduğu müddetçe ahlakîdir. Amaç iyi devlettir ya da, daha açık biçimde, mümkün olan en iyi devlettir- insanın doğası dahilinde (Machiavelli'ye göre).

Machiavelli böyle bir amacı güden siyasetçinin neredeyse devleti kuracağını düşünür: Kanun yaparak ve uygulayarak hükümdar siyasî düzeni tesis eder. Yine Orta Çağ ve Yunan antikitesiyle tezadı görüyoruz. Machiavelli'ye göre var olan hukuk ve ahlak mutlak ve evrensel değildir, bir hükümdarca kurulmuştur. Bu ulusal devletin hükümdarı tarafından kuruluşun teorisidir. *L'état, c'est moi*; "Devlet benim!" (Louis XIV).

Hukuk ve ahlak hükümdar tarafından kurulduğuna göre hükümdarın kendisi bunların üzerindedir. Yargılanabileceği hiçbir yasal ya da ahlakî standart yoktur. Tebaası sadece mutlak itaat gösterebilir hükümdarlarına; zira doğrunun ve ahlakın *tanımını yapan* hükümdardır. Fakat eğer kullardan birisi iktidarı ele geçirmeyi başarırsa, azledilen hükümdar da dahil olmak üzere herkes *ona* itaat etmelidir.

Machiavelli çifte standart uygulamakla suçlanmıştır: Hükümdar halka ahlak ve erdem aşılayacak, fakat kendisi sadece iktidarı elde etmekle meşgul olacaktır. Öyleyse kamu ahlakı ve özel ahlak arasında bir ayrım vardır. Tebaa birine sahiptir hükümdar ise diğerine. Fakat, aslında, Machiavelli'nin varsayımlarına göre bir çifte standart yoktur. Sadece bir ahlak vardır, hükümdarın iradesi. Hükümdar istikrarlı bir devlet yaratmak, iktidarı elde etmek ve elde tutmak ister. Ve Machiavelli'nin düşüncesinde üstü örtük bir biçimde belirtilir ki bu vatandaşları karşılıklı saldırıdan korumanın yegane yoludur. İnsanoğlunun aslında bencil olduğu ve ahlakın hükümdarın iradesinden başka bir şey olmadığı kabul edildiğinde çifte standart suçlamaları ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan, özel ahlak ve kamu ahlakı arasındaki ayrımın belirli bir siyasî realizmi gösterdiği

söylenebilir: Siyasetin *hakikatte* nasıl işlediğini anlamak için siyasetin sıklıkla özel yaşamda kullanılanlardan farklı kategoriler kullandığından haberdar olmamız gerek. Özel yaşamda "cinayet" denilen şeye siyasette "düşmanı büyük kayba uğratmak" denilebiliyor. Siyasetin kendi kategorileri, ahlakı- kendi "*raison d'état*"sı (varlık sebebi) vardır. Başka bir ifadeyle, sıradan savaş durumunda cinayetten söz etmek elli birde şah mattan bahsetmek kadar uygunsuzdur; bu, iki farklı oyunu birbirine karıştırmak olur. Bu görüşü eleştirebiliriz, ancak Machiavelli işlerin böyle yürüdüğünü gösterirken büyük ölçüde haklıdır.

Fetholunan bir halkın, hükümdarın toplumu yeniden düzenleme girişiminden *önce*, ahlakî tutumları ve kanaatleri vardır. Bu anlamıyla ahlakın hükümdar için normatif bir anlamı yoktur. Hükümdar, bununla birlikte, dikkate alması gereken faktörlerden biri olarak var olan ahlakı göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca hükümdarın halk üzerinde etkin olmasına çalıştığı ahlakın normatif bir anlamı vyoktur onun için; bu da bir siyasî strateji aracıdır. Fakat hükümdarın kendi siyasî davranışının nihai bir ahlakî özü vardır: Toplumda istikrarı muhafaza etmek.

Şu halde Machiavelli'nin, hem bir halkın miras olarak edinmesi hem de hükümdarın halk için tesis etmesi suretiyle ortaya çıkan ahlakı, hükümdarın amacının istikrarlı bir devleti vücuda getirmek olduğu stratejik bir açıdan görüyor olması anlamında, siyasete nazaran ikincil bir konuma yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Öyleyse vatandaşların ahlakı anlamında özel ahlak hükümdarın temel amacının devletin temel amacıyla eş olması anlamında kamu ahlakına göre ikincil değerdedir. Burada şunu vurgulamaya değer ki Machiavelli ve Orta Çağ teorisyenlerinin farklı ilgileri vardı. Orta Çağ'da siyaset teorisi öncelikli olarak kişinin nasıl gerçekleştirmesi gerektiğini her zaman açıklamaya çalışmaksızın ideal amaçlara yoğunlaşmıştı. Machiavelli, diğer taraftan, araçlarla ilgilidir. Burada ve şimdi siyasetin nasıl yürüdüğüyle ilgileniyordu. Machiavelli muhabirvari, görgül bir tanımlamayla zamanında siyasetin nasıl işlediğini aktarır. Kat'î surette, ahlak ve siyaset arasında- peşine düşmeye değer amaçlar ve kendi içlerinde ne iyi, ne de kötü olan fakat sadece fazla ya da eksik bu amaçların gerçekleşmesinde etkili olan siyasî araçlar arasında- bir ayrım yapar ve siyasî araçları iyi ya da arzu edilebilir olduklarına bakmaksızın siyasette kullanıldıkları haliyle tanımlamaya çalışır.

Amaçlar ve araçlar arasındaki keskin ayrım, görece yeni olan bir şeydir. Çoğu Yunan filozofu ve Hıristiyan ilahiyatçısı hırsızlık ve cinayet gibi belirli eylemlerin (araç) arzu edilir sonuçlara vesile olup olmadıklarına bakılmaksızın hatalı olduklarını tartışmadan kabul ediyorlardı. Amaçlar ve araçlar arasındaki bu keskin ayrımdan hareketle Machiavelli *amacın aracı meşrulaştırdığını* iddia edebilir: Romulus'un biraderi Remus'u öldürmesi doğru ve iyiydi; çünkü bu, evrensel bir iyiye vesile oldu.

Dinin, Machiavelli'nin düşüncesinde düşük bir konumu olduğu kesindir. Tüm çıkarlar ve amaçlar dünyevîdir. Dinin payına düşen tek rol, grupta bir birlik tesis etmektir. Öyleyse Machiavelli dindar olmanın insanların hayrına olduğunu düşünebilir. Ve hükümdar eğer bu sayede bir şeyi başaracaksa dindar olduğu izlenimi verebilir.

Machiavelli çoğunlukla saf bir siyaset oyunuyla ilgilenmektedir. İktidarı uygulamak için gerekli olan ekonomik koşulları sınırlı ölçüde anlamaktadır. Ayrıca, tarihsel olmayan bir antropoloji yapmıştır: İnsan doğası değişmez. Bundan dolayı zamanımızın siyasî durumuna hakim olmayı önceki çağları inceleyerek öğrenebiliriz (Bkz. *Söyleşiler*). Şu halde, büyük ölçüde amacın siyasetin özünü anlamak değil iktidarı elde etmeyi öğrenmek olduğu zamansız bir siyaset bilimine sahip olacağız. Yani, Machiavelli'nin metodu *bizim* terimlerimizle "tarihsel değildir". Fakat, O'nun zamanından bakıldığında, Machiavelli tarihsel düşünüyordu: Hümanistler gibi zamanını anlatmak üzere örneklere dayanan bir tarih, tekil hikayeler yazmıştır.

Aristo ahlak felsefesi ve siyaseti tek birim olarak görüyordu ki bu *praksisti*. Machiavelli ahlak felsefesi ile siyaseti birbirinden ayırdı. Siyasette amaç araçları meşru kılar. Araçlar ahlakî değerlendirmenin ötesinde yönlendirmeye açık ve ahlak dışıdır. Tecrübi olarak incelenebilirler. Nihai amaç huzur ve düzeni muhafaza etmektir. Aristo evrensel normlar ve anayasal bir hükümet şekli öngörmüştü. Machiavelli hükümdarın iradesinin hukuk ve ahlakı tanımlamasına müsaade etti- fakat nihai amaç belirlidir: Siyasî istikrar. Siyasetin manipülasyon haline gelişiyle aynı zamanda diğerlerinin eylemleri üzerinde hükümdarlara otorite temin edebilecek bir sosyal bilim ihtiyacı ortaya çıktı. Machiavelli, hem tecrübi bir siyaset incelemesi hem de yönlendirmeye açık bir siyaseti savundu. Daha sonraları Machiavelli manipülasyon olarak siyaset ve pek çoğunun (Mussolini gibi) dizginlenemeyen iktidar gösterisini meşrulaştırma olarak yorumladığı siyasî ahlak dışılıktan ötürü kötü bir ün sahibi oldu.

Machiavelli siyasî iç görüyü geçmiş ve şimdideki belirli olaylarla başlayarak aramıştır. Bu belirli olayları inceleyerek, bir devleti yönetecek ya da iktidarı eline geçirmek isteyen kimselere yardımcı olacak pratik vukufiyeti kazanmış olduğunu düşünüyordu. Bu, "eğer- sonuçta" tipi vukûfiyet olmalıdır: *Eğer* şöyle şöyle davranırsak *sonuçta* bu ya da şu meydana gelir. İnsan doğasının tarih boyunca değişmediğini varsayıyordu ya da daha farklı bir söylemle; tarih ve insanın, örnek olarak devletlerin yükselmesi, gelişmesi ve gerilemesi gibi dairesel değişimlere tabi olduğunu düşünüyordu. Böylece Machiavelli çeşitli yalıtılmış vakalardan yola çıkarak evrensel genelleştirmeler kurgulayabileceğimizi varsaydı. Eğer böylesi bir vukûfiyet hatasız olarak çıkmazsa ortaya bunun nedeni kaçınılmaz bir belirsizliğin, *Fortuna*, bizim olay-

ları kontrol edebilme yetimizi sınırlamasıdır.

Bu yaklaşıma genel bir itiraz şöyledir: Eğer değişmez insani nitelikler sayılan şeyle başlarsak, radikal biçimde değişir olanı, toplumdaki yaratıcı unsuru kavramada büyük güçlükle karşılaşırız. Zamanının çeşitli olaylarını basit siyasî kavramlar ve dairesel bir tarih görüşüyle desteklenen egotizm gibi psikolojik kavramlar yoluyla açıklayan Machiavelli'nin daha derin sosyo-tarihi değişimleri kavramaya yeterli donanımı yoktu.

SÖZLEŞMEYLE SİYASET VE DOĞAL HUKUKLA SİYASET- ALTHUSIUS VE GROTIUS

17. yy'ın başından itibaren siyaset teorisi ilahiyattan daha da ayrıştı. Bir Alman olan Johannes Althusius (1557-1638) din değil toplumsal gruplar üzerine bina olan bir sözleşme teorisi vücuda getirdi. Buradaki sözleşme fikri hem toplumsal grupları hem de hükümdar/tebaa ilişkisini açıklamak üzere kullanılıyor. Çeşitli grupların- aile, şirket, yerel cemaat, ulus- farklı görevleri vardır ve *farklı sözleşmelerle* oluşturulurlar. Egemenlik daima halktadır, yani, bireylerde değil ama toplumda hiyararşik biçimde, aileden devlete, dizilen organik gruplardadır. Halk kral ve memurlarına sözleşmeye sadık kalmaları koşuluyla iktidarı verir. Althusius, bu yolla, kral ve bürokrasinin egemenlik daima halkta olmak kaydıyla nasıl belirli bir gücü muhafaza ettiğini açıklayabilmiştir. Bu rıza ile, gruplar arasındaki sözleşme ile açıklanır, belirli dini kavramlarla değil.

Ulusal devletler kurulduğu zaman bu bağımsız devletlerin *arasındaki* ilişkiler sorusu gündeme geldi. Artık aralarındaki ilişkiyi düzenleyecek herhangi bir kurum kalmamıştı; ayrıca, ulusal devletlerdeki yasal anlayışlar kanunların ulusal bir kral tarafından yapılması ve bundan dolayı sadece kendi devletinde uygulanabilir olduğu kanaatine dayanıyordu. Danimarkalı hukukçu Hugo Grotius (ya da de Groot, 1583-1645) doğal hukuk fikrine geri dönerek ikileme hukuki bir çözüm sağladı: Tekil ulusal devletlerden üstün olan ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen belirli kanunlar vardır. Doğal hukuk fikrini geliştirerek Grotius belirli devletlerin hukukundan üstün olan uluslararası bir hukuk için temel temin etmiş oldu. Bu noktadaki çabası takdir topladı ve Milletler Cemiyeti, Nuremberg Duruşmaları ve Birleşmiş Milletler ile sonuçlanan uluslararası hukuk kavramına dahil olmuş oldu. Grotius, Otuz Yıl Savaşları sırasında (1618-48) yaşamıştır. Dini-siyasî çatışmaların bir sonucu olarak 1618'de ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı, fakat Fransa'ya XIII. Louis'ye kaçtı (bir kitaplıkta gizlenmek suretiyle) ve orada diğer faaliyetlerinin yanı sıra diplomat olarak İsveç'in hizmetine girdi (1634). Ancak Kraliçe Christina, O'nu İsveç'e bir emirle davet edince sert iklim ve zayıf bedeni ölümünü getirdi. (Descartes'in beş yıl sonra buradaki ta-

lihsiz ölümüyle karşılaştırın.) Otuz Yıl Savaşları anlaşmazlığa düşen devletlerin tabi olacağı bir hukuk sistemini kamçılamıştır. Bu savaş ayrıca kamusal olan siyasî ve yasal meseleler ile özel olan dinî sorular arasında bir ayrıma yol açmıştır. Grotius tüm bu fikirleri ifade etmiştir. Stoacılıkla gelişen ve Hıristiyan ilahiyatına kadar gelen doğal hukuk fikri Grotius tarafından teolojik ve dini törensel tabanından arındırılmış bir biçimde uyarlanmıştır. Bu Hıristiyan karşıtı bir görüşün ifadesi değil, fakat doğal hukukun siyasî ve yasal tarafların dini olandan daha ayrışmış bulunduğu yeni bir duruma uyarlanmasıydı. Eğer uluslararası hukuk herkese uygulanacaksa doğal hukukun esasları Hıristiyan ilahiyatından bağımsız olmak zorundaydı. Böylece devletler arasında ve devletlerin kendi içinde siyasî ve yasal anlaşma için daha seküler bir temel aranıyordu. Bu anlamda Grotius, yeni bir durum için doğal hukuk fikrini güncellemiş oldu.

Grotius'un en bilinen çalışması *The Law of War and Peace*'tir (Savaş ve Barış Hukuku, *"De jure belli ac pacis"*). Başlıktan da anlaşılacağı üzere Grotius, burada savaş da dahil olmak kaydıyla tüm koşullara uyarlanabilecek bir hukuk fikri üzerinde durur: Tanrı tüm insanlara dostluğu doğal bir ihtiyaç olarak bahşetmiştir (*appetitus societatis*) ve bu vahiy veya ilahiyattan bağımsız olarak tüm insanlarca farkına varılabilir bir durumdur. Huzurlu bir birlikte yaşam ihtiyacı temeldir ve bunun gerçekleşmesi için herkesin belirli kanunlara saygı duyması zorunludur. Örnek verirsek, vaatler tutulmalı, eşitlik uygulanmalıdır. Bu doğal hukuk teorisi Tanrının Yaratıcı ve normların vericisi olarak kabul edildiği iradeci görüşün reddini gerektiriyordu (Luther ile karşılaştırın). İşler iradecilerin iddia ettiği gibi değildir, yani, Tanrının tüm zamanlarda *irade buyurduğu* şey tanım olarak doğru değildir; bilakis, Tanrı doğruyu irade buyurur zira O, zaten doğrudur. Sonuç olarak doğru sürekli ve evrenseldir ve herkes tarafından tanınabilir.

Grotius bir devletin uluslararası cemiyetin eşit bir üyesi olabilmesi için yerine getirilmesi gereken bazı koşullardan bahseder: Devletin, geniş mi küçük mü olduğu değil istikrarlı olması ve antlaşmaların gereğini yerine getirmesi önemlidir. Bunlar bugün de kullanılan kriterlerdir. Elbette, bu uluslararası hukuku uygulayacak bir kurumun olmaması problemi vardır. Böyle bir kurum, belirli ölçüde Orta Çağ'da Kilisede mevcuttu. Fakat Reformdan sonra Kilise bölündü ve büyük ölçüde belli devletlerle bütünleşti.

HOBBES- BİREY VE ÖZÜN MUHAFAZASI

Hayatı: *Bir İngiliz olan Thomas Hobbes (1588-1679) İngiliz İç Savaşı sırasında yaşadı. Latince ve Yunanca'yı altı yaşında öğrendi ve çok erken bir yaşta Oxford Üniversite'sinde okumaya başladı. Lord Cavadish ile birlikte çalıştı ve sık sık*

resmi sıfatla seyahat etti. Böylece zamanının seçkin kişilerinden bazılarıyla tanıştı (Galileo gibi). Hobbes, İngiliz İç Savaşının birinci kısmında Paris'e sığındı, fakat sonra Cromwell'in Britanya'sına geri döndü. 88 yaşında Homer'i İngilizce'ye çevirdi. En meşhur eseri 1651'deki Leviathan *'dır. Diğer eserlerinden bazıları* De cive ("Vatandaş üzerine") (1642), De corpore ("Beden üzerine") (1655) *ve* De homine *'dir* ("İnsan Doğası üzerine") (1658).

BİR SAAT MEKANİZMASINA BENZEYEN TOPLUM

Hobbes, siyasî açıdan istikrarsız bir dönemde, kraliyetçiler ve Cromwell taraftarları arasındaki iç savaş sırasında yaşamıştır. Siyaset yazıları sükun ve düzeni temin edecek güçlü bir hükümete olan ihtiyaca odaklanmıştır. Öyleyse Hobbes mutlak monarşiyi destekliyor. Fakat Hobbes'un verdiği ideolojik destek belirsizdir. Huzur ve düzen Hobbes için esastır ancak hükümetin babadan oğula geçen bir monarşi olup olmadığı o kadar önemli değildir. Hobbes'un siyaset teorisi bir bakışta kuvvetli bir biçimde bireyci ve mutlakıyetçi olarak görülebilir. Burada, pek çok diğer örnekte olduğu gibi, bir çelişki yoktur. Toplumsal atomlaşma ve siyasî müdahale el ele gidebilir; insanlar birbirlerine toplumsal bağlarla bağlanmadığı zaman anarşiyi önlemek için dışarıdan güç kullanmak gerekli olabilir.

Hobbes'un durumunda bireycilik ve mutlak hükümetin bu birleşimi ulusal devlet ve piyasa ekonomisinin gelişiminin erken ve istikrarsız bir aşamasındaki durumun ifadesi olarak yorumlanabilir: Devlet, asillerin eski ayrıcalıklarını kaldırıp huzur ve düzeni sağlayabilecek, müşteri ve rakiplerin ticaret anlaşmalarına bağlılıklarını garanti edebilecek güçlü bir krala ihtiyaç hissediyordu. İnsanın, insanla hayatta kalmak için giriştiği bir evrensel rekabet durumunda canı ve malı koruyacak yegane vasıta, mutlak bir hükümdarın güçlü hükümeti olacaktır.

Hobbes, Machiavelli'yle bazı görüşleri paylaşır gibi görünüyor: Toplum ve siyaset rasyonel ve bilimsel bir biçimde anlaşılmalıdır ve insan doğası esasında değişmez ve tarih dışıdır. Fakat Hobbes, Machiavelli'nin yaptığı gibi sadece belirli olayların incelenmesine dayanan genelleştirmelerle mümkün olan betimleyici bir metodla yetinmez. Daha güvenilir bir metod arar; daha derine, yaşanan toplumsal olguların daha ayrıntılı açıklamasını öneren bir temele inmeye çalışır.

Hobbes, ilhamını yeni bilimlerden alan filozoflardan biridir ve doğa felsefesinde açık bir biçimde bu etki görülür: En nihayetinde evren mekanik olarak hareket eden maddi parçacıklardan müteşekkildir. Hobbes'un felsefesi, sonuç olarak, bir hareket teorisidir. Mekanikle olan paralellik aşikardır.

Fakat, aynı zamanda, Hobbes rasyonel bir metafizikçidir. Kendinden önceki

rasyonalist filozofların yaptığı gibi çeşitli değişen yüzey olaylarını açıklamak üzere temel bir ilke arar. Mutlak ve değişmez bir temel arar. Bir Rönesans sonu filozofu olarak bu temeli insanda arar. İnsan *sub-jectum*'dur, toplumun izah edilmesi gereken temelidir.

Nasıl devam ediyor Hobbes? Metoduna ilişkin *De cive* (*"Vatandaş üzerine"*)'de yorumlar yapar. Analoji olarak burada *saati* kullanır. Bir saatin nasıl çalıştığını anlamak istersek içini açarız. Çeşitli parçalarını ve bunların özelliklerini inceleriz. Sonra saatin parçalarını yerlerine koyarız ve saat yeniden çalışacak şekilde parçalarını yerlerine koyduktan sonra, parçaların birbirleriyle ilişkisini ve saatin nasıl işlediğini anlamış oluruz. İşte şimdi bir saatin ne olduğunu anlamış oluruz.

Kafasındaki fikir, toplumu benzer şekilde parçalara bölmek, parçaları incelemek ve sonra birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerini ve nasıl işlediklerini görmek için geri yerlerine koymaktı. Böyle yaparak toplumun ne olduğunu anlayacağız. Bu gerçekten toplumu bölerek değil sadece böyle yapıyormuş gibi tahayyül ederek mümkün olabilir. Bu örnek Hobbes'un "bozup-birleştirme" metoduna ilişkin pek çok önemli noktayı gösterir. Metod bir olguyu bölerek başlar ve sonra sökülen parçalar yerine konur. Bu bir *analiz* ve *sentez* metodudur. Böylece toplum bileşen parçaları temelinde açıklanabilir. Fakat bu Hobbes'un toplumun *tek başına* bu parçalardan müteşekkil olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Parçalar bir araya konduğunda niteliksel olarak yeni bir şey ortaya çıkar; ister bu saat ister toplum olsun. Öyleyse Hobbes bütünü parçalarına indirgemiyor. Fakat bütünün sadece, işlevsel birlikleriyle *olduğu gibi,* parçaları ve bunların özellikleriyle anlaşılabileceğini söyler. Bu metod, sonuç olarak, belirli bir şeyi altında yatan unsurlara bakarak açıklamaya çalışır. Hobbes'un gözlem aşamasından daha derinde yatan bir açıklayıcı ilkenin peşinde olduğunu söyleyebiliriz.

Eğer saat örneğine geri dönecek olursak daha ileri giderek Hobbes'un işlevselci (fonksiyonalizm) bir açıklama aradığını söyleyebiliriz: Saati anlamak, onun nasıl çalıştığını anlamaktır. Parçaların ilgi kaynağı olacak özellikleri sadece işleme yetisinden dolayı önemli olanlardır: Yani zemberek sıkıysa saati çalıştırabilir ve çarkın dişleri diğer dişlerle bağlantı kurup hareketi nakledebilir. İşleyen bir sistem olarak saat için zembereğin yeşil mi yoksa kırmızı mı olduğu önemsizdir. Ne de parçalarını daha fazla bölmek kârlıdır: Saatin ne olduğunu zemberekler, çarklar, vb.'nin birleşmesiyle, bu parçaların atomik yapıları hakkında bir şey bilmeye gerek olmadan, anlamış oluruz. Zemberek ve çarkın yapıldıkları maddi parçacıklardan dolayı ve işleyen parçalar olarak ne oldukları nın belli olduğu doğrudur. Fakat bizim saatin ne olduğuna ilişkin olarak bu konuda bir şey bilmemize gerek yoktur. Bir saatçi fizikçi olmak zorunda değildir.

Bir saat, elbette birisi tarafından yapılır. Ve başka biri tarafından zamanı

söylemek için, aksesuar ya da statü sembolü olarak kullanılır. Lakin, Hobbes'un örneğine göre; bizim saati kimin yaptığı ya da saatin ne amaçla kullanıldığı hakkında bir şey bilmemize gerek yoktur. Saati anlamak onu parçalarının işlevsel birlikteliğiyle anlamaktır. Saatin nasıl çalıştığını, nasıl işlediğini anlamaktır. Saatin çalışması parçalarının mekanik hareketiyle belirlenir. Saati anlamak onun seyrini anlamaktır. Bu anlamda Hobbes'un izahının *işlevselci* (fonksiyonalist) olduğunu söyleyebiliriz.

Hobbes'un örneğinin sibernetik bir modele işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu sadece tüm parçaların içinde her bir parçanın karşılıklı olarak diğer parçaları varsaydığı işlevselci bir bütüne uyması değildir. Belirli parçalar mekanizmaları çalıştırır ve diğerleri de mekanizmalara yön verebilir. Eğer ağırlık ve sarkacıyla bir büyük babanın saatini düşünürsek, ağırlığın saatin çalışmasını sağlayan itici güç olduğunu ve sarkacın ise saatin aynı oranda seyretmesi için itici gücü düzenleyen ya da kontrol altında tutan şey olduğunu söyleyebiliriz. Ağırlık olmadan hareket olmaz. Sarkaç olmadan düzenli hareket olmaz.[2]

Eğer şimdi bu örneği topluma uyarlayacak olursak Hobbes'un toplumsal olguları toplumsal olgularla açıklamayı reddettiğini söyleyebiliriz. Temel unsurları göz önünde bulundurmalıyız. Toplum için bir amacı olan (teleoloji) bir tanrı vasıtasıyla toplumu açıklama fikrini de reddeder. Parçaların işlevsel bağlantısını bulmaya çalışır, fakat toplumu yalıtılmış parçalarına indirgemez. Ne de parçaları işlevsel toplumsal bağlantılarını açıklamaya yeterli olandan daha fazla bozar. Bu yoruma göre Hobbes'u basitçe indirgemeci diye anmak anlamlı olmayacaktır.

Hobbes toplumda bileşen parçalara nasıl varır ve bunları nasıl anlar? Bir tür *düşünce deneyi* kullanır: Devletin var olmadığını düşünelim; insan yaşamı nasıl olurdu? Hobbes bu suretle devleti mümkün kılanın ne olduğunu; bir devletteki, siyasî bir toplumdaki mevcudiyetimizi izah eden ve meşrulaştıranın ne olduğunu anlamaya çalışır. Böylece devlet *var olmasaydı* yaşamın neye benzeyeceği sorusunu sorar. Bir devlette yaşamanın ne anlama geldiğini anlamak için onsuz yaşamanın ne olduğunu anlamaya muktedir olmalıyız. Hobbes devletsiz yaşamanın neye benzediğini izah etmek için *doğal yapı* (state of nature) doktrinini kullanır. Birey, herkesin diğer herkesten korkması ve kişisel özgürlükten feragat etmeyi gerektiren sözleşme gibi kavramları kullanarak Hobbes devlet, otorite ve iktidar gibi olguları anlamaya çalışır.

Hobbes, insanoğlunun devlet olmayınca kendini güvensiz hissedeceğini iddia eder: Devletsiz, kendi kendimizi korumak zorunda kalırdık. Fakat hayatta kalmak için maddi mallara ihtiyacımız olduğundan ve sahip olmamız gereken mallar kıt olduğundan, aynı zamanda doğamız gereği hayatta kalmaya çalışacağımız için, bu mallar açısından aramızda bir rekabetin olacağı muhakkaktır. Ha-

yatta kalmak için bu bireysel mücadelede hiç kimse güvende değildir; çünkü incinmeyen yoktur ve insanlar arasında güç ve kurnazlık bakımından görece eşitlik vardır. Şu halde sürekli çatışma olacaktır. Buna herkesin birbiriyle savaştığı meşhur doğal hal denir. Bileşen parçalar belirli insanlar ya da *bireyler*dir. Temel amaçları *özün muhafazası*dır. Bu Hobbes'un toplumsal olguları açıklamak için arzuladığı analizin sonucudur.

Hobbes'un iddiası odur ki, saat örneği model olmak üzere, dayanışma, etkileşim, özgürlük, vb. toplumsal olgular özün muhafazası için bireysel arzuyla açıklanabilir. Dayanışmanın özün muhafazası arzusundan başka bir şey olmadığını düşünmez, fakat dayanışma gibi bir toplumsal olgunun izaha ihtiyacı olduğunu ve kendi kendine ya da diğer toplumsal olgularla açıklanamayacağını, sadece özün muhafazası için bireysel arzuyla izahının mümkün olduğunu düşünür. Bu açıklayıcı modele göre, insanlar arasındaki olumlu ve somut bağlar gibi (aşk, empati, ev ve cemaat bağları vb.) yaşanan her şey özün muhafazası için bireysel arzu ışığında anlaşılmalıdır. Toplum altında yatan unsurlar ve itici güçler temelinde bir yeniden inşa ile izah edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, Hobbes'un toplumsal birlik ve empatinin varlığını inkar etmediğini, fakat bu faktörlerin hakikatte ne olduğunu belirlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Ayrıca, Hobbes'un özün muhafazasından öteye geçmeye gerek görmediğini anlayabiliyoruz. Bir taraftan insanoğlunun mekanik hareket halindeki küçük madde parçacıklarından oluştuğu doğru iken bu parçacıklar bir saatin açıklamasında atomik yapının gerekliliğinden daha fazla olmamak kaydıyla toplumun izahına dahil edilmezler. Kişinin toplumu anlamak için maddenin iç yapısına vakıf olması gerekmez.

Saat örneği doğal hal fikrinin geçmişteki bir olaya atıfta bulunurken düşünülemeyeceği anlamına gelir.[3] Bu doğal hal fikri bir analizin, içinde devletin yok sayıldığı bir düşünce deneyinin sonucudur. Doğal hal fikri olan bir şeyle ilgili tarihi bir hipotez değil, toplumu mümkün kılmak için gerekli olana ilişkin bir tezdir. Hobbes'un toplumsal olguları psikolojik nosyonlar vasıtasıyla açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bazıları bunun işleri tersyüz etmek olduğunu söyleyerek itiraz edebilir; bilakis, toplumsal olgular psikolojik olguların açıklaması için temel olmalıdır. Bundan dolayı neyin açıklama gerektirdiği ve neyin açıklamayı önerdiği sorusu tartışmalı bir sorudur. Tartışmayı bilimsel olarak nasıl çözeceğiz? Bununla birlikte bir Rönesans filozofu olarak Hobbes'a göre açıklamanın temeli *bireydir*, özün muhafazası temelinde anlaşılan birey. Yani birey üç çatışma kaynağını izah eder: Rekabet, belirsizlik ve onur hırsı. Bir güdü olarak korku en önemli şeydir. Korku insanoğlunu siyasî olarak düzenlenmiş bir topluma güdüleyen şeydir. Böyle bir toplumda herkesin bir diğerinden korkusu yaşam güvencesi düşünülerek kaldırılmış olur; fakat mali rekabet ve onur hırsı devam edebilir.

Hobbes parçaları nasıl düzenli bir toplum ortaya çıkacak şekilde yerleştirir? Herkesin doğal hal durumunda sürekli bir korku hali ve nihai olarak ani bir ölüm korkusuyla yaşadığını söyler. Fakat herkes karşılıklı bir güvensizlik hali ve maddi çıkarlar üzerinde ihtilaf tuzağına düştüğü müddetçe bir kişinin durumu değiştirmek için yapabileceği pek bir şey yoktur. Spontane akıl bireye neyin yaşamı ve canlı kalmayı en iyi güvence altına alacağını söyler ve *bu* öz-savunmadır; diğerlerine karşı mücadelede yer almaktır.

Bununla birlikte herkes, yaşamı ve sağlığı güvence altına alan bir iktidarı kurarak toplumu farklı bir biçimde düzenlemek konusunda hemfikir olsaydı bu herkesin yararına olurdu. Bu noktaya nasıl varılır? Bu Hobbes'un teorisinin belirgin noktasıdır. Kesinlikle, bireyin yaşamı ve canlı kalmayı güvence altına almadaki benlikçi çıkarı açısından bakıldığında doğal hal açık biçimde düzenli ulusal toplumdan daha az tatmin edici bir sonucu temsil eder. Fakat spontane formuyla akıl sadece yaşam mücadelesinde bir yardımdır. Doğru bir biçimde birey için en iyisinin süregelen anlaşmazlık durumuna karşı hazırlanmak olduğunu söyler. Birey bunu değiştiremez. Fakat, aynı zamanda, Hobbes daha düşünen ve ileri görüşlü, aydın bir öz-çıkara itimat eder. Bu öz-çıkar düzenli bir toplumun en iyisi olduğunu söyler. Çarpıcı olan nokta çeşitli bireylerin spontane ve basiretsiz akıl yerine nasıl düşünen, ileri görüşlü akla uymak için anlaşmaya varabilecekleridir; yani, genel bir devleti kurabilmek için nasıl birleşebilecekleridir?[4]

Toplumu bir olgu olarak ele alır; onun herkesin uzun boylu ve aydın öz-çıkarının dayattığı benlikçi bireyler arasındaki anlaşmanın bir ifadesi olduğunu söylersek; toplumu, aklın kabul ettiği bir toplumsal sözleşme üzerine bina olacak şekilde anlamaya çalışmış oluruz. Toplumsal sözleşme toplumu oluşturan şeydir. Siyasette ve genelde toplumsal yaşamdaki toplumsal olguları açıklar. Devlet bu sözleşmeyle kurulur. Hobbes'a göre sözleşme herkesin özgürlüklerini bir devlet organına bırakması fikrine dayanır. Devlet tüm meşru fiziksel kuvvetin bir organda toplanması olgusuyla tanımlanır. Fiziksel kuvvet olmadan sözleşme bozulabilir. Fiziksel kuvvet herkes için yaşam ve sağlığı güvence altına almak için anlaşılan sözleşmeyi insanların bozmasını önleyecek yegane şeydir.

Saati sibernetik bir model olarak kullanarak özün muhafazası için bireysel arzunun ağırlık (ya da zemberek) ile karşılaştırılabileceğini, doğanın gücü, ve hükümdarın da sarkaç (ya da hareket) ile karşılaştırılabileceğini, kontrol eden ve yöneten faktör, söyleyebiliriz. İktidar birleşik olmalıdır, *bir* olmalıdır. Bu Hobbes için olmazsa olmazdır. Bu birliğin kralda mı yoksa parlamentoda mı mümkün olacağı ikincil derecede önemlidir. İşaret edilen, devletin egemenliğini sağlayacak fizik gücü olan bir organın bulunmasıdır. İktidarın dağıtılması ya da adem-i merkeziyetçi popüler bir hükümet, devleti mümkün kılan birliğin çö-

zülmesi anlamına gelecektir: Bir organda iktidar. Hobbes devleti yaratan sözleşmeyi kral ve halk arasındaki bir sözleşme olarak algılamaz. Bu bireyler arasındaki bir sözleşmedir. Devletin başı olan kimse kişisel olarak sözleşmenin tarafı değildir. Şu halde hükümdar anlaşmada kendiyle alakalı kısmı ihlal edemez zira hükümdar olarak sözleşmenin tarafı değildir. Öyleyse hükümdar mutlak biçimde egemendir. Şimdiye kadar Hobbes tüm desteğini mutlakıyetçiliğe borçludur.

Hobbes'un hükümdarın bireylerin özgürce mal alıp satmalarına ya da başkalarıyla anlaşmalar yapmalarına müdahale etmemesi gerektiğini düşündüğü doğrudur. Daha ileri giderek hükümdarın bireylere kendilerini öldürmeleri ya da kendilerine zarar vermeleri şeklinde bir emir veremeyeceğinden bahseder. Zira bu, bireyin özüne aykırı olurdu: Özün muhafazası. Lakin hükümdarı bu alanlara müdahale etmekten alıkoyacak bir güç olmadıkça bunlar boş laflardır. Bundan başka Hobbes hükümdara doğrudan sansür hakkı vermiştir. Hükümdar doğru biçimde hangi görüşün zararlı olduğunu ve hangisinin halka sunulabileceğini belirleyebilir. Bu noktaya kadar Hobbes koşulsuz bir mutlakıyetçiliği destekler görünüyor. Fakat desteğin koşulları vardır. Eğer mutlakıyetçi kral toplumun kontrolünü elinden kaçırırsa, yani artık bireylerin güvenliğini temin edemezse her bir kişi yine kendi gücüne güvenmelidir. Anarşi haline, genel bir iç savaşa tekrar dönmüş oluruz, yeni bir sözleşme ve yeni bir hükümdar ortaya çıkmalıdır. Bu tahttan indirilen kralın tacı tekrar kazanma hakkının olmadığı anlamına gelir. Mutlakıyetçi bir kral için kralın miras kalan konumunu savunan ideoloji tercih edilebilir. Miras hakkı ve Tanrının lütfunun birleşimi mutlak monarşi için en iyi savunmadır.

Fakat Hobbes'un teorisinde sadece *bir* kral olması gerektiğini söyleyen hiçbir şey yoktur. Hobbes'un gayesi bir ya da daha fazla insanın hukuk ve düzeni sağlaması gerektiğidir. Bu durumda Hobbes kraliyet mutlakıyetçiliğinin zayıf bir savunmasını yapmış olur. Bundan başka Hobbes için temel olan *birey*dir, kral değil. Benlikçi ve yalıtılmış bireylerin arasındaki mücadele devlet ve monarşinin temelidir. Devlet ve monarşi bireyler için özün muhafazasını güvence altına alan yegane araçlardır.

Açıklama modeliyle, Hobbes'un sınıf ilişkileri hakkında söyleyecek pek bir şeyi yoktur. Açıklamanın temeli olarak elimizde bencil birey (egotistic individual) ve toplumu oluşturan devlet vardır. Sınıflar ve gruplar açıklanmamışlardır, açıklamanın ilkelerinden değillerdir. Toplum için temel varsayım olarak bencil-rasyonel vasıtaları olan bir açıklama modeli, ortaya çıkan liberalist geleneğin siyasî ve ekonomik teorilerindeki açıklama modellerinin selefi olarak, mutlakıyetçilik problemlerini aşmakta ve geleceğe işaret etmektedir. Böylece Hobbes, metodolojik bireycilik (methodological individualism) adı verilen akımın sözcüsü olmuştur.

Sözleşme üzerine bina olan ve fizik gücüyle konumunu pekiştiren devlet tüm toplumsal olguların temelidir. Öyleyse devlet ile toplum arasında ve yönetim organları ile cemiyet arasında gerçek bir ayrım yoktur. Toplumsal bağlar, devletin arabuluculuğunda aydınlanmış öz-çıkarla oluşturulur. Burada Hobbes kendini, Platon ve Aristo'nunki gibi, insanoğlunu dostluğa dair doğal yeteneği olan toplumsal varlıklar olarak gören daha önceki görüşlerden ayrıştırır. Hobbes'a göre toplumla ilgili her şey devletle ve daha da ileri giderek bireyin özün muhafazası arzusuyla ilişkilendirilebilir. Bireyler, temel olarak asosyaldir ve toplum gerçekten bireye göre ikincil değer taşır. Devlet ve toplum, Platon ve Aristo'da olduğu gibi bireyin özü içinde olacak şekilde bir değildir, insanoğlunun eşzamanlı olarak ortaya çıkan öz-çıkara dayanan bir sözleşme vasıtasıyla yarattığı şeydir.

AKLIN BİR KURALI OLARAK DOĞAL HUKUK

Hobbes *doğa kanunlarından* insan davranışıyla bağlantılı olarak bahseder ve bunların aklın yardımıyla varılan normlar ve genel kurallar olduğu sonucuna varır. Birinci ve temel doğa kanunu herkesin eğer mümkünse barışı elde etmesi gereğidir. Ve bütün doğal haklar anlayışı şu kural üzerine bina edilmiştir: Eğer barışı başaramayacaksak bütün savaş güçleri ve araçlarından yararlanmak zorundayız. *Hak,* hareket etme ya da hareketten kendini alıkoyma özgürlüğüdür. *Kanun,* kişinin yapması ve yapmaması gerekenleri buyurur.

Doğal halde yöneten doğal haklar ve bundan dolayı, aklın kabul ettiği özün muhafazası arzusuna dayanan, gayri-vicdani kendi kendini savunma durumunda hareket etme özgürlüğüdür. Bir devlet kurulduğunda doğa kanunları hakim olur; bunlar tüm bireylerin aydınlanmış ve uzun süreli öz-çıkarlarıyla yaşamı, güvenli bir yaşam adına toplumsal koşulları muhafaza etmek için ne yapmaları gerektiğini anlamış olmalarına dayanan aklî kurallardır. Akıl kuralları, Hobbes'a göre, *eğer-sonuçta* tipi normlardır: Eğer doğal halde yaşıyorsak, sonuçta tüm mümkün olan kendini savunma yollarını kullanmalıyız. Eğer düzenli bir toplumda yaşıyorsak barışı desteklemeliyiz. Tüm durumlarda aklın kuralları insanın temel içgüdüsüne, özün muhafazasına dayanır. İki ihtimalden sonuncusu en iyisidir.

Klasik doğal haklar felsefesinde doğal hukuk ideal bir şeydir ve insanın üzerindedir: Ulaşmaya çalışmamız gereken normlar. Hobbes'a göre doğal haklardaki normlar; maddi koşullar, içgüdüler ve aydınlanmış öz-çıkar tarafından belirlenir. Doğal haklar ve doğa kanunları, bireyin benlikçi doğasıyla açıklanır.

HAREKET TEORİSİ

Şimdiye kadar doğa felsefesini tartışmadan Hobbes'un siyaset felsefesine baktık. Şimdi doğa felsefesine dayanarak Hobbes'un bir yorumunun ana hatları-

nı vereceğiz: Radikal bir mekanik-materyalist yorum. Bununla birlikte, Hobbes'un metodu hakkında söylediklerinden ve toplum felsefesindeki yönünden yola çıkarak, O'nun basit bir biçimde toplumsal olguları mekanik-materyalist olgulara indirgediğini iddia etmenin gerekçesi yoktur. Bir başka ifadeyle O, toplumsal olguların sadece mekanik olarak dolaşan madde parçacıkları halinde var olduğunu iddia etmektedir. Fakat böyle radikal bir mekanik-materyalist yorum olağandışı değildir ve bize bazı ilginç felsefî noktaları gösterme fırsatı verir.

Hobbes'un temel anlayışının nihai olarak her şeyi açıklamak üzere kullanılan hareket olduğunu söyleyebiliriz. Mekanik-materyalist bakış açısına göre hareket kavramı niceliksel olarak anlaşılır: Hareket eden uzaysal konumlarını itişerek değiştiren madde parçacıklarıdır. Aristo'ya muhalefet aşikar. Aristo'ya göre temel değişim kavramı potansiyelin gerçekleştirilmesini gerektirir ve hem etken hem de ereksel neden vardır. Hobbes'a göre tüm değişim fiziksel hareketle açıklanabilir ve sadece bir neden vardır, etken neden.

Aristo fiziksel hareketi niteliksel bir değişim anlayışıyla açıklamaya çalışırken Hobbes niteliksel değişimi bir niceliksel hareket anlayışının yardımıyla açıklamaya çalışır. Bir elmanın rengi yeşilden kırmızıya döndüğünde Aristo bunu elmanın kırmızı rengi olgunlaşma sürecinde gerçekleştirme potansiyeliyle oluşan bir değişim olarak açıklar. Yeşil elma kırmızı elmanın maddî nedenidir ve bu değişim biçimsel olduğu gibi etken ve ereksel nedeni de gerektirir. Hobbes'a göre bu değişim de madde parçacıklarının hareketiyle açıklanmalıdır.

Parçacık hareketi kanunları her şeyi açıklayabildiği zaman erekbilimsel açıklamaların bir dayanağı yoktur. Meydana gelen her şey sürtünmesiz bir düzlemde tamamen yuvarlak topların arasındaki mekanik etkileşim ideal vakasındakiyle aynı mekanik nedenlerle açıklanmalıdır. Meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelir. Hatta insan eylemleri bile belirlidir. Öyleyse toplum fırıl fırıl dönen ve birbirine çarpan insan atomları çeşitliliği olarak yorumlanabilir. Ve iki toplum biçimi tasavvur edebiliriz: Düzensiz ve insanlar arasında sert çatışmaların yaşandığı bir toplum, yani anarşi, ve birleştirici bir kuvvetin hareketleri düzenlemesinden ötürü insan atomlarının ahenk içinde hareket ettiği bir toplum, yani kelimenin gerçek anlamıyla bir toplum.

Sonuç olarak, siyasî ve toplumsal ilişkiler tekil psikolojik ilişkilere ve bunlar da yine sonuçta mekaniğe kadar götürülen fizyolojik koşullara bağlanabilir. Bu analizdir; toplumu temel maddi öğelere ve bunların mekanik hareketlerine indirgemek. Ve bir kez altta yatan unsurlar ve güçlerin neler olduğunu belirledikten sonra toplumu yeniden inşa edebiliriz. Mekanikten siyasete bir sentezimiz vardır. Öyleyse her şey, kesinlikle her şey, nihai olarak mekaniğin yardımıyla, yani mekanik-materyalist kavramlarla, açıklanabilir olmalıdır. Toplumsal ve zihinsel olguları fiziksel olgulara indirgemedeki (eylemleri olaylara indirgemek)

problemlere karşın mekanik materyalizm siyaset bilimine uygulandığında da büyüleyicidir: Her şeyi basit ilkelerle açıklamak için gayret gösterilir. Toplumda herhangi başka bir güç ya da ilke yoktur mekaniktekilerden başka. Karmaşa, toplum dediğimiz parçacık takımyıldızlarındaki daha büyük olan yegane şeydir. Meydana gelen her şey basit bir hareket teorisiyle anlaşılabilir.

LİBERALLİK (SERBEST FİKİRLİLİK) VE LİBERALİZM

Hobbes'un siyaset teorisi sadece çok tutarlı bir doktrin değildir. Bu teori aynı zamanda erken kapitalizmde vatandaşların durumunun basitleştirilmiş bir betimlemesi olarak da yerindedir: Maddî şeylerin kıt olduğu bir dünyada hayatta kalmak için günlük mücadele veren insan atomları grubu. Bu insan atomlarını birbirine bağlayan bağlar aydınlanmış öz-çıkarlardır ve ticaret anlaşmalarına sadakati güvence altına alacak mutlakıyetçi bir hükümetiyle birlikte devlete ihtiyaç hissederler. Devlet, bireyler için vardır. Kendi içinde bir değeri yoktur. Aynı zamanda bu ebedi bir hakikat olarak anlaşılır: Bu, tüm zamanlarda insanın ve devletin özüdür.

Eğer liberalizmle (Latince; libertose "özgürlük"), hoşgörüyü destekleyen bir siyaset teorisini kastediyorsak; Hobbes, bir liberal değildir. Öyleyse liberalizmi, mesela Locke'a kadar götürmek doğaldır. Fakat eğer liberalizmi psikolojik tutumlar ya da ahlakî değerlerle değil de *birey*, *sözleşme* ve *devlet* gibi temel kavramlarla tanımlarsak; Hobbes, liberalizmin atası olarak görülebilir. Bu terminoloji, çok açık biçimde *liberalizm* (*liberalist*) ile- temel kavramlar olan: Birey, sözleşme, devlet- *liberalliği* (*liberal*)- hoşgörü ve hukuki serbestiyetten yana olumlu, ahlakî bir tutum olarak- birbirinden ayırmamızı gerektirir. Bu terminolojiyle Hobbes'un bir liberal değil "liberalist" olduğu, Locke'un hem liberalist hem liberal olduğu; ve sosyalistlerin liberalist değil ama liberal olduğu söylenebilir.

Bu terminolojiyle, hayatta kalmak için sert mücadeleleri ve mutlak bir kral ihtiyacıyla erken kapitalizmden (Hobbes) vatandaşlar için mutlak krala karşı ihlal edilemeyecek hakların önemli olduğu bir dönemdeki daha yerleşik bir kapitalizme kadar (Locke) ve *laissez-faire* liberalizmine kadar (Adam Smith) modernitenin farklı aşamalarındaki ideolojiler arasında bulunan bazı ilginç bağlantıları gösterebiliriz. Temel kavramlar- birey ve devlet- öyle görünüyor ki liberalizmin bu farklı safhalarında büyük ölçüde aynıdır. Fakat erken kapitalizmden tamamen yerleşmiş kapitalizme kadar insan doğası görüşünde kesin bir değişim vardır- özün muhafazasından ihlal edilemez haklara, zevk ve kâra kadar- (Bkz. Bölüm 14, utilitarianism). Özgürlük kavramının özgür olan bir etmen ya da öznenin varlığını öngördüğünü söyleyebiliriz. Özgürlük tek başına bir kavram değildir. Bir özgürlük felsefesi zorunlu olarak neyin ve ne şekilde özgür olduğunu öngörür. Liberalistlere göre bu kendine yeterli, rasyonel-egotistik bir

etmen olan *bireydir*. Demek ki *liberalizmi*, *bireyciliğin* (individualism) bir türü olarak tanımlamamız keyfi değildir. Liberalizm öngördüğü toplum felsefesi ya da ontolojisinden bağımsız biçimde anlaşılamaz- en az herhangi başka bir özgürlük doktrininin özgür olanın *ne* ve neye göre özgür olduğuna ilişkin olarak eşlik eden doktrinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı gibi.

Bununla birlikte, şu vurgulanmalıdır ki, liberalizm terimi, devletin bağımsız etmenler için eylem alanını güvence altına alma görevini üstlendiği bir yerde, özgürlüğü temel bir değer ve bireyin aydın öz-çıkarını altta yatan itici güç olarak gören siyasî-ekonomik teoriler hakkında kullanılır. Yani devlet barış ve düzeni; ayrıca mülkiyet hakkını garanti altına almalıdır, böylece rasyonel, tahmin edilebilir eylemler mümkün olabilir, fakat devletin daha ileri bir müdahalesinin önünde açık sınırlamalar olmalıdır.[5] Kelimenin yaygın kullanımıyla- ki buna göre birey serbestiyeti hayatidir ve devlet önceden kestirilebilir bir biçimde hareket etmelidir- Hobbes'u liberalist diye anmak doğal değildir.[6]

SORULAR

Machiavelli ve Hobbes'ta insan, toplum ve devlete ilişkin yeni fikirler nelerdir?

"Machiavelli ahlak felsefesini siyasetten ayırırken, Aristo'da ahlak felsefesi ve siyaset birbiriyle bağlantılıdır." Bu iddiayı tartışın ve Machiavelli'nin siyaset görüşünü açıklayın.

"Platon ve Machiavelli'nin ahlak ve siyaset üzerine esasen farklı görüşleri vardır." Bu iddiayı tartışın.

Hobbes mekanik bir dünya görüşünü savunur ve toplumsal olguları açıklamak için klasik mekaniğin kavramlarını kullanır. Hobbes'un siyaset teorisini bu arka plandan yola çıkarak tartışın. Hobbes'un sınırsız devlet gücünü meşrulaştırmasını açıklayın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Hükümdar/Prens) ve *The Discourses* (Söyleşiler), bir girişle birlikte çev. Max Lerner, The Modern Library, New York, 1950.

Hobbes, Thomas, *De Cive or The Citizen*, New York, 1949.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, 1991.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Habermas, J., "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy" (Sosyal Felsefeye İlişkin Siyasetin Klasik Öğretileri), *Theory and Practice* (Teori ve Pratik), London, 1974, s. 41-82.

MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke (Sahipkâr Bireyciliğin Siyaset Teorisi: Hobbes'tan Locke'a)*, London, 1962.

Skinner, Q., *Machiavelli*, Oxford, 1981.

Watkins, J. W. N., *Hobbes' System of Ideas (Hobbes'un İdealar Sistemi)*, London, 1973.

NOTLAR

1 *Reelpolitik*: Almanca terim. Özellikle ahlakî hedeflerden ayrışmış olarak maddesel ("gerçek") faktörlere dayanan siyaset. Manipülasyon da dahil olmak üzere- ahlakî kaygıları göz ardı ederek- iktidar kullanarak siyaset. Bir devletin dış politikasında lazım olacağı gibi mesela, *reelpolitik*'in amacı siyasal güçlenmedir. Bu amaç için kullanılan araçlar sadece amaca matuf yararlılıklarıyla değerlendirilirler, bağımsız etik standartlarla değil.

2 *Ağırlık* ve *sarkaç* yerine *zemberek* ve *hareket* diyebilirdik.

3 Burada Hobbes'un doğal hal fikrinin ampirik (tarihi) bir tez değil, bir açıklama ilkesi olduğunu vurguladığımızda, okura Hobbes'un muhtemelen zamanında temelini inşa edecek belirli bir deneyime sahip olduğunu hatırlatmak uygun olabilir: Hobbes'un yaşadığı dönemde nüfusun büyük bir çoğunluğu aşırı derecede yoksul ve sefildi; özellikle İngiliz İç Savaşı sırasında bu insanlar için mücadele sadece hayatta kalabilme mücadelesiydi. Ve uluslararası ilişkilerde daima uluslar arasında (potansiyel) savaş vardı.

4 Problematik olan nasıl böyle bir birlik ve anlaşmanın gerçekten olabileceğini sorgulayabilmemiz değildir. Burada tabii hal hakkındaki teoriyi tarihsel olmayan bir açıklama modeli gibi tartışıyoruz. Problem bu modeli *anarşiden düzenli bir toplu*ma değişimi anlamak üzere nasıl kullanacağımızdır zira tabii halin ötesine işaret eden ileri görüşlü akıl gerçekte insanlar doğal halde yaşadığı müddetçe güçsüzdür.

5 Bkz. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere (Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü)*, Cambridge, MA, 1989.

6 *Liberalizm* ve *bireyciliği* anlam olarak eşdeğer tanımlamak normal dilbilimsel kullanıma aykırıdır: Liberalizmin herhangi bir türünün bireycilik olduğu söylense dahi bu herhangi tür bir bireyciliğin liberalizm olduğu anlamına gelmez (insanüstünün *rechtsradikal* yetiştirilmesinin bireyci özellikleriyle karşılaştırın).

BÖLÜM 9

Şüphe ve İnanç Merkezdeki İnsan

DESCARTES- METODİK ŞÜPHE VE AKLA GÜVEN

Hayatı: *Fransız René Descartes (1596-1650) La Fleche'deki Cizvit okulunda skolastik felsefe okudu, fakat hemen sonra öğrenmenin değerinden şüphe duymaya başladı: Descartes'a göre çoğu disiplin sağlam bir temelden yoksundu. Kitaplarını bıraktı ve amaçsızca dolaşmaya başladı. Bir müddet Otuz Yıl Savaşlarında Protestan tarafında savaştı. 1619'da Almanya'daki kışlasında daha sonra kullanacağı metodunun temel fikirlerini geliştirdi. 23 yaşındaydı. On yıl sonra huzur içinde yaşamak ve okumak için Hollanda'ya gitti. 1649'da Stockholm'e Kraliçe Christina ile kalmaya gitti. İsveç'in sert iklimine uyum sağlayamadı ve 1650 şubatında öldü.*

Descartes Fransızca ve Latince'de yazmıştır. Ana eserleri ünlü Discours de la Méthode *(Metod Üzerine Konuşma) (1637) ve* Méditations Métaphysiques *'tir (Metafizik Meditasyonlar) (1647).* Discours de la Méthode *Fransızcadaki ilk çalışmalardan biridir. Ayrıca* Principes de la Philosophy *ve* Regles Pour la Direction de l'esprit *eserlerini de yazmıştır.*

COGITO, ERGO SUM

Descartes eşzamanlı olarak hem yeninin sözcüsü hem de eskinin bir temsilcisiydi. Yeniden başlamak ve felsefeyi yeni ve güvenli bir temele oturtmak istiyordu, aynı zamanda, diğer yolların yanısıra Tanrının varlığı argümanında da görüldüğü gibi, kökleri skolastik geleneğin içinde derinlerdeydi.

Descartes felsefede sonsuz ihtilaflar olduğunu gözledi. Yegane kesin metod tümdengelimli matematik metoddu. Ve böylece Descartes *tümdengelimli sistemi* bilimsel ideali yaptı. Bu felsefesindeki belirleyici faktör oldu. Eğer felsefe, Euclide'in geometrisi gibi, tümdengelimli bir sistem olacaksa *tamamen kesin ve doğru* önermeler (aksiyomlar) bulmalıyız zira tümdengelimli bir sistemde eğer önermeler kesin değil ve sadece yarı doğruysa sonuçların (teoremler) pek bir değeri yoktur. Descartes'ın matematikten ve bilimsel metodun tümdengelimsel unsurlarından ödünç aldığı bilimsel ideal sonuçta bu tümdengelimli felsefî sistem için nasıl mutlak biçimde kesin önermeler bulacağımız sorusuna yol açtı.

İşte burası Descartes'ın *metodik şüphesi*nin ortaya çıktığı yerdir. Metodik şüphe mantıksal olarak şüphenin ötesinde olan önermeleri bulmak için *mantıksal olarak* şüphe edebileceğimiz tüm önermeleri süzgeçten geçirme aracıdır- ve *bu* önermeleri tümdengelimli sistemde öncüller olarak kullanabiliriz. Öyleyse metodik şüphenin amacı neyin şüphe etmek için makul ya da saçma olduğunu değil, neyin mantıksal olarak mümkün olduğunu belirlemektir. Metodik şüphe tümdengelimli bir felsefî sistemde öncül olamayacak tüm ifadeleri eleme metodudur. Fakat, Descartes'a göre metodik şüphenin belirli ön kabulleri vardır. Soruları soran, tekil düşünen özne bireydir, bir araştırmacılar grubu değil. Bundan dolayı bu yanıt şaşırtıcı değildir, yani Descartes'a göre şüpheye son verecek kesinlik, düşünen bireyin kesinliğidir. Bu sonuç, şüphenin kesin sonu, bir bakıma Descartes'ın soruyu sorduğu yoldan inşa edilir.[1]

Descartes farklı bilgi türlerini ele alır ve bunları metodik şüpheyle test eder.

1 Önce felsefe geleneğini ele alır. İlke olarak filozofların ne dediğinden şüphe etmek mümkün müdür? "Evet", der Descartes çünkü pek çok noktada filozoflar öteden beri anlaşmazlık halinde idiler ve hala öyleler.

2 Peki ya duyularımız? Mantıksal olarak onlardan şüphe etmemiz mümkün müdür? Evet, der Descartes. Ve argümanı böyle devam eder. Bazen yanılsamalar ve sanrılara maruz kalmamız bir olgudur. Bir kule örneğin yuvarlak görünebilir fakat daha sonra kareye dönüşebilir. Öyleyse aynı şey hakkında iki çelişen duyusal izlenimimiz vardır. Fakat, pratikte, birine diğerinden daha çok güveniriz. Örnekteki kulenin, hakikatte kare olduğunu zira uzaktayken yuvarlak görünmekle beraber yakınındayken kare göründüğünü iddia ederiz. Bundan başka, pratikte, gördüğümüzü sandığımızı başkalarına sorabiliriz onaylanmak için. Şu halde, pratikte, kural olarak kulenin gerçekten yuvarlak mı kare mi olduğunu anlamak zor değildir. Fakat bu örnek duyularımızın yanılabileceğini ve bir duyusal izlenimimizin diğer bir duyusal izlenimden başka bir vasıtayla doğrulanamayacağını gösteriyor. Fakat eğer bir duyusal izlenimimiz yanılabilirse doğrulama için kullanılan diğeri de yanılabilir. Ve eğer bu "kontrol duyusal izlenimini" doğrulamak istersek yine, ilke olarak, yanılabilecek bir duyusal izlenimi kullanmak zorundayız. Bu böylece sonsuza kadar gider. Öyleyse mantıksal olarak tüm duyusal izlenimlerden şüphe etmek mümkündür. Sonuç olarak, duyularımız tümdengelimli bir felsefî sistem için *mutlak biçimde kesin öncüller* vermez.

3 Özel bir argüman olarak Descartes uyanık mı yoksa düşte mi olduğunu belirlemek için herhangi bir ölçütünün olmadığından bahseder; öyleyse, bu nedenle de, ilke olarak açık biçimde kesin olan bir duyusal izlenimden şüp-

he edebilir. Bu düş argümanı yukarıda bahsedilenle aynı türdendir (duyusal izlenimleri doğrulamadaki silsile). Tüm durumlarda Descartes mutlak biçimde kesin kriterler arar ve tüm durumlarda böyle bir kriter bulamayacağı sonucuna varır: Bir duyusal izlenimin doğru olup olmadığını belirlemek için elimizdeki kriter *bir başka* duyusal izlenimdir; lakin, eğer bir duyusal izlenim yanlış olabiliyorsa *kriterler*, yani diğer duyusal izlenimler de yanlış olabilir. Uyanık olup olmadığımızı belirleyen kriter uyanık olduğumuzu *düşünmemiz*dir, ancak uyanık olduğumuzu düşündüğümüzü de düşlüyor olabiliriz.

4 Son olarak Descartes mantığı ele alır. Yine metodik şüpheyi *kriterler*e uygular. Bir argümanlar dizisini doğrulamak için elimizde diğer bir argüman dizisinden başka bir araç yoktur. Ve eğer ilk argüman dizisi, ilke olarak, yanılabilirse diğer argüman dizilerinin yanılabilir olması, ilke olarak, mümkündür. Şu halde, ilke olarak, mantıksal argümanlardan şüphe edebiliriz. Açıktır ki argüman dizilerinin doğruluğundan şüphe etmekle duyusal izlenimlerden şüphe etmek aynı şey değildir zira bu tür argüman dizilerinden *dolayıdır ki* Descartes, argüman dizilerinin, ilke olarak, yanılabilir olduğunu iddia etmektedir.

Fakat burada Descartes'ın argümanına daha yakından bakmaya gerek yok. Bizim için Descartes'ın neyin şüphe etmek için makul olduğunu değil, ilke olarak, neyin şüphe etmek için mantıksal açıdan mümkün olduğunu anlamaya çalıştığını belirtmek yeterlidir. Ve görüyoruz ki Descartes, bu katı gereklilikle birlikte, felsefeyi, duyusal idraki ve mantıksal muhakemeyi reddetmiştir. Bu idrak türlerinden hiçbiri Descartes'in yaratmak istediği tümdengelimsel felsefî sistemde öncüller olarak kullanılabilecek kadar mutlak biçimde kesin değildir. Burada şunu da ekleyebiliriz ki Descartes bildiğimizi sandığımız her şeyden şüphe etmeyi kanıtlamak için şu düşünce deneyini önermiştir: Yanıldığımızın farkına bile varmadan bizi aldatan güçlü ve zararlı bir şeytan (*un malin génie*) olduğunu tahayyül edin; yani, farkına varmaksızın bizi yanlış fikirlerle besleyen bir "şeytani ruh". Bu durumda bildiğimizi sandığımız şeye güvenimiz olamazdı. Soru şu: Durumun böyle olmadığını nasıl bilebiliriz? Böyle bir şeytan tarafından kandırılmıyor olduğumuzu nasıl bilebiliriz?

Testi geçen herhangi bir şey var mıdır? Descartes var olduğunu söyler: İlke olarak, insan bilincinden ve varlığından bizatihi kendisi şüphe edemez. Her şeyden şüphe etse bile *şüphe ettiğinden* şüphe edemez, yani var ve bilinçli olduğundan. Şu halde testi geçmeye bir adayımız var ve bu, Descartes'ın formülasyonuyla, şudur: *"Düşünüyorum, o halde varım"* (*cogito, ergo sum*).

Bunu söyleyen kişi için *cogito, ergo sum* ifadesi, kişinin reddedemeyeceği

bir vukûfiyeti temsil eder. Bu, reddedilemeyecek bir yansılayıcı iç görüdür: şüphe eden kimse, şüpheci olarak, şüphe ettiğinden, ve böylece var olduğundan, şüphe edemez (ya da bunu inkar edemez). Bu mantıksal bir çıkarım değildir (öncülden sonuca), fakat şüphecinin reddedemeyeceği bir idraktir.[2] Şeytani ruh bizi şaşırtsa bile kendi şüphemizden şüphe edemeyiz. Bu bütün tümdengelimsel sistemin küçük bir kısmıdır. Fakat şimdi Descartes Tanrı'nın varlığının bir tür ispatını yapar. Kusursuz bir şey anlayışından hareketle kusursuz bir varlığın, Tanrı'nın varlığına ulaşır.

TANRI VE RASYONALİZM

Descartes'ın başlama noktası, O'nun kafasındaki kusursuz bir varlık anlayışıdır. Ayrıca bu kusursuz bir şey anlayışının bizatihi kendisinin mükemmel olduğunu; kendisinin şüphe ve belirsizlikle dolu olduğundan, mükemmel olmadığını varsayar. Bundan başka, etkinin nedenden daha büyük olamayacağını varsayar. (Bir şey başka bir şeye neden olduğunda neden olunanda neden olandan daha fazla bir şey olamaz; çünkü böyle olsaydı, neden olunan hiçbir şeyden vücut bulurdu; lakin hiçbir şey herhangi bir şeyin nedeni olamaz.) Descartes kusursuzluk anlayışını, mükemmel bir anlayış olarak gördüğünden, nitekim mükemmel bir varlık anlayışına, kusursuz olmayan bir şeyin neden olamayacağı sonucuna varır. Bizatihi kendisi kusursuz olmadığına göre, bu anlayışın nedeni olamaz. Kimi kusursuz şeylerin kusursuz anlayışına sadece mükemmel bir varlık neden olabilir. Şu halde Descartes'ın, böyle mükemmel bir varlığın kusursuz bir anlayışı olduğunda; bu anlayış, mükemmel bir varlıktan, yani Tanrıdan kaynaklanmalıdır. Öyleyse mükemmel varlık vardır; Tanrı vardır.

Mükemmel bir Tanrı, insanı aldatmazdı. Bu bize, bir kriter konusunda güven verir: "*Cogito, ergo sum*" ifadesi kadar aşikar olan her şey, kesin olan bir idraki temsil eder. Burada Descartes'ın rasyonalist epistemolojisinin başlama noktasını görüyoruz: Geçerli bir idrak için kriter, ampirik destek değildir (empirisizmde olduğu gibi), fakat idealar aklımıza *açık seçik biçimde* görünür.

Descartes, bir düşünen varlık (ruh) ve bir de uzamsal varlığın (madde) bulunuyor olmasının bizatihi kendisinin var ve bilinçli olması kadar aşikar olduğunu iddia eder. Böylece, Descartes *res cogitans* (ruh) ve *res extensa* (madde) doktrinini iki esastan farklı olgu ve var olan sadece iki olgu olarak (Tanrıdan başka) kabul eder: Ruh sadece bilinçlidir, uzamsal değildir. Madde sadece uzamsaldır, bilinçli değildir. Madde tek başına mekanik aracılığıyla anlaşılırken (mekanik-materyalist dünya görüşü) ruh özgür ve rasyoneldir. Düalizmle ortaya çıkan mantıksal problemlere geri döneceğiz.

Mükemmel bir Tanrının, kudretli bir Tanrı olduğu kabul edildiğinde; bizi aldatmayan bir Tanrının varlığı, zararlı şeytan fikrini çürütmektedir. Fakat, böy-

le bir Tanrıya rağmen, nasıl oluyor da sık sık yanılıyoruz? Yanıt şu ki, hâlâ hataya düşeriz, zira düşünce ve duyularımıza kendini sunan şeyleri analiz etmek için sistematik ve eleştirel bir tarzda ilerlemeyiz. Öyleyse açık ve seçik olanı kavramalıyız; bundan başka, doğru olan ve olmayan inanç arasında ayrım yapmak üzere aklımızı eleştirel olarak kullanmalıyız. Hepsinden öte, bu muhakeme ve de duyusal izlenimlerimize hâlâ biraz güven duyabileceğimiz anlamına geliyor. Koşul bu bilgi kaynaklarını kullanışımızda eleştirel ve metodik olmamız gerekliliğidir. Bu arka planla Descartes, şimdi daha önce *ilke olarak* yanılabilir olduğu için reddettiği idrak türlerine geri döner ve bunların, *pratikte*, faydalı olduğunu söyler. Fakat yine de bu "iyileştirme" önceki felsefeye uygulanmaz.[3]

Sonuç olarak, Descartes'ın argümanının gelişimi şöyledir: Önce felsefî tezler, duyusal idrak, düşler ve mantıksal muhakemeden şüphe etmenin mantıksal olarak mümkün olup olmadığını sorar (metodik şüphe), böylece nihai olarak yansılayıcı idrake ulaşır, yani en azından kendi şüphemizden şüphe etmenin imkanı yoktur (*cogito, ergo sum*). Bununki kadar mecburi biçimde kesin olan tüm bilgi iddiaları da doğru olarak kabul edilmelidir. Descartes öyleyse hakikat için bir kriter bulmuştur. Sonra kusursuzluk anlayışına dayanarak mümkün olan Tanrının varlığı ispatıyla ilerlemeyi sürdürür; bu bizatihi kendisinin kusurlu bir varlık olarak başlatamayacağı bir anlayıştır. Bu anlayışın başlatıcısı Tanrı olmalıdır. Tanrı, mükemmel olarak vardır ve bundan dolayı bizi aldatamaz: Eleştirel değerlendirmeyle tamamen açık seçik olarak algıladığımız bir şey bundan ötürü güven duyabileceğimiz bir şey olmak zorundadır. Böylece Descartes teorik argümanlarımızı (önceden şüphe ettiği) iyileştirmiş olur ve ayrıca, akıl yoluyla uygun testi geçtikten sonra, duyularımızın tanıklığına güven duymamız gerektiğini düşünür. Bu yolla Descartes, önce eleştirel olarak emin bir temele ulaşır (*cogito*, Tanrı), sonra teorik ve algılanabilir idrakimize olan yeni ve eleştirel bir güveni bulur.

Şu halde, Descartes'ın *hakikat kriteri rasyonalist*tir. Aklın (*ratio*) sistematik ve planlı muhakemede açık seçik olarak vardığı sonuç doğru olarak kabul edilebilir. Duyusal deneyimler aklın süzgecine tâbi olmalıdır. Duyusal deneyimler doğaları gereği akıldan daha az güven aşılayıcıdırlar.[4]

Descartes'ın felsefeleştirmesinin çoğu kabul edilebilir öncüller bulmaya adanmıştır. Asla katı biçimde tümdengelimli olan bir sistemin gelişimine doğru ilerlemez. Descartes'ın rasyonalist halefi Spinoza için durum hemen hemen tam tersidir. O ana vurguyu tümdengelimsel sistemin kendisine yapar.

Kesin idrake ilişkin şüphenin Descartes'ın zamanında iyi bilindiğini ekleyebiliriz.[5] Roman Katolikleri ve Protestanlar arasındaki ihtilaf, diğer şeylerin yanı sıra, Hıristiyan hakikatinin *kriteri* sorusuyla ilgiliydi. Protestanlar kilise geleneğini kriter olarak kabul etmiyorlardı. Yani Protestanlar, Hıristiyanlık öğretisi-

nin geleneğe atıfla belirlenmesine karşı çıkıyorlardı. Genellikle Protestanlar geleneğin kriter olarak kabul edilmesi halinde Roman Katoliklerin söyleyeceklerinin doğruluğundan şüphe etmiyorlardı. Protestanların şüphe ettiği tam da bu kriterdi! Geleneğin Hıristiyan hakikatinin doğru kriteri olduğunu nereden biliyoruz? Protestanlar başka bir kriter koydular: Roman Katolikler'in İncil ve geleneği tercih etmesinin aksine *tek başına İncil, Sola Scriptura*. Lakin Hıristiyanlar İncil'i nasıl tefsir edecekleri konusunda uzlaşmıyorlardı. Protestanların İncil görüşü sıklıkla şöyle formüle edilmiştir: *İncil'in öğretileri halindeki İncil benim bilincime hitap eder.* Her bireyin bilinci kriter haline geldi. Fakat Roman Katolikler bunun gelenekten daha keyfi olduğunu söyleyerek yanıt verdiler: Her bireyin bilincinin Hıristiyan hakikati için doğru bir kriter olduğunu nereden biliyoruz? Bildiğimiz gibi Luther ve Calvin'in öğretileri kısmen farklıdır. Eğer her bireyin bilinci kriter olursa Hıristiyan doktrini sonsuz sayıda özel kanaatler halinde çözülmez ve Kilise pek çok küçük mezhebe bölünmez mi? Protestanlık ve Roman Katolikliği arasındaki bu ihtilaf felsefedeki temel problemlerden birine yol açmıştır: Hakikat kriterlerini doğrulama problemi.[6] Temel ilkeleri nasıl doğrulayacağız? Descartes'ın zamanında bu tartışmanın sonucunda çoğu Roman Katolik şüpheci olmuştu: *que sais-je?* "Neyi biliyorum?" (Montaigne, 1533-1592.) Birinci ilkeleri, diğer ifadeleri doğrulamak için kullandığımız kriterleri, doğrulamanın imkansız olduğu sonucuna vardılar. Bundan dolayı Roman Katolikler ve Protestanları bölen çelişen kriterler arasında karar vermenin mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Fakat bu ayrıca, şimdi sahip oldukları inancın aksini iddia etmenin mümkün olmadığı anlamına da geliyordu; sonuç olarak bu Fransız septikleri, Roman Katolikleri olarak kaldılar.

Descartes'ın genellikle bir siyaset teorisinin olmadığı düşünülmüştür. Ancak *Discours de la méthode* kitabında (ikinci bölüm) mimariyle bağlantılı olarak, bir şehrin tek bir perspektiften bir kişi tarafından planlanması gerektiğini söyler. Bu, evlerin tedrici olarak plansız bir biçimde ve farklı mimarların tarzlarıyla inşa edilmesine göre, daha iyi sonuçlar verecektir. Descartes'ın burada anlattığı görüş öyle görünüyor ki, diğer şeylerin yanı sıra, Burke'ün nesillerin deneyimi ve yerel yaşam koşulları üzerinden büyüyen geleneğin bilgeliği anlayışı ile açık bir tezat halindedir. Burke, bir kalem vuruşuyla var olageleni yerle bir eden ve kendi akıllarına göre her şeyi yeniden düzenleyenlerden nefret ediyordu. Descartes'ın mimarî ve şehir planlaması anlayışının gerçekleşebilmesi için yeni evler inşa etmek noktasında gerekli arazi, malzeme, ekipman ve işçiyi sağlayacak gücüyle birlikte yeterli bir kişi gerekmektedir. Bu, bir tür aydınlanmış mutlakıyetçiliği gerektirir görünüyor: İktidarın bir kişinin elinde toplanması, halkın güçsüzlüğü ve itaatkârlığı.

MEKANİK DÜNYA GÖRÜŞÜ VE RUH İLE BEDEN İLİŞKİSİ

Mekanik görüşü destekleyenler evreni uzayda hareket halindeki ve niyet ya da amaca göre değil; sadece mekanik kanunlarla uyumlu olarak çarpışan niceliksel özellikleri olan sonsuz sayıdaki küçük, bölünmez, madde parçacıklarından müteşekkil olarak düşünüyorlardı. Bu kavramların mekanikteki verimliliği ispatlanmış ve- Hobbes, Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi- pek çok filozofu farklı yollarla aynı kavramları felsefede uygulayacak kadar büyülemiştir.[7]

Bununla birlikte belirli kavramların gerçekliğin bir boyutu çerçevesinde kullanıldığında verimli olması bu kavramların evrendeki tüm olguların doğru bir resmini vereceği anlamına gelmez. Bilimsel bir teori olan klasik mekaniği kavramlarının felsefî bir teori olan mekanik bakış açısına nakli sonuçta ilginç bazı meydan okumaları beraberinde getirmiştir: Felsefî teori bilimsel olandan çok daha fazla hırslıydı. Nitekim, bir felsefî teori olarak mekanik dünya görüşü Democritus'un atomlar teorisinde gördüğümüz gibi felsefî güçlüklerle karşılaşmıştır. Eğer bu niceliksel kavramlar her şeye ilişkin doğru bir resim veriyorsa renk, koku, acı gibi –niteliksel- deneyimlerimizi ve maddesel ile zihinsel olgular arasındaki ayrımı nasıl izah edebiliriz? Mekanik ve materyalist kavramlarla büyülenmiş olanlar için sonuçta şöyle bir dilemma ortaya çıkar: Bir taraftan nitelikleri (duyusal nitelikler: koku, renk, tat) ve zihinsel olguları (o'na karşı *ben* ve *sen*) tecrübe ederiz; diğer taraftan eğer bu mekanik ve materyalist kavramlar yegane doğrularsa nitelikler ve zihinsel olgular var olamaz. Bizim mekanik dünya görüşüne olan inancımızın seviyesine bağlı olarak bu ikilemin farklı çözümleri vardır.

Hobbes'un, en ortodoks materyalist olduğunu söyleyebiliriz. Bir dereceye kadar nitelikler ve zihinsel olguların, "temel olarak" materyalist ve mekanik olduğunu iddia ettiği söylenebilir. Tutarlı bir duruş olarak buna, materyalist monizm denilebilir.

Descartes bunu yolların tümüyle denedi: Doğa (*res extensa*), mekanik ve materyalist kavramların gösterdiği gibidir ama ruh (*res cogitans*) değil. Bu duruş genellikle psikofiziksel düalizm diye adlandırılır. Descartes bu iki alanı, *res extensa* ve *res cogitans*, mantıksal karşıtlar olarak tanımlarken, bir taraftan da, bu ikisinin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini iddia etmiş ve neden ile sonuç arasında bir *özdeşliği* (Tanrının varlığının ispatı ile karşılaştırın) gerekli kılan etki anlayışına sahip olmuştur. Şu halde Descartes, mantıksal olarak farklı tanımlanan iki faktör arasında bir özdeşliğin gerçekliğini varsaydığı için mantıksal bir ikileme düşmüştür. Bu, mantıksal-felsefî bir problemdir ve kavramsal bir problemdir; ampirik araştırmayla çözülebilecek bir problem değil.

Bu filozoflardan hiçbiri, neyi tecrübe ettiğimizden; yani bedende olanla ruhta olan arasındaki bağlantıdan şüphe etmemiştir. Bilakis, beden ve ruhun tec-

rübe edilen bağlantısı, başlangıç noktasıydı. Bu filozoflar için problem bu bağlantının nasıl teorik olarak *açıklanacağıdır*. Açıklama girişimlerinde sürekli olarak mekanik kavramları kullanmışlardır. Örnek olarak, beden ile ruh arasında gerçek bir nedensel bağlantı olduğunu inkar ederek Descartesçı (Cartesian) düalist ikilemden kurtulabiliriz: İki saat, aynı zamanı gösterdiğinde; bu, ikisinin birbirini etkilemesinden kaynaklanmamıştır; neden ikisinin de aynı zamanı göstermek üzere yapılmış ve kurulmuş olmalarıdır. Beden ve ruh örneği de böyledir. Kolumu kaldırmayı istediğimde ve kolum kalktığında kolumu kaldıran irademdeğildir, fakat beden ve ruh öylesine uyum halindedir ki bu paralel biçimde meydana gelir. Ya da ruh ve bedenin aynı gerçekliğin yegane ifadeleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu duruşa psikofiziksel paralelizm denilebilir (Spinoza ile karşılaştırın).

Materyalist monizm- Hobbes

Psikofiziksel düalizm- Descartes

Psikofiziksel paralelizm- Spinoza

PASCAL- KALBİN AKLI

Blaise Pascal (1623-1662) daha 16 yaşında iken geometri üzerine kendini ünlü yapan tezini yazmıştı. Fakat dramatik bir kişisel dönüşümün ardından kendini Hıristiyan inancına ve ilahiyata adadı. Augustin'den Pascal'a ve modern Hıristiyan varoluşsal filozoflarına doğru direkt bir çizgi vardır. Fransız kültürel yaşamında Pascal ve Descartes, iki karşıt geleneğin temsilcileri olarak iki zıt kutupta bulunurlar.

Pensée (Düşünceler) kitabında Pascal kalbin aklını savunmuştur; fakat bir taraftan da, dini inançları ne ispatlayabileceğimizi ne de çürütebileceğimizi ve tek başına bu yüzden Tanrıya inanmakla kazanacağımız çok şey olduğunu ama kaybedecek hiçbir şeyimiz olmadığını iddia etmiştir. Varoluşsal idrak ve tercih burada, Tanrı ve İncil'in tercih edilmesi- Pascal'ın günümüz varoluşsal filozoflarıyla paylaştığı temel temalardır.[8]

Bilişsel belirsizliğimize olan varoluşsal umutsuzluğu bir tür tersyüz edilmiş rasyonalizmi temsil ettiğinden Pascal'ın rasyonalistlerin alanına mensup olduğu söylenebilir: Ya da daha iyisi, Pascal rasyonalistlerin ufkunu paylaşır. Büyük metafizik ve dinsel sorular hakkında kesinliği gerektiren aynı bilişsel idealleri vardır. Lakin Pascal, bu rasyonalist cevap beklentilerinin karşılanabileceğine inanmaz. Sonuç olarak, bilişsel yetilerimize olan rasyonalist güvene kontrollü bir kutupsal karşıtlığı temsil eden varoluşsal bir umutsuzluğa ulaşır.

VICO- BİR MODEL OLARAK TARİH

On dokuzuncu yüzyılda zirveye çıkan yeni tarihsel bilinç, açık biçimde önce İtalyan tarih felsefecisi Giambattista Vico (1668-1744) tarafından ortaya konmuştur. Vico'nun *magnum opus, Principi di una scienza nuova* (1725) eseri zordur ve yaşadığı dönemde çok az bilinmiştir, fakat ana fikri kolayca anlaşılır: Vico'ya göre biz sadece kendi yarattıklarımız hakkında açık ve kesin bilgi sahibi olabiliriz.[9] Vico öncelikli olarak toplum ve tarih üzerine düşünüyordu, ancak bir toplumu meydana getiren tüm kurum ve kanunlar da ilgi alanındaydı. İnsanın yarattığı esasen Tanrının yarattığından, yani doğadan ayrılır. Doğayı insan değil Tanrı yarattığına göre onu sadece Tanrı tamamen anlayabilir. Doğa süreçlerini tarif edebilir ve fiziksel fenomenlerin deneysel durumlarda nasıl davranacağını açıklayabiliriz; ancak doğanın *niçin* böyle davrandığına ilişkin idraki asla elde edemeyiz. İnsan doğayı sadece dışarıdan, bir gözlemci perspektifinden bilebilir. Tanrının yaptığı gibi doğayı asla içeriden anlayamayız. Tamamen açık ve anlaşılır olan şeyler sadece içeriden anladıklarımızdır, insanın yaratıcısı olduğu şeylerdir.[10] Sonuç olarak, Vico'ya göre kurgulanan ve doğanın bahşettiği şeyler arasındaki ayrımın önemli epistemolojik göstergeleri vardır.

İlk olarak, *Scienza nuova* Descartesçılığın bir tashihini temsil eder. Descartes beşeri araştırmaların kesin bilgi vermeyeceğini savunmuştu. Ayrıca beşeri bilimlerin düşük bir statüsü vardır: Descartes ironik biçimde Cicero'nun hizmetçisinin bildiğinden daha fazlasını bilemeyeceksek antik Roma'nın toplumsal koşullarını araştırmanın amacı nedir diye sorar. Gördüğümüz gibi Vico tersten bakıyor: Kesin bilgiyi sadece araştırma nesnesini insanın kendisinin yarattığı bilimlerde elde edebiliriz. Bu hem geometriye (burada tanımları, teoremleri ve çıkarsama kurallarını biz "yaparız") ve hem tarih yazıcılığına (historiography) uygulanır. Doğa biliminin içinde aynı orandaki kesinliği asla başaramayız.

İkinci olarak, Vico günümüzde bilim felsefesi içinde beşeri bilimler ve doğa bilimleri arasındaki bir tartışmayı önceden haber verir. Vico beşeri bilimler ve doğa bilimleri arasındaki farkın sadece iki farklı metoddan ibaret olmadığını, fakat iki disiplin türünde biliş nesnesi ve biliş öznesi arasındaki farklı ilişkileri de içerdiğini söyler. Vico'ya göre toplum, kültür ve tarih insan ruhunun ürünleridir.[11] Öyleyse "yeni bilimde" araştırmacı toplum ve kültürü insani niyet, arzu ve güdülerin ifadesi olarak anlamaya çalışır. Beşeri bilimlerde Descartesçı bir nesne-özne ayrımıyla ilgilenmeyiz. Burada biliş öznesinin kendisi bir nesnedir (yarattıkları insanlar ve toplumlar). Beşeri bilimlerde araştırmacı, belirli anlamda, kişisel olarak diğer insanların yaşam ve faaliyetlerindeki bir katılımcıdır. Diğer taraftan, araştırmacı doğanın bir gözlemcisi olarak kalacaktır. Bu be-

şeri bilimler ve doğa bilimlerinde farklı metodları gerektiren arka plandır.

Vico'nun epistemolojik düşünceleri de tarih yazıcılığındaki temel sorulardan birine temas eder: Daha önceki tarihî devirler ve yabancı kültürlerin yarattıklarını biz bugün nasıl anlayabiliriz? Tarihçiler ve filozoflar geçmiş hakkında kendilerini ifade ettiklerinde, bunu tarihsel bilinçten yoksun biçimde yaparlar der Vico. Geçmiş zamanlara sadece kendi zamanlarında bulunan bir anlayışı atfederler. Fakat insanın zihinsel ve entelektüel perspektifleri devirden devire değişir. Bir çağda formüle edilen ve uygulanan bilgi başka bir çağda güçlükle formüle edilebilir ve uygulanabilir. Mesela Vico; günümüzün doğal haklarının insanlığın çocukluk evresinde var olduğunu varsaymanın anakronik bir hata olduğunu vurgular. Hobbes ve Grotius gibi doğal hak düşünürleri "filozofların bunlardan herhangi biriyle ilgilenmesinin [yani modern bir doğal hukuk teorisi geliştirmelerinin]" iki bin yıl aldığını unutmuş görünüyorlar.[12] Hepsinden öte, geçmişteki insanların günümüzdekine tekabül eden bir dil, şiir sanatı ve rasyonalite geliştirdikleri fikrine karşı kendimizi savunmalıyız.

Eğer geçmişteki insanları anlamak istiyorsak onların dillerini incelemeliyiz. Öyleyse felsefe önemlidir. Kendimizi onların yerine koymalı ve eşyayı onların açısından görmeyi öğrenmeliyiz. Zamanımızda bu kesinkestir; ancak Vico'nun zamanında değil. Vico'nun elde etmeye uğraştığı bir şeye sahibiz, günümüzde "tarih bilinci" dediğimiz şeye.

Fakat nasıl yabancı kültürlere ve devirlere dalabiliriz? Vico; radikal Aydınlanma düşünürlerinin İncil'in sadece aslında ""önyargılar" ve rahiplerin önayak olduğu "sahtekarlıklardan" başka bir şey olmayan mitler ve efsanelerin bir özeti olduğu biçimindeki görüşlerine eleştirel bakıyordu. Bunun yerine, mitler daha önceki zamanlarda yaşayan insanların deneyimlerini sonraki devirlerden farklı olan kavramsal şemalarla düzenlediğinin kanıtıdır. Eskiler dünyayı mitolojik gözlüklerle görüyorlardı. Onların dünyası ancak tahayyül ve empatimizi kullanarak yeniden kurgulanabilir. Tahayyül ederek, *fantasia*, diğer insanların durumlarını hissedebiliriz; imgelem ile onların yaşamlarına katılabilir ve dünyalarını içeriden anlayabiliriz. *Fantasia* dünyayı sınıflandırmanın farklı yollarını tahayyül etme yetisidir. Eğer mitleri "önyargılar" diye reddedersek insanların geçmiş zamanlarda nasıl düşündüklerini, gerçekliğin mitsel bir anlayışıyla nasıl hareket ettiklerini ve bu yolla nasıl kendilerini ve dünyalarını değiştirdiklerini anlama yetisinden yoksun kalırız. Vico eğer çocuk olmanın nasıl bir şey olduğunu hatırlarsak imgelemimizi metodik olarak geçmişi incelerken kullanmayı öğrenebileceğimizi düşünür. Sık sık çocukların "şiirdeki" sözcüklerin ve çağrışımların garip birleşimini, "mantıksızlıklarını" ve mantıksal sonuçlar çıkarabilme konusundaki kabiliyetsizliklerini merak ederiz. Vico; "bu, ilk insanların ilkel ve mantık öncesi zihniyetleri için de geçerli olmalı" der. Tıpkı bir çocuğun

yetişkin, rasyonel ve ahlakî bir birey olması gibi ilk insanlar tedrici biçimde rasyonel düşünme yetilerini geliştirmişlerdir. Vico, halkın gelişimiyle bireyin gelişimi arasında bir analoji görür; phylogenesis (türlerin gelişimi) ontogenesis'e (bireyin gelişimi) benzemektedir. Tüm halkların bir çocukluğu, gençliği, yetişkinliği, yaşlılığı ve ölümü vardır. Bu sürecin sonsuza kadar kendini tekrarlayan dairesel bir kalıbı vardır.

Vico'ya göre imgelemimiz yardımıyla kazandığımız idrak normal anlamda olgulara dayanan bilgi değildir. Ne de kavramlar arasındaki ilişkiye dayanan bilgi de değildir. Daha çok yakın bir dostumuzun kişiliği ve davranışı hakkında sahip olduğumuzu düşündüğümüz vukufiyeti andırır. Vico ortak bir insan doğamız olduğu için diğer insanları içeriden anlayabileceğimizi iddia eder. Bir başka ifadeyle, davranışlarını niyetlerin, arzuların ve nedenlerin bir ifadesi olarak yorumlayabiliriz. Böyle bir idrake Platon'un Atinası ya da Cicero'nun Roması'nda yaşamanın ne anlama geldiğini anlamaya çalıştığımızda yaklaşabiliriz ancak. Böylesi bir idraki, Vico'ya göre, ancak empati ya da *fantasia*'yı kullanarak kazanabiliriz. Bu yolla Vico ne tümdengelimli ne de tümevarımsal olan (ne de hipotetik-tümdengelimsel) bir idrak ya da bilgiyi belirlemeye çalışır. Böylece insani araştırmalara yeni bir araştırma programı ve yeni metodik ilkeler kazandırmayı ister.

Scienza nuova; filoloji, sosyoloji ve tarih yazıcılığının bir sentezidir. Vico, döneme ait anlayış diyebileceğimiz şeyi vurgular. Bu açıdan bakıldığında tarih üç ana devri içerir: 1) tanrılar çağı, 2) kahramanlar çağı ve 3) insan çağı. Vico'ya göre bu tüm ulusların geçtiği "ideal sonsuz tarihi" gösterir. Elbette, tarihin her yerde aynı yolu izlediğini düşünmüyordu. Fakat, bir dereceye kadar, farklı uluslar tarihte bazı arketip kalıplara yaklaşırlar: Bir ulus yükselir, olgunlaşır ve ölür. Yeni uluslar aynı daireyi tekrarlar. Vico; "ideal sonsuz tarihin" tamamıyla belli bireylerin niyetleriyle belirlenemeyeceğinin ve bir kişinin davranışlarının sıklıkla öngörülmeyen sonuçları olduğunun farkındadır. Bu bağlamda Vico tarihte ilahi takdirin araştırılamayan yollarından bahseder. Bununla birlikte görüşünü Stoacıların kader anlayışından ve Spinoza'nın zorunluluk görüşünden ayrıştırır. Tanrı, ya da ilahî takdir, tarihe doğrudan müdahale etmez, fakat bunun yerine, ilahi takdir insan davranışları aracılığıyla kimsenin düşünmediği bir şeyi gerçekleştirir.[13]

"İdeal tip" modelinin ışığında Vico'nun tarih anlayışının içeriğine daha da yaklaşabiliriz: İlk insan doğanın güçleriyle karşılaştığında korku ve dehşete kapılırdı. Niyet ve amaç doğaya atfedilirdi. Varlığın tümü, belirli anlamda, kutsal sayılırdı. Bu insanlar, hâlâ evrensel kavramlar geliştirememişlerdi ve daha sonraki çağların dillerini konuşamıyorlardı. Dünya görüşleri analojik ve çağrışımcı bir düşünce tarzına dayanıyordu.[14] Geleneklerin, göreneklerin ve kurumların Tanrılar tarafından belirlendiğini tasavvur ediyorlardı. Doğru ve hakikat, hatip-

lerle aktarılıyordu. İlk "doğal haklar", Tanrılar tarafından bahşedilmiş olarak anlaşılmıştır. Hükümet şekli teokratikti. Sonuç olarak, bu her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu ve insanın ilkel "doğası" ve zihniyetiyle düzenlendiği bir yaşam tarzıydı. Bu, Vico'nun şemasına göre *Tanrılar çağı*ydı. Bu safhada, insan yaşam tarzı ve duygusal seviyesine uygun olan din, sanat ve şiiri geliştirdi. İkinci safhada, *kahramanlar çağı*nda, güçlü babalar aileler ve kabilelerin liderleri oldular. Zayıf bireyler himaye aradılar ve köle oldular. Vico'ya göre bu devrin bir resmi Homeros'un *İlyada* adlı eserinde görülür.[15] Homeros'un kahramanları; şarkı söyler, düzyazı gibi konuşmazlar. Metaforlar, teknik terimlere hakimdir. Devrin bilgeliği "şiirseldir"- felsefî ve diskürsif değil. Bu dönemde ayrıca dünya görüşü, şiir ve yaşam tarzı arasında içsel bir bağlantı vardır.

Toplumsal farklılaşma kahramanlar çağında bir iç dinamik yaratmıştır. Kölelerin yaşamı ve ürettikleri sahiplerinin elindedir.[16] Yavaş yavaş köleler kendi güçlerini gerçekleştirmeye ve daha az koruma talep etmeye başlarlar. "İnsancıllaşırlar", tartışmayı öğrenirler ve haklarını talep ederler. Kölelerin meydan okuması sahiplerini ezilenlerin isyanını bastırmak için güçlerini birleştirmeye yöneltir. Bu çatışma aristokrasi ve monarşinin kaynağıdır. Vico'ya göre Solon (yaklaşık 630-560) yeni eşitlikçiliğin ilk sözcüsüdür.

Solon; ezilenleri, düşünmeleri ve "asillerle aynı insan doğasına sahip olduklarını ve bundan dolayı medeni haklar bakımından eşit olmaları gerektiğini" anlamaları için desteklemiştir.[17] Öyleyse Vico, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğini önceden görmüştür (Bkz. 17. Bölüm). "Yönetilenler, yönetenlerle eşit olduklarını anladıklarında" der, Vico: "Hükümet şeklinin değişmesi kaçınılmazdır. Sonuçta devlet aristokrasiden demokrasiye geçer. Bu geçiş döneminde, dil de karakterini değiştirir. "Prozaik" (şairane olmayan; yavan) bir döneme geçeriz. İnsanoğlu soyutlamalar ve evrensel kavramları kullanmayı öğrenir. Felsefî bilgelik, şiirsel bilgelikle yer değiştirir. "Modernler" kutsal ile profan arasında ve tapınak ile taverna arasında bir ayrım yaparlar. Vico'nun *insan çağı* dediği bu üçüncü tarihsel dönemde *birey* ve *bireycilik,* ilk defa olarak sahneye çıkar. Bireycilik ve bencillik (individualizm ve egotizm) parçalanma ve çözülme eğilimleri yaratır. Antikitedeki son "modern" insanlar; Kinikler, Epikürcüler ve stoacılardır. Düşüş barbarlıkla sonuçlanır ve Orta Çağ yeni bir daireyi başlatır.

Vico'ya göre tüm halklar, böyle bir dairesel kalıptan geçer (*corsi e ricorsi*). Bu tarihsel süreci; "aynı şeyin sonsuz tekerrürü" olarak mı yoksa diyalektik, spiral bir model olarak mı yorumladığı açık değildir. Bu süreçteki itici güç, insanın bizatihi kendisidir; savaş ve çatışma yoluyla tekrar kendi varlık görüşünü yansıtan yeni yaşam tarzları ve kurumlar yaratır. Şu halde Vico, Hegel ve Marx'ın tarih görüşünü daha önceden belirtmiştir. Bir Vico uzmanı O'nu "imajinatif tarihsel materyalist" olarak nitelediğinde bu hakikatten pek de uzak değildi (Isaiah Berlin).

Belirli anlamda, Vico'nun meşhur bireysel tarihselci ilkeyi, ilk dillendiren kişi olduğunu söyleyebiliriz; yani her kültür ve devir kendine has ve eşsizdir (Bkz. 16. Bölüm). Yeni yaşam tarzları öncekilerden ne daha iyi ne de daha kötüdür; sadece farklıdırlar. Bu bireysellik ilkesine bağlı olarak Vico, mutlak estetik standartlar olduğunu reddeder. Her devrin kendi ifade biçimi vardır. Homeros'un destanı dediğimiz şey, sonuçta bir kahramanlık çağının ve barbar bir yönetici sınıfın ifadesidir- çünkü sadece bu tür toplumsal koşullar *İlyada* ve *Odysseia*'de bulabileceğimiz yaşam ve insan görüşünü üretebilir. Vico daha sonraki çağların böyle destanlar yaratamadığını çünkü Homeros'un zamanında yaşayan insanların bizim artık yapmadığımız gibi eşyayı lafzi olarak gördüğünü vurgular. Aynı şekilde, kahraman ve demokrat ünlüler (Moses ve Socrates gibi) iki farklı çağın zihniyet ve düşünce tarzının özgül ve tipik ifadeleri olarak görülmelidir. Benzer şekilde Neron'un rafine zulümleri çözülme ve düşüşteki bir çağa örnektir. Bu bireysellik ilkesine bağlı olarak Vico; başat hükümet şeklinin dönemin doğal haklar özelliğiyle belirlendiğini iddia eder. Doğal haklar anlayışı nihaî olarak dönemin gerçeklik algısı ve yaygın yaşam tarzını yansıtan ahlak ve töreyle sıkı sıkıya bağlıdır. Öyleyse belirli bir toplumun kurumları arasında kesin bir *birlik* bulabiliriz. Bu birlik insanın kaynakları ve düşünme biçimlerinin bir ifadesidir. Sonuç olarak, Vico daha sonra Herder ile Hegel'de ve beşerî bilimlerde Alman bilim adamları arasında (*Geisteswissenschaft*) rastladığımız bireysel tarihselci ilkeyi geliştirmiştir.

SORULAR

Descartes felsefesinde metodik şüphenin rolünü açıklayın.

Descartes nasıl "*cogito, ergo sum*" sonucuna vardı? Bu cümle, O'nun düşüncesinde nasıl bir rol oynar?

Descartes'ın, Tanrının varlığını ispatını açıklayın.

Descartes'ın, ruh (*res cogitans*) ve beden (*res extensa*) ilişkisi görüşünü anlatın. Bu bakış açısının problemlerini tartışın.

Vico'nun beşerî bilimler anlayışını tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Descartes, R., *A Discourse on Method (Metod Üzerine Konuşma), The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge, 1931.

Descartes, R., *Meditations on the First Philosophy, The Philosophical Works of Descartes (İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar, Descartes'in Felsefî Araştırmaları)* , Cambridge, 1931.

Pascal, B., *Pensées and Other Writings (Düşünceler ve Diğer Yazılar)* , çev. Honor Levi, Oxford, 1995.

Vico, G., *The New Science of Giambattista Vico (Giambatista Vico'nun Yeni Bilimi)* , Ithaca, NY/Londra, 1968.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Berlin, I., *Vico and Herder. Two Studies of Ideas (Vico ve Herder. Düşüncenin İki Eseri)*, Londra, 1976.

Coleman, F., *Neither Angel nor Beast: The Life and Work of Blaise Pascal (Ne Şeytan Ne Melek: Blaise Pascal'ın Hayatı ve İki Eseri)*, New York, 1986.

Craukroger, S., *Descartes. An Intellectual Biography (Descartes: Bir Entellektüel Biyografi)*, Oxford, 1995.

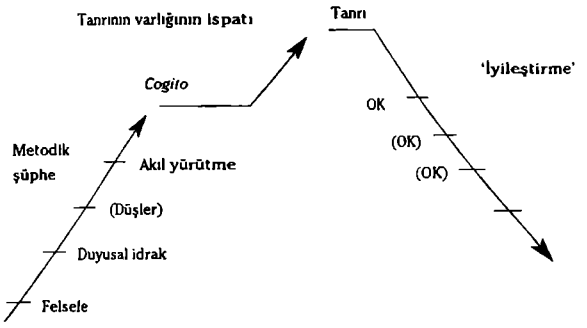
NOTLAR

[1] Düşünen bireyin epistemolojik başlama noktası olması erken modern zamanlarda rasyonalistler ve emprisistler de dahil olmak üzere felsefenin tipik özelliğiydi. Bilişin özneler arası olabilmesi fikri daha sonraki bir aşamada, tarihsel yönelimli Hegel'de ayrıca araştırmacılar cemaati ve bilimsel bilişin ilerlemesi ile ilgilenen Peirce'de olduğu gibi, ilk önce ön plana çıktı. Aynı zamanda, bilişin eylemlerimizle ve yaptıklarımızla birleşebilmesi fikri daha fazla ilgi odağı oldu (Hegel ve Marx'tan Peirce ve Wittgenstein'a). Modern zamanlarda, Nietzsche'den postmodernist diye anılanlara kadar, eleştiri akla ve ilerlemeye olan inanca karşı tırmandı, bu inanç özerk öznelere ya da özgür bir araştırmacılar cemaatine bağlı olarak düşünülse bile.

[2] "*Cogito, ergo sum*" ifadesinde yerleşik bulunan idrak, belirli öncüllerden çıkarılan bir sonuç olarak anlaşılmamalıdır. Bu "*ergo*" "*cogito*"dan (öncül olarak) "*sum*"a (sonuç olarak) doğru mantıksal bir çıkarıma işaret etmez. Bu reddedilemeyecek bir idraktir; benim, bir şüpheci olarak eşzamanlı bir biçimde düşünmemi ("*cogito*") ve olmamı ("*sum*") gerektiren bir idraktir.

[3] Bkz. Karşı sayfadaki şekil.

[4] Daha sonra, yine basit duyusal izlenimler olarak yorumlanan, deneyimi idrak di-



ye anlamış olan Hume gibi deneycilerde deneyim anlayışına bakınız.

5 Bkz. R. H., Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Erasmus'tan Descartes'a Septisizmin Tarihi)*, Assen, 1960.

6 Bkz. Aristo'nun *Metaphysis*'te 1005b5-1006a28 birinci ilkeleri ispatıyla.

7 Bununla birlikte mekanik dünya görüşünün taraftarları arasında madde, kuvvetler ve uzayın nasıl anlaşılacağına dair farklı görüşler vardı. Mesela, Newton mutlak boşluğun var olduğunu düşünürken; Descartes ve Hobbes, bu fikri reddediyordu.

8 *Pensées (Düşünceler)*, Çev. W. F. Trotter, Londra, 1952.

"İnsan sadece bir kamıştır, doğadaki en narin kamış; fakat düşünen bir kamıştır. Tüm evrenin onu ezmek için silahlanmasına gerek yoktur; bir nefes rüzgar ya da bir damla su onu yıkmaya yeter. Fakat evren onu ezecek olursa insan hâlâ onu katledenden daha asil olmaz mı?" (s.55)

Hadi kesinliği aramaktan da vazgeçelim! Aklımız daima değişen dıştaki deri tarafından aldatılır. Sonlu varlık için iki sonsuz arasında güvenli bir nokta yoktur. (s.20)

"Kalbin aklın anlamayacağı kendi nedenleri vardır [*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point*]. İnanç Tanrının bir armağanıdır. Buna aklın bir armağanı olarak inandığımızı düşünme! Tanrıyı bilmek ile O'nu sevmek arasında büyük mesafe vardır. Tanrıyı bilen kalptir, akıl değil." (s. 97)

9 Vico'nun ana fikri bir anlamda zaten Hobbes tarafından formüle edilmişti. Bkz. "Six Lessons to the Professors of the Mathematics" (Matematik Profesörüne 6 Ders), Molesworth, W. (ed.), *English Works*, c. 7, s. 183: "Sanatlardan bazıları kanıtlanabilirdir, diğerleri değildir ve kanıtlanabilir olmayanlar konunun inşasının, kanıtında kendi çalışmasının sonuçlarını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmayan sanatçının bizatihi kendi iktidarında bulunan sanatlardır. Bunun nedeni budur, her konunun bilimi nedenlerin önceden bilinmesi, doğuş ve aynının inşasından çıkmaktadır; ve sonuç olarak, nedenlerin bilindiği yerde kanıt için bir yer vardır, fakat nedenlerin arandığı yerde değil. Öyleyse geometri kanıtlanabilirdir zira sonuçlar çıkardığımız doğrular ve şekiller bizim tarafımızdan çizilebilir ve tanımlanabilir; vatandaşlık felsefesi de kanıtlanabilirdir zira cumhuriyeti biz kurarız. Fakat inşasını bilmediğimiz fakat etkilerinden anlamaya çalıştığımız doğal nesnelerden dolayı aradığımız nedenlerin ne olduğunun kanıtı bulunmaz, fakat

sadece ne olabilecekleri bulunabilir." Hobbes'a göre bu ilkenin bir bilim olarak tarih için hiçbir sonucu yoktur. Kant da Vico'nun ana fikrine temas eder, fakat Kant doğal bilimler ve beşeri bilimler arasında herhangi bir ayrım yapmaz. Kant şöyle der (doğa bilimcisiyle ilgili olarak): "Akıl, sadece kendi planından bizatihi kendisinin yarattığını gerçekleştirir" (*Critique of Pure Reason -Saf Akla Yapılan Tenkit-*, B xiii). Tarihin temalaştırılmasına ve Vico'nun yeni bir beşerî bilim yaratma çabasını takip eden beşeri bilimlere Herder, Droysen ve Dilthey'e kadar rastlamıyoruz.

10 G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico (G. Vico'nun Yeni Bilimi)*, üçüncü baskının Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch tarafından gözden geçirilmiş çevirisi, Ithaca, NY, 1968, s. 96 (*Principi di una scienza nuova*(1744), *Opere filosofiche*, Floransa, 1971, s. 461): "Lakin, bizlerden epey uzakta olan ilk antikiteyi sarmalayan koyu karanlıkta tüm suallerin ötesindeki ebedi ve katiyen sönmeyecek bir hakikat ışığı yanar: Medenî toplumun dünyası elbette insan tarafından vücuda getirilmiştir ve ilkeleri de bizim insan zihnimizin dönüşümünde bulunacaktır. Kim bunun üzerine düşünürse filozofların tüm enerjilerini, Tanrı yarattığı için ve sadece O'nun bilebileceği, doğaya çevirmeleri gerektiğine; ve insanlar yarattığı için insanların bileceği ulusların dünyası ya da medenî dünyanın araştırılmasını ihmal etmeleri gerektiğine şaşabilir."

11 Vico'nun ana tezi Wilhelm Dilthey'in beşerî bilimler felsefesi tefsirinde merkezi bir rol oynar. Bkz. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970, s. 180: "Sadece ruhun yarattığını anlayabilir.... Faaliyetleriyle insanın imzasını attığı her şey beşerî bilimlerin konusunu oluşturur."

12 G. Vico, *Principi di una scienza nuova*, s. 95.

13 İnsanlar Tanrı tarafından yaratıldığına göre; Tanrı'nın planına nasıl ayak uydurduklarını, O'nun nasıl insan doğasını insanla alakalı amacını gerçekleştirmek üzere kullandığını asla tam anlamıyla bilemeyeceklerdir. Hafif farklı bir perspektiften, insanı sırasıyla "doğa" ve "ruh" olarak değerlendiren disiplinlerin radikal biçimde farklı olduklarını söyleyebiliriz (Vico'nun doğa bilimleri ve beşeri bilimler arasında yaptığı ayrımla karşılaştırın).

14 Vico'ya göre yine de bu dünya görüşünün izlerini dilimizde bulabiliriz: Nehrin ağzı olduğuna artık inanmadığımız halde hâlâ "nehrin ağzından" bahsederiz; bizim için fırtınanın gözü yoktur, fakat normalde "fırtınanın gözüne" atıfta bulunuruz".

15 Vico *İlyada* ve *Odysseia*'yı birden fazla yazarın meydana getirdiğini vurgular (6 yüzyılın iki eserin oluşumunu parçaladığını da ekler). Ne de *İlyada* da bir kişinin eseri değildi, halkın ürünüydü (halk şiiriyle karşılaştırın). Vico böylece "Homerik soru" üzerine tartışmayı başlatır.

16 Bkz. G. Vico, *Principi di una scienza nuova*, s. 209.

17 Age., s. 133.

BÖLÜM 10

Bir Sistem Olarak Rasyonalizm

SPİNOZA- TANRI DOĞADIR

Hayatı: *Baruch Spinoza (1632-1677) Amsterdam'da, Portekiz engizisyonundan kaçan bir Yahudi ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Gençliğinde Yahudi felsefesi ile ilahiyat okudu ve hahamlık için gelecek vaat eden bir aday olarak görüldü. Fakat Spinoza kısa zamanda doğa bilimi araştırmaları ve Descartes'ın felsefesinden destek alarak bağımsız bir düşünce sergiledi. Bağımsız ve sorgulayan tavrı O'nu Yahudi cemaatiyle ihtilafa sürükledi. Dualar ve tehditler kendisini dine karşı duruştan döndürmeyince 24 yaşındaki Spinoza, cemaatten lanetle dışlandı. Bundan sonra, Spinoza sessiz sakin bir yaşam sürmek üzere köşesine çekildi. Geçimini görme araçları için mercek parlatarak sağlıyordu. Sonuç olarak, özgür ve bağımsızdı. Daha sonra bir üniversitenin teklifiyle kendini tamamen felsefî araştırmalarına adamak üzere geri döndü. Felsefesini çevreleyen çatışmaya ve ateizm ile materyalizm suçlamalarına rağmen kimse Spinoza'nın yaşam tarzını eleştiremezdi. Yaşamı ve öğretisi arasında tam bir ahenk sergileyen asil bir filozofun yaşamıydı O'nun dünyevi tutku ve ihtiraslardan uzak dingin yaşamı. Spinoza vereme yakalandı ve 45 yaşında öldü.*

Spinoza; eserlerini Latince'yle yazdı. Eserlerinin çoğu ölümünden sonra yayınlandı. Tanrı, İnsan ve İnsanın İyiliği üzerine Kısa Deneme *("Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate") eseri başlığında Spinoza'nın felsefesinin ana temalarının neler olduğunu gösteriyor: Tanrı, insan ve insanın iyiliği. Diğer eserlerinin arasında bahsedebileceğimiz 1670'te isimsiz olarak yayımlanan* Anlamanın Düzeltilmesi üzerine Deneme *("Tractatus de intellectus emendatione") ve* Teolojik-Siyasî Deneme *("Tractatus theologico-politicus") vardır. Ana eseri* Geometrik Düzene göre tanıtlanan Ethica*'dır ("Ethica ordine geometricono demonstrata").*

TÖZ VE SIFAT

Spinoza, Descartes ve Leibniz ile birlikte klasik rasyonalist ekole mensuptur. Spinoza, büyük sistem kurucularından biridir. Rasyonalist bir sistem kurucusu olarak, Descartes gibi, Eukliedes geometrisinden esinlenmiştir. Spinoza insan aklının teoremler ve tümdengelimli çıkarımlarla mutlak biçimde kesin bir

idrake ulaşabilme yetisine büyük güven duyuyordu. Düşünce tarihindeki bağlantılı temalardan yola çıkarak, Spinoza'nın ahlak teorisinde Stoacılıkla paralelliklerden, doğa teorisinde panteizmle bir bağlantıdan, dini fikirlerinde özgür İncil eleştirisiyle bir bağlantıdan ve siyaset felsefesinde yeni hoşgörü talebiyle bir bağlantıdan söz edebiliriz.

Anlamanın Düzeltilmesi üzerine Deneme eserinde Spinoza daha aşağı derecedeki bir iyi olarak çoğu insanın aradığı itibar, zenginlik ve haz gibi şeyleri reddederek en yüksek iyiye ilişkin temel ahlakî soruları tartışır. Spinoza'ya göre en yüksek iyi sorusu en yüksek bilgi biçimi sorusuyla bağlantılıdır ve bu soruda bilişin dört yolunu gösterir:

1 Bilgiyi konuya ilişkin kişisel deneyimden yoksun biçimde kulaktan dolma elde ederiz. Bu, mesela, kendi doğum tarihimizi öğrenmemiz gibidir.

2 Bilgiyi doğrudan, kişisel deneyimle elde ederiz.

3 Bilgiyi mantıksal çıkarımlar yardımıyla elde ederiz zira tümdengelimli metodlar aracılığıyla zaten doğru olarak bildiğimiz diğer ifadelerden doğru ifadeler çıkarsama yaparız. Bu bilgi edinim yolu kesindir; ancak ilk önce, çıkarsamalarımızı yapabileceğimiz doğru ifadelerimiz olduğunu varsayar.

4 Bilgi edinimindeki dördüncü ve son yol, doğrudan sezgidir. Bu, bize açık ve kesin bilgiyi veren ve bizi eşyanın özüne götüren yegane yoldur. Burada, Descartes'ın sezgi ve kanıt görüşüyle benzerlikler görüyoruz.

Bilgi edinimindeki birinci yol ikinci eldir ve kesin değildir. İkinci yol da, ilke olarak, kesin değildir çünkü deneyimlediğimiz bir şeyi her zaman yanlış anlayabiliriz (Descartes'ın duyusal deneyimin yanılabilirliğiyle ilgili argümanlarıyla karşılaştırın). Daha önce bahsettiğimiz gibi üçüncü yol, başlama noktalarının iyiye tesis edilmesini öngörür. Şu halde, eğer kesin iç görüye ulaşmak istiyorsak dördüncü bir yoldan, sezgisel idrak yolu olmalıdır. Ve şüpheci kendi kendine yıkmayla sonlanmaksızın şunu inkar edemeyiz ki, bir şekilde, kesin idrakimiz vardır; örnek olarak, bilgiye giden ilk üç yol aracılığıyla kesin iç görüye ulaşamayacağımız gerçeğine dair kesin bir idrakimiz olduğunu söyleyebilmeliyiz. Bu dördüncü tip bilgiye zaten sahip olduğumuzu varsayan bir ifadedir. İşte bu Spinoza'nın rasyonalizmini nasıl destekleyeceğimizi gösterir.

Teolojik-Siyasî Deneme eserinde Spinoza; tarihsel kitabi araştırmayı felsefe ve ilahiyatın ilke olarak farklı şeyler olduğu kanaatiyle ele alır. Felsefe amacı hakikat olan bir bilimdir, ancak ilahiyat bir bilim değildir ve amacı dindar bir yaşam için gerekli pratik davranıştır. Bu eser, büyük kargaşaya yol açmıştır.

Bu denemede, hoşgörü meselesini vurgular. Farklı hükümet türlerinin iyi ve

kötü yanları olabilir; ancak belirleyici nokta inanç özgürlüğü, düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğünün olmasıdır. Spinoza siyaset görüşünü insan doğası teorisiyle doğrulamaya çalışır. Spinoza'ya göre insanın özü yaşamak ve yaşamı korumak iradesidir. Fakat bunun neyi gerektirdiğini anlamak için Spinoza'nın felsefesini daha iyi bilmeliyiz.

Spinoza'nın *magnum opus, Geometrik Düzene göre Tanıtlanan Ethica* eseri hem bir ahlak felsefesi hem de metafizik incelemesidir. Yapı olarak eser geometrik sistemler üzerine modellenmiştir. Spinoza birçok metafizik-ahlakî sonuçlar çıkaracağı sekiz tanım ve yedi önermeyle başlar. Çıkarımların geçerliliğini katı bir biçimde mantıksal olarak sorgulayabilsek dahi çalışmanın tam ve birleşik bir felsefî sistemi temsil ettiğine şüphe yoktur. *Ethica* aşikar biçimde kuru ve soyut bir eserdir. Fakat görünenin ardında amaçsız, aydınlanmamış bir yaşamın kaygı ve tutkusundan; yaşamı ve evreni ebedi bir perspektiften, *sub specie aeternitatis*, görebileceğimiz özgür ve dingin bir yaşama nasıl kaçılacağına dair önerilerle birlikte insanlık durumu hakkında kışkırtıcı fikirler bulunmaktadır. Bu, altta yatan doğa kanunlarını bilmek ve takdir etmek, böylece zorunluluklarını gerçekleştirerek kafa dinginliği ve özgürlüğü elde etmek anlamına gelir. Öyleyse matematiksel formun ardında evrende insanın yerine dair bir tasavvur buluyoruz. *Ethica* eserindeki ilk bölüm, "Tanrı Üzerine", evrenin temel yapısı hakkındadır. İnsanın aşağı bir konumu vardır, fakat akıl yoluyla ilahi olanı tanıyabilir ve böylece en yüksek iyiye ulaşabilir. İkinci bölüm de, "Doğa ve Zihnin Kaynağı Üzerine", daha metafizik evren ve insan doktrinini ele alır. Fakat III. Bölümde, "Duyguların Kaynağı ve Doğası Üzerine", ve IV. Bölümde, "İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine", duygular doktrini merkezdedir. Bizi hakiki mutluluk ve dinginliğe erişmekten alıkoyan büyük engel tutku ve duygulardır. Sürekli olarak çeşitli dışsal güçlerin bizi etkilemesine müsaade ederiz. Zihin dengesini yitirir ve bizi mutluluğa götüren davranışlarda bulunuruz. Tutkular bizi kontrol eder ve ele geçirir; bizi zenginlik, itibar ve haz arzusunun kölelerine çevirir. Beşinci bölümde, "Aklın Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine", bu tutku oyununda kurtuluşa erilir: Bilge kişinin, evrenin zorunlu özüne olan vukufiyeti ve öz ile evrenin geri kalanı arasındaki ayrımın ortadan kalkması. Fakat Spinoza'nın tutkusuz tutku incelemesi tüm duyguların reddini gerektirmez. İyi ve zararlı duygular arasında bir ayrım yapar. İyi duygular etkinliğimizi artıran duygulardır. Zararlı olanlar bizi pasifleştiren duygulardır. Aktifken daha büyük bir oranda bizatihi kendimiz eylemlerimizin yaratıcısıyızdır. Daha fazla kendimizden hareket ederiz ve Spinoza'nın özgürlük tanımına göre, daha özgür oluruz.

Etkinlik iş takibi ya da dışsal seviyede çılgın eylem demek değildir. Çabalamaya değer olan ruhsal gücümüzü, hakiki özümüzün eylem ve yaşamlarımızı şekillendirmesine izin vererek, kendimizi keyfî dışsal etkiden özgürleştirmektir.

Hakiki özümüz yalıtılmışlığımızın sonlanmasına ve kendimizin doğayla (Tanrı) özdeşleşmemizi sağlamaya katkıda bulunan aktif, entelektüel bir bilişte yatar. Bu yüzden *Ethica*'nın beşinci ve son bölümü "Aklın Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine"dir. Aklımız yoluyla, her şeyin Tanrı'yla olan bağlantısının aktif entellektüel bilişi yoluyla özgürleşiriz; çünkü kimliğimiz şimdi bütünü kapsar ve artık yalıtılmış olaylarda yok olan ve değişenin hüsrana uğrattığı dar bir ego değildir. Bu biliş yoluyla Tanrının entellektüel sevgisine doğru (*amor intellectualis* Dei) en yüksek mutluluğa erişiriz. Tanrı'nın bu insani sevgisinin kaynağı aynı zamanda Tanrı'dır. Öyleyse Tanrı'nın entellektüel sevgisi sadece Tanrı'ya olan sevgimiz değil, Tanrı'dan *gelen* bir sevgidir de. Bizim Tanrı'ya olan sevgimiz Tanrı'nın kendi sevgisidir (Bölüm 5, önerme 36): "Aklın Tanrı'ya olan entelektüel sevgisi tam da O'nun bizatihi Kendisini sevdiği sevgidir... aklın Tanrı'ya olan entellektüel sevgisi Tanrı'nın kendini sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır."

Spinoza bir şeyin özü hakkındaki bilgiyi rasyonel sezgiyle kazanabileceğimizi düşündüğü oranda bir rasyonalisttir; Descartes gibi, bilimin bir ideali olarak matematik ile başladığı için bir tümdengelimcidir de. Fakat Descartes çıkarımın kendisi arka planda olsun diye çoğunlukla mutlak biçimde kesin teoremler bulmakla ilgilenirken, Spinoza teoremlerle başlar ve vurguyu çıkarsamalara, sisteme yapar. Bundan dolayı *Ethica*'nın ilk sayfasında temel kavram olan *tözün* tanımını buluyoruz: "Töz ile bizatihi kendi içinde olanı ve kendi üzerinden düşünüleni anlıyorum, yani kavrayışının, kendisiyle şekillenmek zorunda olduğu, herhangi başka bir şey gerektirmediği şeyi". Nedir *töz*? Daha önce bu Latince'den türeyen kelimeyi Aristo'nun felsefesindeki bir kavramı belirtmek için kullanmıştık. Töz bağımsız olarak var olandır. Aristo'ya göre bu, kahverengi ve yuvarlak gibi niteliklerin aksine, kahverengi kapı ve yuvarlak kule gibi belirli şeylerdir. Bu niteliklerin sadece görece varlıkları vardır zira sadece belirli şeylerin nitelikleri olarak bulunurlar. Spinoza'nın töz anlayışına yaklaşmanın bir yolu, O'nun bir tür Aristo'nun tanımını mutlaklaştırmayı temsil ettiğini söylemektir: "Töz *tek başına*, mutlak biçimde tek başına, var olandır ve *tek başına*, mutlak biçimde tek başına, anlaşılandır." Tözün tamamen bağımsız biçimde var olan ve herhangi başka bir şeyin katılımı olmaksızın bizatihi tek başına anlaşılan olduğunu söylemek tözün belirli şeylere ait bir kavram olarak anlaşılmasına mani olmaktır. Kahverengi bir kapı sadece onu birisi yaptığı için vardır ve kahverengi kapı kavramı zaten açmak, kapamak gibi kapıyla ilgili şeyler ve eylemler önerir. Bir başka ifadeyle, kapı tamamen her şeyden bağımsız surette var olmaz, ne de kapı olmayan bir şeyi anlamak zorunda kalmaksızın tamamen anlaşılabilir. Öyleyse, yeni mutlak tanıma göre kapı bir töz değildir.

Buna benzer biçimde, diğer nesneleri, insanın yarattığı şeyleri, organizmaları ve inorganik şeyleri düşünerek ilerleyebiliriz. Her halükarda, belirli şeyler diğer belirli şeylerden kısıtlanmalıdır ve bu kısıtlama, belirli şeylerin başka her

şeyden tamamen bağımsız biçimde anlaşılamayacağını zaten ima etmektedir: Kendini sınırlama ve sınırlamanın başka bir şeyi sınırlaması gerçeği er ya da geç şeyin tanımının bir parçası olmalıdır. Bu bir biçimde başka bir şeyden kısıtlanan belirli bir şeyin bu yeni tanım temelinde töz olarak düşünülemeyeceği anlamına gelmektedir. Fakat bu tanım temelinde töz nedir? Tüm kısıtlamalar tözün tanımıyla dışarıda bırakıldığına göre tözün *bir* ve *sonsuz* olduğunu söylemeliyiz. Töz *birdir* çünkü dünyada birden fazla töz olamaz; diğer türlü, birinci tözün ikinci tözle (diğer tözler) ilişkisi töz anlayışımızın bütününe dahil edilmek zorunda kalırdı- tanımla çelişen bir şey olurdu bu. Ve töz zamanda ya da herhangi başka bir biçimdeki sınırlamaların kendisine uyarlanmaması anlamında *sonsuzdur*. Ne de başka bir şey tözün nedeni olabilir çünkü eğer tözü tamamıyla anlayacaksak bu başka şey de dahil edilmek zorunda kalırdı; ve, tanıma göre, töz sadece bizatihi kendisi üzerinden, tek başına anlaşılabilir. Spinoza bunu tözün *causa sui* (*"kendinin nedeni"*) olduğunu söyleyerek ifade eder.

Eğer Tanrı varsa, tözden farklı bir şey olamaz zira bu ötekiyle, Tanrı'yla, ilişki bundan dolayı töz anlayışımıza dahil edilmelidir. Öyleyse, töz Tanrı'dan ayrıştırılamaz. Töz *Tanrı'dır*. Buna benzer biçimde, töz doğadan ayrıştırılamaz. Töz *doğadır*. Öyleyse Spinoza'nın töz doktrini *monizmi* temsil eder: Her şey birdir ve bu bire dayanarak anlaşılır. Tanrı ve doğanın ikisi de töz olduğundan *panteizm* sonucuna varırız: Tanrı ve doğa birbirine geçmiştir. Ve töz yaratılmadığı ve doğa da töz olduğu için Tanrı'nın doğanın yaratıcısı olduğunu söyleyemeyiz. Şu halde, Spinoza'nın felsefesine Yahudi ve Hıristiyan çevrelerinden saldırılar olması anlaşılırdır.

Peki, nedir töz öyleyse? Eğer bu soruyla *tahayyül* edebileceğimiz, her şekilde resmini çıkarabileceğimiz bir tanım arıyorsak yetersiz bir soru sorduk demektir. Mesela bir üçgen, kare vb. tahayyül edebiliriz çünkü bunun zihinde bir görüntüsünü oluşturabiliriz. Bu şekilde bir müddet devam edebiliriz; on kenarlı bir şekil, on bir kenarlı bir şekil? Fakat er ya da geç devam edemeyeceğiz. Kelimenin bu anlamıyla 1001 kenarlı bir şekil ya da 1001 kenarlı ve 1002 kenarlı şekiller arasındaki farkı tahayyül edemeyiz. Fakat, 1001 kenarlı ve 1002 kenarlı şekil kavramlarına sahip olmamız anlamında bunun üzerine *düşünebiliriz*. Bir başka ifadeyle, üzerine düşünebileceğimiz çok şey var, ama zihinsel görüntüsü anlamında tahayyül edebileceklerimiz çok az.

Eğer töz bu anlamda tahayyül edilemiyorsa; Tanrı'ya tahayyül edebileceğimiz sıfatlar atfedemeyiz. Fakat töz hakkında düşünebilir miyiz, genel bir töz kavramına sahip olabilir miyiz? Evet, bir anlamda. Töz bize iki yolla görünür; ya uzam ya da düşünce olarak. Tözün sınırsız ifade yolları vardır, ancak bunlar bize görünen iki ifade biçimidir. Spinoza iki *sıfattan* bahseder: Düşünce sıfatı ve uzam sıfatı. Bunlar altta yatan bir tek töz için eşit derecede geçerli görünme biçimidir.

Uzam sıfatı altında bu kitap gibi belirli uzamsal şeyler *modi*'dir (tekil: *modus*); tıpkı düşünce sıfatı altında belirli düşüncelerin *modi* olması gibi. Doğrudan bağlantılı olduklarımız tözün iki sıfatının farklı *modi*'leridir. Töze doğrudan erişimimiz yoktur. Bu noktayı şu örnekle izaha çalışabiliriz. Bir şeye renkli gözlüklerle, diyelim yeşil ve kırmızı bir camla, baktığımızı düşünün, böylece nesne doğrudan değil, fakat sırasıyla yeşil ve kırmızı olarak algılanacaktır. Yeşil camdaki (bir sıfat) yeşil şeyle (bir *modus*) kırmızı camdaki (bir diğer sıfat) kırmızı şey (bir diğer *modus*) arasında bir korelasyon olduğunda- yani iki *modi* arasında, düşünce sıfatı ve uzam sıfatı arasında, bir uygunluk olduğunda- bunun nedeni camlar arasında (iki sıfat) ya da yeşil görünen şeyle kırmızı görünen şey arasında (iki *modi* arasında) bir nedensel bağlantı olması değildir; fakat bunun farklı camlarla (sıfatlar) baktığımız aynı şey (töz) olmasıdır. Şu halde, birey de dahil olmak üzere, belirli fenomenler tözün iki sıfatı içerisindeki az ya da çok karmaşık *modi*'lerdir. Nihai olarak, tabiri yerindeyse, her şey töze bağlanmaktadır. Descartes'da olduğu gibi uzam ve düşünce iki bağımsız temel unsur değildir (Descartes'taki *res cogitans* ve *res extensa* ile karşılaştırın); iki sıfat, uzam ve düşünce, aynı tözün iki yönünü temsil eder.

ZORUNLULUK VE ÖZGÜRLÜK

Töz ile sıfat arasındaki ilişki nedensel bir ilişki değildir. "Bir şey önce tözde meydana gelir, sonra iki sıfatın her birinde buna uygun olaylara neden olur" diye bir şey yoktur. Olan tözde olur, fakat kendini iki cihette, düşünce ve uzamda gösterir. Töz ve sıfatlar arasındaki ilişkinin katı biçimde zorunlu bir niteliği vardır zira sıfatlar tözün iki ifadesini temsil eder. Bununla birlikte, töz ile sıfat *arasındaki* bir ilişkiden sanki birbirinin yerine geçen iki olgudan bahsediyormuş gibi söz etmek gerçekten doğru değildir. Sıfatlar sadece tözün görünme tarzıdır. Aynı nedenle eğer zorlamayla *bir* fenomenin *bir başka* fenomeni ötekinin irade ya da özüne karşı olacak biçimde etkilemesini kastediyorsak *zorlamadan* bahsedemeyiz, çünkü esasen sadece bir fenomen vardır, töz. Düşünce ve uzamsal alanda meydana gelenler tözün zorlamasının sonucu olamaz zira düşüncede ve uzamsal alanda meydana gelen her şey, sadece bu meydana gelişin tözdeki görünümünün şeklinden ibarettir.

Bu görüş, siyasî koşulları da kapsar. İnsanoğlu tamamen bir uzamsal beden ve düşünen ruh olarak iki sıfatın *modi*'si biçiminde vardır. Ruh ve bedende meydana gelenler sadece her zaman birinin öteki üzerinde herhangi bir tür etkisi olmaksızın ayarlanmaz; çünkü tümü tözdeki aynı olayın ifadeleridir. Yaptıklarımız ve düşündüklerimiz de herhangi tür bir zorlama olmaksızın zorunlu olarak töz tarafından belirlenir, çünkü esasen bizler tözün görünümleriyiz. Burada özgürlük meselesinin nasıl insan doğasını nasıl anladığımız sorusuyla belir-

lendiğini görüyoruz. Spinoza'ya göre insanoğlu esasen tözü olan bir varlık olduğundan; eğer *özgürlük* ve *zorlama* sözcükleri iki görece bağımsız fenomen arasında bir ilişkiyi varsayacak biçimde kullanılıyorsa, insanoğlunun tözden *bağımsız* olduğunu ya da töz tarafından *zorlandığını* söylemek anlamsız olacaktır.

Spinoza mekanik perspektifi uzam sıfatı çerçevesinde kabul eder. Uzamsal alanda meydana gelen nedensel olarak belirlenmiştir. Fakat insanlar töz tarafından nedensel olarak belirlenmemiştir. Nedensel belirlenme tözdeki olayların uzamsal alandaki görünüm tarzlarına dahildir.

Eğer iki sıfatın her şeyi; Tanrı'nın sınırsız doğasını, üçgenin iç açılarının toplamının daima 180 derece olmasının üçgenin doğasını takip etmesi kadar zorunlu olacak biçimde, takip ediyorsa Tanr'ının ya da tözün sınırsız doğası nedir? Tözün doğa kanunları vardır. Fakat öyle görünüyor ki Spinoza doğa kanunlarını fizikten ziyade geometrinin ışığında değerlendirir. Töz ve içerisinde meydana gelenler- yani hakikaten meydana gelenler- esasen mantıksal ve zamansız yapılar açısından tasavvur edilir. Evren birbirinden ayrılmış ve zaman-mekandaki değişimler ve konumlanmalarla belirlenmiş fiziksel ve ruhsal fenomenler kümesi değildir. Evren, töz, bir biçimde kendi mantıksal yapısına dayanan zamansız ve durağan bir bütündür.

Fakat Spinoza bireylerin varlığını inkar mı ediyor? İnsanların az çok özgür olabileceklerini de mi inkar ediyor? Esas olarak yegane töz vardır. Birey kişi tözün bir *modus*'udur. Fakat, görece olarak, belirli insanlar kendi doğalarına dayanarak hareket edebildikleri hangi dereceye kadar olursa olsun kendi varlık ve özgürlüklerine sahiptir. Öyleyse özgürlük kendi doğamızı kesin olarak bilmemizi gerektiren bir vazifedir. Spinoza'ya göre kendi doğamızı anlamak bizatihi kendimizi bütünün tarafları olarak, tözün *modi*'si olarak, anladığımızı söylemektir. Daha genel kavramlarla ifade edersek; kendimizi anlamak, içinde yaşadığımız ilişkileri ve bağlantıları da anlamayı gerektirir. Kendimizi anlamak dar anlamda kendimizden daha fazla şey anlamaktır. Bir bütünün içinde, bir durumun parçası olarak kendimizi anlamaktır. Bunu toplumsal kavramlarla ifade edersek, kendimizi grup tarafından belirlenmiş olarak, aidiyet tarafından içsel bir biçimde, özde, belirli bir toplumda sosyalleşme ve etkileşim yoluyla belirlenmiş olarak anlamalıyız. Kendimizi dar ve küçük bağlar ve engellerden kurtarmayı başardıkça, kendimizi kapsamlı bir toplumsal ve fiziksel gerçeklik tarafından içsel bir biçimde belirlenmiş olarak görmeyi başardıkça daha özgür hale geliriz. Bu böyledir zira bu anlamda öz anlayışımızı genişletip derinleştirmeyi başardığımızda meydana gelen ne olursa olsun kendi varlığımıza ait bir şey olarak görürüz. Bizatihi kendi kimliğimiz böylece daha kapsamlı biçimde tasavvur edildiği zaman daha az zorlamaya maruz kalacağız; zira bize başka bir şey

olarak görünen daha az olay olacak. Fakat böylesi "tümden kapsayıcı" bir kimliği sadece ciddi biçimde bu gerçekliği tanıdığımızda elde ederiz. "Hepsi bu" denilene içsel bağımız olduğu hakikatini kişisel olarak kabul etmek zorundayız. Böyle bir kimlik doğru olarak kabul edilmedikçe başarılamaz.

Hakikatin bizi özgürleştirmesi öyleyse Spinoza'da karşılaştığımız bir fikirdir, tıpkı Socrates ve Stoacılığın türlü formülasyonlarında, Hıristiyan düşüncesinde, Aydınlanma felsefesinde, Freud ve modern ideoloji eleştirisinde karşılaştığımız gibi. Fakat hakikatin ne olduğu ve bizi nasıl özgürleştireceği elbette çarpıcı ve tartışma yaratan bir noktadır.

Spinoza'ya göre özgürleştirici ve kurtarıcı hakikat bütünlükle bağımızın *takdiriyle* ortaya çıkan bir şeydir, bu öyle bir takdirdir ki, aynı zamanda, kimliğimizin tözle ilişkili olarak genişlemesini gerektirir.

Spinoza'ya göre şunu söyleyebiliriz ki hiçbir şeyi, hatta bizatihi kendimizi, daha büyük bir karşılıklı bağlantı çerçevesinden, doğru açıdan bakmadıkça anlayamayız. İnsan olmanın ne anlama geldiğini anlamak doğaya nasıl uyum sağladığımızı anlamaktır. Kendimizi anlamak daima kendimizden fazlasını anlamaktır. İçinde yaşadığımız durumu doğru bir biçimde anlamalıyız. Ahlak felsefesi, kimliğimizi biçimlendiren ve özgürleştiren kendini anlama yetisi ile birlikte bütünlüğün veya tözün anlaşılmasını sağlar. Şu halde *ahlak felsefesi* zorunlu olarak *metafizik*tir.

LEIBNIZ- MONADLAR VE ÖNCEDEN KURULMUŞ UYUM

Hayatı: *Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) Alman'dı, fakat XIV. Louis'nin döneminde yaşayan bir filozof olarak, kitaplarını Fransızca ve Latince'de yazmıştır. Leibniz'in yaşam tarzı Spinoza'nınkiyle tam bir tezat teşkil etmektedir. Spinoza'nın münzevi yaşamının aksine Leibniz pratik olduğu kadar teorik de olan pek çok geniş alanda kabiliyetlerini geliştiren tam bir halk adamıydı. Madencilik, siyasal reformlar, hazine, yasama, optik, ulaştırma problemleri ve bilimsel kurumların tesisi konularıyla ilgiliydi. Leibniz, ayrıca, geniş bir alanda seyahat etmiştir ve 15.000'den fazla mektuptan oluşan bir koleksiyon bırakmıştır. Diğer şeylerin yanı sıra, saraydan çeşitli kişilerle ve birkaç prensle temas halindeydi. Teorik düzeyde, Leibniz; felsefe, ilahiyat, hukuk, fizik, matematik, tıp, tarih ve filoloji ile uğraşmıştır. Özellikle diferansiyel hesabını geliştirmekle bilinir (yaklaşık olarak Newton'la aynı zamanda ve fakat ondan bağımsız olarak).*

Eserlerinin üçünden bahsedeceğiz. Teodise üzerine Denemeler (*"Essais de théodicée" [1710]) Tanrı ve kötü arasındaki ilişki sorununu ele alır. Burada Leibniz dünyadaki kötünün yerine Tanrıyı yüceltir: Bu dünya mümkün olan dünya-*

ların en iyisidir. Monadoloji *("*Monadologie" *[1714]) evrenin inşâsını ele alır ki burada nihaî ve temel unsurlar "monadlar"dır. Leibniz, ayrıca Locke epistemolojisinin eleştirel bir analizini de yazmıştır:* Nouveaux essais sur l'entendement humain *(1703).*

AMAÇ VE NEDEN- YENİ BİR SENTEZ

Leibniz mekanik dünya görüşünü teleolojik bir evren fikriyle bağdaştırmaya çalıştı. Kısaca, bu bağdaştırma girişimi Leibniz'in mekanik açıklamaları bir tür yüzeysel açıklama olarak kabul edişine dayanır ki bir taraftan daha derin bir seviyede evrenin amaçlı ve teleolojik olduğu ve açık biçimde kör, mekanik nedenlerin nihai olarak ilahi amaçtan kaynaklanacağı iddia edilir. Buna uygun biçimde, Leibniz yüzeyde maddi ve pasif izlenimi veren şeylerin özde güçler olduğunu söyler. Leibniz'in nasıl mekanik ve materyalist bir evrenin altına materyalist olmayan ve teleolojik bir "zemin" inşa etmeye çalıştığını kısaca göreceğiz.

Tikel şeyler belli bölünemeyen temel fiziksel öğelere ulaşana kadar tekrar tekrar bölünebilir ki bu öğeler güç merkezleri diye nitelendirilebilir. Leibniz bunlara *"monadlar"* der. Şu halde monadlar evrenin üzerine inşa edildiği temel unsurlardır. Bu monadların inorganik unsurlardan insan ruhuna kadar sıralanan farklı derecelerde bilinçleri vardır. Öyleyse monadlar bir hiyerarşi oluşturur. Aynı zamanda, her bir monad tüm diğerlerinden etkilenmez. Monadlar "kapısız ve penceresiz"dir: Birbirleriyle iletişim kurmazlar ve birbirlerini etkilemezler.

Hala zamanda hareket ediyor olmaları, ki böylece zihinsel ve fiziksel olaylar arasında belli bir korelasyon oluşur, tüm monadların bir şekilde eşit biçimde "programlanmış" olmalarındandır- ortak bir plan tarafından, yani Tanrının planıyla, harekete geçirilirler. Şu halde Tanrı monadların zaman içinde hareket etmesini sağlayan bir tür evrensel mühendistir; örnek olarak, ruh ve bedenin birlikte çalışmasını sağlar. Her şey, tüm monadlar bu anlamda Tanrı aracılığıyla iletişim kurarlar. Ve işte burada evrenin teleolojik yönünü görürüz. Leibniz monadların önceden kurulmuş bir uyumun parçası olduklarını söyler.

MÜMKÜN OLAN DÜNYALARIN EN İYİSİ

Eğer Tanrı evrende meydana gelen her şeye rehberlik eden bir mühendis ise, Tanrı başlangıçta iyi ve makul olmak üzere, kötü nasıl var olabilir? Leibniz iki tür hakikat arasında bir ayrım yapar, zorunlu hakikatler ve farklı olması da muhtemel hakikatler. Zorunlu hakikatler (mantık) Tanrı tarafından inkar edilemez. Farklı olması muhtemel hakikatler içinse (ampirik koşullar) Tanrı, iyi ve makul bir varlık olarak, mümkün olan en iyi kombinasyonu seçmiştir. Tek başı-

na bakıldığında, insana öyle görünüyor ki belli koşullar geliştirilebilirdi; fakat, eğer bütünü görebilseydik, Tanrı'nın yaptığı gibi, şunu bilirdik ki her şey hesaba katıldığında yaşadığımız dünya yani Tanrı'nın seçtiği kombinasyon, mümkün olan en iyisidir.

Sonuç olarak, Leibniz her şeyin kendi gerekçesi olduğunu söyler: Ya mantıksal olarak zorunludur ya da bütün için mümkün olan en iyi dünya olması ile meşrulaşır. Şu halde mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşıyoruz. Bu yolla, Leibniz'in felsefesi Tanrının seçtiği dünyanın savunusunu temsil etmektedir. Tanrı dünyadaki kötüye bakılarak meşrulaştırılır. Siyasî kavramlarla, bunun, aynı zamanda, mevcut toplumun da savunusunu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Tüm tahayyül edilebilir dünyaların en iyisinde yaşıyorsak ve eğer içinde bulunduğumuz dünya, acı ve ihtiyaç çekebileceğimizin en azıysa, toplumu değiştirmeyi istemek için pek az gerekçemiz vardır. Bu teodise sonuçta, süregelen toplum biçiminin ve mevcut yaşam koşulları ile iktidar eşitsizliklerinin meşrulaştırılması biçiminde işlenmektedir.

Siyasî bir bağlantıyla Leibniz'in felsefesinin açık bir *bireyciliği* temsil ettiğini söyleyebiliriz: Her monad yeganedir ve diğer monadlardan etkilenmez. Evet, iki özdeş monad (birey) olamaz; zira Tanrı, mümkün olan en iyisini seçmiştir ve rasyonel olarak tamamen özdeş olan iki fenomenden birini seçmek mümkün değildir (çünkü birini seçmenin gerekçeleri diğerini seçmenin gerekçeleri kadar iyidir). Tanrı seçimini yaptığına ve seçim rasyonel olduğuna göre tamamen aynı olan bireyler (şeyler) var olamaz. Bunu uç bir metafizik bireycilik takip eder: Evren sonsuz sayıda tekil tözden müteşekkildir. Aynı zamanda, bu farklı bireyler birbirini doğrudan etkilemeden ahenkli bir ilişki içindedirler: Dolaylı olarak, önceden kurulmuş uyum yoluyla etkileşirler. Siyasal bir açıdan, bunu Leibniz'in insanoğlunu bir kişinin kimliğinin diğerine göre tanımlandığı, birinin diğerine dikte ettiği, feodal anlamda efendi ve köle olarak görmemesi anlamına gelecek şekilde yorumlamak mümkündür. Leibniz'e göre, insanlar arasındaki etkileşim, bireyin spontane davranışı içselleştirilmiş normlara (önceden kurulmuş bir düzen) dayanmak üzere, âşikâr bir güç olmaksızın meydana gelir. Bu kimsenin aşikar bir güç temelinde değil, herkesin içselleştirdiği pazar ekonomisinin ilkelerine göre hareket ettiği bir pazardaki amillere uygulanabilir gibi görünüyor.[1]

SORULAR

Spinoza'nın ahlak felsefesindeki temel fikirleri açıklayınız.

Leibniz'in "mümkün olan dünyaların en iyisinde" yaşadığımız görüşüne dair temel fikirleri anlatınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Spinoza, Baruch, *Ethics,* çev. R. H. M. Etwes, Londra, 1919.

Leibniz, Gottfried, *Monadology (Monadoloji),* çev. Robert Latta, Oxford, 1898.

Leibniz, Gottfried, *Théodicée (Theodise -İlahi Adalet-),* çev. E. M. Huggard ve ed. Austin Ferrar, Londra, 1951.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Hampshire, S., *Spinoza,* Harmondsworth, 1970.

MacDonald Ross, G., *Leibniz,* Oxford, 1984.

NOT

[1] Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste,* Paris, 1975.

BÖLÜM 11

Locke
Aydınlanma ve Eşitlik

Hayatı: *John Locke (1632-1704) Püriten, parlamenter bir avukatın oğluydu. Genç bir adam olarak Locke, aynı zamanda özellikle tıp ve kimya olmak üzere doğal bilimlere bir ilgi duyarak skolastik felsefeye karşı çıktı. Entellektüel bir "temizliği", yani bilgimizin eleştirel bir sınamasını gerçekleştirmeyi meslek edindi. Locke O'nu kavramlarımızın çoğunun ümitsiz bir biçimde muğlak ve yetersiz olup olmadığını sormaya iten şeyin ahlakî ve dini sorulara ilişkin nihayetsiz tartışmalar olduğunu söyler. Öyle hissediyordu ki filozoflar doğal bilimciler gibi tedrici ve tecrübi olarak ilerlemeliydi. Büyük sorularla uğraşmadan önce araçlarımızı, yani kavramlarımızı incelemeye ihtiyacımız vardır. Locke böylece bir bilgi eleştirisi ve dilbilimsel analiz ile işe başlar. Fakat "araçlara" olan ilgisi, O'nu eldeki meselelerle ilgilenmekten alıkoymamıştır: Pedagoji ve siyaset teorisindeki klasik düşünürlerden biridir.*

Hükümet Üzerine İki Deneme *(1690) eseri, liberalizmin kutsal kitabı diye anılmıştır. İlk denemede, mutlakıyetçiliğin ideologlarından biri olan Sir Robert Filmer'e (1588-1653) saldırır. İkincisinde Locke, devlet ve doğal haklara ilişkin kendi fikirlerini geliştirir. Bu çalışma; Orange'den William'ın anayasal monarşisinin bir savunusu olarak değerlendirilmiştir; ancak Fransa ve Kuzey Amerika'da bu fikirler devrimsel bir anlam kazanacaktı. Ayrıca Locke, epistemolojik anlamda* İnsan Anlayışı Üzerine Deneme *(1689) ile birlikte* Hoşgörü Üzerine Bir Mektup *(1689-92),* Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler *(1693) ve* Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu *(1695) eserlerini yazmıştır.*

EPİSTEMOLOJİ VE BİLGİ ELEŞTİRİSİ

KAVRAMSAL İZAH

John Locke fikirler tarihinde bir geçiş figürüdür. Kökleri nominalizme (Ockham) olduğu kadar doğal haklar teorisine değin gider. Rasyonalist Descartes'tan etkilenmiştir, ancak, aynı zamanda, emprisist argümanlarla Kartezyen rasyonalizmine de karşı çıkmıştır. Aydınlanmanın habercilerindendir, fakat İngiliz emprisizminin de nihai olarak Aydınlanma felsefesinin önemli taraflarının

sert eleştirisine yol açan felsefî bir duruşun (bkz. Hume'un akıl kavramına olan eleştirisi) öncüsüdür.

Rasyonalistler net kavramların bize gerçekliğin öze ait taraflarına dair bir idraki sağlayacağını düşünüyorlardı. Eğer net bir kavramımız varsa, kesin bilgimiz de vardır. Bu tür kesin idraki kazanma yetimize büyük güven duyuyorlardı (aklı doğru kullandığımız müddetçe). Rasyonalist Descartes'ın şüpheye başvurduğu doğrudur, fakat öncelikli olarak doğru bir biçimde başlama aracı şekliyle. Bununla birlikte, rasyonalist varyantlar, neyin açık seçik, yani doğru olarak görülmesi gerektiği hakkında hemfikir değillerdi. Locke'tan Kant'a standart argüman, kavramlara dair idrakin zorunlu olarak gerçekliğe dair iç görü sağlayacağı şeklindedir: Okuyup yazabilen net bir mükemmel kedi anlayışı bile, böyle bir kedinin var olduğu anlamına gelmez! Ve net bir mükemmel varlık anlayışımız, Tanrı olsa dahi, Tanrı'nın varlığından emin olamayız. Kavramdan varlığa çıkarsamalar yapamayız.

Locke, şüpheyi nihai olarak yanılmaz bilgiyi kazanmadan önce geçici bir duruş olarak değil, sürekli bir şüphe etme ve sınama tavrı olarak desteklemiştir. Biliş süreci mutlak kesinliğe değil, kısmi bilgiye götürür. Görevimiz doğal bilimlerde yaptığımız gibi bilgimizi tedrici ve eleştirel olarak geliştirmektir. Doğal bilimler sonuçta Locke için rasyonalist Descartes, Spinoza ve Leibniz'i de olduğundan daha farklı tavırlar ve bilişsel ideallere götürür. Burada Locke'un özellikle içinde gözlem ve sınıflandırmanın anahtar bir rol oynadığı bir ampirik bilim olan tıptan büyülendiğini hatırlamak yararlı olabilir. Daha antikitede tıp bilimi ve deneysel yönelimli, teoriden şüphe eden felsefe arasında bir bağlantı mevcuttu (Hippokrates).

17. ve 18. yüzyıllardaki çoğu rasyonalist ve emprisist filozof gibi, Locke da epistemolojiyle ilgileniyordu. İnsan bilişinin neyi başarabileceğine ve daha da önemlisi sınırlarının ne olduğuna dair idraki elde etmeye çalışıyordu. Bu sınırları keşfedip, yanlış olarak doğru diye bildiklerimizden kendimizi kurtarabiliriz. Fakat, bilgi eleştirileriyle birlikte rasyonalistler için epistemoloji felsefî sistemleri başlatmak açısından bir sıçrama tahtası iken; Locke ve emprisistler için bilgi eleştirisinin sağaltıcı ve bilgi-pekiştirici gücü, bağımsız bir amaçtı. Bu, doğal olarak emprisistlerin biliş analizinin, biliş yetilerimize dair daha iyi düşünülmüş bir görüşü gerektirmesi gerçeğiyle bağlantılıdır. Tek başına kavramlar yoluyla kazandığımız idrak, sınırlıdır ve problemlerle doludur; uygun bir bilgi edinimi, tecrübî ve tedricî gelişmeler üzerinden deneysel bilimlerde meydana gelir.

Epistemolojik "temizleme çalışması"nda Locke, tek başına felsefî bilişin ötesine bakmıştır. Sadece bilginin ne olduğunun değil, edinimini pekiştirmenin ve bilimlerde büyümesini ilerletmenin peşindeydi. Felsefe, üstün bir bilim değil-

dir; fakat, mesela kavramları izah ederek ve pseudo(sahte)-idrak ortaya koyarak, bilimlere hizmet edebilir. Kavramsal izah birkaç nedenden ötürü gereklidir. Net kavramlar kullanmazsak diğerleri için neyi kastettiğimizi bilmek imkansızdır. Eğer söylediğimiz şey farklı yollarla yorumlanabilirse ve eğer bir yorumun doğru diğerinin yanlış olduğunu iddia etmek için makul gerekçeler varsa hangi yorumdan bahsettiğimizi izah etmeden orjinal formülasyon hakkında fikir beyan edemeyiz. Şu halde, entellektüel tartışma ve bilimsel araştırmada kesin ifade zorunludur.

Locke'a göre, akademik dil kolaylıkla açık biçimde derin bir bilgelik ifade eden muğlak soyutlamalara gömülebilir; fakat gerçekten sadece dilin yanlış kullanımı söz konusudur. Şu halde, dil bizi yanıltabilir. Bu hem konuşmacıya hem de dinleyiciye uygulanır. Kendini muğlak ve soyut kavramlarla ifade edenler sıklıkla bunu iyi niyet çerçevesinde yaparlar. Sonuç olarak onları, dili yanlış kullandıkları konusunda ikna etmek genellikle zordur. Locke'a göre "töz", "doğuştan gelen idealar", "sonsuzluk", v.b. terimlerle geleneksel felsefî söylem muğlaklığın nasıl derin bilgeliği geçeceğinin tipik bir örneğidir. Öyleyse yanlış yönlendirici soyutlamalardan sıyrılmak önemli bir sağaltıcı faaliyettir. Dilin kullanıcıları böylece aldanmalardan kurtulmuş olur. Burada Aydınlanmayla ilişki aşikar olur: Dilbilimsel izah bizi kalıtımsal aldanmalardan kurtarır. Kamusal tartışma ve bilimsel tartışmada makul davranışın mümkün kılınmasına yardım eder.

Rasyonel olmanın hakikati arama iradesini gerektirdiğini söyleyebiliriz ve bu kendi bakış açılarımızı sınama arzusu anlamına gelir; yani, açık ve özgür bir tartışmada diğerlerinin fikrine karşı onları test etme arzusu. Şu halde, hakikat arayışı belli bir entellektüel özgürlük ve hoşgörüyü öngörür. Tartışmalı bilimsel ya da siyasî meseleleri başkalarıyla tartışırız; zira başkalarının haklı olabileceği ve onlardan bir şey öğrenebileceğimiz ihtimalini dışarıda bırakmayız. Öyleyse bir tartışma, dogmatik olmayan, belli ve açık bir tavrı öngörür: Eldeki argümanlara dayanarak, düşündüğümüz şeyin doğru olduğunu iddia ederiz; fakat argümanlardaki değişimlere göre görüşümüzü anında değiştiririz -görüşümüzü argümanlar gerektirdiğinde değiştiririz, sadece o zaman-. Bu, epistemoloji ve toplumsal felsefe arsında belli bir bağı gösterir. Peki nedir ikna edici bir argüman? Bugün bile bu, tartışmalı bir sorudur.[1]

Locke, 17. yy'ın sonunda aydın ve ilerlemeci İngiliz vatandaşları arasında ifade bulan yeni bilimsel kültür için bir meşale taşıyıcısı idi: Aydınlanmayı başlatmıştır. Locke'un bu fikirlerle uyum içinde olarak nasıl bir siyaset felsefesi oluşturduğunu daha sonra göreceğiz. Fakat önce O'nun epistemolojik bakış açısına daha yakından bakacağız.

BİLGİNİN KÖKENİ

Locke'un bilgi eleştirisi, bir dilbilimsel izah ve deneysel doğrulama talebini gerektirir. Bu bilgi eleştirisi Locke'un bilginin ne olduğuna dair genel görüşüyle bağlantılıdır. Sahip olduğumuz bilgi kaynaklarının ne olduğu sorusu üzerine Locke şöyle söylemiştir: "Bütün akıl ve bilgi *özünü* nereden alır (akıl)? Buna ben tek kelimeyle yanıt veririm: DENEYİM (EXPERIENCE). Bütün bilgimiz onun üzerine bina olmuştur; ve o nihai olarak bizatihi kendinden türemektedir."[2]

Sonuç olarak, Locke akıl yürütme ve bilişin *özünün* deneyimden geldiğini söyler. Şu halde, bu öz üzerine bina olmayan şeyin gerçekten bilgi olmayacağı sonucunu çıkarmalıyız. Böyle durumlarda sözcükleri deneysel destek olmaksızın kullanırız ve söylediğimiz şey bilgi olarak kabul edilmeyebilir. Fakat nedir deneyim? Bu sözcük kendi içinde muğlaktır. Mesela dinsel deneyim, profesyonel deneyim ve saf duyusal deneyim hakkında konuşuruz. Locke dışsal algı (*duyumsama*) olarak deneyim ile kendi zihinsel işlemlerimiz ve koşullarımızın içsel algılanması (*yansılama*)olarak deneyim arasında ayrım yapar. Ve bu yolla tecrübe ettiğimiz şeyler gerçekten basit izlenimlerdir (*idealar*).

Locke genellikle bu temel deneyimlerin pasif bir biçimde edinildiğini düşünür. Bu pasif bir biçimde edinilen *basit idealar* sonra farklı yollarla akıl tarafından aktif bir biçimde işlenir. Bu zengin çeşitlilikteki *karmaşık idealarımızın* nasıl ortaya çıktığını gösterir. Kısmen, düzenli olarak birlikte ortaya çıkan basit idealar birleşik temsillere yol açar, bir evin köşelerinin düzenli olarak ortaya çıkan basit idealarının evin bizatihi kendisinin temsillerine yol açmasında olduğu gibi. Ve kısmen, akıl karmaşık idealar oluşturarak daha yaratıcı bir biçimde işler, bir yarı insan yarı hayvan mahluk, töz ya da özel nitelik ideası gibi.

Çarpıcı bir nokta, esas olarak deneyim, yani basit idealar üzerine inşa olan akıl yürütme ve bilginin ne dereceye kadar bu idealardan farklı ve daha büyük bir şeyi temsil ettiği sorusudur. Bir başka ifadeyle, bilginin üzerine inşa edildiği algılama idealarının toplamından başka bir şey olup olmadığını ya da bundan daha fazla bir şey olup olmadığını sormalıyız.

Burada, Hobbes ile bağlantılı olarak sahip olduğumuz probleme tekabül eden bir indirgeme problemimiz vardır: Saat, parçalarına indirgenir mi? Eğer bilginin parçalarına indirgenebilir olduğu şeklinde yanıt veriyorsak; radikal emprisist bir duruşa ulaşırız: Bilgi, sadece tamamen deneyime dayandırılabilendir. Bundan başka, deneyim basit algılama ideaları olarak yorumlandığında; tez, bilginin sadece tamamen ve bütün olarak basit (dışsal ve içsel) algılama idealarında incelenebileceği şey olduğunu söyler. Diğer taraftan, eğer bilginin oluşumunun basit algılama idealarıile başladığı- deneyim bu anlamda bilginin esasıdır-, fakat bu bilginin yine de niteliksel olarak bu ideaların toplamından farklı bir şeyi gerektirdiği. şeklinde yanıt verirsek başka bir tezimiz olur. Bu te-

zin daha kesin bir formülasyonu basit ideaların esasına dayanan bilginin oluşumunun nasıl anlaşıldığına bağlı olacaktır.

İlk alternatif, bazı zor problemleri gerektirir. Örnek olarak, kendi kendine atıfta bulunma problemi: Bu tezin bizatihi kendisi basit algılama idealarına indirgenebilir mi? Bu radikal deneyci tefsir Locke'un epistemolojisini sert biçimde açıkça rasyonalist unsurları (insan hakları nosyonu gibi) barındıran siyaset teorisinin karşısına koyacaktır. Şu halde, Locke'un görüşünün değerlendirmesi için sonraki alternatifi seçmenin makul gerekçeleri vardır: Bilgi; deneyimden, basit algılama ve yansılama idealarından ortaya çıkar, fakat akıl bunu aktif bir şekilde ortaya çıkan bilginin niteliksel olarak basit idealardan farklı bir şeyi temsil etmesi yoluyla kullanır. (Bkz. Hobbes: Saat parçalarından müteşekkil olmakla beraber niteliksel olarak bu parçalardan farklı bir şeydir.) Locke'un epistemolojisinin bu yorumuna göre insan aklı, bilgi oluşumunda önemli bir rol oynar. Karmaşık ideaların geçerliliği sorusuna gelince, test karmaşık bir ideadaki farklı unsurların basit algılama idealarına dayandırılıp dayandırılamayacağıdır. Fakat bu test karmaşık ideaların esasen basit algılama idealarının toplamı olduğu anlamına gelmez. Test bilginin özü mahiyetiyle sadece ayrı, basit deneyimlerin bilgi için zorunlu, fakat yeterli olmayan koşulu temsil ettiği anlamına gelir. Eğer bu zorunlu koşul sağlanmazsa bilgi sahibi olamayız.

Örnek olarak, Locke *sonsuzluk* nosyonundan bahseder. Bu sonsuzluk kavramı bilgiyi ya da pseudo-(sahte) bilgiyi mi temsil eder? Bunu anlamak için bu nosyonun nasıl oluştuğunu incelemeliyiz. Locke'a göre bu durumda sonsuzluğu asla doğrudan tecrübe etmediğimizi göreceğiz. Tecrübe ettiğimiz ya da daha açık bir ifadeyle algıladığımız şey, mesela farklı uzunlukların daima biraz daha ileri uzanabileceği durumudur. Eğer bu süreci, hattın süregelen kısmının devamlı bir uzantısı ile birlikte aralıksız olarak tahayyül edersek, sonsuz bir hat kavramına ulaşırız. Tekabül eden bir kanıt, zaman kavramı için kurgulanabilir. Bu, Locke'a göre, sonsuzluk nosyonumuzun büyük oranda geçerli olduğunu gösterir- eğer nosyona deneysel olarak destekleyebileceğimizden daha fazlasını atfetmezsek; yani, sonsuz bir şeyin *var olduğunu* iddia etmeyiz, fakat sadece sonsuzluğu verili deneyimlerden genelleştirerek tahayyül edebiliriz. Şimdi böyle bir sonsuzluk nosyonunu kullanabiliriz.

Bir sonsuzluk nosyonunun *net* olması onun epistemolojik kabul edilirliğini garantilemez. Bu, Descartes'ın bir nosyonun açık seçikliğinin o nosyonun gösterdiği şeyin varlığını zorunlu kılması görüşünün bir eleştirisidir. Sadece ampirik kanıtlar tesis ederek var olan hakkında gerçekten konuşabiliriz. Bilginin testi kişisel deneyime değil, ampirik doğrulamaya dayanır. Bir şeyi açık olarak kişisel bir biçimde tecrübe etmemiz yeterli değildir. Algılama ya da iç murakabe yoluyla bir test gereklidir.

Locke'un bilginin oluşumu teorisi şu halde bizim doğuşta boş bir levha (*tabula* rasa) gibi olduğumuz- "doğuştan gelen idealar" yoktur- dışsal nesnelerin bize onlara eklediğimiz dışsal şeylerin ve duyusal niteliklerin doğru özelliklerinin bir birleşimi olan basit algılama idealarını sağladığı, zihinsel işlemlerimiz ve koşullarımızdan basit yansılama idealarımız olduğu şeklindedir. Bu esastan yola çıkarak daha önce bahsedildiği gibi akıl çeşitli karmaşık idea türlerini oluşturur. Sonuç olarak bu idealara indirgenebilir olmaksızın basit algılama ideaları ve basit yansılama ideaları üzerine bina olan bilgiyi elde ederiz.

Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bir ayrım Locke'un zamanında yaygındı. Mekanik dünya görüşünde dışsal nesnelerin sadece uzam/mekân, biçim, katılık gibi niteliklere- eşyanın kendileri olmaksızın tahayyül edilemeyeceği birincil niteliklere- sahip olduğunu söylemek yaygındı. Bu birincil nitelikler ilke olarak duyu organlarımızda tekabül eden idealar biçiminde yeterli bir tarzda kopyalanırlar. Fakat, ayrıca, duyu organlarımız aracığı ile tecrübe ederiz; mesela, tat, koku, renk ve ılıklığı algılarız. Bunlar doğrudan eşyadaki tekabül eden birincil niteliklerden kaynaklanmayan ikincil niteliklerdir. Eşyada bu birincil nitelikler duyu organlarımızdaki etkileriyle bize duyusal ya da ikincil nitelikleri sağlayan niceliksel güçler ve koşullar biçiminde bulunurlar. Bu *duyusal niteliklerin öznelliği* tezidir: Duyusal nitelikler bize, özneye bağlıdır.

Renk gibi duyusal nitelikler ve uzam (mekân) gibi birincil nitelikler arasında bir ayrım yapmanın anlamlı olup olmadığını sorabiliriz. Uzamı renksiz olarak tahayyül edebilir miyiz? Eğer hayır diye yanıtlarsak ve rengin bilen özneye tabi bir özellik olduğunu düşünürsek birincil niteliklerin (uzam gibi) insanoğluna bağımlı olduğunu iddia etmek problematik olur. Fakat, meşhur birincil nitelikler de dahil olmak üzere *tüm* özellikler, bilen nesneye tabi ise idealizme kalırız: Artık doğadaki objektif olarak var olan niteliklerden; yani, özneden bağımsız olan eşyadaki niteliklerden bahsedemeyiz. Bunlar Berkeley'den Hume'a İngiliz emprisizmi içerisindeki kendi kendini eleştirmenin gelişmesine yol açan problem türleridir.[3]

Retinadaki (ve diğer duyu organlarındaki) duyusal izlenimlerin bilgimizin nihai temeli olduğu doğru ise dışsal şeyler hakkında nasıl bilgi sahibi olacağımızı da sorabiliriz. Eğer bizim dışımızda, ormandaki ağacı değil, retinadaki "ağaç resimlerini" görürsek kesinlikle ormanda bir ağaç olduğunu *bilemeyiz*. Duyu organlarımızdaki dışsal şeylerden vücut bulan duyusal izlenimler biçimindeki epistemolojik erişime dayanan model sonuçta problematiktir.

Şimdi gösterdiğimiz şey meşhur temsili realizmin, yani dışsal şeyleri bilincimizden (epistemolojik realizm) bağımsız olarak var olduğu, fakat bu dışsal şeylerin bizim için sadece duyu organlarımızdaki resimler veya temsiller yoluyla erişilir olduğu şeklindeki epistemolojik teorinin standart bir eleştirisini temsil

eder. Dış dünyayı nasıl tanıdığımızı açıklayan bu bilgi modeli açık bir şekilde dış dünyaya ulaşmada yeteneksiz oluşumuzu gerektirir.

Dahası basit bir duyusal ideanın ne olduğu dahi belirgin değildir. Bu kitabı okuduğumda basit duyusal idea olan bütün kitap mı, bütün sayfa mı, bir satır mı, bir sözcük mü, bir harf mi, harfin bir parçası mı- ya da başka bir şey midir? Bundan başka, Locke'un *idea* sözcüğünü kullanışının muğlak olduğuna yaygın olarak işaret edilmiştir: Kısmen "kavram" anlamında ve kısmen "anlık duyusal izlenim" anlamında.

İlke olarak, karmaşık idealar iki türdür: Dünyadaki durumlara uygulananlar ve sadece kavramlar arası ilişkilere uygulananlar. İkinci tür karmaşık idealar için bilginin testi, bir uyum sorunudur; ne dereceye kadar kavramların birbiriyle uyumlu olacağı sorunudur. İlki için, basit idealarla bir uyum sorunu da vardır.

Locke ahlak felsefesi ve matematikteki teoremlerin test edilebileceğini düşünür.[4] Bunun dışında Tanrı ve töz kavramlarına müsaade eder. Fakat, karmaşık ideaları temsil eden tüm kavramların analize ihtiyacı olduğunu iddia eder. Bu "erdem", "ödev", "güç" ve "töz" gibi sözcüklere uygulanır.

Locke'un *töz* kavramı analizi özellikle iyi bilinir. Sıklıkla görürüz ki belli basit idealar belirli yollarla birlikte işler. Nitekim sıklıkla bu ideaların bir şeye ait olduğunu söyleriz ve bunlara ortak bir isim veririz. Bu yuvarlak, yeşil, ekşi, sert, v.b. niteliklerin nasıl ham bir elma dediğimiz şeyle bağlantılı olarak ortaya çıktığını gösterir. Gündelik düzlemde ham bir elmayı bir şey olarak görürüz. Analiz yoluyla anlarız ki bu karmaşık idea düzenli bir şekilde birlikte ortaya çıkan bir dizi nitelikten müteşekkildir. Lakin, ham elmadan bütün tikel algılanabilir özellikleri aşan bir biçimde var olan bir şeymiş gibi bahsettiğimizde, duyusal izlenimine sahip olamayacağımız bir şeyden bahsediyoruz demektir. Bir şekilde niteliklerin altında yatan ve onları birbirine bağlayan böyle bir şey genellikle töz/substance (altta yatan) diye anılır. Locke'un amacının tözler ve şeyler hakkında konuşmayı kesmemiz gerektiği değil- bizatihi kendisi bunlar hakkında konuşmaktadır- analiz yoluyla basit algılanabilir niteliklerden bahsettiğimiz zamandan oldukça farklı tür kavramlara sahip olacağımızı ispatlamamız gerektiği olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir yorumda Locke'un amacı dili kullanımımızı eleştirmek değil, bu tür karmaşık kavramları kullandığımızda gerçekten neyi söylediğimizin daha farkında olmamızı sağlamaktır.

Bu anlamda, eğer bununla sadece basit tecrübi izlenimlere dayanan şeylerin bilgi olduğu görüşünü kastediyorsak Locke radikal bir emprisist duruş benimsememektedir. Kısmen ılımlı bir emprisist duruş (bkz. töz ve sonsuzluk kavramlarının eleştirisi) ve kısmen belli bir rasyonalist duruşu (bkz. ihlal edilemez insan haklarının varlığını rasyonel olarak kabul edebileceğimiz görüşü) benimsemektedir. Sonuç olarak, eğer emprisizmle radikal epistemolojik emprisiz-

mi kastediyorsak Locke'u emprisizmin babası olarak anmak tam olarak doğru değildir. Fakat Locke, en azından Berkeley'den Hume'a, diğerlerinin yanında, mantıksal pozitivistlere ulaşan- Hume ve mantıksal pozitivistlerde oldukça radikal emprisist görüşlere rastlarız- bir geleneğin kurulmasına katkıda bulunmuştur.

Emprisizm sözcüğü, katı bir biçimde epistemolojik olan bir duruş tarafından nitelendirilmeyen, bunun yerine tecrübi bilimlere pozitif bir tavır ile mantıksal olarak belirsiz ve ampirik olarak doğrulanmayan bir doğadaki spekülatif sistemlere ilişkin septik bir yaklaşım sunan tavır ve bakış açılarına da uygulanır. Kavramsal izah ve deneysel kontrol için bir arzuyla beraber böyle bir septik ve açık bir tavır, özellikle İngiltere'de 18. yüzyılda entellektüel yaşamın çoğuna damgasını vurdu. Ve eğer bu tavra emprisizm diyeceksek; şu açıktır ki *bu* emprisizm, daha önce emprik bilgi teorisinin radikal versiyonuyla bağlantılı olarak bahsettiğimiz argümanlardan etkilenmemiştir. Emprisizmin bu tür bir tavır olduğu bu terminolojiyle şüphesiz John Locke'u bir emprisist olarak anabilirizaynı zamanda onu bu emprisizmin babası olarak anabilmemiz şüpheli olsa da; zira belli bir emprik tavır daha önceki filozoflarda da bulunabilir-. Bu tür bir emprik tavrın, bugün pek çok şekilde bilimsel medeniyetimizin bütünleşmiş bir parçası olduğunu ekleyebiliriz.[5]

Emprisizmle bağlantılı olarak yapılabilecek başka bir ayrım, kavramsal emprisizm ile doğrulama emprisizmi diyebileceğimiz iki tür arasındaki ayrımdır. Kavramsal emprisizm, kabaca kavramların deneyimden ortaya çıktığı şeklindeki epistemolojik duruştur. Doğrulama emprisizmi ise, kabaca ifadelerin nihai olarak deneyim ile (gözlem) doğrulandığı şeklindeki epistemolojik duruştur.[6] Tüm duruşlar deneyim, kavram ve ifadelerin doğrulanması ve yanlışlanması gibi çeşitli nosyonlara bağlı olarak farklı yollarla sunulabilir. Kavramsal emprisizm, kavramları neyin anlamlı yaptığını izah etmeyi amaçlar. (Kavramların anlamlı kullanımı ifadelerin doğru olması için zorunlu, fakat yetersiz bir durumdur.) Doğrulama emprisizmi, ifadeleri teorik mi yoksa gözlemsel ifadeler olup olmadıklarına göre nasıl onayladığımızı ve onaylamadığımızı- doğru ya da yanlış olduklarını nasıl bilebileceğimizi- izah etmeyi amaçlar.

SİYASET TEORİSİ- BİREYLER VE HAKLARI

Locke, Hobbes gibi, *bireyi* temel öğe olarak kabul eder ve devleti bireyler arasındaki toplumsal bir sözleşmeyle yaratılmış olarak- ki böylece tabii hal ilga olmuş olur- düşünür. Bu anlamda tabii hal doktrini; bir devletin yaratılışı, devletin hakikatte nasıl ortaya çıktığı doktrini değil, devletin ne olduğunu açıklayan ve bu suretle devleti meşrulaştıran bir doktrin olarak işler. Fakat, bu kav-

ramaların Locke'un düşüncesinde daha ılımlı bir niteliği vardır: Hobbes'ta olduğu gibi herkesin diğerine karşı mücadelesini, aşırı bir özün muhafazası ve mutlakıyetçilik ilkesini gerektirmezler. Aydınlanmış öz-çıkarıyla, hukukla ve içinde birey vatandaşın özellikle mülk edinme hakkı olmak üzere belli haklarını güvence altına alındığı temsili bir hükümetle yönetilen bir toplumda yaşayan özgür vatandaşlar vardır.

Locke'un doğal hali anarşist bir savaş hali değil, bireylerin sınırsız özgürlüğe sahip olduğu bir yaşam biçimidir. Burada, insanlar doğal olarak eşitlerdir. Bu eşitlik aklımızla tanıyabileceğimiz bir şeydir. Eşitlik başka birine zarar vermediğimiz müddetçe kendi kendimizin efendisi olma özgürlüğüdür. Bundan başka, bu eşitlik ve özgürlük, kendi bedenlerimizi ve böylece bedenlerimiz aracılığıyla başardığımız her şeyi, yani çalışmamızın sonucu ya da mülkiyeti özgürce idare etmemiz anlamına gelir. Bireyler doğal halden siyasal olarak düzenlenmiş bir topluma kaçmaya çalıştıklarında bu bir ölüm korkusundan kaynaklanmaz; neden onların düzenli bir toplumda doğal halden daha güvende olacaklarını anlamalarıdır.

Burada Locke'un, Hobbes'un aksine düzenli bir tarzda spontane olarak işleyen ve doğal bir halde var olabilen *toplum* ile siyasî bir düzenlemeyi temsil eden ve siyasal bir sözleşmenin ürünü olan *devlet* arasında bir ayrım yaptığını söyleyebiliriz. Locke'a göre, siyasal olarak düzenlenmiş bir toplum despotizm değildir. Bu, çoğunluğun idaresi altında belli düzenlemelere tabi olan bir devlettir: Her birey hiçbir hükümdarın dokunmaması gereken ihlal edilemeyen haklara sahiptir. Sonuçta bu, anayasal bir kuraldır. Locke'a göre, bireysel özgürlüğün maksimizasyonu ve bireyin haklarına dayanan anayasal bir hükümet madalyonun iki yüzüdür. Hobbes'a göre devletin amacı barışı sağlamak ve bireyin yaşamını korumaktır. Locke'a göre devletin amacı, her şeyden önce, özel mülkiyeti korumaktır. Burada, Locke'un görüşü kesinlikle antikite ve Ortaçağda devletin görevinin öncelikli olarak *ahlakî* olduğu şeklindeki ortak fikre karşıdır: İyi yaşamı mümkün kılmak, insanın toplumda ahlakî-siyasî kendini gerçekleştirmesine izin vermek. Bu geleneksel görüşte özel mülkü korumak temel ahlakî görevden daha az önemlidir. Mülkiyeti korumak sadece değerli bir yaşam sürecek insanlar için gerekli olması derecesinde bir amaçtır. Locke'un devletin öncelikli olarak mülkiyeti koruması gerektiği nosyonuna yaptığı vurgu; sonuç olarak geleneksel bir açıdan bakıldığında çarpıcıdır. Şu halde, Locke'un bu noktaya verdiği önceliği zamanın özel mülkiyeti korumanın en önemli şey olduğu yönündeki hakim görüşün bir yansıması olarak görmek cazip olmaktadır.

Locke'un ayrıca emek ve mülkiyet hakları arsındaki ilişkiye dair bir teorisi de vardı. Toplum kurulmadan önce, doğal halde insanlar, etraflarındaki her şeyi özgürce kullanabiliyordu. Fakat birey bir ağacı sandala dönüştürmek gibi do-

ğal bir şey üzerinde çalışmaya başladığında bu şeye kendinden bir şeyler katmaktadır. Birey özel mülkiyet haline gelen şeyde kişisel bir çıkar elde eder. Ve bireyler doğal halden bir sözleşme yoluyla topluma geçtiklerinde; üzeri örtülü bir gerçek odur ki toplum bu özel mülkiyeti korumalıdır.[7]

Locke devletin asgari bir rol oynadığı ve zenginlerin özgür idareye sahip oldukları bir ekonomik sistem olan *laissez-faire* liberalizminin bir savunucusu değildi. Zamanındaki (çoğu vatandaş gibi -17. yüzyılın sonunda İngiltere-) Locke dadevletin yerel sanayi ve diğer devletlerdeki benzer sanayiler üzerinde korumacı rol benimsediği bir ekonomik sistemi destekliyordu. Devlet özel mülkiyeti korumalı, düzeni sağlamalı ve diğer devletlere nazaran korumacı bir ticari politika takip etmeli, fakat ticaret ve sanayii kontrol etmemelidir. Ekonomi özel sermayeye dayanmalıdır. Devlet kişisel gelirleri düzenleyerek ve fakirlerin yaşam koşullarını geliştirerek toplumsal problemlere müdahale etmemelidir. Bu alanda, Locke radikal liberalizmi takip etmiştir: Bireyin kendi çalışması temeldir; devlet vatandaşların toplumsal ve ekonomik değil yasal eşitliğini garantilemelidir. *Laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) liberalizminde olduğu gibi, Locke bireyin bencilliği (egotizm)ve ortak iyi arasında doğal bir ahenk olduğunu düşünür gibi görünüyor.[8]

Locke egemenliğin toplumdaki vatandaşlara verildiğini düşünür. Fakat, vatandaşlar toplumsal sözleşmeyi onayladığına göre çoğunluğun iradesini kabul etmelidirler. Öyleyse Locke, mutlakıyetçiliğe açık biçimde karşıdır: Tanrı'nın lütfuyla kralın değil, tüm vatandaşların toplam iradesi egemendir. Fakat, bir kere toplumsal sözleşme onaylandığında neden çoğunluğun yönetmesi gerektiğini söylemek zordur. Neden bir azınlık ilke olarak katıldıkları egemenliğin pratik kullanımından dışlanmalıdır? Yanıt pragmatiktir: Toplumun işlemesi için azınlığın çoğunluğu kabul etmesi zorunludur.Fakat, bu yanıt tatmin edici değildir. Toplum, onu güçlü bir azınlık yönettiği zaman işleyemez mi?

Locke'un çoğunluğa vurgusu, bununla birlikte, o dönemde vatandaşların-asillerin geleneksel ayrıcalığına karşı- aradığı yasal eşitliğe uyar. Fakat, Locke genel oy verme haklarıyla birlikte temsili bir hükümet anlamında çoğunluğun yönetimini desteklemez. Locke herkesin oy hakkına sahip olması gerektiğini savunmaz. O, oy verme hakkının mülk sahibi sınıflarla sınırlı olduğu 1689'dan sonraki siyasal sistemden oldukça memnundur: Orta sınıf ve asiller. Liberal sivil demokrasi, Locke'a göre, vatandaşların demokrasisiydi. Şu halde, Locke'un teorisinde çoğunluğun iradesine ilişkin söylediklerimiz lafzî olarak alınmamalıdır.

Bunun ötesinde, kaydedilmeye değer bir nokta daha var ki, Locke yöneticilerin iktidarını sınırlamakla ilgileniyordu. Yürütme ve yasama gücü aynı organda toplanmamalıdır. Burada Locke, hükümette güçler ayrılığı ilkesini destekler

(bkz. Montesquieu). Doğal haklar fikri, Locke'a göre tüm insanlar için ihlal edilemeyen insan hakları fikrine dayanıyordu. Bu fikrin Locke için önemli bir rolü vardır: Bu haklar birey ve özel mülkiyeti devlet müdahalesine karşı korumalıdır. Bu doğal haklar versiyonu vatandaşların mutlakıyetçiliğe karşı siyasî savunmalarında önemlidir.[9]

Burada verdiğimiz Locke'un siyaset felsefesinin sunumunda bununla birlikte, bir taraftan tüm insanların aynı haklara sahip olduğu tezi ve diğer taraftan, iktidarın mülk sahiplerin elinde bulunduğu bir siyasal düzenin savunusu arasında belli bir çatışma vardır. Bu çatışma nasıl çözülebilir?

Bu meseleyle uğraşmak için Locke'un tabii hal teorisine ve toplumun temellendiği gönüllü sözleşmeye geri dönmeliyiz. Doğal halle bağlantılı olarak Locke tüm insanların eşit olduğunu vurgular: "Bir eşitlik hali de olan hal ki içinde iktidar ve hukuk karşılıklıdır, kimse bir diğerinden daha fazlasına sahip değildir, hiçbir şey aynı cins ve sınıftan olan yaratıklardan daha aşikar değildir. Ayrımsız olarak doğanın bütün avantajlarına doğar ve aynı yetilerin kullanımı ikincil derecede ya da boyunduruk altında olmaksızın eşit olmalıdır."[10] Fakat, aynı zamanda, doğal hale sürekli bir referansla şöyle söyler: "Sonuç olarak, atımın çiğnediği otlak, hizmetçimin kestiği çimler ve herhangi bir yerden çıkardığım cevher- ki diğerleriyle ortak olarak bunlara hakkım vardır- herhangi birinin bahşetmesi ya da rızası olmaksızın benim mülküm haline gelir."[11] Şu halde, *hizmetçi* eşit bir birey değil midir? Bilakis, sonraki alıntıda hizmetçi atla aynı seviyeye yerleştirilir. Hizmetçinin ve atın yaptığı iş "benim mülküm" olur. Bu hizmetçinin Locke'un zamanında siyasal toplumun bir üyesi olarak dahil edilmediğini gösterir: Biri insanlar veya birey hakkında konuştuğunda normal olarak orta sınıf ve asilleri kastediyordu.[12]

Locke'a göre, bireyler birbirleriyle gönüllü olarak anlaşmalar, *sözleşmeler* yapan yetişkin kişilerdir. Adil toplumsal anlaşmalar bu tür sözleşmelerin bir sonucu olarak yeniden kurgulanabilenlerdir. Bu modern bir görüştür: Bireyler yani yetişkin kişiler- feodal bağlar ve hiyerarşik düzenlemeler olmaksızın- aydın bir öz-çıkarla toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğini özgürce belirlerler. Locke bu kişiler arası ilişkilerdeki sözleşmeler görüşünü evliliğe de uygular: "Evlilik bağı erkek ve kadınlar arsındaki gönüllü bir anlaşmayla yapılır ve ana amacı, üreme için zorunlu olarak bir diğerinin bedeninde böyle bir iletişim ve haktan oluşur."[13] Pek çok kişiler arası ilişkiyi gönüllü bir sözleşme fikriyle inceleme çabası aşırı basitleştirme olarak görülebilir, fakat şunu hatırlamak önemlidir ki Locke'un zamanında "birey" ve "sözleşme" gibi kavramlar siyaset ve ekonomiden evliliğe insan ve kişiler arası ilişkiler üzerine yeni heyecan verici perspektifleri temsil ediyordu. Birey ve sözleşme hakkındaki bu düşünce hattını- siyasal ve yasal teoride, ekonomik düşüncede ve özel alan teorisinde (kadın ile

erkek ve çocuk ile ebeveyn arasındaki ilişki)- sözleşmeci düşüncenin ve O'nun bireysel seçimin rasyonalitesine olan inancının eleştirisinin ortaya çıkışına kadar takip edeceğiz. Demek ki David Hume, sözleşmeci fikri, duygular ve geleneklerle yer değiştirmiştir; Edmund Burke geleneğe başvurmuştur; ve Hegel, toplumsallaşmadaki karşılıklı oluşturma süreçlerini vurgulamış ve örnek olarak Kant'ta olduğu gibi, bir sözleşme olarak evlilik görüşünü eleştirmiştir.

Bu problemler dizisini akılda tutarak, Locke'un doğal hal teorisinin üç noktasını inceleyeceğiz:

1 Başlangıçta, tüm insanların her şeyi ortaktı, fakat bireyin kendi kendine bakma ve böylece çalışma ödevi vardı. Bununla birlikte, "her kişinin kendi şahsına ait mülkü vardır. Bunda kimsenin değil, sadece kendisinin hakkı vardır. Bedeninin emeği ve ellerinden gelen iş öyle söyleyebiliriz ki tam anlamıyla kendinindir. Doğanın bahşedip bıraktığı durumdan her neyi çekip aldı ise emeğini onunla karıştırır ve ona kendinden bir şeyler katar, bu suretle onu kendi mülkü yapar."[14] Bireyin emeği ona meydana getirdiği ürüne *sahip olma* hakkı verir. Bu, mülkün, sonunda *özel* mülkiyet haline gelmesi ve *miras*ın mülkiyet hakkı vermemesi anlamına gelir. Tüm bunlar doğal hale uygulanır. Siyasî olarak düzenlenmiş bir topluma geçişle birlikte özel mülkiyet hakkı olarak sahip olma hakkı devam eder; aynı zamanda, Locke mirasla mülkiyet ilkesini kabul eder- O'nun, özel mülkiyetin bireyin kendi emeğinin bir sonucu olduğu şeklindeki ilk teziyle uyuşmayan bir ilke-.

2 Bireyin kendisinin kullanabileceği kadar mülk edinme hakkı vardır. Kendi emeği ile sahip olduğu şeyleri saçıp savurma hakkı yoktur. Locke burada takasa dayalı bir ekonomiden bahsettiği için mülkiyet hakkının doğal olarak herkese sınırlı olduğunu düşünür. Bir kişinin yetiştirdiği ve kişisel olarak kullandığı ürünler onun özel mülküdür. Fakat kimsenin, ürünleri çürütme hakkı yoktur.

3 Son olarak Locke, *tüm* insanoğlunun temel ihtiyaçlarını karşılayacak *yeterli* kaynakların bulunduğunu varsayar. Bunu herkes için yeterli arazi olduğunu ve dahası araziyi işlemenin aslında mülke değer katan şey olduğunu söyleyerek doğrular. Kaynaklarımızın miktarına gelince, diğer şeylerin yanı sıra, şunu söyler: "Dünyada sakinlerinin iki katına yetecek kadar arazi vardır."[15] O dönemde nüfus yaklaşık olarak yarım milyardı. Ancak iki yüzyıl sonra nüfus ikiye katlanmıştı. Bugün nüfus on kat büyüdü.

Şimdi, Locke'a göre, her kişi saçıp savurmadan kendi emeği ile yaşadığına göre, herkes için yeterli kaynak varken, insanlar arasında belli bir ahenkte eşitlik vardır. Doğal halin bu versiyonu; özel mülkiyet, bireysel çabalar ve özel tü-

ketim ile yaratılmak ve sınırlanmak üzere bir takas ekonomisiyle nitelenir. Fakat, "paranın icadı ve insanların ona bir değer koymak için sözlü anlaşmaları (rıza ile) daha büyük mülkiyetler ve onlar üzerinde bir hak ortaya çıkarmıştır."[16] Bir başka ifadeyle, belli bir noktada, siyasî toplumsal sözleşmeden önce insanlar *para*yı yaratmak için "sözlü ve gönüllü bir anlaşmaya"[17] girmişlerdir. Ve parayla birlikte arazinin adaletsiz dağılımı ortaya çıkmıştır. Gümüş ve altınla birlikte bir kişi "haklı olarak ve zarar görmeksizin altın ve gümüş kabul ederek yararlanabileceğinden daha fazlasına sahip olabilir, ki bu kişinin fazla miktar çürümeksizin mülkü olarak uzun zaman kalabilir."[18] Ürünün aksine parayı çürümeden ve tozlanmadan saklayabiliriz. Para devasa miktarlarda edinildiğinde bile bozulmaz. Şu halde, kişinin haklı olarak edinebileceğinin doğal bir sınırı kalmamıştır. Locke bu fikirleri herkes için yeterli kaynak olduğu ve özel mülkiyetin bireyin kendi emeğinin bir sonucu olduğu varsayımıyla geliştirmiştir.

Sonuç olarak, parayla birlikte maddî bir eşitsizlik gelişir. Kimi çoğuna kimi azına sahip olur. Fakat bu eşitsizlik, paranın ortaya çıkışıyla bireyler arasındaki *gönüllü* sözleşmeden doğar. Öyleyse büyük mülkiyetler haklı olarak ortaya çıkmıştır. Şu halde, fakirlerin şikayet için gerekçeleri yoktur; zira Locke'a göre tümü birden paranın ortaya çıkışı için anlaşmaya varmışlardır. Bu noktada, toplum siyasal bir anlamda hala kurulmamıştı. Hâlâ doğal bir haldeydik. Öyleyse siyasal anlamda toplumu paranın girişiyle birlikte ortaya çıkan maddi eşitsizlikten dolayı suçlamak için bir gerekçe yoktur.

Siyasî toplumun yeni bir sözleşmeyle, gerçek toplumsal sözleşmeyle kurulduğu düşünülür. Fakat, neden böyle bir sözleşme zorunlu olsun? Eşya bu değiştirilmiş, parasal tabii halde kendileri gibi olduklarında iyi işlemez mi? Bu doğal hali bırakmak için iki neden vardır: Herkes yaşamı garanti altına almakla ilgilidir ve mülk sahibi olanlar bu mülkü garanti altına almakla ilgilidirler. Sonuç olarak, öncüller değişse de herkes böyle bir toplumsal sözleşmeyle ilgilidir.

Sonuçta ulaştığımız siyasal toplum; esasında Locke'un zamanındaki; yani, 17. yüzyılın ortasında iç savaş dönemindeki İngiliz toplumudur. Bu, mülk sahiplerinin elindeki siyasal iktidar ve tüm vatandaşların paylaştığı belli yasal haklarla birlikte mevcut olan bir devlettir. Herkesin eşit olduğunu belirterek başlayan Locke'un teorisi nasıl ekonomik ve siyasal eşitsizliğe dayanan bir toplumu meşrûlaştırabilir? Nasıl bir siyaset teorisi ekonomik eşitsizliği ve oy verme hakkının mülk sahipleriyle sınırlı olmasını meşrulaştırırken; herkes için ihlal edilemez hakları önerebilir?

Locke'un ekonomik eşitsizliği nasıl toplumdaki bir hataya değil de, bireylerin özgürce girdiği gönüllü bir anlaşmaya atfettiğini görmüş olduk.

Locke ayrıca mülk sahibi olanların toplumda aklı uygulamaya koyanlar olduğunu da savunmuştur. Oy kullanan ve siyasal iktidarı uygulayanlar mantıklı

olmak zorunda olduğuna göre oy verme hakkı ve diğer siyasal haklar mülk sahiplerine bırakılmalıdır. Bu, maddî eşitsizliğin, yani mülkiyetteki eşitsizliğin akıl ve siyasal iktidardaki eşitsizlikle uyumlu olduğu anlamına gelir. Parayı ortaya çıkarmak için gönüllü anlaşmanın ne çok sonucu vardı! Ve imtiyazlı olmayanlar toplumu ya da imtiyazlıları aslında bu gönüllü anlaşmadan türeyen eşitsizlikler için suçlayamazlar. Fakat, hiçbir şeye sahip olmayanlar da potansiyel olarak mantıklıdır. Hatta kendi kendilerini geliştirebilir ve rasyonaliteyi başarabilirler. Burada, Aydınlanmada gördüğümüz ilerlemeye olan inancın tohumunu buluyoruz: Maddî ve kültürel ilerleme yoluyla tüm insanlar ilke olarak sonunda akleden vatandaşlar haline gelir. İlerlemeye olan inanç sonuçta halihazırdaki eşitsizlikleri kabul etmeyi kolaylaştırabilir: Gelecekte herkes daha iyi olacaktır.

Siyaset teorisinin bu yorumundan yola çıkarak Locke zamanının İngiltere'sinde *status quo*nun bir savunucusu olarak ortaya çıkar: Aracı unsurun gönüllü sözleşme nosyonu olduğu, bireylerin ihlal edilemez hakları evrensel ve insani ilkeleri ile siyasî ve ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştırır. Fakat, aynı fikirler Fransa gibi diğer ülkelerde farklı ve daha toplumsal olarak eleştirel görünüm almıştır. Fransız Aydınlanma filozofları ve Amerikan Devrimi (kurucu babalar) üzerinden[19] Locke'un siyasî fikirleri daha sonraki gelişmelerde büyük bir etki yapmıştır.

Kısaca Locke'un; vatandaşların asilleri engellemek ve ulusal devleti birleştirmek için mutlak bir hükümdara ihtiyaç hissetmediği, fakat bunun yerine mutlak hükümdarı saf dışı bırakmayı ve hükümeti doğrudan kontrol etmeyi istedikleri kapitalizm aşamasındaki liberalizmin temsilcisi bir ideolog olduğunu söyleyebiliriz. Locke'un liberalizmi, bir toplumsal sözleşme ile ihlal edilemeyen bireysel haklar fikri ve egemenliği halkın ellerine yerleştirme siyasal ideali ile başlar. Buna uygun olarak yasama gücü, burjuvazi ve toprak sahiplerini temsil eden bir ulusal meclis tarafından uygulanmalı ve yürütme gücü, bireyin ihlal edilemez haklarına saygı gösteren bir hükümette kalmalıdır.

SORULAR

Locke bilgi ve duyusal deneyim (algılama) arasındaki ilişkiyi nasıl görür? Bu görüş, nasıl bir bilgi eleştirisine yol açabilir?

Bir toplumsal sözleşme kavramının Locke'un siyaset felsefesinde nasıl temel olduğunu anlatınız ve onun birey hakları görüşünü izah ediniz.

Hobbes ve Locke'un siyaset teorilerinin temel özelliklerini açıklayınız ve şu iddiayı tartışınız: "Tabii hal ve toplumsal sözleşme üzerine modern teoriler, antikitenin temel siyasal kavramlarından (Platon ve Aristo'daki gibi) radikal bir kopuşu temsil eder."

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Two Treatises of Goverment (Hükümet Üzerine İki Risale), Peter Laslett'in giriş yazısı ve notlarıyla eleştirel baskısı, Cambridge, 1970.

An Essay Concerning Human Understanding, The English Philosophers from Bacon to Mill (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme, Bacon'dan J.S.Mill'e İngiliz Filozofları), New York, 1939.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke (Sahiplenici Bireyciliğin Siyaset Teorisi Hobbes'ten Locke'e),* Oxford, 1964.

Yolton, J. W., *John Locke and the Way of Ideas (John Locke ve Düşüncelerin Yolu),* Oxford, 1956.

NOTLAR

[1] Apel ve Habermas'a ek olarak (bkz. Bölüm 26-27) bkz. mantıksal pozitivizm ile beraber başlayan bilim felsefesi, Popper'in yanlışlama üzerine tezi, içindeki ve Kuhn'u çevreleyen tartışma.

[2] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme),* II. Kitap, "İdealar Üzerine", Bölüm I, "Genelde İdealar ve Kökenleri Üzerine", s.2.

[3] Bkz. Alfred Jules Ayer'deki gibi (1910-1989) analitik felsefedeki "duyu verileri" üzerine tartışma, *The Foundations of Empirical Knowledge (Deneysel Bilginin Temelleri),* Londra, 1940.

[4] *An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme),* IV. Kitap, Bölüm III, s.18.

[5] Locke Aquinas gibi zamanının ruhunu kavramsal olarak anlamaya çalışması bağlamında döneminin bir tür Thomas Aquinas'ıdır. Şu halde Locke'un felsefîndeki belirsizlik zamanının belirsizliği ile ilişkilendirilebilir: Sadece farklı felsefî düşünce biçimleri değil, toplum da bir geçiş halinde parça parça olmuştu. Locke'un muğlak akıl ve deneyim görüşleri, O'nu hem "geriye doğru", yani Aquinas'ın

perspektifinden- akıl duyuların temin ettiği öz temelinde soyutlamalar yaparhem de "ileriye doğru", yani Kant'ın doğrultusunda- akıl deneyimin özünü aktif bir biçimde oluşturur- okumayı mümkün kılar.

6 Sonraki üzerine bkz. mantıksal pozitivizm, Bölüm 26.

7 Daha sonra göreceğimiz gibi, değerin ne olduğuna ilişkin teoriler (Adam Smith ve Karl Marx); bir mark'ın değerinin, ona konulan emek olduğu şeklindeki görüşle başlar.

8 İlk olarak 19. yüzyılın ortalarındadır ki *laissez-faire* liberalizminden sosyal liberalizme bir geçiş görürüz; zira kişi görür ki, kural olarak, sınırsız özel teşebbüs, toplumsal ve ekonomik eşitlik olmaksızın herkes için muhtemel en iyi sonucu doğurmaz.

9 Locke, radikal bir emprisist olsaydı; emprisist bir epistemoloji ile doğal haklar nosyonunu savunan bir siyaset teorisi arasında bir çelişki olurdu. Emprisistler, nasıl olur da bireyin ihlal edilemez haklarını *bilebilirler*? Hangi basit duyusal izlenim onlara bu hakları ihlal etmememiz *gerektiğini* söyler?

10 *Two Treatises of Government (Hükümet Üzerine İki Risale)*, II. Kısım, s. 4.

11 A.g.e., s. 28.

12 Liberalizmdeki *birey* kavramı, kural olarak, çocuk, kadın ya da hizmetçilere uygulanmaz; bunun yerine, paterfamilyalara uygulanır: Sözleşmeler yapan ve rasyonel zeminde karı ve zevki maksimize eden özel sermayeye niyetlenendir. Liberalizmin bireye atfettiği nitelikler, evlenmemiş kız ve erkeklere çok iyi uygulanmaz.

13 *Two Treatises of Government (Hükümet Üzerine İki Risale)*, II. Kısım, s. 78.

14 A.g.e., s. 27.

15 A.g.e., s. 36.

16 A.g.e., s. 36.

17 A.g.e., s. 50.

18 A.g.e., s. 50.

19 Bkz. Thomas Jefferson'ın (1732-1826) "doğa yasaları" ve "âşikâr" ifadelerini kullanımı:

> AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ TEMSİLCİLERİNİN TOPLANAN GENEL KONGREDEKİ BİLDİRİSİ*
>
> 4 Temmuz 1776
>
> İnsani olayların gidişatında, bir halkın birbiriyle bağlantılı olan siyasal grupları dağıtması ve yeryüzü güçlerinin arasından doğa yasaları ile doğanın Tanrısının onlara verdiği ayrı ve eşit mevkii benimsemesi zorunlu hale gelir: İnsanoğlunun fikirlerine makul bir saygı, onları ayrılığa iten nedenlerin açıklamalarını gerektirir.
>
> Şu hakikatleri âşikâr kabul ederiz: Tüm insanlar eşit yaratılmıştır ve Yaratıcının bahşettiği belli ihlal edilemez haklarla donanmışlardır. Bunların arasında

yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı vardır. Bu hakları korumak için, insanların arasında adil, güçlerini yönetilenlerin rızasından alan hükümetler kurulmuştur. Ne zaman herhangi bir hükümet biçimi, bu amaçları yıkar hale gelirse onu değiştirmek ya da yıkmak ve esasını bu tür ilkelerden alan ve muhtemelen güvenlik ve mutluluklarını etkileyecek olan güçleri böyle bir biçimde örgütleyen yeni bir hükümet tesis etmek, halkın hakkıdır. İhtiyatlı davranış, hakikatte uzun zaman önce kurulmuş hükümetlerin hafif ve geçici nedenlerle değiştirilmemesi gerektiğini söyleyecektir; ve buna uygun biçimde, bütün deneyim öyle göstermiştir ki insanoğlu, alışkın oldukları biçimleri ilga ederek kendilerini düzeltmekten, kötüler katlanabilirken acı çekmeye daha heveslidir.

* Bu Jefferson'ın orijinal başlığı idi.

BÖLÜM 12

Deneycilik ve Bilgi Eleştirisi

BERKELEY- İÇERİDEN BİR DENEYCİLİK ELEŞTİRİSİ

Hayatı: *George Berkeley (1685-1753), Cloyne Anglikan piskoposu olan Anglo-İrlandalı bir filozoftu. En iyi bilinen eserleri* "İnsan Bilgisinin İlkeleri Hakkında bir Deneme" *(1710) ile* "Hylas ve Philonous arasında Üç Diyalog"*tur (1713).*

"ESSE" "PERCIPI" DİR- İDEALİST DENEYCİLİK

Berkeley kendini aynı zamanda sağduyunun *yanında,* metafiziğe *karşı* ve teist (Hıristiyan) görüşün *yanında* ateizm ve materyalizme *karşı* bir savunucu gibi görüyordu. Bu bakış açılarını, yani sağduyu ve Hıristiyan inancını, maddenin var olmadığını ve Tanrının bizimle doğrudan algılarımız üzerinden iletişim kurduğunu iddia ederek barıştırabileceğini düşünüyordu. Berkeley bu tür bakış açılarını Locke gibi daha önceki emprisistlerin çığır açan epistemolojik fikirlerinin eleştirel gelişiminin ardından ortaya atmıştır.

Locke ikincil ve birincil nitelikler arasında bir ayrım yapmıştı. Birincil nitelikler- uzam, biçim, katılık- bizim tarafımızdan eşyanın bizatihi içinde oldukları gibi kavranırlar. Eşyadaki birincil nitelikler onlara ilişkin duyusal izlenimimizle temsil edilirler. Diğer taraftan, şeyle birlikte ortaya çıktığını düşündüğümüz renk, koku, tat, vb. izlenimler şeydeki niteliklerin aynısını ifade etmezler. Fakat şey bu izlenimlere duyu organlarımızı etkileyerek yol açar.

Bu, duyusal niteliklerin öznelliği tezidir: Dışsal şeyleri bu şeylerden gelen belli uyarıcıların etkisiyle kavrarız, renk ve koku gibi nitelikler; yani, eşyanın bizatihi kendisinde bulunamayacak, fakat bu eşyaya ilişkin izlenimlerle bizim içimizde üretilen nitelikler.

Sonuç olarak Locke, bize göründüğü gibi (idealar, duyusal izlenimler) ve duyularımızdan bağımsız olarak ve doğasını ancak çıkarsayabileceğimiz hakikatte var olan dünya arasında bir ayrım yapar. Berkeley bunu reddeder: Duyumsadığımız, hakiki ve yegane dünyadır. Tecrübe ettiğimiz dünyaya neden olan al-

gılarımızın ötesinde algılanamayan nesneler yoktur. Berkeley'in argümanı böyle bir ayrımı sürdürmenin anlamsız olacağı yönündedir: Uzamı (birincil bir nitelik) renk (duyusal bir nitelik) olmadan tahayyül edebilir miyiz? Hayır, der Berkeley. Gülde olduğu gibi, uzam fikri renk hakkında bir fikirden yoksun olarak tahayyül edilemez. Bir düşünce deneyi vasıtasıyla gülün kırmızı rengini saf dışı bırakabileceğimiz doğrudur. Fakat bir gülün uzamı hakkında düşündüğümüzde onu beyaz ya da gri veya bir şekilde görünür olarak, yani renginden dolayı çevresinde ayrışmış olarak düşünürüz. Gülün, uzamı çevreleyen odanın aksine renk zıtlığı bakımından tahayyül edilir. En azından gülün sınırlarını çizmek zorundayız; örnek olarak, beyaz arka plana karşı siyah bir çizgi çizerek.

Fakat eğer eşyanın bizden bağımsız olarak sahip olduğu nitelikler ve bize bağımlı olan nitelikler arasında bir ayrım yapamıyorsak; tüm niteliklerin hakikatte öznel olduğunu söylemeliyiz: Renk, koku, tat ve sıcaklık bizden bağımsız olduğunu gösterebileceğimiz niteliklerdir ve eğer tüm nitelikler bu türdense uzam, biçim ve ağırlık da bize bağımlı olmalıdır.

İkincil nitelikler tezi mekanik dünya görüşüyle yakından ilgilidir. Mekaniğin kavramlarının eşyayı dosdoğru biçimde ortaya koyduğunu savunursak- ve bu tam da mekanik dünya görüşü dediğimiz felsefî görüştür-, geri kalan nitelikleri öznel bir açıdan açıklamaya çalışmak cazip hale gelir. Fakat, ikincil nitelikler nosyonu mekanik dünya görüşünden bağımsız olarak da ortaya çıkabilir; mesela, bazı niteliklerin gözlemcinin koşullarına bağımlı olduğu gösterilebilir. Gözlemciyle ilişkili olarak görecedirler. Şu halde, aynı su içine soğuk bir el koyduğumuzda soğuk ve ısınmış bir el koyduğumuzda ılık görünebilir. Şimdi su ılık ya da soğuk mudur? Ya da hem ılık hem de soğuk mudur? Eğer sonraki soruya yanıtımız olumlu ise aynı şeye çelişen nitelikler atfetmeliyiz. Bazı düşünürler; en iyi yanıtın şeyin bizatihi kendi içinde ne ılık ne de soğuk olduğu, lakin bu niteliklerin bir şekilde algılayan özneye görece olduğu yanıtı verileceğini savunmuşlardır. Görecelik hakkında benzer argümanlar renk, koku ve tadın algılanmasıyla bağlantılı olarak oluşturulabilir. Bununla birlikte, belli niteliklerin görece olduğunu gösterebileceğimiz gerçeği bu niteliklerin bizatihi şeyin kendisine ait olmadığını iddia etmemiz *gerektiği* anlamına gelmez. Fakat sonraki duyusal niteliklerin öznelliği iddiası göreceliğin açıklanmasının *bir* yoludur.

Fakat birincil nitelikler ve dolaylı olarak da duyusal nitelikler dışsal şeylere, maddi tözlere bağlı değil midir? İşte öncelikli olarak bu metafizik spekülasyondur Berkeley'e göre. Bu tür maddi tözler hakkında gerçekten ne *biliyoruz*? Eğer tüm bildiklerimiz duyusal izlenimlerden kaynaklanıyorsa maddi tözler hakkında hiçbir şey bilemeyiz demektir. Bu tür maddi tözler fikri metafizik bir kurgudur. Maddeye ilişkin gündelik anlayış, ki bu sayede örnek olarak bir parça peynirin maddi olduğunu söyleyebiliriz, maddeye ilişkin felsefî anlayıştan farklıdır,

ki burada madde tüm maddi şeylerin adıdır, görünmeyen tözleri kastetmek üzere kullanılır. Berkeley'in reddettiği madde anlayışı alışıldık, gündelik anlayış değil; felsefî madde anlayışıdır. Berkeley yaygın madde anlayışını duyusal izlenimlerin bir araya getirilmesi olarak yorumlar: Bir parça peynir bizim normal şartlar altında bir parça peynir olarak anladığımız bir dizi duyusal izlenimdir. Berkeley'in immateryalizminde ilk adım öyleyse maddenin niteliklerden farklı bir şey olduğu fikrinin reddidir; ikinci adım niteliklerin duyusal izlenimler olarak yorumlanmasıdır.

Fakat özneyi bir taraftan duyu organları, diğer taraftan da maddi şeylerle tahayyül etmek zorunda değil miyiz; ki böylece dışsal şeylerin duyusal izlenimleri duyu organlarımız tarafından kavranabilsin? "Hayır" der, Berkeley. Bütün bu epistemolojik temsilci realizm[1] modeli dışsal maddi şeylerin varlığının gerçekliği varsayımına dayanır. Bu, katı biçimde söylemek gerekirse, bizatihi modelin kendisine dayanarak bilemeyeceğimiz bir şeydir zira bu modele dayanarak gerçekten bildiğimiz yegane şey farklı duyusal izlenimlerimiz olduğudur. Bu duyusal izlenimler bilginin nihai ve yegane temelidir. Ve bu temelden yola çıkarak bu temele neyin neden olduğunu, yani meşhur dışsal maddi şeyleri bilmek imkansızdır.

Fakat bu, artık gerçeklik ve yanılsama arasında bir ayrım yapamayacağımız anlamına gelmeyecek mi? "Hayır" der, Berkeley. Düzenli olarak ortaya çıkan duyusal izlenimler, ve bizim irademizle değil, gerçekliği temsil eder. Düzensiz olarak ortaya çıkanlar, ve belki de bizim irademizle, bu anlamda güvenilir değildir. *Duvar* dediğimiz şey hakkında düzenli duyusal izlenimlerimiz vardır ve bu izlenimlere kendi irademizle sahip değilizdir. Duvara doğru yürüyerek hiçbir yere varamayacağımızı biliriz. Bu bir hakikattir. Bununla birlikte, belli bir dereceye kadar irademizle yarı hayvan, yarı insan tahayyül edebiliriz. Bu hakikat değildir. Ne de kabus irademizle belirlenir: Düzensiz olarak, özellikle diğer koşullarda tekabül eden şeylere dair deneyimlerimizle ilişkili olarak orta çıkar. Öyleyse, kabus esnasında tecrübe ettiğimiz şeyin gerçek olduğunu söylemenin mesnedi yoktur.

Sonuç olarak, Berkeley gerçeklik ve yanılsama arasındaki ayrımı sürdürebileceğini düşünmektedir.[2] Gerçeklik hakkında konuştuğumuzda neyi kastederiz? İrademize göre ortaya çıkmayan düzenli duyusal izlenimlere sahip olduğumuzu kastederiz. Bu, *gerçeklik* kelimesiyle tüm kastettiğimiz ve kastedebileceğimizdir. Bu tür izlenimlerin duyumsanamayan maddi bir tözden kaynaklandığını eklemek daha iyi bir izah getirmek değil, sadece metafizik kurgularla şaşkınlık yaratmaktır.

Bir şeyin *var olduğunu* söylemek onun algılandığını söylemekle aynıdır: *Esse percipi*dir. Fakat bu, ben uzaklaştığımda ve onu artık algılamadığımda duva-

rın ortadan kalkacağı anlamına mı gelir? Duvarın var olması normal görme koşulları altında ona doğru döndüğümüzde duvarın duyumsanması (ya da algılanması) anlamına gelmektedir. Demek oluyor ki var olmak, bilinçli bir varlık tarafından algılanmaktır. Ve bir şeyin var olması onun gerçekten algılanması değil, normal şartlar altında algılanabilmesi anlamına gelmektedir. Olumsuz olarak belirtmek gerekirse, algılanamayan var olmaz.

TÖZ DIŞARI, TANRI İÇERİ

Berkeley, varlığın algıya dayandığını düşünmüyordu. *Olmak* ilkesinin *algılanmak* anlamına gelişinin algılayacak *biri*ni ima ettiğini düşünüyordu. Algı kavramı zorunlu olarak özne (ruh) kavramıyla bağlantılıdır. Algılayacak biri olmalıdır. Bu özne için var olmanın *algılamak* anlamına geldiği doğrudur; *esse algılama* ile eşdeğerdir. İşte burası insan bilincinin, öznenin sahneye çıktığı yerdir. Fakat, tüm gerçekliği kapsayan bir başka bilinç daha vardır, Berkeley'e göre, algılanabilen her şeyi daima algılayan bir bilinç. Bu Tanrı'dır. Öyleyse Tanrı her şeye güç verendir. Şu halde, *esse percipi*ye eştir: Her şey Tanrı tarafından algılandığı müddetçe var olur.

Tanrı düzeni, deneyimin sırasını, yani gerçekliği garanti altına alan varlıktır. Olaylardaki zorunlu bağlantılar Tanrı'dan kaynaklanır.

Berkeley'in Tanrı'nın varlığını ispatı şöyledir. Üretebileceğim ve kendi irademle harcayabileceğim idealar (yani, duyusal izlenimler) ile irademe tabi olmayan idealar vardır. Sonrakinin benim dışımda bir nedeni olmalıdır. Bunlara ne neden olabilir? Madde değil zira madde var olmaz. Diğer idealar değil zira idealar pasiftir. Şu halde, başka bir ruh (özne) olmalıdır. Bu ruh, tüm bunlara neden olacağından, güçlü olmak zorundadır. Ve böylesi düzenli bir sırayı yaratabileceğinden, İyi ve Bilge olmalıdır. Bu ruh Hıristiyan Tanrısıdır.

Tanrı bir idea olmadığından onu algılayamayız. Tanrı, bu anlamda, bu dünyada değildir, yani idealarn arasında bir idea değildir. Fakat bir dünyanın ve idealarn düzenli çeşitliliğinin varlığı bir Tanrı'nın var olması gerektiğini gösterir. Tanrı Berkeley için yaklaşık olarak Locke'un ifade ettiği maddenin ve Kant'ta beliren bizatihi kendi içindeki tözün (*Ding an sich*, kendinde şey) oynadığı rolü oynar. Tanrı tüm algılamaların algılanmayan nedenidir. Tanrının duyusal izlenimlere göre çifte bir rolü vardır. O bizim duyusal izlenimlerimizin nedenidir ve bizatihi kendisi tüm duyusal izlenimleri algılar.

Fakat, felsefi madde anlayışının yerine Tanrı fikrini koyarak ne kazanıyoruz? Yanıt maddenin ölü olduğu ve Tanrı'nın ise yaratıcı, kuvvet veren, bahşeden oluşu fikrinde yatabilir. Tanrı'nın tüm duyusal izlenimlerimizin nedeni olduğu fikrine bu fikrin Locke'un tüm duyusal izlenimlerimizin nedeni olarak madde teorisine benzediğini söyleyerek itiraz edebiliriz. Tanrı'nın tüm duyusal izlenim-

leri algıladığı fikrine, bizim kendi duyusal izlenimlerimizi başka kimsenin algılayamayacağını söyleyerek itiraz edebiliriz. Özünde mahrem olan bir şeyin diğerleriyle paylaşılabileceği fikrine ilişkin çarpıcı bir şeyler vardır.

Berkeley'in nasıl deneyci epistemolojinin eleştirel bir gelişiminden bir *idealizm* biçimine ulaştığını, zira nitelikleri ve varlığı tekrar öznede aradığını ve *teizm*e ulaştığını; zira Tanrının gerçekten bunu sağlayan Tek varlık olduğunu, görmüş olduk. Bunun ayrıca *sağduyu*nun bir ifadesi mi olduğu elbette bir başka sorudur. Ve Berkeley bazı güç problemlerle karşılaşır; mesela, duyusal izlenimler özel olduğu ve dışsal nesneler olmadığı müddetçe *aynı* olanı nasıl algılayacağımız ve kavrayacağımız problemi. Tanrının bizi niteliksel olarak bir duvarın aynı duyusal izlenimleriyle doldurduğunu söylesek dahi hala sırasıyla senin ve benim "duvar" hakkında iki farklı duyusal izlenimimiz vardır. Aynı şarabı içen ya da aynı gülü koklayan iki insanın her birinin kendi duyusal izlenimine sahip olduğu sağduyuya kabul edilir gelebilir; fakat bir duvarı gören iki kişinin farklı duyusal izlenimleri olduğundan aynı duvarı görmediğini iddia etmek kabul edilebilir değildir.

Sonuç olarak, Berkeley'in epistemolojik duruşundan varlık biçimleri düalizmine varıyoruz: Bilinç ve izlenimler, algılayan ve algılanan. Bu yolla, Berkeley, Locke'un yaptığı gibi, zihinsel tözlerin varlığını kabul eder. Ve Locke gibi, sistemini hem insan öznelere hem de hem de Tanrıya dayandırır. Fakat, Locke'un aksine Berkeley, dışsal ve maddi bir töz fikrini kararlılıkla reddeder. Hume'un zihinsel tözlerin bile reddedildiği bir emprisizm geliştirdiğini göreceğiz. Geriye sadece *izlenimler* kalır.[3]

Berkeley, bir şeyi tahayyül etmenin onun görsel bir resmine sahip olmak anlamına geldiğini savunarak genel kavramların kullanılmasını eleştirir: Bu yolla, yarı insan yarı hayvan biçimindeki yaratıkların temsillerini oluşturabiliriz; yani, böyle imgesel bileşimler yaratmak için duyusal izlenimleri kullanabiliriz. Bunlar basit duyusal izlenimlerle yapılan bileşimlerdir, fakat güvenilir olmayan bir yolla. Berkeley'e göre, sadece basit olan ya da düzenli bir biçimde görünerek birleşen bu izlenimler normal olarak güvenilir bir vaziyette algılanabilir. Güvenilir bileşimlerden onların durağan ve düzenli oluşlarını algılamak suretiyle haberdar olabiliriz. Fakat *insan, madde, yaşam,* v.b.'ni algılayamayız; yani, evrensel ideaları algılayamayız.

Sonuçta Berkeley, kavramsal nominalizmle, felsefî madde anlayışını reddeder: Madde evrensel bir kavram olarak düşünülür, ancak evrensel kavramların temsillerini oluşturamayız. Sadece tahayyül edebileceğimiz şey var olduğuna göre, madde var değildir. *At* ve *insanoğlu* gibi sözcükleri konuşmayı kolaylaştırmak için kısaltmalar olarak kullanırız. Lakin dilin bu yolla kullanımı bizi *at* ve *ev* gibi evrensel kavramların var olduğuna inanmak *suretiyle* aldatmamalıdır. Ber-

keley'in dil teorisinde sözcükler duyusal izlenimlere atfen kullanılır. Duyusal izlenimler sözcüklerin anlamıdır. *Elma* sözcüğü elmayı gösteren duyusal izlenime atıftır; yani *elma* sözcüğünün anlamı elmaya ait duyusal izlenimlerimizin toplamıdır. *Madde* sözcüğü anlamsızdır; zira böyle duyusal izlenimlere atfen kullanılmaz.

HUME- ELEŞTİRİ OLARAK DENEYCİLİK

Hayatı: *David Hume (1711-1776) Voltaire ve Rousseau'nun çağdaşı olarak Aydınlanma sırasında yaşadı. Hume temel felsefi fikirlerini erken geliştirdi.* İnsan Doğası Üzerine Bir Denemesi *28 yaşındayken yayımlandı. Hume yayımlanmasını müteakiben büyük bir yankı umuyordu, ancak, başlangıçta, çok az ilgi gösterildi. Bununla birlikte, Hume'un felsefesi sonunda en büyük ilgiyi uyandırdı ve bugün Hume en ileri gelen emprisistlerden biri olarak düşünülmektedir. Hume'un en önemli felsefi çalışmaları* İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme *(1739),* Ahlakî ve Siyasal Denemeler *(1741) ve* İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma *'dır (1749).*

Thomas Aquinas'a göre doğal hukuk teorisi Tanrı'nın yarattığı nesnel bir düzene bağlıydı. Locke'a göre doğal hukuk teorisi eylem halindeki nesne olarak insanla ilgiliydi; ihlal edilemeyen haklar bireyinkilerdir. 18. yüzyıl boyunca doğal hukuk teorisi, Romantizm ve emprisizm taraftarlarının hücumuna uğradı. Romantizm taraftarları, *tüm* halkların içinden geçtikleri özel tarihi gelişmenin belirlediği tekil yasalara sahip olduklarını iddia ederek, doğal hukuk teorisinin evrensel yönüne saldırıyordu. Emprisistler, doğal hukuk teorisine epistemolojik bir analizle karşı çıkıyordu, ki böylece doğal hukuk teorisinin varsaydığı normatif sezgiye sahip olabileceğimiz sonucuna varıyorlardı.

DENEYCİ EPİSTEMOLOJİ- "İDEALAR" VE "İZLENİMLER"

Aydınlanma filozofları akla başvuruyordu. Akıl, irrasyonel gelenek ve önyargıları ortadan kaldıracak silahtı. Fakat, aynı zamanda, bu akıl anlayışı net değildi. Bir İskoç olan David Hume, epistemolojik anlamda emprisistti. O'na göre, sadece iki tür bilgi vardı: Deneyime dayanan, nihai olarak duyusal idrak ve emprik yoruma göre matematik ile mantıkta gördüğümüz kavramlar arasındaki ilişkiler hakkındaki geleneksel olarak düzenlenmiş kurallara dayanan bilgi. Bu iki tür bilişin ötesine geçen bilgiye sahip olamayız. Tanrı ve nesnel normlar gibi tecrübe edemeyeceğimiz şeyler hakkında bilgi sahibi olamayız.

Emprik epistemolojinin sadece ilahiyat ve ahlak felsefesi için değil, deneysel bilimler için de önemli gösterdikleri mevcuttu. Bu teoriye göre, doğal bilimler

içinde tüm mümkün şüphelerin üzerinde olan nedensellik yasası gibi bir merkez yoktu. Bu, Hume'un teorisinde Kant'ın tepki gösterdiği noktalardan biriydi. Kant'ın Hume'un duruşunu nasıl çürütmeye kalkıştığını daha sonra göreceğiz, fakat burada Hume'un duruşunu dayandırdığı argümanı kısaca tarif edeceğiz. İlk olarak John Locke ile ilgili tartışmamızda radikal emprisizm dediğimiz şeye yakın olan bir bilgi teorisi olarak Hume'un emprik versiyonunu inceleyeceğiz.[4]

Bilginin kaynağı sorusu üzerine Hume "izlenimler" ve "idealar" adını verdiği bir ayrım yapar. *İzlenimler* görüş ve sesler gibi duyusal idrakleri de kapsayan güçlü ve canlı algılardır. Fakat nefret ve zevk gibi doğrudan psikolojik deneyimler de izlenimlerdir. Şu halde izlenimler, hem dışsal hem de içsel algıları kapsar. Hume *ideaları* bu, anında tecrübe edilen duyusal idrak ya da *izlenimlere* dayanan zihinsel imgeler olarak düşünür. İdealar, şu halde, izlenimlere dayanır ve *izlenimler* ile *idealar* arasındaki ilişki öyledir ki idealar izlenimlerden önce ortaya çıkamaz.[5]

Edindiğimiz duyusal *izlenimler,* bizim tarafımızdan çeşitli *idealarımızı* yaratmak üzere birleştirilmiş ve düzenlenmiştir. Bu anlamda idealar bir ev ideasından temel bir hukuk ideasına ya da bir geometrik kalıp ideasına kadar her şey olabilir.[6] Bu tür tüm idealar nihai olarak içsel ve dışsal izlenimlerden ortaya çıkar. Bilginin sınırları bu, tür izlenimlere dayandırılabilen ve dayandırılamayan idealar arasında bulunabilir. Bu, bilgiyi temsil eden ve etmeyen arasındaki ayrımdır. Soru ideaların kendi düzenli "soyağaçları" olup olmadığı sorusudur; yani, bir ideanın bütün unsurlarını içsel ve dışsal izlenimlere tekrar dayandırmanın mümkün olup olmadığı sorusu. Bunu yapmanın mümkün olmadığı yerde uygun olmayan idealarımız vardır. Burada, epistemoloji bir bilgi eleştirisine dönüşür zira bu tür ideaları kabul edilemez ve kanıtlanamaz oldukları için reddeder. Hume bilgi eleştirisinde radikaldir: Bu temelde- göreceğimiz gibi- maddi bir töz fikrini (Berkeley'le aynı şekilde) ve de Tanrı fikri de dahil olmak üzere ruhsal bir töz fikrini (Berkeley'in aksine) reddeder ve nedensellik kavramına saldırır. İşte bu arka plana karşıdır ki Hume doğal bilim ve matematik yorumunda metafiziğe hücum eder: O'na göre matematiksel idealar gerçeklik hakkında hiçbir şey söylemez; sadece kavramlar arası ilişkileri aydınlatırlar. Öyleyse, "analitik" denilebilirler. Şu halde, içsel ve dışsal izlenimlerle muhtemel bir uyuşma sorunu değildir bu, sadece kavramlar arası mantıksal ilişkiler sorunudur. (Dikkat edin bu, matematiksel kavramların realist ya da Platoncu yorumuna karşı nominalist bir yorumdur; bkz. Bölüm 6, Evrenseller problemi...) Deneysel bilimlerin ideaları, diğer taraftan, ilke olarak böyle izlenimlere dayandırılabilir. Bu idealara gerçeklik hakkında bir şey göstermeleri bağlamında "sentetik" denilebilir. Bu durumlarda, bu ideaları izlenimlere dayandırma süreci büyük oranda başarılı olacaktır, fakat, Hume'un bir sonraki paragrafta nedensellik kavramına karşı çıkışını ele aldığımızda göreceğimiz gibi, daima değil.

Metafizik ideaların sadece içsel ve dışsal izlenimlere dayandırılamasalar da gerçekliğin boyutlarını gösterdiği iddia edilmiştir. Bu idealar şu halde emprik bilgi eleştirisine maruzdur. Sonuç olarak Hume, maddi ve ruhsal töz idealarını bu tür metafizik yanılsamaların örnekleri olarak düşünür. Hume maddi bir töz ideasına karşı çıkarken Berkeley'i takip eder: duyusal izlenimlerimiz sadece çeşitli duyumsanır niteliklerden türer. Bu duyusal izlenimlerin ardında yattığı varsayılan maddi bir tözü hissetmeyiz. Örnek olarak bu masayı; ona dokunursak, vurursak, vb. diğer duyusal izlenimlerle ilave edilebilen çok çeşitli görsel izlenimlerimiz olması bağlamında, tecrübe ederiz. Fakat, bu izlenimlerin "taşıyıcısı" olan "bir şeyin" duyusal izlenimlerini hissetmeyiz. Belirli çağrışımlarda düzenli olarak ortaya çıkması anlamında bu tür duyusal izlenimlerin sabit gruplarda görüldüğü doğrudur. Bu tür durağan izlenim gruplarını masa ya da sandalye diye çağırabiliriz. Bu da yeterlidir. Ne bu nitelik gruplarının "ardında" yatan maddi töze ilişkin izlenimlerimiz vardır, ne de bu tür bir tözün gerçekliğini varsaymaya ihtiyaç duyarız. Sonuç olarak, maddi bir töz ideası, kanıtlanamayan bir metafizik ideadır.

Hume, ruhsal ya da zihinsel bir töz ideasına karşı benzer bir argümana sahiptir: Sadece içsel izlenimlere erişimimiz vardır. Bunlar sıklıkla sadece belirli, daha durağan birliklerde ortaya çıkar. Şu halde, izlenimlerin "ardında" yatan ve onları birleştiren bir egodan bahsediyoruz. Fakat, gerçekten, bu ego da metafizik bir yanılsamadır; zira bu çeşitli nitelikler ve birliklerin izlenimlerinin ardında böyle bir tözün içsel izlenimlerine sahip olamayız. Ne de böyle bir şeyin gerçekliğini varsaymak gereklidir. Çeşitli birliklerde bu nitelikleri tutmak yeterlidir. Altta yatan bir ego fikri sürekli birlikte ortaya çıkan niteliklerin birlikteliğinde temellenmiştir; hepsi bu.

DENEYCİ BİLGİ ELEŞTİRİSİ- NEDENSELLİK KAVRAMI

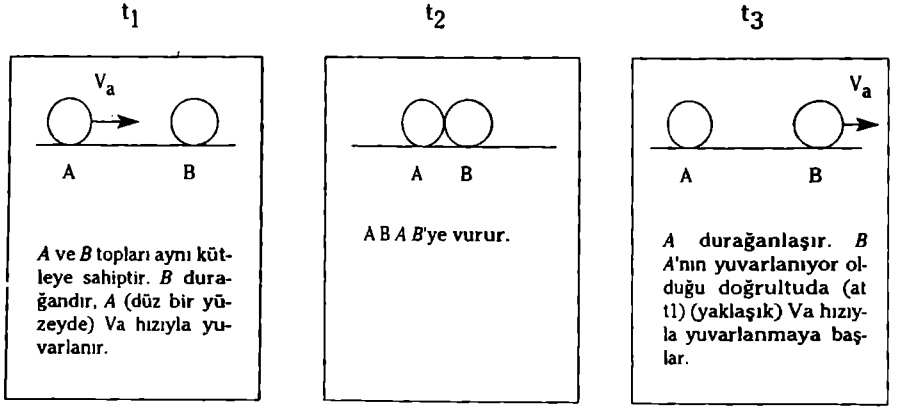
Hume'un emprik epistemolojisine ilişkin bu tartışmanın ışığında O'nun nedensellik kavramına karşı çıkışına yakından bakacağız. Bilardo toplarının mekanik güçlerle birbirlerini etkilemesini sayısız kere gözlemlediğimizde, bu deneyimden topların gelecekte nasıl davranacağını *bilebileceğimiz* iddia edilebilir. Düz bir yüzeyde bu ya da şu hız ve kütlesi olan *A* topu ile bu ya da şu hız ve kütlesi olan *B* çarpıştığında ne olacağı hakkında olduğu gibi nedensel bağlantı yasaları bulabiliriz. Neden ve sonuç arasındaki bağlantı yasaları bazı nedenler oluşursa hangi sonucun *zorunlu olarak* ortaya çıkacağını söyler. Hume bu tür bakış açılarını ele alır ve *emprik* bilgi, teorisi temelinde bu tür nedensel yasaları gerçekten bilip bilemeyeceğimizi sorar. Hume, "*nedenler* hakkında konuştuğumuzda" der, düşünürüz ki:

1- Herhangi bir şey diğerini takip eder
2- İki fenomen arasında temas vardır
3- Bu temas neticesinde ortaya çıkan zorunlu olarak ortaya çıkar.

Bir başka ifadeyle, *neden kavramı,* Hume'a göre şu özelliklere sahiptir:

1- Ardıllık (Birbiri ardına gelme)
2- Temas
3- Zorunluluk

Fakat bunu nasıl *biliriz*? Bu fikri bize kim verir? Emprik epistemolojiye göre bilgi, sadece kökleri deneyde olandır. Bir *dizi* olay *görülebilir*; yani ardıllık fikri *bilgi*dir zira bu fikir, deneye dayanmaktadır. *A* topu ile *B* topu arasında olduğu gibi *temas* da *görülebilir.* Burada da bilgiye sahibiz. Bundan başka, şunu *görebiliriz* ki yeni girişimlerde bulundukça ardıllık ve temas defalarca tekrarlanabilir. Bir başka ifadeyle, *sürekli tekrarlanan* bir bilgimiz vardır. Buraya kadar çok iyi. Fakat ortaya çıkan şeyin *zorunluluk*la ortaya çıktığını nereden biliyoruz (bir top diğerine çarptığında)? Bunun *zorunlu* olduğunu hangi deneyim söylüyor bize? Bu zorunluluğu *görebilir* miyiz? Nasıl görebiliriz? Pembe bir ışık olarak mı? Tabi ki değil. Zorunluluğu *işitebilir* miyiz? Mesela, alçak bir vızıltı sesi gibi mi? Elbette değil. Zorunluluk hissedebildiğimiz ya da koklayabildiğimiz veya herhangi başka bir yolla basit duyusal izlenimlerimiz olan bir şey de değildir. Öyleyse, zorunluluğun bilgisine hiçbir şekilde sahip olamayız.



Neden ve sonuç arasındaki ilişkide basit duyusal izlenimlerimizden zorunluluğa dair bilgi sahibi olamasak da yine de bu zorunluluğun bilgisini tümevarımla elde edebiliriz diye itiraz edebiliriz: Düz bir yüzeyde yuvarlanan bir top (aynı kütleye sahip olan) durağan bir diğer topa çarptığında şunu daima gözledik ki; hareket halindeki top durağan hale gelir ve durağan olan top ilk topun sahip olduğu hızla hareket etmeye başlar. Bu deneyimi tekrarlayabilir ve bu nedensel bağlantı örneğini pek çok defa gözlemleyebiliriz. Sonuçta, tümevarımsal olarak bunun her zaman meydana geleceğini çıkarırız: Daima, bu böyle olmalıdır. Yani, bu nedensel bağlantı, zorunlulukla meydana gelir ve nihayet şunu *biliriz* ki gelecekteki özdeş "çarpışmalar" da aynı sonucu doğuracaktır. Hume'un yanıtı basittir: Biz, sadece tecrübe ettiğimizi *biliriz*. Lakin geçmiş ve şimdideki tüm durumları tecrübe etmedik ve geleceğe dair de hiçbir deneyimimiz yok. Şu halde, bir şeyin gelecekte meydana geleceğini *bildiğimizi* söyleyemeyiz.

Hume'un ne dediğini ve ne demediğini akılda tutmak önemlidir. Hume neden ve sonuç arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu değil, sadece böyle bir muhtemel zorunluluk hakkında hiçbir şey *bilemeyeceğimizi* iddia ediyor. Bir başka ifadeyle, Hume'un tezi epistemolojiktir, ontolojik değil. Ayrıca, topların şimdiye kadar olduğu gibi gelecekte de aynı şekilde davranmasını beklememiz gerektiğini söylememektedir. O sadece *bilmek* kelimesine kendi yüklediği anlamıyla bunu bilemeyeceğimizi söyler. Hume elbette bizim Eyfel Kulesi'nden daima olduğu gibi hızla yere doğru çakılacağımız değil, Seine Nehrin'in öbür tarafında yavaşça süzüleceğimiz ümidiyle sıçramamızı akıllıca bulmaz! ("*Gelecekte* ölecek olmamızı sadece bu *şimdiye kadar* böyle olduğu için *bilmeyiz*.") Hume'un amacı *epistemolojik*tir: Farklı bilgi türlerini birbirinden ayrıştırmalıyız.

1- *Doğrudan deneyim.* Tecrübe ediyor olduğumuz ya da tecrübe ettiğimiz şeye dair doğrudan bilgimiz vardır. Fakat böyle belirli bir deneyim bize nedensel bağlantıların kendini göstermek *zorunda* olduğunu söylemez. Ve bu tür deneyim geleceğe hiçbir ilişki taşımaz.

2- *Tümevarım.* Eğer doğrudan deneyimlerin sonlu bir sayısına dayanarak bir şeyin gelecekte meydana gelmek zorunda olduğunu iddia edersek gerçekten *bilebileceğimizden* fazlasını söylüyoruz demektir.

Fakat bu O'nun meydana gelmesini beklerken akıllı olmadığımız anlamına gelmez.

Hume mantıksal ve emprik sezgi arasında kesin bir ayrım yapmayı hayati bulmuştur. Eğer "A>B ve B>C ise A>C" dersek tam bir kesinlikle biliriz ki bu böyle olmalıdır. "A>C" sonucu öncüller ve ortak çıkarım kuralları çerçevesinde mantıksal olarak zorunludur.[7] Şu halde mantıksal sezgi, %100 kesindir. Bu, de-

neysel bilgide böyle değildir. *A* topunun *B* topuna çarpması (aynı ilk koşullarda) bir anlamda bazen farklı sonuçlara yol açması tasavvur edilebilirdir- mesela, *B* topu yüzey boyunca yuvarlanmaya başlayacağına dümdüz yukarı zıplar[8]- ve toplar gelecekte şimdiye kadar olduğundan farklı biçimde davranabilir olması tasavvur edilebilirdir. Şu da tasavvur edilebilir ki yeni deneyimler önceki gözlemlerin hatalı olduğunu gösterebilir.

Bizim sonucumuz şöyledir. Mantıksal bilgi %100 kesindir, ancak bize dünya hakkında hiçbir şey söylemez. Deneysel bilgi dünya hakkında bir şeyler söyler, fakat %100 kesin olmaksızın.

Özetlemek gerekirse, Hume'a göre, sadece şu iki bilgi formu vardır:

1- (Dünya hakkında değil) kavramlar arasındaki ilişkiler hakkındaki mantıksal bilgi
2- (Dahili ve harici) basit duyusal izlenimlere dayanan deneysel bilgi.

Ve Hume'a göre nedensellik kavramı, şu öğelerden müteşekkildir:

1-ardıllık
2-temas } tekrar
3-zorunluluk

Eğer bu nedensellik anlayışı dünya bilgisini temsil edecekse *tüm* öğeleri deneyden türemelidir. Bu, diyagram 3. noktadaki durum gibi olmaz. Zorunluluk fikri basit duyusal izlenimlerden kaynaklanmaz ve tümevarımsal çıkarsamamesela gelecek, gözlenen geçmiş gibi olacak- bize hakiki anlamda bilgi vermez.

Şu halde, Hume'a göre, bir sonraki soru emprik anlamda bilgiyi temsil etmeyen bir öğeyi içeren nedensellik anlayışına nasıl sahip olabileceğimizdir. Yanıt nihai olarak psikolojiktir: Olaylar, tekrar ve tekrar aynı yolla meydana geldiğinde; aynı sürecin gelecekte de meydana geleceğine dair *beklentilere* kapılırız. Nedensel bağlantılara referansla bir zorunluluk fikrini yaratan bu bizim beklentimizdir.[9] Burada Hume'un epistemolojisinin, geçmişte olduğu kadar gelecekte de geçerli olması gereken evrensel yasalara yönelik olarak deneysel bilimlerin yüzde yüz doğru idrak sağladığı fikrine karşı çıktığını görüyoruz; tıpkı evrensel ahlak normlarına ulaşmamızı sağlayan bir akıl olmadığı gibi, Hume'a göre, doğadaki zorunlu ve değişmez yasalara erişmemizi sağlayan ne akıl, ne de rasyonel sezgi vardır. Şu sonucu çıkarabiliriz ki nedensel ilişkiler hakkında bildiklerimiz onların deneye (duyusal idrak) dayandığıdır. Bu bilgi kaynağından, nedensel ilişkilerin zorunlu olarak meydana geldiğini *bilemeyiz* çünkü "zorunlulu-

ğu" algılayamıyoruz. Ne de geçmişte gözlemlenen durumların gelecekte de olacağını (kesin bir biçimde) bilebiliriz.

Bununla birlikte, Hume bizi akıl ve neden kavramlarının eleştirel ampirik bir analiziyle bırakmaz. Beklentilerimizin bizi olayların zorunlu olarak meydana geleceğine dair bir fikre neden olması nosyonuyla Hume *doğal inanç* dediği şeyi vurgular. Doğal inanç yoluyla dünyaya ve etrafımızdaki olaylara yaşam içinde gayet uyumlu olabileceğimiz şekilde düzen veririz- akıl ve katı anlamda bilebileceklerimiz geçmişteki çoğu filozofun düşündüğü gibi çok yardımcı olmasa da. Hume'un ortak pratik bilgi fikri ya da doğal inanç hem onun bilgi teorisinde hem ahlak felsefesinde hem de siyaset teorisinde yinelenen temel bir nosyondur (ortak tarafsız duygular ve sempati bakımından). Hume'un bir 18. yüzyıl filozofu olarak bilimsel araştırma ve ilerleme ile ilgili olumlu görüşlere sahip olduğunu eklemek önemlidir. Epistemolojisinde mutlak kesin sonuçların elde edebileceği görüşünü reddetse de, deneysel bilimlerde aşama ve kendi kendini doğrulayan ilerlemeyi vurgulamaktadır.[10]

AHLAK FELSEFESİ- "ÖYLEDİR" VE "ÖYLE OLMALIDIR" ARASINDAKİ AYRIM

Doğal haklar fikri evrensel geçerliliği kesin olan normlara ya da değerlere dayandığından bir empirist olan Hume doğal haklar fikrinin bilgiyi temsil ettiği hususunu reddeder: Değerler ve normlar bilginin değil, duyguların ifadesidir ve duygular ne doğru ne de yanlış olabilir. Hume'un değindiği noktayı şöylece yeniden kurgulayabiliriz: Adi bir eyleme tanık olduk diyelim, mesela cinayet. Katilin bıçağı kaldırdığını görüyoruz. Bıçağın kurbana saplandığını görüyoruz. Sonra bir çığlık duyuyoruz. Bütün bunları yaşıyoruz. Görüyor ya da duyuyoruz. Ve bunu rapor ettiğimizde söylediğimiz her şey kasten yalan söylemediğimiz müddetçe doğrudur. Bizim, iyi niyetle yanlış olan bir şeyi de söylememiz mümkündür çünkü algılarımız bizi yanıltmış olabilir ya da bir film setindeki kurgu cinayete, onun film olduğunu idrak etmeksizin tanık olmuş olabiliriz. Burada değinilen nokta bizim doğru yahut yanlışlık kavramlarını kullanabileceğimizdir. Burada sözünü ettiğimiz, bu türden bir eyleme uygulanabilecek olan bir şeydir. Ancak, Hume'a göre bu eylemi aynı ahlakî düşüklüğü tekrarlamak suretiyle tecrübe edemeyiz. Eylemin ahlaken düşük olarak değerlendirdiğimiz bu yönü daha önce söz ettiğimiz özelliklerle birlikte sıralayabileceğimiz bir özelliği değildir. Bu, A topunun B topuna çarpması örneğinde zorunluluğun bizim beklentilerimiz üzerine temellenen bir şeyden başka bir şey olmaması gibi, mesela cinayetin ahlakî olarak düşük olması da olayın değil bizim içimizdeki bir şeydir. Ahlaken düşüklük fikri vaka hakkındaki duygularımıza dayanır. Ahlakî bir düşüklük hissederiz. Eylem algılanırken ne ahlakîdir ne de gayri ahlakî. Ahlakî dü-

şüklük algılayabileceğimiz bir şey değildir. Duygularımızla alakalıdır. Biz, eylemleri ve tavırları ahlakî olarak kötü ve iyi olarak tecrübe ederiz, sonra belli şeylerin kesinlikle yapılması ve yapılmaması gerektiğini düşünürüz. Böyle ahlakî değerlendirmeler, normlar ve değerlerle ilgili olan her şey; doğrudan tecrübe ettiğimiz eylemlerden değil duygularımızdan ortaya çıkmaktadır.

Biraz daha uçta olan bir örnek vermek gerekirse eğer; "Paul sarışındır" dersek bu ifadenin doğru mu yanlış mı olduğunu anlamak için Paul'un saçlarına *bakmamız* yeterli olacaktır. Fakat eğer "Paul ödevini yapmalıdır" dersek o zaman bu ifadenin doğru olup olmadığını anlamak için nereye bakacağız? Demek ki bu sorunun doğru mu yanlış mı olduğunu tespit etmek için *bakacak* hiçbir yer yoktur. Emprisizm, bir şeyi sadece deneyimle ya da duyusal deneyimle bilebileceğimizi iddia ettiğine göre sonraki ifadeyi doğrulamamız ya da yanlışlamamız asla mümkün olmaz. (Fakat Platon gibi bir rasyonalist rasyonel sezgi yoluyla belli ahlakî ve siyasal ifadelerin doğru veya yanlış olacağını tespit edebileceğimizi savunurdu).

Şematik olarak karşıtlığı şöyle ifade edebiliriz. Bir yanda *öyledir* ifadeleri ya da "Paul sarışındır" gibi betimleyici ifadeler vardır. Bu ifadeler doğru ya da yanlış olabilir. Bir yanda ise *öyle olmalıdır* ifadeleri ya da "Paul ödevini yapmalıdır" gibi normatif yargılar vardır. Bu ifadeler, ne yanlış ne de doğrudur çünkü kavramlar veya gerçeklik hakkında bir iddia ortaya koymazlar. Bu türden ifadeler duyguları açıklar. Ve duygular aklın tam tersine bizi eyleme *motive* eder.

Normatif- amaçlar, değerler, normlar- ne doğrudur ne de yanlış. Deneysel bilimlerde olduğu gibi deney temelli aklın kullanımı bir ifadenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirler. Ancak bu aklın deney temelli olarak kullanımı amaçları, değerleri ya da normları değerlendiremez. Yani "akıl" bu bağlamda elbette verilen amaç doğrultusunda hangi *yolun* en iyisi olduğunu değerlendirebilmektedir ve gene bu "akıl" hedefe ulaşmak için neyi yapıp neyi yapmamız gerektiğini değerlendirebilmektedir. "Ve "akıl" ilke olarak bize bir hedefin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini gösterir.[11] Şüphesiz "akıl" aynı zamanda belli durumlarda bize içsel olarak çatışan hedeflerin peşinde olduğumuzu gösterir. Fakat aklın deneye dayanan kullanımı bize hangi temel hedeflerin ve değerlerin arkasından koşmamız gerektiğini *söyleyemez* zira bu normatif sorular "aklın" ve aklın deneye dayalı kullanımının sınırları dışında kalır. Bu normatif sorular ne doğrudur ne de yanlıştır. Normlar ve değerler nihai olarak akıl değil duygular üzerine temellenmektedir. Betimleyici ve normatif ile akıl ve duygular arasındaki ayrım Hume'un "bütün dünyanın yok olmasını parmağımın çizilmesine tercih etmem bana göre akılla ters düşmek değildir"[12] derken atıfta bulunduğu şeydir.

Bununla birlikte, Hume temel amaçlar ve değerler duygulara dayandığına

göre her şeyin "öznel ve görece" olduğunu düşünmemektedir. Bu bağlamda Hume normatif olanın duygulara dayandığını savunan fakat bundan relatif ve septik sonuçlar çıkaran belli Sofistlerden kendini ayrıştırır: Duyguların insandan insana değiştiğini ve normatif olanın bu nedenle evrensel olarak ele alınamayacağına inanırlardı. Normatif olan her ne kadar duygulardan oluşsa da, Hume, onların aksine, normatif olan için belli bir ortak temele dayanır: Meydana gelen olaya ilişkin olarak tarafsız ve soğukkanlı bir tutum alabiliriz ve böyle olduğunda belirli bir eylem karşısında hepimiz aynı duyguları hissederiz. Bu ortak hayranlık ya da iğrenme duygusu normatif sorularda evrensel bir anlaşmayı gerektirir. Böylece:

1 *tarafsız* bir konum alacağız
2 sonra eyleme yönelik *hepimiz aynı* duygulara sahip olacağız
3 bu duygu ile *doğru* bir değerlendirme yapacağız.[13]

PRATİK GÜVEN VE GELENEK

Hume, sadece eylemlere değil aynı zamanda eylemi yapan insanın tutumuna karşılık da tepkisel duygularımızın olduğunu düşünür. İnsanın belirli eylemlerinin gidişatını gözlemlemek üzerinden bu insanın yeni bir durum karşısında ne yapacağına dair beklentilerimizi oluştururuz. İşte bu sayede diğer insanları ahlaken değerlendiririz[14] ve onların ahlakî kişiliklerine kanaat getiririz. Bu nedenle Hume sadece eylemler hakkında değil aynı zamanda insanlar ve insanların karakterleri üstüne de konuşabileceğimizi söyler.

Hume, sadece doğal sempati ve antipati nosyonlarını değil, kültürel olarak belirlenmiş tepki kalıpları dediğimiz, büyürken kültürümüzün gelenekleri yoluyla öğrendiğimiz kalıpları da tarif eder. Sonuç olarak adalet ve dürüstlük gibi erdemler toplum içinde oluşan geleneklere bağlı olmaktadır. Bu erdemleri toplumsallaşarak öğreniriz ve işte bu bizi duygusal tepki vermeye sevk eder. Bunlar düşünüp taşınıp sonra diğerleriyle birlikte hareket edip etmeme noktasında karar verdiğimiz şeyler değildir.[15]

Zevk veren ve vermeyen duygular vardır. Hume'a göre zevk veren duygular bize *yararlıdır* ki bunlar bizim yaşamamızı ve eylem halinde olmamızı sağlar. Öyleyse, Hume'un ahlak felsefesinde yararcı bir unsur daha vardır (Bkz. Bentham ve Mill.): Toplumsal düzen ancak ve ancak genel refahı ve emniyeti, iyi yaşamı tesis ettiği zaman iyidir.

Hume, hem bu duygusal tepki kalıplarını bize aşılayan öğrenilmiş geleneklerin ve hem doğal duyguların üstünde durur. Hume, tıpkı Edmund Burke gibi, toplumsal sözleşme teorisi türünden (Hobbes ve Locke tarafından izah edildiği

şekliyle) rasyonel ahlak anlayışlarına karşı çıkar. Gelenekler, doğal duygulara olan güven ve öğrenilmiş tepki kalıpları, Hume'a göre sözleşmelerden ve anlaşmalardan daha esastır. Yasalar, kurumlar ve hükümetler toplum içinde yaşayan insanlar için yararlıdır. Bunların meşruiyetleri, gene öğrenilmiş gelenekler üzerinden yararlı bulduğumuz bir gösterge olan duygusal sadakate dayanır.

Betimleyici ile normatif ifadeler ve "öyledir" ile "öyle olmalıdır" arasındaki ayrımın pratik bir etkisi vardır. Bu, normatif ifadeleri tek başına betimleyici öncüllerden çıkaramayacağımız anlamına gelir. "Başkan'ın planı toplam üretimi %5 arttıracaktır; o halde planı onaylanmalıdır" ifadesinin sonucu mantıksal olarak yeterli değildir. "*Şu halde*... olmalıdır" ifadesini öncüllerde normatif ifadeler olmaksızın söyleyemeyiz. Buna göre:

a- Başkanın planı toplam üretimi %5 oranında artıracaktır.
b- Toplam ulusal üretimi artıran planlar onaylanmalıdır
c- *Şu halde,* başkanın planı onaylanmalıdır.

Yargıların *doğrulanmasına* veya *doğrulanmamasına* yönelik çeşitli yöntemler üstüne yapılan analizler ne söylenildiğine ilişkin bir fikir sahibi olmamız açısından önem taşır. Doğrulama yöntemlerini ve böylece yargıların sınıflandırılmasını anlamak sadece teorik bir uğraştan ibaret değildir. Yukarıdaki örnekte normatif bir ifade öncüller içinde saklıdır. Günümüzde betimleyici ifadelerin (*a* gibi)ne ölçüde doğru veya yanlış olduğuna karar verme yetkisi olan farklı gruplardan uzmanlar bulunduğu için (*b* de olduğu üzere) normatif ifadelerin öncüller içerisinde saklı olması insanların normatif sorulara yönelik karar alma haklarını baltalamakla aynı şeydir. Yani bu sonuç demokrasiyi uzmanların iktidarının yararına olacak şekilde sınırlar. "Öyledir" ile "öyle olmalıdır" arasındaki ayrım, uzmanların karar verdiği gerçekler ile bizler tarafından seçilen değerler ve amaçlar şu halde demokrasiyi savunma noktasında önem taşımaktadır. Ve hiç şüphe yok ki bu ayrımda doğru bir taraf vardır: Bir şişe içeceğim olsa şişenin içinde ne olduğunu bir bilim adamına sorabilirim ya da şişenin içindekini içersem "susuzluğum mu geçer, sarhoş mu olurum, ölür müyüm" diye de sorabilirim. Ama tutar da şişenin içindekini içmem *gerekir mi* diye bir soru sorarsam, bilim adamı bana haliyle bir cevap veremez; zira bu, benim elde etmek istediğime bağlıdır ve neyi elde etmem *gerektiğiyle* ilgilidir.

Hume'un siyaset teorisi de, tıpkı ahlak felsefesinde olduğu gibi insani temel duygulara ve tutumlara yöneliktir. Hume bunu şöyle düşünür: Bütün insanlar empati kurabilme yeteneğine sahiptir ve bütün insanlar yandaşları için sempati duyar. Ve bu empati düzenli bir yapının ve toplumun temelidir. O halde, toplum bir sözleşme üstüne değil temel bir teamüle- ya da daha açık biçimde, bir

yasa tasarısı ile değil fakat ortak duygu ve çıkarların anında deneyimi ile oluşan temel bir teamüle dayanır. Kurallar ve yasalar-daha yüzeysel bir anlamda gelenekler- toplumun bu temel duygusundan doğar. Hume istikrar, düzen ve otoritenin önemini öylesine güçlü vurgular ki siyaset teorisi yoğun bir muhafazakâr tona bürünür: Nihai olarak şefkate dayanan tarihten miras bir toplumsal düzen temelinde serbestliğe ve reforma olan meyli ile liberal, sağduyulu bir İngiliz muhafazakârlığı.

Hume'un ahlak felsefesi ve siyasette akıldan aldığı yeri duygulara, alışkanlıklar ve teamüllere vermesi önemli bir hususdur. Bu, Kant'ın, Hume'un aklına yönelik eleştirisinde şikayetlerinden biri olacaktır. Fakat, aynı zamanda, bunlar, romantizmin ve aydınlanmaya karşı muhafazakâr tavrın inandığı fikirlerdi: Siyaset ve ahlak felsefesinde gelenekler, alışkanlıklar ve duygular, soğuk akıldan daha önemlidir; duygular ve gelenekler Edmund Burke de olduğu gibi akıldan önce gelir. Hume'un bu geleneklerin istikrarı ve düzeni sağladıklarında iyi olduğu şeklindeki duruş noktası ise yararcılığı hatırlatan muhafazakârlığın bir versiyonu idi: Gelenekler yararlı oldukları için iyidir.

Değer teorisinde olduğu gibi, bilgi teorisinde de Hume, ortak pratik bilgi ya da doğal inancı; doğal güven ve ortak tepki ve tavrı esas alır. Bu esas, hatadan münezzeh değildir, ancak Hume'a göre elimizde olan budur ve yeterince de iyidir.

DENEYCİLİK VE RASYONALİZM- ÇATIŞMA HATLARI

Son olarak, iki epistemolojik duruşun bazı başlıca noktalarına kısaca değineceğiz: Emprisizm ve rasyonalizm. Rasyonalist epistemoloji sahip olduğumuz *iki tür bilgi* olduğu yollu görüş ile kabaca tanımlanabilir: İç varlığımız ve dünyadaki belirli olguların *deneyimine* ek olarak, evrensel olarak geçerli olan hakikatler bakımından öze ait niteliklere dair *rasyonel sezgi* elde edebiliriz. Rasyonalizm ve emprisizm, özellikle bu tür idrak hususunda çatışır. Rasyonalistler[16] *rasyonel sezgi* yoluyla Tanrı, insan doğası ve ahlakla ilgili olan evrensel olarak geçerli olan hakikatlere vukûfiyet elde edebileceğimizi savunur. Emprisistler ise[17] rasyonel sezginin bize bu tür bilgileri verebileceğini reddeder. Bilginin ancak nihai olarak duyusal deneyim biçiminde gördükleri *tecrübeyle* elde edilebileceğini savunan epistemolojik görüşü tutarlar. Ayrıca, matematik ve mantık da olduğu gibi, kavramların analizi ve tümdengelimle sezgiyi elde ederiz. Fakat bu iki tür sezgi, bize hiçbir şekilde öze ait nitelikler hakkında bilgi vermez.

Emprisistler, gerçeğin bilgisini deneyde ararken, rasyonalistlerin bunu tek başına kavramlar yoluyla yapabileceğimizi düşündüklerini söyleyebiliriz: Özgürlük, etkileşim, erdem, iyi ya da Tanrı gibi farklı türde kavramları netliğe kavuşturmak suretiyle rasyonalistler, "gerçek olan bir şeye vukufiyet elde ede-

riz", görüşündedirler. Konu, rasyonalistlerin ve emprisistlerin bilginin çeşitli formlarını oldukça farklı bir şekilde ele aldıklarından daha da karmaşıklaşır. Burada deney kavramının iki farklı yorumunu göstereceğiz: Deney, öznenin dışsal şeylere ilişkin basit izlenimler edindiği pasif bir algı süreci olarak yorumlanabilir. Özne daha sonra bir arada gelişip gelişmediklerine, zıtlıklarına ve benzerliklerine göre, vb. bu izlenimleri birleştirir ve böylelikle bu şeylerin bilgisi kurulabilir (emprisistlerle karşılaştırın). Ya da deney insan oluşumu (bkz. Kant) veya insan ilgileri ve faaliyetleri (bkz. Marx ve Habermas) ile evvelden yapılanmış bir şey olarak yorumlanabilir.

Matematiksel ve mantıksal sezgi de farklı biçimde anlaşılır. Kavramsal gerçekçi Platon için matematiksel sezgi, referans noktasını (büyük oranda) var olan bir şeyden alır: Matematiksel idealar. Bununla birlikte, matematik, içinde yerleşik kurallar ve soyut öncüller arasındaki ilişkilere sahip olduğumuz insan yapımı bir oyun olarak da yorumlanabilir, ancak matematik olmaksızın nesnel olarak var olan bir şeyi temsil ettiği düşünülerek (nominalist yorum).

Burada matematiksel sezgi ve deneye getirilecek bazı yorumlara işaret ettik. Belki bu bile emprisistler ve rasyonalistlerin görüşlerindeki tek farkın rasyonel sezgi olmadığını göstermeye yeterlidir. Bunların da ötesinde rasyonalizmin ve emprisizmin farklı sonuçları vardır. Rasyonel bir sezgi, örnek olarak, normatif sorulara olan vukûfiyete müsaade eder. Saf empirik bir bakış açısı bilginin normatif sorularda mevcut olduğunu reddeder. Böylece, rasyonalistler ve emprisistlerin hepsi, bizim şu ya da bu insanın şu ya da bu normu doğru olarak sürdürebildiğini bilmeye muktedir olduğumuz bağlamında normatif soruların bilgisine ulaşabileceğimiz konusunda birleşir. Anlaşmazlık noktası ise, şu ya da bu şeyin doğru oluşunu bilebilmemiz bağlamında normatif bir idrake sahip olup olamayacağımızdır.

Emprik olmak ve deneysel çalışan bir bilim adamı olmak aynı şeyler değildir. Bir deneyci emprisizmi felsefî (epistemolojik) bir bakış açısı olarak savunur. Burada tanımlanan terimlere göre emprik (deneyci ve eylemci) bir bilim adamı bir emprisist olduğu kadar bir rasyonalist de olabilir.

Yeni doğal bilimlerin arka planına karşı bilginin kökeni sorusunun nasıl ortaya çıktığını gördük ve (rasynalistler- emprisistler) birbirinden bir şekilde farklı olan iki tip yanıttan bahsettik. Ancak bu iki duruşun *lehinde ve aleyhindeki* kanıtlar için daha fazlasını söylemek gerekmektedir.

Emprisizm, rasyonalizme bir tepkiymiş gibi görülebilir; bu tepkinin ardında yatan neden rasyonel sezginin kullanımının çeşitli rasyonalistler için (Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi) *aynı* sonuçları doğurmamış olmasıdır. Bir başka ifadeyle, emprisistler rasyonalistlerin sezgisel olarak neyin rasyonel olacağı hususundaki kendi *anlaşmazlık*larını ortaya sermiştir. Peki ya sonra *neye* baş-

vurucağız? *Yeni* bir rasyonel sezgi mi? Şu halde, rasyonalizmin eleştirmenleri "rasyonel sezgi yoluyla sahih bir idrak elde etmemiz mümkün değildir", der.

Bu argümanın desteği boldur. Ancak rasyonalistler emprisistlere, deneyci tezin "bekar erkekler evlenmemiş olanlardır" ifadesinde olduğu gibi gerçeğe ilişkin hiçbir şey sunamayan *analitik* bir doğru olmadığı yanıtını verir. Fakat bütün bilginin deneyden kaynaklandığı şeklindeki emprik tezin bizatihi *kendisi deneyim*in bir doğrusu değil midir?[18] Ne tür bir deneyim üstüne bu tezin temellenmesi mümkündür? Açıkça görülebilir ki emprik tez bir deneyim hakikati değildir, ama tüm deneyim hakikatleri ve anlamlı ile anlamsız ifadeler arasındaki ayrıma *dair* bir tezdir. Emprik tez, şu halde emprisizmin kabul ettiği "analitik doğru ve empirik doğru" denilen her iki sezgiye de ait değildir. Bu demek oluyor ki emprik tez kendisinin varlığının mümkün olmadığını dolaylı olarak deklare eder. Başka bir şekilde ifade edelim: Emprik tez, sadece eğer rasyonel bir sezgi mevcutsa doğru idraki önerebilir, fakat böyle bir sezgiyi emprisizm reddeder. Eğer deneyciler rasyonalistleri sorgulanabilen bir doktrin uğruna dogmatik olmakla suçlayabiliyorsa- "rasyonalistlerin bizatihi kendileri neyin sezgisel olarak rasyonel olduğunda anlaşamıyor"- rasyonalistler de emprisistleri kendilerini önemsememekle suçlayabilirler- "deneyci tez emprisizmi imkansız kılar".

Emprisistlerin ve rasyonalistlerin başka türlü tezatları da vardır. Her iki akım da *açıklığı* arzular ancak her ikisi de *açıklığın* ne olduğu hakkında başka görüşlere sahiptir. Rasyonalistler, açıklığı "kendiliğinden ortada olan" bağlamında aramıştır. Burası rasyonel sezginin sahneye çıktığı yerdir: Bir şey bu sezgi için kendiliğinden ortada olarak tam anlamıyla açık bir biçimde görünürse , bu sezginin bize söylediği doğrudur.

Emprisistler "açıklığı gözlenebilen", "deneysel olarak test edilebilen" ve "normal dilbilimsel kullanıma bağlı kalarak" bağlamında aramıştır.[19] Kendiliğinden ortada olma bağlamında açık olduğu söylenenden şüphe ediyorlardı. Emprisistler için görev diğer şeylerin yanı sıra kavramları deney yoluyla test edebilecek bir şekilde sunmak için dili açıklayıp aydınlatmaktı.

Rasyonalistlerin ve emprisistlerin her ikisi de kendi yollarıyla açıklığın farkında olmayı uyarmaya katkıda bulundular- bu 18. yüzyılda Aydınlanma sırasında etkili olan bir itici güçtü.

SORULAR

Berkeley'in emprik idealizmini tartışın (maddesizcilik).

Hume'un nedensellik kavramına ilişkin epistemolojik (emprik) eleştirisini açıklayın.

Hume felsefesinin ana temellerine ilişkin bir özet sunun. "Hume, duyguları akıldan önce tutuyor" ifadesini yorumlayın.

İLERİ OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Berkeley, Goerge, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Risale)*, G. J. Warnuk'un takdimi ile 1967'de Londra'da yayımlanmıştır.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma)*, Oxford, 1963

Hume, David, *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir Risale)*, (ed.) Ernest C. Mossner, Harmondsworth, 1985.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion (Doğal Din Üzerine Diyaloglar)*, (ed.) N. Kemp Smith, Edinburgh, 1947. Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Araştırma)*, (ed.) L. A. Selby Bigge, Oxford, 1894.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Thomsan, J. F., "Berkeley", *A Critical History of Western Philosophy (Eleştirel Batı Felsefesi Tarihi)*, (ed.) D. J. O'Connor, New York/Londra, 1965.

Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume (David Hume'un Felsefesi)*, Londra, 1941.

Price, H. H., *Hume's Theory of the External World (Hume'un Dışsal Dünya Teorisi)*, Oxford, 1940.

Steawart, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume (David Hume'un Ahlak ve Siyaset Felsefesi)*, New York, 1963.

NOTLAR

[1] *Realizm*: Dışsal şeyler vardır ve bu şeyler özneye eşyayı temsil eden duyusal izlenimlerle *sunulur*.

[2] Berkeley'in gerçeklik ile tahayyül arasında yaptığı ayrım açık seçik olan ile olmayan idealar arasında ve irademize tabi olan ile olmayan idealar arasında yaptığı

bir ayrımdır. Canlı ve iyi düzenlenmiş olan ve dahası irademize tabi olmayan güçlü ve belirgin idealar gerçekliği temsil eder. Berkeley'e göre, 'anlamak', algılamak-fikirler edinmek- hem duyumsama, hem de düşünmeyi kapsar, *kavramsallaştırarak* ve *"resimsel" nosyonlarla* düşünmek. Bir fareyi tahayyül etmekle o fareyi duyumsamanın farklı şeyler olduğuna itiraz edebiliriz. Ve zihnimizdeki daire imgesine göre bir daire tahayyül etmek, daire kavramını düşünmekten farklı bir şeydir.

[3] Anlık izlenimler ve dışsal dünya problemi üzerine yapılan tartışmalar günümüze kadar uzanmıştır; örnek olarak, bu konuyla ilgili G. E. Moore, A. J. Ayer gibi birtakım insanları görebiliriz. Probleme dair şöyle *bir* ifade ileri sürülür. Ampirik ifadelerin mutlak surette kesin olamayacağı iddiası alışıldıktır (bkz. örneğin Descartes'ın şüphesi gibi). Eğer mutlak surette kesin olan gözlemsel ifadeleri bulmaya niyetliysek, anlık deneyimlerimizle sınırlı olan ifadelerin bu gerekliliği yerine getirdiklerini söylemek cazip hale gelir. Kırmızı bir yüzey algıladığımızda bu kırmızı alanı algıladığımız ifadesini ortaya koyarsak bu ifade tamamen doğrudur. Şu halde, başkalarının da duyumsayabileceği kırmızı olan bir şeyin var olduğunu söylemiş olmayız. İnsan tarafından o anda, orada algılanmasının dışında bir şartı gerektirmeyen bu *anlık duyusal izlenim* sıklıkla bir *sense datum* diye anılır. Ancak böyle duyu verileri sadece algılayan özne için mevcuttur. Peki ya hangi hakla dışımızda olan nesneler hakkında konuşabiliriz? Duyu verisi problemleri bizi böylece Berkeley'in idealist emprisizm sorununa götürür: Acaba dışımızda olan bir dünyayı ve diğer özneleri kavrayabilir miyiz? Duyusal verilerin ötesinde dışsal bir şeyden bahsetmek anlamlı mıdır?

[4] Bölüm 11, Epistemoloji... Kabaca ifade edildiğinde, bu emprisizmin iddiası odur ki, *bilgi* sadece *deneyime* dayanır, *deneyim duyumsama* olarak (duyusal idrak) anlaşılmalıdır ve *duyumsama nihai olarak basit duyusal izlenimler*den müteşekkil olarak düşünülmelidir.

[5] Bu nedenle şöyle bir metodu kullanabiliriz: "Eğlendiğimizde... felsefî bir terimin herhangi bir anlamı olmaksızın kullanıldığına dair bir şüphe... *varsayılan ideanın hangi izlenimden ortay çıktığına* ihtiyaç hissetmeli, fakat bunu araştırmalıyız." *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma,* 2. Kısım, "İdeaların Kökeni Üzerine", 17.

[6] Hume, "birlik ilkeleriyle" "farklı ideaların birbirlerine bağlandığını" söyler. A.g.e., "İdeaların Birlikteliği Üzerine", 19.

[7] Örnek olarak "A B'den büyükse ve B de C den büyükse; A, C'den büyüktür."

[8] Fakat eğer A ve B gibi katı halde olan iki top düşünürsek ve böylelikle hiçbir katı cismin (topları deforme etmeden) dolduramayacağı kesin bir yer işgal ettiklerini anlarsak, muhtemelen diyebiliriz ki toplardan birini diğerinin doğrultusunda yavaşça ittirdiğimizde bir etkinin tezahür edeceğini biliriz. Bunu, en azından, belirli şeyler *meydana gelmeyeceği* bağlamında biliriz: Mesela, ileri doğru ittirdiğimiz topun durağan olan topun içinden adeta bir gölge gibi geçmeyeceğini anlarız.

[9] Hume, "zihin, *alışılmış bir geçiş ile,* birinin görünümünden diğerinin inancına taşınır" der. *An Enquiry Concerning Human Understanding (İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma),* 8. Kısım, "Serbestlik ve Zorunluluk Üzerine", 71.

[10] Bkz. Popper'in bilimsel ilerlemenin arzulanan ve mümkün olan bir şey olduğu yani hatadan münezzeh ve fakat kendi kendini doğrulayan bir süreç olduğu şeklin-

deki görüşü.

[11] Buradaki *akıl* sözcüğünün muğlaklığına dikkat edin: Hume rasyonel akıl anlayışına karşı çıkıyor, fakat aynı zamanda akıldan bir başka anlamda, aklın deney temelli kullanımına benzer şekilde bahsediyor.

[12] *Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir Risale)*, 2. Kitap, 3. Kısım, s. 463.

[13] Takip eden, ilave yorumlar düzenli olabilir. Hume işe duygularla başlar. Ve *duygular* ne rasyonel ne de irrasyoneldir. Elbette duyguların aynı zamanda mantıksız ve uygunsuz olduğu durumlar da olur zira koşulları anlayamadığımız ve olaylar karşısında duygusal davrandığımız zaman daha yakından olayı incelediğimiz de görürüz ki yanlış değerlendirmeler yapmışızdır- mesela, bir film çevrildiğini fark etmeksizin izleyeceğimiz kurgu bir cinayet sahnesi karşısında öfkeyle tepki gösterebiliriz- ya da zihinsel bir hastalığımız vardır; diğer insanlar ıstırap çekerken biz keyifle hareket eder ve güleriz. Birince örnekte gerçeği fark edemedik; ikinci örnekte ise normal ve aklı başında hareket etmedik. Her iki örnekte de, duygular mantık dışıdır ve uygunsuzdur.

[14] Hume'un epistemolojisinde belirli olayları gözlemekten zorunlu nedensel bağlantı beklentisine geçişi nasıl anladığına bakınız.

[15] Hume'un görüşlerinin bir çoğu modern toplumcu siyaset teorisi içerisinde devam etmektedir; bkz. örneğin, (ed.) Micheal Sandel, *Liberalism and its Critics (Liberalizm ve Kritiği)*, Oxford, 1984.

[16] Latince: *ratio*, "akıl", böylece *rasyonalizm*.

[17] Yunanca: *empiri*, "deneyim", böylece *deneycilik*.

[18] Bkz. Arne Naess, "Reflections about Total Views" (Total Bakışaçısı Hakkında Düşünceler), *Philosophy and Phenomenological Research (Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma)*, *25*, s.16-29, 1964.

[19] Felsefi analiz için bir temel olarak "normal dilbilimsel kullanım" ve modern analitik felsefede eleştiri (*sıradan dil felsefesi*) ile karşılaştırın.

BÖLÜM 13

Aydınlanma
Akıl ve İlerleme

MODERNLEŞME VE BİLİM

17. yüzyılın son yarısında, Britanya siyasî tartışmayı güçlü biçimde etkilemişti. Ancak anayasal monarşinin kurulmasını müteakiben teorik tartışmalar duruldu. Enerji somut siyasal aktiviteyle harcanıyordu- siyasal reformlar için içte aktivite ve imparatorluğu inşa etmek için dış aktivite. 18. yüzyılın ilk yarısında alevlenen bu siyasal tartışmalar Fransa'ya da sıçradı. 18. yüzyıldaki siyaset teorisi, geniş ölçüde Aydınlanmacı Fransız filozofları tarafından şekillenmiştir.

XIV. Louis (1638-1715) zamanında mutlak monarşi Fransa'da oldukça katı bir şekilde kurulmuştu: Ulusal meclis lağvedildi; asiller büyük oranda kralın nedimi ya da memurları oldular ve hükümet merkezileşti. Ancak XIV. Louis nihayet hükümdarlığının son zamanlarında siyasî güçlüklerle karşılaştı ve bunun sonucunda siyasal tartışma ilerledi. Fransa'daki siyasal tartışma hükümetin yanlış yönetimine karşı insanların verdiği tepkiyle harekete geçti. Mutlakıyetçiliği yeterli derecede etkili ve rasyonel bulmadıkları için eleştirdiler. Fakat karşı çıkanlar başka bir hükümet modeli talep etmiyorlardı. Onlar daha aydın ve verimli bir mutlak monarşi istiyorlardı. O dönemde Fransa'da tarihi mutlak monarşiden öncesine uzanan "eleştiriyi güçlendirecek" varlığını sürdürmüş bir kurum mevcut değildi. Bu koşullar altında ılımlılığa ulaşmak ve Britanya parlamentosu modelinde olduğu gibi Fransa'da temsili kurumların nispeten yaptıkları yardımlarla hükümeti daha etkin hale sokmaları çok zordu. Değişim siyasî bir ayaklanma şeklinde gelmeliydi. Bu ayaklanma 1789 yılında Fransız Devrimi'yle geldi.

Fransızlar sadece siyasal kurumlardan yoksun değildi. Siyaset teorisi geleneği büyük oranda yara almıştı. Sonuç olarak, Fransızlar 18. yüzyılın başında önemli ölçüde İngiliz fikirleri ithal etti. İdealleri Locke ve Newton'du- yeni liberalizm yeni bilim-. Aydınlanmanın Fransız düşünürleri İngiliz hükümet biçimini kendilerine model olarak aldılar. Fransız aydınları Anglophiles ("İngiliz hayra-

nı") idi. Voltaire İngiltere'yi 1720'lerde ziyaret etti. Onun ardından Montesquieu, 1730 civarlarında geldi.

18. yüzyılda Aydınlanma sosyal değişimler ve bilimsel ilerlemeyle bağlantı halindeydi: İngiltere'deki Royal Society gibi önemli bilim çevreleri daha 17. yüzyılın ortalarında kurulmuştu. Eşzamanlı olarak, aydınlanmayı destekleyen bilimsel dergiler ve diğer yayınlar ortaya çıktı. Zamanın bilgisinin her yönü üzerine yapılan araştırmaların derlenmesiyle geniş toplu çalışmalar hazırlandı (örneğin Fransız *Encylopédie*). Bunu müteakiben, 18. yüzyıl boyunca üniversitelerin, özellikle bu dönemin sonunda Alman üniversitelerinin, modernleşmesi söz konusuydu.[1] Üniversitelerde akademik gelişme yenileniyordu, diğer bütün branşlar arasında beşeri disiplinler kayda değer bir biçimde gelişiyordu (bkz. 16. Bölüm). Yüzyılın bitimiyle birlikte yeni bir entellektüel dönem başlamıştı. 20. yüzyıl yaklaşırken toplumun bilimselleşmesi artan bir etkiyle gündeme geldi- sadece iş ve idarede değil, aynı zamanda fikirler ve tutumlarda da. Durmadan değişen bir çok karşıt güce rağmen Aydınlanma, ilerlemeye devam etti.

18. yüzyıl sırasında Fransa'daki siyasal tartışma kaynağını kentli orta sınıfın edebiyat salonlarında bulur. Bu ince ayarlı siyasette felsefe ve edebiyat kolayca birbirine karıştı. Bu tartışma belki de yeni ve orijinal olana pek fazla yol açmadı. Bu, ekseriyetle eski fikirleri yeni bağlamlara uygulama sorunuydu. Fakat ne zaman eski fikirler uygulamaya konsa, genellikle başka manalar almaktadır. Burada da bu dönemde bizatihi İngiltere'de bir hayli muhafazakâr olan İngiliz siyasî düşüncesi Fransa'da mutlak monarşi altındaki toplumun bir eleştirisi işlevi görmüştür. Kraldan üstün olan ve bireye belli ihlal edilemez haklar veren bir doğal hukuk fikri İngiltere'de istikrara ve sosyal muhafazakârlığa hizmet etmiştir. Fakat Fransız mutlakıyetçiliği bağlamında bu fikir rejimin eleştirisi işlevini görmüştür. İngiltere'de bu haklardan söz etmek anlamlıyken- zira hepsi vardı orada- Fransa çerçevesinde bu tür haklar fikri soyut, spekülatif hale geldi ve gerçekten uzaklaştı. Fransızlar, Locke'un insan hakları kavramını İngiltere'nin pratik siyasî deneyimini elde etmeksizin ithal etmişlerdi. İnsan hakları nosyonu eşzamanlı olarak radikaldi, mutlak monarşiye bir saldırı idi, spekülatifti ve herhangi bir somut politikaya dayanmıyordu. İngiliz fikirlerinin Fransız versiyonu çoğunlukla sert ve eleştirel olmuştur; İngiliz modeli ise, ayaklara yere sağlam basan bir muhafazakârlık ve sağ duyulu reformizmin bir karışımıydı.

Fransa'daki sertliğin bu yoğunluğu sınıf farklılıklarının İngiltere'dekine nazaran daha uzlaşmaz bir halde olması gerçeğine dayanıyordu. Rahipler toprakların beşte birine sahipti ve dolayısıyla bir takım ayrıcalıkları vardı. Önceki kadar siyasî güçleri olmasa da asillik hala ayrıcalıklıydı. Aynı zamanda burjuvazi, İngiltere'de olduğundan daha etkiliydi. Güçlü Fransız tüccarları başkalarının yü-

künü çektiklerini düşünüyorlardı: Asiller ve rahipler ayrıcalıklı ve asalaktılar ve kralın da nüfuzu kalmamıştı. Başı çeken eleştiri yüksek burjuva sınıfından geldi. Ve ideolojik çatışma mutlak monarşi ve asillerin geleneksek ayrıcalıklarına karşı insan hakları ve liberalizmdi (Locke). Bundan başka, doğa bilimi (Newton), din ile ve rahiplerin otoritesiyle zıtlaşıyordu. Aydınlanma filozofları *geleneğe akılla* karşı çıkıyor; akıl yoluyla, ayrıcalıklara ve cehalete karşı mücadelede mutluluk ve ilerlemeyi başarmayı umut ediyorlardı.

Netice itibariyle Aydınlanma dönemi, büyüyen orta sınıf içindeki ilerici iyimserlikle belirlenmiştir: Akla ve insana olan yeni uyanmış bir güven. Aklın, Hakikatin yerini aldığı dünyevi bir Mesihçilik vardı. Aklın yardımıyla insan gerçeğin en derin hakikatlerinin üzerindeki perdeyi kaldıracak ve maddi ilerlemeyi başaracaktı. İnsan, yersiz otorite ve teolojik yetkiyi bir kenara bırakarak yavaş yavaş özerkleşecekti. Düşünce serbestleşti çünkü insan, artık kendi kendini idare eden bir varlık ve gelenek ile vahiyden bağımsız hissediyordu. Ateizm moda oldu.

Fakat hemen sonra beklenilen ilerlemeyi sağlamanın 18. yüzyıl Fransız Aydınlanma filozoflarının düşündüğünden daha zor olduğu ortaya çıktı. "Akıl (bilim) büyük bir ilerleme sağlayacaktır" dediklerinde; Aydınlanma filozoflarının iddialarının gerçeklik payı taşıyormuş gibi göründüğü doğrudur, ancak öne sürdükleri akıl kavramı oldukça muğlaktı; bu sürecin gerçekleştirilmesinde siyasî zorluklar hesaba katılmaksızın aklın mantıksal, empirik ve felsefî bilgi ile hem betimleyici hem de normatif sezgiyi içerdiği düşünülüyordu.

Olabildiğince basitleştirmek gerekirse, Aydınlanma felsefesinin başlıca unsurlarını şöyle sıralayabiliriz: İnsan, doğası gereği iyidir. İnsan yaşamının amacı bu dünyada iyi olmaktır, bir sonrakinde kutsanmak değil. Bu amaç, insanın tek başına bilimi kullanmasıyla gerçekleştirilebilir (bilgi, güçtür). Bu amaca ulaşmada en büyük engeller cehalet, hurafeler ve hoşgörüsüzlüktür. Bu engelleri aşmak için (devrim değil) aydınlanmaya ihtiyacımız vardır. Daha fazla aydınlanmayla birlikte insan otomatikman daha ahlaklı olur. Şu halde, aydınlanma sayesinde dünya ilerleyecektir.

Bunlardan başka, şu noktaları formülleştirebiliriz:

1- *Herkes* akla sahiptir (sadece öncelikli olanlar yani ayrıcalıklılar değil)

2- Doğal hukuk bireyin haklarını korur (ayrıcalıklara ve zalime karşı)

3- Aydınlanmış öz-çıkar ahlak teorisi hepimizin kendimiz için en iyi olanı aramamız gerektiğini vaaz eder.

4- Sosyolojik olarak öz-çıkarların bir uyumu vardır: Kendi çıkarımız için savaşmak *herkesin* saadetine katkıda bulunmaktır.

5 İdeal bir devlet, mülkiyet haklarını ve birey özgürlüğünü garanti eder, ayrıca verimlidir de (devletin koruması altındaki özel kapitalizm, ulusal olarak; korumacılık ve kolonizasyon, uluslar arası olarak).

İlk iki husus doğal haklar felsefesinin bir versiyonun kısmını oluşturur (bkz. Locke). Son üç husus liberalizm ve utilitarianizm dahil edilmiştir (bkz. Helvétius, Adam Smith ve Jeremy Bentham).

DÜNYEVİ SAADET

Bu fikirler mutlak bir krallığa ya da asilzadelere hizmet etmek için değildi. Bunlar özel girişimciliği ve özel mülkiyet haklarını koruyup güvence altına almak suretiyle ticareti ve endüstriyi çabucak büyütmeyi hedefleyen yükselen orta sınıf için uygun fikirlerdi. Liberalizmin nasıl sosyo-filozofik bir *bireycilik* olarak sunulabildiğini (bkz. 8. Bölüm, Liberallik ve Liberalizm ve 11. Bölüm, Politik Teori), aynı zamanda birey olarak insan görüşünde değişimi işaret ettiğini (Hobbes'un geliştirdiği Locke ve Adam Smith'in devam ettirdiği bir fikir) gösterdik. Bundan başka, bireyin, rasyonel bir aracı olarak anlaşılması noktasında, liberalizmi rasyonalizm olarak nitelendirebiliriz.[2] Bireyin yararlı sonuçları başarmak için araçlara ilişkin makul bir seçim yapma yeteneğine olan bu güven liberalizm, utilitarianizm ve Aydınlanma felsefesinde bulunmaktadır.

Siyasal liberalizm bu dönemde temel güdü ve değerler olarak *zevk/mutluluk* ve *fayda*yı vurgulamıştır. İşte bu noktada *yararcılığa* (utilitarianizm) bir geçiş görüyoruz (bkz. Bölüm 14, Bentham).Yararcılık bizi neyin güdülediğini ortaya koyan kısmen psikolojik, kısmense bir eylemin iyi mi, kötü mü olduğunu belirlememizi sağlayan ahlakî bir tezdir. Ahlakî tez ne yaptığımızın sonuçları üstünde durur- eylemin sonucunun bize ve/veya mümkün olan en fazla diğerlerine yarar ve zevk verip vermediği- yoksa amilin zihniyet durumu veya güdü ve tutumları bununla ilgili değildir. Böylece biz sonuca dayalı (Helvétius ve Bentham'da olduğu gibi) ahlak ile iyi niyete dayalı (Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi) ahlak arasında bir ayrım yaparız.

Yararcılar bir eylemin doğru veya yanlış mı olduğunu tespit etmek amacına binaen nesnel bir ilke oluşturmayı gözettiler. Zevk felsefeleri (philosophy of pleassure) için ilkeyi şöyle formülleştirdiler: Bir eylem, ne kadar çok insan için mutluluk sağlarsa o kadar iyidir.

Yararcılığa yapılan yaygın bir itiraz ise farklı değerlerin (mutluluk halleri) karşılaştırılamayacağı temelinde yapılmaktadır; nasıl olur da mesela yemek yemekten elde ettiğimiz mutlulukla, kitap okurken elde ettiğimiz mutluluğu kıyas-

layabiliriz? Fakat uygulamada yararcılık, öncelikli olarak *negatif* değerler üstüne odaklanır, yani mutsuzluğun çeşitli formlarını ve acıları *önlemeye*. Zevki aramaktan daha çok acıyı önlemeyle ilgiliydi. Uygulamada neyin iyi bir besin olduğu ve en iyi sporun ne olduğu konusunda genel bir uzlaşma sağlanmamışken neyin (mesela, protein veya temiz hava kaybı gibi) eksik olarak düşünülmesi gerektiği hususunda genel bir uzlaşmanın bulunduğunu iddia edebilir. "Negatif" olanın pratik üstünlüğü diyebileceğimiz şey değerlerin eşitsiz olduğu ve böylece değer sorularında uzlaşmanın mümkün olmadığı görüşüne dayanan eleştirilerin bir kısmını zayıflatabilir. Peki neden *ben* diğerlerinden daha önemli değilim? Veya her bireyin mutluluğu ve acısı *eşit* derecede mi önemlidir? Burada, yararcılığın hiçbir bireyin diğerinden daha üst bir konumda olmayacağını muhakkak sayan bir eşitlik felsefesi ve eşitlikçi bir siyasî ideolojiye dayandığını göstermek yeterlidir. Yapılan bir başka itiraz ise ileriki zamanda eylemin sonucunun ne olacağını her zaman bilemeyeceğimizdir: Eğer yararcılık tercih durumlarında nesnel bir kriter işlevi görecekse, eyleme kalkışmadan önce hangi alternatifin bize en uzun ömürlü sonucu vereceğini bilmemiz gerekir. Fakat bunu her zaman bilemeyiz. Burada, sözkonusu kişinin temeli sağlam bir görüşle hareket etmesini söylememiz yeterli bir yanıt olacaktır. Fakat sonra yararcılığın arzuladığı nesnellikten feragat ederiz: İyi bir eylemin kriteri artık nesnel sonuç değil, kişinin en optimum/en uygun düşüncesidir/amacıdır.

Yararcılığa bir başka itiraz da, onun liberalizm gibi birey üzerine çok güçlü odaklanması, kurumların ve geleneklerin karmaşık toplumsal etkileşiminin önemini gözden kaçırmış olmasıdır. Böyle bir itiraza karşı, rasyonel birey modelinin (Adam Smith'ten bu yana) modern ekonomik kuruluşun bir parçası olduğu ve bunun modern sosyolojide hayati önem taşıyan bir geleneği içerdiği söylenilebilir. Bununla ilgili olarak birey merkezli liberalizmin ve yararcılığın sosyal bilimlerin tam anlamıyla gelişmesinden *önce* ortaya çıkmış olduğunu ve bu okulların bu bilimler içerisinde yer almış önemli geleneklerin kurulmasının bir parçası olduğunu hatırlamamız gerekmektedir.

Liberalizm ifade ve konuşma özgürlüğü üstünde durur. Burada siyasal liberalizmin ve Aydınlanmacı felsefenin buluştuğunu görüyoruz. Bu tür liberal erdemlerin savunumu, bununla birlikte, sadece hoşgörünün bir değer ("iyi") olduğu görüşüne değil, aynı zamanda siyasette olduğu kadar bilimde de hakikate ulaşmamız açısından açık ve özgür bir tartışma ortamının önceden oluşması görüşüne dayanır. Serbestlik, -bizim rasyonalitemiz de dahil olmak üzere- rasyonalitenin bir koşuludur. Bir bilimsel araştırmacılar cemaatini neyin karakterize ettiği sorusu için bu önemli bir sezgidir. Rasyonalitenin bir koşulu olarak serbestlik aynı zamanda hem kamunun fikir oluşumunda hem de aydın tartışmada demokrasi için önemlidir.

MONTESQUIEU- İKTİDARIN DAĞILIMI VE ÇEVRESEL NÜFUZ

Fransız avukatı Charles-Louis de Secondat, daha sonra Baron de Montesquie (1689-1755) 1700'lerin en başta gelen siyaset teorisyeniydi. Montesquieu özellikle yaptığı başlıca iki katkıyla tanınır: Özgürlüğün bir koşulu olarak *güç ayrılığı* teorisi ve siyaset üstünde farklı *çevreler*in etkisi teorisi.

Kanunların Ruhu Üzerine (*'De l'esprit des lois'* [1748]) adlı çalışmasında Montesquie hukukla ilgili olarak çifte bir tez ileri sürer: Farklı yasaların bir ve aynı olan hukuktan formüle edildiği esasına dayanan doğal haklar tezi ile hukukun bu farklı formülasyonlarının farklı sosyal ve doğal çevrelerce belirlendiği tezidir. Montesquie böylece çoğunlukla doğal haklar tezini yadsıdığımızda karşımıza çıkan relativizmden ve evrensel bir doğal haklar hukukunu bu hukukun nasıl somut durumlarla bağlantılandığını açıklamaksızın gerçek saydığımızda ortaya çıkan verimsiz dogmatizmden sakınmış olur. *Kanunların Ruhu Üzerine,* çeşitli çevreler ve tekabül eden hukukun spesifik formülasyonları arasındaki bu bağlantıyı ayrıntılı bir şekilde ele alır.

Doğal haklar fikri yeni bir şey değildi. Bu hukuku ortak bir aklın yardımıyla tanıdığımız tezi de yeni değildir. Göreceli olarak yeni olan şey, Mantesquie'nun çevre ve kanunların yapısı arasındaki bağlantıyı gözleme dayalı bir şekilde araştırmamız yönündeki tavsiyesiyeleri. Bununla birlikte, bu fikir de tam anlamıyla yeni değildi. Hem Aristo hem de Machiavelli bunu daha önceden önermişti. Kaldı ki Montesquie de çevreye yönelik muamelesinde tam anlamıyla ampirik sayılmazdı. Bu büyük oranda birtakım hususlarda, mesela, iklim, toprak, ticari yapı, üretim biçimi ve adetlerin siyaset ve yasama üzerinde bir etkisi olması gibi, oldukça doğru bir sezgiyle sınırlıydı.

Ayrıca, Montesquieu üç tür hükümet biçimi (cumhuriyet, monarşi ve despotizm) ve üç tekabül eden ilkeye ilişkin (erdem, onur ve korku) sınıflayıcı bir sunum yapar. Sonraki (Aristo'yu hatırlatan) üçlü ayrım ise muhtemelen Montesquieu'nun çağının siyasal ilgileriyle belirlenmiştir: Cumhuriyet antik Roma'nın mükemmel bir resmiydi. Despotizm ise Fransa'nın gelebileceği korkunç tabloydu. Ve monarşi Montesquieu'nun Fransa için bir ideal olarak İngiliz hükümetine ilişkin görüşünü yansıtır. Montesquieu bilimsel araştırma için kendi belirlediği şartları tam olarak karşılamada başarı sağlayamadıysa da her zaman özgürlüğün, siyasal realizmin ve bilimsel tavrın savunucusu olmuştur. Montesquieu İngiliz kurumlarını ve nihayet özgürlüğü savunuyordu. Montesquieu İngiltere'de yargı, yürütme ve yasama kurumları arasında bir güç dağılımının olduğunu düşünüyordu. Bu ayrım 1700'lü yılların sonunda Kuzey Amerika ve Fransız siyasî özgürlük bildirgeleri üzerinden oluşan fikirler tarihinde önemli bir yer teşkil etti.

Güçler ayrılığı ilkesi aslında antik bir fikirdir. Buna Platon'un *Yasalar* ve Aristo'nun *Siyaset* yapıtlarında rastlayabiliriz. Bunun, bir derecede, Orta Çağ imparatorluklarında da gerçekleştiğini görebiliriz. Bir de bu fikri Locke'un düşüncesinde buluruz. Ancak hukukçu Montesquieu güçler ayrılığı tezini geliştirdi ve çeşitli hükümet organları arasında hukuki bir kontrol sistemi ve makul bir dengeye sahip olmak konusunu vurguladı. Güçler ayrılığı yargı, yürütme ve yasama işlevi arasındaki ilişkiye yönelik olarak uygulanacaktır.

HELVÉTİUS- BİREY VE ZEVK

Claude- Adrien Helvétius (1715-1771) insanı doğal bilimlere dayanarak izah etmeye çalıştı. Sadece sosyal ve psikolojik olanları da dahil olmak üzere olgulara bütünüyle izah getiren bilimsel açıklamaları kabul ediyordu. Hélvetius işe Hobbes gibi özün muhafazası ile başlamadı. Hélvetius'a göre itici güç öz-çıkardır. İnsan zevki arar ve acıdan sakınır. Zevk ve acı tanım olarak bireysel benlikçi faktörlerdir: Diğer insanlara empatik yaklaşabiliriz, ama onların acılarını hissedemeyiz. Helvétius bu itici güçlerin nasıl basit psikolojik terimlerde çalıştığını açıklamıştır: her türlü davranış otomatik zevk arayışı ve acıdan kaçınmaya indirgenebilir.[3] Helvétius'a göre insan her bir eylem tercihinin en fazla bireysel zevki veren yolları bulmaya dayanmasını sağlayan basit bir ilke ile uyum içinde hareket eder. Böylece Helvétius amaca yönelik bir güdü teorisini benimsemiştir.

Helvétius deneyim üstüne temellenmeyen hiçbir bilgiyi kabul etmez. Yani Helvétius bir emprisisttir. Ve bu, Helvétius'un normatif sorulara vakıf olabileceğimizi kabul edemediği anlamına gelmektedir. Öyleyse doğal haklar fikri reddedilmelidir. Normatif ölçüm standardının eksikliğini telafi etmek üzere Helvétius insan oğlunun *hakikatte* zevk arayıp acıdan kaçınacağı şeklindeki teoriyi kurdu. Fakat Helvétius bu zevk olgusu hakkında *iyi* olarak öngörüde bulunmuştur. Epistemolojik bir emprisist olduğu oranda Helvétius'un sbahsi geçen ikinci hususu savunmak için bir temeli yoktu. Şu halde, bir şey'in "iyi " olduğuna dair *bilgi sahibi* olduğunu, yani bir şeyi normatif olarak *bildiğini* iddia edemezdi.

Bir Aydınlanma filozofu olarak Helvétius insanların sadece öz-çıkarları hakkında bilgiye ihtiyaçları olduğunu savunuyordu: İnsanlar, onları zevke ve acıya götüren şeyleri bilirlerse zevke götüren yolu tercih edeceklerdir. "İyi" dediğimiz zevkten başka bir şey değildir. Şu halde *her bir insan* "iyi" olanı ararsa sonuç *herkes* için iyi olacaktır.

Öz-çıkar ve ortak çıkar arasındaki ilişkideki bu ahenk fikri liberalist yararcılar için esastı. Toplumun amacının *en fazla sayıda insan için mümkün olan en büyük mutluluk* olduğu ilkesi üzerine liberalist yararcılar öz-çıkar ve ortak çıka-

rın her ikisinin lehine olması amacıyla siyasal reformlar önerebilirlerd; zira ortak ve bireysel çıkar arasındaki bu ahenk fikrine göre bireysel zevkin maksimizasyonu otomatik olarak en büyük evrensel iyiyi beraberinde getirecekti-. Bununla birlikte Helvétius liberalist siyasetin yürekten bir savunucusu değildi. En fazla sayıda insan için mümkün olan en büyük mutluluk ilkesi üzerine Helvétius başka şeylerin yanı sıra günlük sekiz saatlik çalışma önerisinde bulundu.

Yaptığımız tanıma göre Helvétius'un bir liberal olduğunu görüyoruz: Temel kavram *bireydir*.Fakat Helvétius'a göre ne özün muhafazası (Hobbes'ta olduğu gibi) ne de ihlal edilemez haklar (Locke'ta olduğu gibi) birey için en önemli şeydi; en önemli şey zevkin maksimizasyonuydu. Bunların dışında Helvétius bir eylemin iyi mi kötü mü olduğunun ölçüsünü eylemin *sonuçlarının* yararlı veya yararsız olmasına göre, yani birey için acı ya da zevk vermesine göre belirlemesi anlamında bir *yararcıydı*, bir yarar filozofuydu. Şimdi Helvétius'un teorisine ekonomik liberalizmin psikolojik bir versiyonu olarak daha yakından bakacağız. Teorisinin ana hatlarını şöylece çıkarabiliriz:

1- Psikolojik tez: Hakikatte herkes kendi zevkini artırmanın peşindedir.

2- Ahlakî tez: Bu iyidir.

3- Sosyolojik tez: Eğer herkes kendi zevkini artırırsa o zaman mümkün olan en büyük mutluluğa ulaşırız.

4- Ahlakî tez: Bu iyidir.

Ve bu kabaca hazırlanan formülasyon içindeki tezlerin hepsi problemlidir:

1 Birinci tez, ya empirik olarak yanlıştır ya da anlamdan yoksundur. Eğer kavramlar *normal* bir biçimde kullanılırsa, en azından bir grup insanın ara sıra kendi zevklerini maksimize etmeyeceklerini çabucak görebiliriz: Mesela kendini öldürmek üzere yakan Budist bir keşiş. İşte bu noktada, tez empirik olarak yanlıştır. Ancak, bu "yapmak, etmek" kavramlarını "zevki arama" ile özdeş kılan bir tanım yaparsak, bu anti-tezimiz işe yaramaz. Mevcut tanımımıza göre Budist bir keşişin siyasal bir gösteride kendini öldürmek üzere ateşe vermesi bile "zevk" üzerine hareket ettiğini bize gösterecektir. Fakat bu türlü bir tanım tezi totolojik kılacaktır ('A = A'). Burada empirik iddiaların daha fazla işe yaramadığını görüyoruz, fakat bunun bedeli ifadenin anlamdan yoksun olmasıdır. Gerçekliğe ilişkin herhangi bir şey ortaya koymamaktadır. Böylelikle alışılmamış bir zevk kavramını kullanmaya başlarız.

2 İkinci tez normatiftir. Ancak deneyciliğe göre normatif tezlerin epistemo-

lojik değeri yoktur. Liberalistlerin, radikal epistemolojik emprisistler olmaları nispetinde bu tezi (hakikat olarak) savunmaya hakları yoktur.

3 Üçüncü tez de ampirik olarak yanlış ya da anlamsızdır. 1800'lü yılların başındaki İngiliz işçi sınıfının sefil koşullar altında yaşadığı dönemin gelişmeleri çok güçlü bir anti-tezdir. (Ve bu deneyimlerin arka planına karşı liberalizm İngiltere'de sosyal liberalizme doğru bir temayül göstermiştir.)

4 Dördüncü tez aynen ikinci tezin çürütüldüğü şekilde çürütülebilir.

Ekonomik liberalizmi (laissez-faire) "zevk" yerine "kârı" koyarak aynı çizgide çözümleyebildiğimizi az sonra göreceğiz.[4]

Hıristiyanlık doğrusal bir tarih görüşüne sahipken Yunanlıların dairesel bir tarih görüşleri vardı. 1600'den 1700'lü yıllara kadar süren dönemde bu ileri doğru giden doğrusal bir süreç olarak tarih görüşünün yeni ve seküler bir versiyonunu görüyoruz. Edebiyat salonlarında şiire olan ilginin yerini bilim ve teknoloji aldı. Parisli salon müşterileri edebiyatı asıl olarak değerlendirdikleri müddetçe tarihin ileri doğru gittiğini söylemek makul değildi. Racine Homer'den daha mı değerliydi? Başlıca ilgi edebiyata yöneliyorsa tarihin ileriye gittiği kadar geriye gittiğini söylemek de gayet mümkündür. Fakat bu salonlar, her şeyden önce, mesela posta arabasının Orléans'tan Paris'e ne kadar zamanda gittiği gibi şeylerle ilgilendikçe ilerlemeden söz etmek makul hale geldi. Posta arabası git gide hızlandı. Böylece tarih, ileriye doğru adım atar gibi görünmeye başladı. İlgide olan bu kayma elbette tesadüfi değildi. Eğer bir toplum endüstriyel bir işleve sahipse aydınlar kesin olarak bununla alakadar olmalı ve teknolojik ilerlemeyi takdir etmelidir. Aydınlanmacı filozoflar ilerlemeye olan bu inançlarını dile getirdiler: Aydınlanma maddi ilerleme ve refah getirecektir.

İlerlemeye olan bu inanç realizmin ve naifliğin bir karışımıydı; realizm zira bütün bunlar bilimsel ve teknolojik olarak mümkün oluyordu, naif zira (diğer şeylerin yanı sıra) siyasî problemler Aydınlanmacı filozoflarca tam olarak kestirilemiyordu. Gerçek şu ki aydınlanma genel refahı yeterince sağlayamayacağını kanıtladı. Birinci dünya savaşından sonra, eğer daha önce değilse, ilerlemeye olan inanç son darbesini aldı. Bugüne gelindiğinde, çok az insan geleceğe dair 1700'lerde Aydınlanmanın naif ve masum bakışı gibi iyimser düşünmektedir.

1700'lerin sonlarına doğru, yeni orta sınıf Batı Avrupa'da kendini göstermeye başladı- önce İngiltere, sonra Fransa ve Almanya'da-. Bu geçiş birkaç aşamada gerçekleşti; ideolojik, siyasî ve ekonomik. Kapitalizmin kurulmasını din ve toplantı özgürlüğü dahil olmak üzere nihai olarak siyasal liberalizm takip etti. O dönemde ekonomik hayata müdahale etmeksizin mülkiyet ve yaşam güvencesini temin eden siyasî bir otorite ile, her ne kadar oy hakkı kısıtlı da olsa, de-

netimini halkın düzenli seçimler sayesinde yürüttüğü bir hükümet modeliyle anayasal bir sisteme eğilim vardı.

EKONOMİK LİBERALİZM

ADAM SMITH

Bir İskoç olan Adam Smith (1723-1790), bağımsız bir disiplin olarak klasik ekonominin kurucusu diye bilinir. En önemli çalışması *The Wealth of Nations (Uluslararın Zenginliği)* idi (1776). Fakat *The Theory of Moral Sentiments (Ahlak Düşüncelerinin Teorisi)* kitabı (1759) Smith'in, insanı sadece ekonomik bir amil olarak ele almadığını gösterir.

Smith, altın ya da gümüş çokluğunun değil mal ve üretim hacminin bir ülkenin zenginliğini belirlemede esas olduğunu söyler. Ekonomik korumacılığa karşı çıkmıştır: Hükümet ticarete ve sanayie mümkün olduğu kadar az karışmalıdır. Ekonomi ne kadar özgür olursa işlevini o denli iyi yerine getirir. Sanayici ve tüccarların tümü kârlarını çoğaltmaya çabaladıkları sürece toplam zenginlik de en yüksek seviyeye ulaşacaktır. Ekonomi böylece hükümet müdahalesi olmaksızın işlerse doğa yasalarını takip edecektir çünkü herkes kendi menfaatini gözetecektir. Fiyatlar doğal yani adil olacaktır. Sonuçta ülke mümkün olan en büyük servete sahip olacaktır. Öyleyse Adam Smith bir *laissez-faire* liberalistiydi.[5]

Bentham, insanın temel güdüsü olarak zevk arayışını görürken Smith ise *ekonomik* yaşamın motivasyonu olarak öz-çıkarı görmüştür.

"Smithçi problem" ekonomi ile ahlak felsefenin arasını bulmaktı. Ahlakçı bir filozof olarak Smith diğer insanlarla alakadar olup şefkat duygusuyla hareket etmemiz gerektiği düşüncesini savunuyordu. Bir ekonomist olarak ise iş adamının diğerlerinin zararı pahasına da olsa kendi çıkarı doğrultusunda hareket etmesini, kendini zenginleştirmesini iddia ediyordu. Smith'in piyasa mantığına göre özel kusurlar piyasanın "görünmez eli sayesinde" kamu değerlerine dönüşebilir". Ahlakî bir açıdan bu yaklaşım hala problemlidir: Hiç şüphe yok ki iyi olmayan bir şey ahlakî olmayan eylemlerle iyi bir şeye dönüştürülemez. Smithçi probleme yanıt vermek için piyasa/ekonomi alanı ile günlük yaşamın etkileşimleri arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Bununla birlikte, Smith piyasanın hukuk ve adaletle idame edilmesi üstünde durmaktadır. Bundan şu sonuç çıkıyor ki Smith sadece piyasa ekonomisiyle değil aynı zamanda hukukî-ulusal çerçeve ile kişiler arası etkileşim alanları üstüne çalışmıştır. Smithçi problemi daha sonra Jürgen Habermas (bkz. Bölüm 27) "sistem" ve "yaşam dünyası" arasındaki ilişki meselesi olarak ele almıştır.

Tıpkı Demokritos'un atomcu ontolojisinin her şeyi basit terimlere indirge-

diği için büyüleyici olması gibi bu ekonomik atomculuk da (bireycilik) aynı şeyi yapmaktadır. Karmaşık toplumsal olgular basit ve net bir hal alır. İlke olarak, bireyler her zaman kendi ekonomik avantajlarını ararlar ve ilke olarak, bu amaca ulaşmak için oldukça rasyonel hareket ederler. Böylece, kurnaz bir insanın değişik durumlarda nasıl hareket edeceğini kestirebiliriz. İnsan evreni bu modelde ekonomik bir bilardo masasına benzetilebilir; kârlı anlaşmalar yapmak için avantaj arayan insanlar masanın üstündeki bilardo topları gibi bir o yana bir bu yana gidip gelirler. Böylece insanın, toplumsal kurumların ve güç odaklarının "irrasyonel" özelliklerini görmezlikten gelebiliriz. Ya da daha açıkçası bu model bütün ekonomik etkinliği göstermeye yönelik bir adımdır. Bu kavramlardandır ki Smith ve diğer liberal ekonomistler birkaç birey arasında rasyonel eylem için bir model oluşturmuş ve geliştirmiştir- ekonomik insan (*Homo economicus*) için bir oyun teorisi- ve bundan dolayı ilk sosyal bilimlerden birinin kurucuları olmuşlardır: Klasik ekonomi. Bir başka ifadeyle Smith'in ekonomisinde bahsedilen temel kavramlar klasik liberalizmin temel kavramlarına tekabül eder. Fakat Smith geleneksel liberalist kavramlara doğal bir fiyat teorisi ilave eder: Bireyler, pazarda karşılıklı mal alış verişi için buluşurlar ve bir kalemin değeri arz ve talep arasındaki ilişkiyle belirlenir. Bunu sağlamak için serbest piyasanın oluşması şarttır; yani devlet ve siyasî kurumlar fiyatın düzenlenmesine müdahale etmemelidir. Fiyat tanzimine dair açıklanan bu model bizlerin kendi kazançlarını düşünen atomik bireyler olmamızı ve çeşitli malların diğerlerinden bağımsız olmasıyla herkesin değişik ürünler arasından istediğini seçebilme hakkını öngörür. İşte bu model devletin ve monopollerin tamamen saf dışı bırakıldığı mübadeleye dayalı saf piyasa alış verişidir.

Elbette Smith, hükümet politikaları ve asillerin kalıtsal ayrıcalıkları gibi arz ve talep dışında birtakım faktörlerin fiyatı etkilediğini biliyordu. Fakat Bentham'ın zevk hesabını hem eleştiri hem de tanımlama amacıyla kullanması gibi Smith de kendi modelini tanımlama kadar eleştiri amacıyla kullanmıştır. Böylece serbest piyasaya müdahale eden etkenlere karşı çıkmıştır. Smith'in siyaset teorisi sadece saf teori değil aynı zamanda siyasal bir programdı: Serbest piyasaya müdahale eden her türlü etkenin saf dışı bırakılması *gerekir* çünkü bunlar doğal düzenin önünü tıkar. Siyaset teorisinde klasik liberalistler gibi, ekonomist Smith de özgür bireyciliğin götüreceği nihai noktanın toplumsal uyum, mümkün olan en büyük maddi refah olacağını düşünüyordu.

Bunların dışında Smith'in *bir başka* fiyat düzenleme teorisi daha vardı, adil bir mal fiyat teorisi. Bu ikinci fiyat teorisi bir ürünün değerinin üstüne harcanan emekle eşdeğer olduğunu önerir. Diyelim ki bir marangozun bir sandalyeyi yapması günde on saat alıyor. Bir çiftçi de beş saat çalışarak bir çuval patates üretiyor. Şu halde sandalye iki çuval patatese karşılık gelmektedir. Eğer fiyat kararlaştırılırsa verilen kadar alınacağı için böylece adil olacaktır. Ticaret

adildir zira bütün tüccarlar verdikleri kadar alırlar.

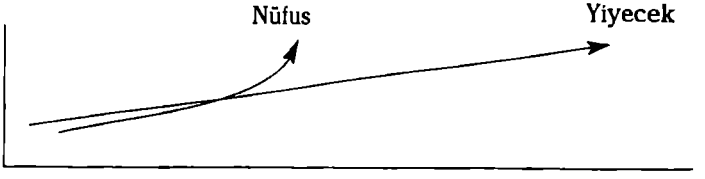
Fakat yine de parça başına düşen işgücünün değerini belirlemek güçtür. Zaman tek başına belirleyici faktör olamaz: Bazı insanlar hızlı çalışır bazıları tembeldir, bazıları eğitimlidir bazıları değildir. Bundan başka, adil mal fiyat teorisi bazı noktalarda arz ve talep teorisiyle ters düşmektedir: Eğer fiyat serbest piyasada arz ve talep tarafından belirleniyorsa o zaman ürün başına biçilen bedel her ne kadar içindeki işgücü hacmi sabit olsa da arz ve talep dalgalanmaları sonucunda değişken olacaktır. Demek ki arz ve talep doğrultusunda belirlenen herhangi bir ürünün fiyatının içinde taşıdığı iş gücü miktarına eşitlendiği iddiasını savunmamız neredeyse imkansızdır.

RICARDO VE MALTHUS

David Ricardo (1772-1823) ve Thomas Malthus (1776-1834) Smith'in *laissez-faire* liberalizmini güçlendirmiştir. Fakat Smith özgür ve "doğal" bir kapitalizmin bütün sınıfların yararına olacağını düşünürken Ricardo ile Malthus işçi sınıfının zorunlu olarak asgari geçim seviyesinde yaşaması gerektiğini düşünüyordu. Bununla birlikte, Ricardo radikal bir *laissez-faire* savunucusu olmuştur: Çalışanlar, ne yazık ki her zaman maddi ihtiyaç içinde yaşayacak da olsalar hükümet müdahalesi olmadığında, öz-çıkarların mümkün olan en iyi uyumu otomatik olarak belirecektir.

Bu teorinin ardında yatan düşünce çizgisi şöyledir: Malthus, fakirliğin alt sınıflar için ortadan kaldırılamayacağını söylüyordu çünkü üst sınıfın nüfusu artarken yiyecek miktarı da doğrusal olarak artıyordu.

Şu halde nüfustaki bu artış her zaman için yiyecek miktarını aşacaktır. Acı



konuşmak gerekirse, ücretlerine yapılacak maaş artırımı alt sınıfların yaşam standardı seviyesini artırmayacaktır; bu, sadece daha fazla çocuk anlamına gelecektir. Şu halde doğum oranlarını düşürmeye yönelik ahlakî ya da toplumsal normlar mevcut olmadığı müddetçe kitleler hep asgari geçim seviyesinde yaşayacaktır. Bu teori, alt sınıflarda fakirliğin doğal bir zorunluluk olduğunu kanıtlar görünüyordu. Kapitalistlerin işçilere daha fazla ücret vermesi ya da devletin sosyal güvence temin etmesi doğaya karşı gelmek anlamına gelecektir. Bu sadece nüfusun doğal olmayan bir şekilde artmasına sebep olacaktır, yani tale-

bin olmadığı (mevcut iş) nüfusta bir artışa ve daha fazla ölüm ve açlığa neden olacaktır. Bu nedenle ekonomi kendi kurallarıyla hareket etmelidir. Devlet, sosyal reformlar yapmamalıdır.

İş kazancı üç kısma bölünebilir: İşçi ücretleri, kapitalistlerin kârı ve arazi sahibinin kirası. Bu nedenle, ücretler en az seviyede yani işçilerin emek gücünü yeniden üretmesi ve yaşamlarını devam ettirmesine yetecek miktarda olmalıdır. Bir başka çatışmaysa kapitalistler (sanayiciler ve tüccarlar) ile arazi sahipleri arasındaydı. Bu çatışmada, liberalistlere göre, arazi sahipleri *parazit* bir gruptu. Arazi sahipleri toprak için kira alıyorlar ama hiçbir şey üretmiyorlardı. Bu nedenle üretken olan kapitalistler yapılan işten daha büyük pay almalıydı, arazi sahipleri ise daha az. (Daha sonraları Marx aynı itirazı kapitalistlere yapmıştır. Ona göre kapitalistler parazitti ve işçiler üreticiydi)

Ücretlerin asgari geçim seviyesine doğru meyilli olduğu şeklindeki teori böylece *laissez faire* özgürleşmesinin herkes için gelişme sağlayacağı yolundaki teoride kocaman bir gedik açıyordu. Bundan dolayı, ilerlemeye yönelik iyimser beklenti de son darbesini almış bulunuyordu: Daha sonra meydana gelecek bir gelişmenin beklentisine dayanarak eşitsizliği savunmak artık mümkün değildi. Fakat bu ücret teorisi mevcut eşitsizliği yeni bir temel üzerinden savunuyordu: Sahip olduğumuz, her şeyden önce, mümkün olabilecek en iyi düzenlemedir; doğaldır ve sahip olduğumuzun en iyisidir; bunun dışında her şey kötü bir sonuç verecektir. Aynı zamanda ücret teorisi, sadece bireyler açısından düşünemeyeceğimiz anlamına geliyordu: Burada, birbirine muhalif sınıflar vardı. Ricardo uzun vadede ekonominin -kısmen nüfustaki artış kısmen de gıda üretiminin sınırlı bir kapasitede olması sonucu- düşük ücret ve kârla birlikte durgunlaşmaya meyledeceğini varsayıyordu (bkz. yapısal krizler ve sıfır büyüme hakkında daha sonraki teoriler).

Ricardo ve Malthus sömürünün doğal olduğu iddiasıyla adeta işçileri soyan bir özel kapitalizm tanımlamıştır. Bu aptal *laissez-faire* öğretisi liberalizmin ulaştığı doruk noktasıydı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, sosyal liberalizm siyaset teorilerine nüfuz etti (John Stuart Mill) ve sosyal reforma (fabrika yasaları, işçilerin örgütlenme hakkına) yol açtı.

ROUSSEAU- AYDINLANMA FELSEFESİNE KARŞI TEPKİ

Hayatı: *Jean-Jacques Rousseau (1712-1718) Cenevre'de Kalvinci bir çevrede doğdu. Küçük yaşta annesini kaybetti. On yaşındayken babası İsviçre'den kaçmak zorunda kaldı. Genç adamı akrabaları büyüttü ve erken yaşta gezgin hayatı yaşamaya başladı. Çoğunlukla İsviçre'nin Fransızca konuşulan bölgelerini ve Fransa'yı gezdi. 30 yaşlarında iken Rousseau geçici olarak Paris'e yerleşti ve Voltaire*

gibi bazı aydınlanmacı filozoflarla tanıştı. Thérése Levasseur adındaki bir kadınla yaşadığı ilişki sonucu sahip olduğu çocuklarını çocuk yurduna gönderdi. 1750 yılında "Bilim ve Sanattaki İlerleme Ahlakî Gelişime Katkı Sağlamış mıdır?" konusuna ilişkin yazdığı denemeyle Dijon Akademisi tarafından ödül aldı. İlgili konu hakkındaki cevabında, ilerlemeye dair iyimserci duruş alan hakim zihniyete karşı çıktı. Rousseau genelde insanlar için yaşadığı sıkıntının aynısını aydınlanmacı felsefeciler için de çekti: Hem coğrafi, hem de ruhani anlamda bir gezgin olarak hayatını sürdürdü. 1766 da Londra'da, Hume ile tanıştı, fakat kısa bir süre sonra O'nunla da anlaşamadı. Roussau 1778 yılında öldü. Külleri sonradan, Paris'te Panthéon'a yerleştirildi.

*Eserleri:*Discours sur les sciences et les arts *(1750),* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes *(1755),* Du contrat social (Toplum Sözleşmesi) *(1762)*, Emile, ou de l'éducation (Emile, Eğitim Üzerine) *(1762),ve* Confessions (İtiraflar) *(1782).*

Bundan önce Fransız Aydınlanma felsefesinin 1700'lü yıllarda mutlak monarşiye, asillerin ayrıcalıklarına ve ruhban sınıfına karşı iktidarı kendi kendilerine kazanmak için mücadele veren Fransızlar adına ideolojik bir silah olarak değerlendirilebileceğini söylemiştik. Bu mücadelede aydınlanma savunucuları sıklıkla birey, akıl, ilerleme gibi birtakım fikirleri kullanmıştır. Teorik olarak, bu düşüncelere itirazlar yükselebilirdi ve bu teorik eleştiri kısa bir süre içinde belirdi: *Akıl* kavramının felsefî bir analizi (özellikle Hume fakat Rousseau da), *birey* kavramının sosyolojik ve felsefî bir eleştirisi (Rousseau fakat Burke de) ve *ilerlemeye olan inancın* sosyolojik bir eleştirisi (Rousseau).

Jean-Jacques Rousseau, oldukça karmaşık bir insan ve düşünürdü. Burada O'nun yazar yönüyle alakalı olarak ancak bir yorum getirebiliriz.

Aydınlanmacı filozoflar arasında gelecekle alakalı olarak iyimserliğin ve aklın işlenmesi, en aşırı formlarında, sığ ve belirsiz olabilir. Dolayısıyla, şüpheci kötümserliğin ve duyguları işlenmesinin haklı çıkması için bu fikirlere karşı çıkmak ve bu fikirleri inkar ettikleri şeylere dönüştürmek gayet basit bir işti. 1755'teki Lizbon depremi dönemin iyimserliğini sarsmaya yetmişti: Eğer kusursuz bir dünyada yaşıyorsak böyle bir şey nasıl olabilirdi? Şüpheci Voltaire bu temayı *Candide* romanında ele aldı. Voltaire geleceğe yönelik iyimserliğin naif formları ve kendini mümkün olan en iyi dünyada yaşıyor sanmaya dair kendinden emin inançla dalgasını geçiyordu.[6]

Rousseau Aydınlanma felsefesine karşı bu tamamen negatif tepkisini sürdürdü. Aydınlanma filozofları bir biçimde aklı tek yönlü olarak işlemiş olabilirken Rousseau ilerleyerek duyguları işlemiştir. Aydınlanma filozoflarının birey ve öz-çıkarı önemsediği yerde Rousseau toplum ve genel iradeyi (*la volanté gé-*

nérale) yüceltmiştir. Aydınlanma filozofları ilerlemeyi yüceltirken Rousseau "doğaya dönüşü" savunmuştur. Elbette bütün bunlar Rousseau'nun Aydınlanma filozoflarıyla her noktada ters düştüğünü göstermez. Bazen Aydınlanmacı filozofların düşüncelerine insanın esas olarak iyi olduğuna dair görüşte olduğu gibi tamamen katıldığı da olurdu. Fakat Aydınlanmacı filozoflar kötülüğün gelenek ile imtiyaz tarafından sürdürülen cehaletten ve hoşgörüsüzlükten kaynaklandığını ve çarenin de şu halde aydınlanma olduğunu -akıl ve bilim zafere ulaştığı vakit, insanın içindeki iyi, medeniyetin ilerlemesiyle birlikte adım adım ortaya çıkacaktır- düşünürken Rousseau kötülüğün medeniyetten kaynaklandığını düşünüyordu. Dijon Akademisinde kendisine ödül kazandıran denemesinin sansasyonel kısmıydı bu: Medeniyet suni ve yoz bir yaşama yol açmıştır. Burada Rousseau'nun ilerlemeye yönelik eleştirisiyle Romantizme kapı araladığını görüyoruz: Medeniyet ve bilimler insanın içindeki doğal iyiyi bozar.

Bu nedenle Rousseau, *doğaya* geri dönmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Rousseau'nun bununla kabaca ilkel yaşama olan bir arzuyu dile getirmiş olması pek mümkün gözükmüyor. Rousseau, insanın toplumun bir parçası olduğu üstüne çok güçlü bir vurgu yapmıştır. O'nun işaret ettiği nokta "toplum içinde doğal ve erdemli bir yaşam sürmek" anlamında bir doğaya dönüştür. Rousseau'nun tezi böylece *hem* aşırı rafine bir çöküşü hem de medenileşmemiş ilkelliği reddetmiştir.

Rousseau'nun Aydınlanma filozoflarına yönelik saldırısını alt-orta sınıfların üst sınıflara *karşı* bir tepkisi şeklinde yorumlayabiliriz:[7] Rousseau sıradan insanların –aile hayatı, şefkat, dini saygı ve zanaat ile tarımdaki inançlı emek gibi- basit erdem ve değerlerini büyük tüccar ve bilim adamlarının karmaşıklaştıran soğuk ve hesaplayan aklının karşısına çıkarmıştır. İlkel koşullara dönmeyi arzulamaktan çok farklı olarak Rousseau alt-orta sınıfların basit yaşamına övgüler düzmüştür. Açık bir biçimde hiçbir şeyi kutsal olarak görmeyen entellektüellerin aşındırıcı aklına karşı alçak gönüllü insanların basit ahlakî sezgileri ve derin bir düşünmeye dayanmayan inançlarını savunuyordu. Şu halde Rousseau ahlakî üstünlüklerinden emin olan fakat eski zamanların mirası inanç ve adetlere yönelik entelektüel eleştiriyle şoke olmuş ve bu eleştirinin en temel değerlerini tehdit etmesinden korkan rahatsız edilmiş şaşkın alt-orta sınıfları temsil ediyordu. Ve alt-orta sınıflar kendi değerlerini rasyonel biçimde savunmayı öğrenmekten yoksun olduklarından sıklıkla akla genel bir kınama ve duyguların içli bir övgüsü yoluyla karşı koyuyorlardı.

Saygın alt-orta sınıf vatandaşı, kişisel olarak hiçbir bilimsel ve ekonomik gelişimi doğrudan kullanmadığı için toplumdaki değişimler her zaman "ilerleme" olarak görünmüyordu. Alt-orta sınıf vatandaşı çoklukla yenilenmenin berbat, gayri ahlakî ve gayri insani görünen yönlerince zarar görmüştür. Üst-sınıf va-

tandaşı bireyselliği övüyor, ifade ve ticaret özgürlüğünü savunuyordu. Fakat bunlar güçlülerin erdemleriydi. Toplumun daha zayıf üyelerinin değerleri daha çok dayanışma ve cemaatti. Rousseau, alt-orta sınıflar gibi, ailevi yaşamı ve genel çıkarları yüceltiyordu. Dayanışma gibi değerlerin eşit olarak dağılımı, muhtemelen rasyonel ve kârlı hesaplar yapmaktan daha mümkün bir şeydi. Bu nedenle alt-orta sınıflar (ve işçiler) bireysel özgürlüğün ve kişisel kariyerin değil çoğunlukla eşitliğin üstünde duruyorlardı. Alt-orta sınıflar sıklıkla daha gelenekçi ve uyumlu iken yönetici sınıflar rasyonel öz-çıkara odaklanmış ve kendileri için seçme hakkı talep ediyorlardı. Rousseau'nun alt-orta sınıftan biri olarak bu yorumunu uzun uzadıya ele alacak değiliz. Ancak belki bu yorum, bize O'nun bazı temel tavırlarını kavrama fırsatını verebilir.

Rousseau'dan Kant'a kadar felsefede, dini ve ahlakı, tüm geçerli sezgiyi doğal bilimlere atfetme teşebbüslerine karşı savunmak amacıyla kullanma eğilimi olagelmiştir. Ve Rousseau'dan Burke'e, oradan Hegel'e uzanan gelenek ise bireyci birey kavramını sorgular ve toplum ile bireyi birbirine bağlı olarak idrak etmeye çalışır.

Rousseau'ya göre, birey ve toplum arasındaki ilişkide belli bir gerilim vardı. Bu noktada zamanının hakim bireycilik görüşünü Rousseau'nun nasıl eleştirdiğine odaklanacağız. Hobbes'tan Locke'a ve 1700'lerde Fransız-İngiliz liberallerine uzanan bu bireycilik, bireyi tam manasıyla gelişmiş biri olarak tasavvur eder- öz-çıkarı, hesaplama yetisi, zevk ve kâr arzusu, mülkiyet ve dil anlayışları ve ticaret yetisi ile birlikte. Tüm bunlar bireysel teşebbüs ve özel mülkiyeti koruma aracı olarak görülen devletin gelişimi için öncelikli şartlardı. Yoksa devletin kendi içinde bir değeri yoktu.

Bir sözleşme ile meydana getirilmiş bireyselci devlet teorileriyle uyum içinde olarak Rousseau aynı zamanda doğal hal ile başlayıp toplumsal bir sözleşme ile biten bir dizi tez ileri sürmüştür. Ancak Rousseau için bu sadece iki ayrı fikir meselesi değildi, doğal hal ve devletin şekillendirdiği bir toplum ve birinin diğerine dönüşümü: Toplumun bir sözleşme ile vücuda gelişi. Rousseau'nun zihinsel deneyi toplum ve insanın tedrici gelişimini yeniden inşa etmiştir ve bunun nihai sonucu siyasî olarak örgütlenmiş bir toplumdur.

Rousseau'nun Aristo ve Platon'la arasında halen yakın bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. Onlar gibi dil, akıl, erdem konularıyla insan yetilerinin kaynağını aramıştır. Ve bu Yunan filozofları gibi toplumu işaret etmiştir: İnsan bu yetileri ancak ortak bir yaşam üzerinden gerçekleştirebilir. Tam manasıyla gelişmiş bir insan ve toplum öyleyse aynı yaştadır. Tam gelişmiş bir bireyi toplum olmaksızın düşünemeyiz. Platon'a paralel olarak Rousseau bir adım daha ileri gitmiştir. Sadece tam manasıyla gelişmiş bir insan, toplumda yaşayan bir vatandaş olarak içsel bir biçimde topluma bağlı değildir; aynı zamanda toplumun da

kendi içinde değeri vardır. Toplum somut bağlardan, aileyi ve dostları birbirine bağlayan yakın duygulardan oluşur. Rousseau çıplak ve rasyonel öz-çıkarın toplumu bir arada tutabileceği görüşüne karşı çıkmıştır. İnsanları toplumda bir arada tutan şey kâr ve zevk üzerine yüzeysel hesaplar değil köklü-derin tavır ve duygulardır. Toplum akıl değil duygular üzerine temellenir. Burada Rousseau liberalist bireyciliğin önemli bir eleştirisini dile getirmiştir. Rousseau, Cenevre "şehir-devleti"nde olduğu gibi toplumu eski Yunanlılar tarzında *küçük* bir toplum olarak görmüştür.

Rousseau'nun fikirleri daha sonra ulusal devlete uygulanmakla beraber milliyetçi değildi. Bireycilik, Rousseau'ya göre, milliyetçilik ve kozmopolitçilik gibi temelde uzak bir soyutlamaydı. Onun için gerçek ve somut olan şey vatandaşların birbirine bağlı oldukları ve birbirlerini tanıdıkları aile ve yerel cemaatti. Şu halde, Rousseau üst sınıfların yandaşı olduğu bireyciliğe ve milliyetçiliğe karşı muhafazakâr bir tepki ortaya koymuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi, hem muhafazakârlar ve hem de sosyalistler liberalizmin bireyciliğine karşı yakın cemaat bağlarını temel olarak görmüşlerdir.

Hem bireycilik hem de kolektivizm iki faktörü birbirinden *ayırır*, birey ve devlet. Fakat Rousseau, daha önce Platon'un yaptığı gibi, esas olarak bu farkın bizatihi kendisini eleştirmiştir: Temel olan toplum-içinde-insandır. Rousseau'nun devrimci olmadığını da ekleyebiliriz: Mülk edinebilme hakkını desteklemiştir- ancak bir taraftan da mülk eşitsizliğini eleştirmiştir (*Discours sur l'inégalité* eserinde).

Rousseau'nun fikirleri farklı yönlere işaret etmiştir. Toplumun zorunluluğunu ve ahlakî bir değeri olduğunu savunmuştur. Öyleyse Rousseau bütün medeniyet biçimlerine *karşı* ya da basit bir "doğaya dönüş" *taraftarı* değildi. Bunun yanında, Rousseau'nun insanı hakikatte toplumun bir parçası olarak düşünmesi oranında, kullandığı "doğal hal" ve "toplumsal sözleşme" gibi ifadeleri problematiktir. Fakat bireyin "doğal hal"deki yaşam tarzını yüceltmiş ve zamanının toplumunu insanın doğal erdem, bilgelik ve mutluluğunu bastırdığı için kınamıştır.

Rousseau, böylece hem ilkelcilikten hem de saygınlığını yitiren medeniyetten uzak durmamız gerektiğini ve hakiki bir toplum olmak için çaba göstermemiz gerektiğini düşünmüştür. Peki ya hakiki bir toplum nedir? Zamanında göze çarpan siyasî gerçekler bireycilik ve milliyetçilik izleri taşıyordu. Ve Rousseau'nun hakiki toplum hakkındaki fikirleri diğerleri tarafından devralındığında hem ulusal (seküler) devleti, hem "Führer" (Hitler) devletini hem de (Lenin'in) kadro devletini yüceleştiren bir hale dönüştürüldü. Eğer Rousseau, liberalistlerin benimsediği atomik ve mekanik toplum görüşü karşısında görece net bir tavır sergilediyse de düşüncelerinin siyasal muhafazakârlık ve sosyalizmle nasıl

bir ilişki içinde olduğu açık değildir.

Şu halde, halkın genel iradesi denilen temel kavramın tanımı muğlaktır. Sözünü ettiğimiz bu genel irade siyasal partilerin ve millet meclisindeki temsilcilerin görüşlerinin toplamı değildir. Genel irade kesin bir biçimde tanımlanamayacak olan "halkın gerçek iradesidir". Rousseau'ya göre, genel irade öz-çıkarların aksine toplumun çıkarlarından oluşur.

Dahası Rousseau genel iradenin "her zaman için doğru olduğunu" savunmuştur. Eğer birtakım insanlar genel irade dışında bir şey arzuluyorlarsa bu demektir ki onlar kendi çıkarları için en iyinin ne olduğunu ya da gerçekten ne istediklerini bilmiyorlardır. Şu halde bu herkesi genel iradeye teslim olmaya zorlamak meselesi değildir. Rousseau'ya göre, genel iradenin yönettiği bir yerde baskı olmaz. Fakat buradaki çarpıcı nokta, kamusal sorun her baş gösterdiği yerde genel iradenin *ne* olduğunu nasıl bulacağımızdır. Ayrıca insanların gerçekten ne istediklerini doğru olarak bulup ortaya koyacak yetkinin (ve gücün) *kime* ait olduğunu da sormalıyız. Bundan başka elbette bütün bireylerin aynı çıkar etrafında buluşması da oldukça şüpheli bir durumdur. Rousseau ne gayri meşru güç odaklarının "genel iradenin" ne olduğuna karar vermelerini engellemek için *kurumsal bazda* genelin ifadesini nasıl güvenceye alacağımıza dair tam anlamıyla bir açıklama yapmıştır ne de azınlık çıkarlarının nasıl emniyet altına alınacağını açıklamıştır.

Liberalist gelenek her ne kadar toplumun organik yüzünü göz ardı etmiş olsa da bu gelenek, gücün; alenen kötüye kullanılması karşısında siyasî süreci emniyet altına alan kurumsal kalıpları ferahlatıcı anlamda geliştirmeyi öneriyordu. Rousseau'nun organik toplum görüşü büyük ölçüde kurumsal problemleri ihmal etmiştir. Genel irade teorisinden hareketle Hitler ve de Gaulle kendilerinin gerçek insan çıkarlarının sözcüleri olduğunu iddia edebilir ve kendilerini birtakım özel çıkarların çok üstüne çıkarabilirler. Bu noktada hem kurumsal ve hem de teorik bir problemle karşılaşıyoruz: Genel iradenin nasıl kurumsal olarak ifade edileceği netlik kazanmamışsa kendimizi keyfi hareket eden yöneticilerin iradelerini genel iradeymiş gibi kullanıp bize baskı yapması riskiyle karşı karşıya buluruz.

Yerel toplumda, ev ve köyde, genel iradeyi takip etmek nispeten zararsızdır. Burada bir tür doğrudan demokrasi uygulaması görebiliriz. Ancak modern bir toplumu güvenceye alınmamış bir genel irade üstüne kurmak oldukça tehlikeli bir iştir. Bu nedenle Rousseau'nun organik toplum görüşü, insanlar arasındaki duygusal bağ ve kurumları boşlayan tavrına vurgusuyla, toplumun romantik ve irrasyonel gelişimi sonucunu doğurmaya meyilli olmuştur. Rousseau'nun kurumsal bir teoriden yoksun olması genel irade fikrinin Mao ve Robespierre örneğinde olduğu gibi kalıcı bir devrime- insanların kendiliğinden oluşan iradesi

hükümeti yönlendirmelidir- *ve* Burke örneğinde olduğu gibi istikrarlı ulusal devlete- insanların iradesi süregelen bir gelenekle oluşmuştur- hizmet etmesi anlamına gelmiştir.

EDMUND BURKE- MUHAFAZAKÂR TEPKİ

İrlanda'da doğan filozof Edmund Burke (1729-1797), John Locke'un liberalizmin babası sayılması gibi, sık sık muhafazakârlığın babası olarak anılır. Burke'nin *Reflections on the Revolution in France (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler)* (1790) gibi yazıları, Fransız Devriminin patlak vermesine ve Aydınlanma filozoflarının aklı işlemelerine karşı gösterilen bir tepkiydi. Sonrakiler; aklı, geleneğin ve tarih-dışı bireyi de toplumun üzerine yerleştiriyordu. Burke bunu tersine çevirdi: Gelenek, entellektüellerin teorilerinden daha bilgedir. Toplum ve tarih esastır, soyutlanmış ve tarih-dışı birey değil. Burke'nin muhafazakârlığını Aydınlanma sürecindeki liberalizmin olumsuz anlamda ters dönmüş bir hali olarak özetleyebiliriz.

Aydınlanmada Liberalizm	*Burke'ün muhafazakârlığı*
akıl geleneğin üzerinde	gelenek aklın üzerinde
birey (toplum ve tarih değil)	toplum ve tarih (birey değil)

Şu halde Burke'te vücut bulan bir muhafazakâr tepkiden bahsedebiliriz. Bu tepki sadece teorik bir seviyede oluşmadı. Siyasal anlamda Burke, devrim sürecindeki Fransız vatandaşlarının radikalizmine benzer bir tepkiyi temsil ediyordu: Kral, asiller ve rahipler siyasî arenadan silinmişlerdi. Bir Fransız gözüyle bakıldığında Burke vatandaşlara karşı asillerin yanında yer alıyordu.

Liberalizmi, üst orta sınıfların ideolojisi olarak ele aldığımız gibi, muhafazakârlığı da asillerin ideolojisi olarak yorumlayabiliriz. Dönemin önde gelen Fransız muhafazakâr ideologlarından örnek olarak, Romalı Katolik kral taraftarı Joseph de Maistre ve Louis Bonald bu tanıma uygun olan tiplerdir. Bununla birlikte, 1700'lü yılların sonlarına doğru (Hume ve Burke'ünki gibi) muhafazakâr ideolojileri bizatihi vatandaşlardan ortaya çıkan liberalizmin eleştirel bir ifadesi olarak göstermek de muhtemelen doğrudur. Bu muhafazakâr ideolojilerin asiller için uygun olması başka bir meseledir. Eğer aşağıdaki şemayı temel alırsak liberalizm ve muhafazakârlığın hem teorik hem de siyasal anlamda birbirine zıt olduklarını görürüz:

	Liberalizm	*Muhafazakârlık*
Toplumsal önderlik	üst vatandaşlar	vatandaşlar ve asiller
Temel kavram	birey (sözleşme, devlet)	toplum-içinde-insan
Nitelikler	tarih dışı bireyci benlikçi (zevk/karın maksimizasyonu, baskıdan bireysel kurtuluş)	tarihi-kültürel: ortak değerlere sahip olma (anlamlı yaşam, yetilerin tarihi-organik bir toplumda ahenkli bir biçimde gerçekleşmesi)

Liberalizm ve muhafazakârlık üst sınıfların önderlik etmesi hasebiyle ortak bir yöne sahiptir: Muhafazakârlık önceki daha feodal bir ekonomide hakim olan düşüşteki asillerden ve orta sınıfın bazı kesimlerinden oluşuyordu; liberalizm özel kapitalist bir ekonomiyi destekleyen baştan sona bütün orta sınıflarda gözüküyordu.

Çoğu siyasî etiket gibi, *muhafazakârlık* sözcüğü de farklı bir çok anlamda kullanılmıştır. *Formel* bir kavrayışı kullanmak gerekirse, muhafazakârlık var olana dair ekonomi ya da çevre, kültür ya da hükümet biçimleri olsun veya feodal, kapitalist ya da sosyalist toplum olsun hiçbir spesifik tanım olmaksızın "mevcut olanı korumak" şeklinde tanımlanabilir. *Muhafazakârın* tersi bu anlamda "mevcut olanı değiştirme arzusu" anlamında *radikal*dir.

Bu tanım tarihselliği hesaba katmaz, kendi toplumlarının asli yönlerini koruması bağlamında Thomas Aquianas'ın, Joseph Stalin'in ya da Ronald Reagan'ın "muhafazakâr" olup olmadığını sorabiliriz. Muhafazakârlık anlayışının bu formel tanımının aksine muhafazakârlığı içeriği tarafından belirlenen bir şey olarak düşünebilir böylelikle onu kültürel, toplumsal, siyasî ya da ekonomik düzenle ilgili bir şey olsun olmasın herhangi bir belirli şeyi korumaya yönelik bir durum olarak anlarız. Bu durumda, mesela geleneksel yerel toplumdaki anlamlı yaşam formları ya da ekolojik değişim gibi belirli değerleri muhafaza etmek arzusundan bahsetmemiz doğaldır. İçeriği tarafından belirlenen bu tür muhafazakârlığı anlatmak için "*değer muhafazakârlığı*" terimini kullanabiliriz.

Diğer ideolojiler gibi, muhafazakârlık aynı zamanda toplumun *içinde* yer alan toplumsal ve tarihi şartlar tarafından belirlenmiş bir olgu ve toplum *hakkında* hakikat iddiasındaki bir teoridir.

Eğer içeriği tarafından belirlenen bir muhafazakârlık anlayışını daha açık ifade etmek istiyorsak (Burke'te olduğu gibi) muhafazakârlığın dönemin liberalizmine açıkça karşı çıktığı önceki evresini göz önünde bulundurmak suretiyle işe

başlamamız yararlı olacaktır (Burke'e göre muhafazakârlığın esas itiraz noktası aydınlanmacı Fransız filozoflarıydı). Liberalistler temel kavramlar olarak birey, akıl ve ilerleme üstüne çalışıyor ve özerk, özgür, aynı zamanda eşit bireyi kalıtsal tavır ve yapılarıyla geleneğe karşı savunuyorken, muhafazakârlık adeta nesilden nesile aktarıldığı halde bölünmeyen bir miras olup bu yüzden ilgi ve özenle sahip çıkılması, ayrıca felaketin verdiği acıyla ortadan kaldırılmaması gereken bir temel düşüncenin üstüne kurulmuştu. Liberalizmin öz-çıkarla aydınlanmış ve hepsi kendi en iyi çıkarının peşinde olan- ki böylelikle toplumsal yaşam bireylerin bencil tesadüfi (planlanmamış) amaçlanmayan ahenginden ortaya çıkmış olarak düşünülür- soyutlanmış ve özgür bireylerden kaynaklanan toplumsal-felsefî bir bireycilik olduğu söylenebilirken, bu muhafazakârlığın ise model olarak organizmayı aldığı söylenebilir: Toplum, liberalistlerin büyüleyici fakat basite indirgeyerek sunduğu modellerin aksine çok daha karmaşık bir yapıdadır. Muhafazakârlar için, her şey birbiriyle temas halindeydi ve sıkıca birbirine bağlanmıştı; kimse onu tamamen tetkik edemez ve basit ya da radikal ölçütlerle yani devrimsel değişimlerle daha iyi bir seviyeye getiremezdi. Toplum, büyüyen karmaşık bir organizmadır; öyle tutup ayarlarından biriyle oynamak suretiyle geceleyin işleyişini değiştirebileceğimiz bir mekanizma değildir. Reformlar mevcut yapıların değerli yanlarını korumak amacıyla her zaman gerekli ve arzu edilen şeyler olacaktır; fakat reformlar dikkatli bir şekilde ve aşama aşama yapılmalıdır. Bütün bireyler ve bütün taraflar her insanın sınırlı anlayışından daha derinde olan geleneğin bilgeliğini kabul etmek durumundadır. Ve kabul etmemiz gereken başka bir husus da şudur ki mirasımızı ortadan kaldırma ve halihazırda elimizde bulunandan daha yeni ve iyi bir şey getirme hakkını veren basit ve nihai çözümler yoktur. Bir toplum topluluklar ve kuşaklar arasındaki etkileşim üzerine temellenir. Toplumsal gelişme zaman alır.

Netice itibariyle muhafazakârlık, liberalizm gibi, sadece hükümet biçimleri, hukukî-ekonomik hak ve sistem biçimleri üzerine belirli siyasî kurumlara dair bir teori değildir. Toplumun ve insanın gerçekte ne olduğu ve bunlarla ilgili ne kadar bilgiye sahip olabileceğimize dair temel bir görüşü temsil eder. Toplumu doğru biçimde anlamak ve doğru davranmak için en yeterli araçlara sahip olduğunu iddia eder.

Bunda şu iddia da vardır ki muhafazakârlık değerli olanın ne olduğunu rakip ideologlardan daha iyi bilmektedir. Fakat konu, farklı ideologların değer meselesi üstündeki farklı görüşlerinden ibaret değildir. Bu basit bir biçimde, değer muhafazakârlığı dediğimiz şeyin normatif anlamda anlamlı ve tarihsel olarak konumlanmış yaşamın üzerine liberalizmden daha güçlü bir vurgu yapıyor olması değildir. Liberalizm, diğer taraftan, aydınlanmış öz-çıkara göre bireyin özel yararını maksimize etme şansına daha büyük bir normatif ağırlık koyar. Bu ideolojiler arasındaki farklar toplumsal yaratıklar olarak bizlerin ne *olduğumuz* ve neyi *bilebileceğimize* dair temel farklılıklara dayandırılabilir.

Liberalizm ve muhafazakârlık arasındaki önemli bir farkın ise özgürlük görüşlerinde yattığını söylemek pek alışılmadık bir durum değildir; kabaca ifade etmek gerekirse, muhafazakârlar düzeni ve otoriteyi bireysel özgürlükten daha önemli olarak ortaya koyarken, bunun aksine, liberalistler bireysel özgürlüğü öne çıkarırlar zira düzen ve otorite ancak özgürlüğe hizmet ettiği zaman meşru kabul edilebilir. Fakat bizim özgürlük ve özgürlüğün ne kadar değerli olduğuna dair görüşümüz, bizim insan ve toplumun ne olduğuna dair görüşümüzle, yani gündelik siyasal söylemde ifade edilmeyen ve bu nedenle savunulabilirlikleri dikkate alınıp tartışılmayan görüşlerle bağlantılıdır. Özgürlükten bahsettiğimiz zaman bir şeyden ya da birinden özgür *birini* düşünürüz; başka bir ifadeyle, toplumun ve insanın ne olduğuna dair belli temel düşüncelere (böylece de birey, toplum ve biliş arasındaki ilişki üzerine çeşitli toplumsal-felsefî ve epistemolojik görüşlere) zorunlu olarak sahibizdir.

Belli bir dereceye kadar muhafazakârlık ve sosyalizm, klasik liberalizmin bireye ilişkin daha radikal anlayışlarına karşı koymaları dolayısıyla örtüşür. Liberalist bireyciliğe karşı bu eleştirel duruşu, düzen ve otoriteye ilişkin daha olumlu bir görüşü ile birlikte muhafazakârlar aynı zamanda (gerek ekonomik liberalizm gerekse kültürel liberalizm olsun) klasik liberalizme nazaran toplum içersinde devletin rolüne ilişkin daha olumlu (pragmatik) bir görüşe sahiptir. Muhafazakârlık, faşist düzen ve güç işleyişinden ayrı tutulmalıdır zira muhafazakârlar organik olarak büyüyen bir toplumsal düzenini destekler ve kendilerini yeni bir düzenin baskı ve şiddetle kurulabileceğine yönündeki siyasal görüşten uzak tutarlar.

Belli bir dereceye kadar, Edmund Burke, Hume'un akıl ve doğal haklar fikri eleştirisini kabul etmiştir. Rousseau'nun Aydınlanma dönemi bireyciliğine yönelik eleştirisine de büyük oranda katılmıştır. Hume gibi Burke de duyguları, alışkanlıkları ve teamülleri akla karşı konumlandırmıştır. Ve Rousseau gibi, bireyin karşısına toplumu yerleştirmiştir. Fakat duyguları, alışkanlıkları, teamülleri ve toplumu tarihsel bir ışığın altında görmüştür: tarih ve gelenek kutsaldır ve saygı gerektirir. Siyasî olarak bu; Burke'ün, O'na göre, teorik kurgulara dayanan ve geçmişten gelip organik olarak büyümeyen her türlü reforma karşı çıktığı anlamına gelmektedir. Hem devrimsel değişiklikler, hem de bilinçli toplumsal planlamalar şüphelidir. Toplum bir bitki gibi büyümelidir. Bahçıvanlar gibi bizlerin ılımlı işlemler (siyasal reformlar) yapmamız gerekir ancak devrim ve planlama yoluyla organik büyümeyi engelleyemeyiz. Burke'e göre, gelenek kendi içinde bir değer ve bilgeliğe sahiptir. Şu halde, Burke belirli bir formel muhafazakârlığı da temsil ediyordu: Belli bir müddet muhafaza edilen bir şeyin yaşam hakkı vardır ve saygı gösterilmelidir. Fakat bu formel muhafazakârlığı çok fazla savunursak kendimizi fırsatçılığa saygı duyar ve "mevcudiyetini" azimle devam ettirdiği sürece her türlü dayatmayı muhafazakârlık adı altında savunur vaziyette buluruz. Her ne kadar Burke devrim karşıtı biri olup belirgin

bir biçimde tarihsel sürekliliği yüceltse de, *belirli* durumların muhafaza edilmesi taraftarıydı. Zira O, hiç de öyle fırsatçı bir formel muhafazakâr sayılmazdı.

Sonuç olarak Burke hesaplanmış öz-çıkar değil, aile ve komşuluk gibi organik gruplar üzerine temellenmiş bir toplumu onaylıyordu. Bu samimi gruplar birbirlerine dıştan gelen talep ve ilkeler olmaksızın duygusal bağlarlarla somut bir biçimde kenetlenmiştir.

Bu somut toplum, bir biçimde insanlardan insanlara değişecektir. Her yerde doğru olan bir dizi gelenek ve görenek söz konusu değildir. Bu farklı yaşam biçimleri büyük oranda doğaya değil, *göreneklere* dayanır. Fakat *görenekler* gibi kaçınılmazlardır. Yani göreneklere dayanan bir yaşam biçimine sahip olmak *zorundayız*. Fakat yaşam biçimlerindeki şiddetli değişimlerle bazı toplumsal-yaratıcı samimiyetler kaybolabilir. Bu nedenle mevcut farklı yaşam biçimlerine sahip çıkmalı ve onlara saygı duymalıyız. İşte bu temel üzerinden hareket eden Burke, Hindu kültürünü ve dinini İngiliz kapitalistlere karşı müdafaa etmiştir. Bu noktada, bütün bireyleri ilke olarak sadece zevk ve kâr peşinde olmaları anlamında özdeş görerek soyut bir birey anlayışını savunan radikal liberalizm ve yaşam biçimlerinde tarihi ve kültürel çeşitliliği ile insan davranışın karmaşıklığı ve zenginliğini destekleyen değer muhafazakârlığı arasındaki siyasî karşıtlığı görüyoruz. Bu değer muhafazakârlığı böylece mekanik liberalizmin atomik "gözlükleriyle" göremediği örneğin toplum, tarih, toplumsal ve insani karmaşıklık gibi pek çok şeyi algılayabilmektedir.

Radikal liberalizm bir biçimde Demokritos'un atom teorisinde elde ettiği avantajın aynısına sahiptir: Basitçe ifade etmek gerekirse gerçekliğin bazı yönlerini rasyonel bir model ile ifade eder. Neticede bu tür bir liberalizm piyasa ekonomisini anlamak için gayet uygundur. Değer muhafazakârları içinse durum tam tersidir. Teorik tablo, kültürel bir bağlantı içinde, daha yeterli gözükmesine rağmen bütün bu organik karmaşıklık *çok* büyüktür. Değer muhafazakârlığı toplumun tasavvur edemeyeceğimiz kadar karmaşık olduğunu iddia etmeye meyillidir. Bu Burke'ün düşüncelerinde tipik bir hal alır: Toplum ve tarih, birey ve bireylerin varsayılan aklından daha bilgedir.

Fakat bu toplumu anlama yetimize dair alçakgönüllü görüş bir tür irrasyonalizme dönüşebilir: Duygular ve önyargılar ancak yetersiz bir akıl kadar güvenilirdir.[8] Sonra bu görüş siyasal anlamda bir pasifliğe dönüşebilir: Toplum, anlaşılmayacak kadar karmaşıktır. Toplum öylesine karmaşıktır ki onu değiştirmek için hiçbir şey yapamayız. Bu, Burke'e ait bir görüş değildi. Burke, *muhafaza etmek için değiştirmeyi* istiyordu. Yine de siyasî pasifleşmeye yönelik bu eğilim organik değer muhafazakârlığının üstünde ağır bir yüktür. Pratikte, bu siyasî pasifleşme sermayenin özgür gelişimini ve imtiyazlıları dolaylı olarak destekleyebilirdi. Bu anlamda, *laissez-faire* liberalizmi ve değer muhafazakârlığının aynı siyasî sonuçlara yol açtığı *söylenilebilir*.

Daha önce radikal liberallerin yapamadığı bir biçimde değer muhafazakârlarının kültürel olarak nasıl bağlı olduklarını görmüştük (Burke'ün Doğu Hindistan Firması eleştirisi). Ayrıca değer muhafazakârları, *laissez-faire* liberallerinin yapamadığı bir biçimde toplumsal olarak bağlıydılar. Değer muhafazakârları sıklıkla geleneksel hiyerarşik sistemleri sürdürmeyi istiyor ve fakat aynı zamanda, feodal lordların alt sınıflara yönelik babalık şefkatine sahip oluyorlardı. Bu türden bir şefkat örneği Disraeli ve Bismarck'ta görülür: Babalık otoritesi ve yaşını doldurmamış çocuklar için şefkat.

Burke için bu babacan tutum, O'nun herkes için oy hakkı ya da miras kalan hakların (yani imtiyazların) ilgasını desteklemediği anlamına geliyordu. Birey ve kitlelerin tümüne birden şüpheyle bakıyordu. Öte yandan, halkın bilgeliğine güveniyordu. Ancak, Rousseau'nun genel irade bahsinde olduğu gibi, burada soru, insanların gerçekten ne düşündüklerini nasıl bileceğimiz sorusuydu- genel seçim yapamayacağımıza göre. Bu noktada Burke, Rousseau'ya nazaran konuya daha somut yaklaşıyordu. Burke babadan oğula geçen, zengin asilliğin (kontrol ettiği ki Burke görece tarafsız ve toplumsal olarak muhafazakâr bir grup olarak düşünüyordu) bir anayasal monarşiyi destekliyordu, halkın bilgeliği ve duygularına tercüman olan kurumlarıyla birlikte bir monarşi.

SORULAR

Aydınlanmanın temel fikirlerini açıklayınız. Rousseau'nun Aydınlanma eleştirisinin ve Burke'ün Fransız Devrimine dair muhafazakâr eleştirisinin ardındaki fikirleri de açıklayınız.

Adam Smith'in ekonomi teorisi ile (Hélvetius'taki gibi) yararcılığın temel kavramları arasındaki ilişkiyi tartışınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Burke, E., *Reflections on the Revolution in France (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler)*, Oxford, 1993.

Malthus, T., *An Essay on Population (Popülerlik Üzerine Bir Deneme)*, Londra, 1967.

Montesquieu, *On the Spirit of the Laws (Kanunların Ruhu Üzerine)*, Londra, 1975.

Ricardo, D., *The Principles of Political Economy and Taxation (Vergi Tarhı ve Politik Ekonominin İlkeleri)*, Londra, 1969.

Rousseau, J.J., *The Social Contract and Discourses (Toplum Sözleşmesi ve Konuşmalar)*, Londra, 1975.

Smith, A., *The Wealth of Nations (Ulusların Zenginliği)*, Londra, 1961.

Voltaire, *Candide*, Oxford, 1978.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Cassirer, E., *The Philosophy of Enlightenment (Aydınlanma Felsefesi)*, Boston, 1955.

Habermas, J., *The Structural of the Public Sphere*, Cambridge, MA, 1989.

Koselleck, R., *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society (Kritik ve Kriz: Modern Toplumun Aydınlanması ve Hastalanması)*, Oxford, 1988.

NOTLAR

[1] Kant bir üniversite profesörü olan ilk büyük filozoflardandır.

[2] Bireyin davranışlarının temel güdüleri çeşitli liberalist teorisyenler tarafından farklı yorumlansa da tümü bireyi bir amaca ulaşmanın farklı yolları arasında durmadan ve rasyonel olarak tercihte bulunabilen ve bulunması gereken bir amil olarak görmüşlerdir- genellikle amaçlı rasyonalite dediğimiz şey (bkz. M. Weber, Bölüm 24).

[3] Helvétius, psikolojik olarak düşünüldüğünde insan eylemlerini basit bir motivasyon düşüncesiyle anlamaya çalışmıştır. Her şeyi saf mekaniğe indirgemeye uğraşmamıştır. Ne de Hannah Arendt ve Jürgen Habermas gibi çağdaş düşünürlerin ele aldığı cinsten özerk ve diskürsif bir rasyonaliteyi imgelemiştir (bkz. Bölüm 27).

[4] "Ekonomik adam" kavramını bir hipotez olarak kullanmanın bilimsel olarak mümkün ve sıklıkla verimli olduğunu inkar ediyor değiliz: Yani, araştırma ve ekonomi pratiğinde, insanoğlunun istatistiksel olarak ekonomik kazançla güdülendiği varsayımından hareketle deneysel olarak ilerlemek- fakat bunun "insanın (tarihsel olmayan) özü" olduğunu iddia etmeksizin.

[5] *Laissez-faire* ifadesi ekonomik liberalizme işaret eder: "*Laissez-faire, laissez-passer*" ("*bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler*"), yani ürünlerin serbestçe yaratılmasına ve alınıp satılmasına müsaade edin ("serbestçe" "hükümet müdahalesi olmaksızın" anlamına gelmektedir).

[6] Voltaire özellikle Leibniz'e hücum ediyordu.

[7] *San-culotes* (Fransız Devrimindeki radikal kitle hareketi) ve Rousseau'nun fikirleri arasında paralellik vardır: Bu ortak idealler; doğrudan demokrasi, mülkiyet eşitliği, egemen bir "genel irade" ve devletin tüm üyeleri için kamu eğitimini içeriyordu.

[8] Çoğu, aklın evrensel ve emin bir şeyi temsil ettiğini, duygularınsa istikrarsız olduğunu ve bireyden bireye değiştiğini düşünüyordu; şu halde duygulara dayanan bir ahlak *göreceydi*. Burke bunu farklı değerlendirmiştir: Çoğu tutum ve duygular günün modası kadar hızlı değişebilen pek çok entelektüel duruştan daha istikrarlı ve evrenseldir. Köklü ve yaygın "önyargılar", ahlaki istikrarın iyi bir garantisini önermektedir.

BÖLÜM 14

Faydacılık ve Liberalizm

JEREMY BENTHAM VE JAMES MİLL – HAZCI HESAP VE YASAL REFORM

BENTHAM

İngiliz hukukçu Jeremy Bentham (1748 – 1832) İngiliz toplumunda yasal reformlar için direten felsefî radikallerden biridir. Dolayısıyla toplumun belli yönlerini eleştirmiştir. Ancak eleştirinin dayanacağı temel bir miyar noktası olmalıdır. Bentham, utilitaryan-emprisist gelenekten hareketle ne doğal haklar fikrini ne de (toplumsal) sözleşme teorisini kabul eder. Otoritenin ve siyasî değişimlerin tek gerekçesi, insan ihtiyaçları yani *yarar (utility)* ve *haz (pleasure)*dır. Burada Bentham Helvétius'un izinden gider:

1- Haz ve acı insani faaliyetin *kaynaklarıdır*; bundan dolayı haz ve acı arasındaki ilişkiyi değiştirerek insan davranışını etkileyebiliriz.

2- Haz, kanunların ve siyasî otoritenin *gerekçesi*dir.

Daha önceden bu tasarıdaki ilk noktanın kabul edilemez bir basitleştirmeyi temsil ettiğinden bahsetmiştik. İkinci nokta ise; aslında normatif olan gerekçenin herkesin kendi hazzının peşine düştüğü gibi betimleyici bir önermeyi takip etmesi dolayısıyla, mantıki bir kısa devre doğurur.

Bentham, en yüksek miktarda insan için en üst düzeyde mutluluğu (yarar) hedefleyen yararcı ilkeyi en temel kaide olarak kabul etme noktasında Helvétius'un izinden gitmiştir. Bentham'ın düşüncesinde yeni olansa, diğerlerinden daha tutarlı bir şekilde bu ilkeyi yasal reformlar için bir rehber olarak kullanmış ve en fazla hazzı neyin sağlayacağını hesaplayan bir sistem geliştirmiş olmasıdır.

Bentham'ın acı ve haz hesabı bir bütün olarak hangi durumların ve hareketlerin en çok hazzı doğuracağını belirleyen çeşitli etkenleri göz önünde bulundurur. Bu hesap; haz ya da acının yoğunluğu, bu ikisinin ne kadar süreceği, gerçekleşip gerçekleşmeyeceklerinin ne ölçüde kesin olduğu, ne kadar süre de-

vam edecekleri, kaç kişiyi kapsayacakları, acı ve hazla ilgili hangi çeşit deneyimlerin birbirini engelleyeceği gibi konuları içerir.

Daha önceden işaret ettiğimiz gibi, hazzın hesaplanmasındansa acının hesaplanmasından bahsetmek belki de daha mantıklı olacaktır. Çünkü muhtemelen bizler farklı olumlu faaliyetlerin ve faydaların (benefits) tasnifine nispetle, belli başlı yoksunluklardan kaçınmaya yönelik tutum ve tepkilerimiz babında daha çok ortak nokta sergileriz. Pratikte yararcılık ve liberalizm, daha ideal olanı gerçekleştirmek yerine, daha çok olumsuz olandan kaçınmayı hedefleyen bir teşebbüstür.

Bentham'ın önerdiği acı ve haz hesaplaması çarpıcı bir şekilde kâr hesabını andırır. Ancak kâr, lira ve kuruş gibi karşılaştırılabilir birimler sayesinde hesaplandığından, haz ve acıya dayanan farklı deneyimlerin nasıl karşılaştırılabileceği biraz karmaşıktır. İyi bir yemek yerken hissettiğimiz sakin hoşnutlukta açığa çıkan haz değeriyle bir sınavı geçtikten sonra hissettiğimiz çılgın coşkunun haz değerini nasıl karşılaştırabiliriz. Bentham bu problemi hiçbir zaman çözememiştir. Bu sebeple haz hesabı bir ölçüde sorun teşkil eder. Yine de Bentham, bizim gerçekten de böylesi mantıki hesaplar çerçevesinde davrandığımızı kasteden ifadeler kullanır.

Bir kez daha bireyciliğin haz kavramı etrafında inşa edildiğine dikkat çekiyoruz. Haz bireyseldir. Devlet ya da toplum ne acıdan ne de hazdan haberdardır. Buna uygun olarak, 'mümkün seviyede azami mutluluk' 'mümkün olduğunca çok sayıda birey için geçerli olan azami seviyede mutluluk' olarak da anlaşılabilir; çünkü mutluluk, en iyi, haz olarak anlaşılabilir.

Yine de yarar kavramının haz kavramıyla aynı şekilde bireyci olmadığına işaret etmekte fayda var. Haz kavramı bireysel deneyimlere işaret ederken, fayda kavramı cazip sonuçlara işaret eder. Fayda felsefesi yani yararcılık esasen semereci bir ahlak anlayışıdır: Cazip eylemlerin kriteri, sonucun (semerenin) ne ölçüde 'kullanışlı' olduğuyla belirlenir. Burada zıtlık iyi niyet ahlakına dayalıdır; ahlakî kriter fiilin öznesi olan kişinin (failin) ahlakî maksadına dayanır. Görünüşe bakılırsa yararcılık kültürümüzdeki müşterek durumlara gayet mükemmel bir şekilde uyum gösterir: Kimi tercihleri sorgulamadan yaparken, çoğunluk alternatifleri ve sonuçları değerlendirerek seçim yaparız. Ve tercihler bizim arzuladığımız şeyler olduğunda, güdülenmeyi açıklamak kolaydır. Ancak yararcılık, adalet kavramıyla çatışma halinde gözükür: şayet herhangi bir durumda masum bir insanı mahkum etmek en yüksek yararı (mutluluğu) sağlıyorsa, bu ahlakî olarak da doğru kabul edilmelidir. Ne var ki bu görüş temel adalet fikriyle çelişir.

Bentham açısından bireye yapılan vurgu, dil felsefesi alanına taşınmıştır. Bentham sadece belirli şeylere işaret eden kelimelerin bir anlamı olduğunu id-

dia eder. Belirli şeylere işaret etmeyen kelimeler - *haklar, genel refah, nitelik* vs. kelimeler – nihayetinde uydurmadır. Bentham, *haklar* ve *ilkeler* gibi kelimelerin kullanımının gerçeği ortaya çıkarmak yerine gizlemeye yöneldiğini düşünür ve O'na göre sosyal gerçeklik nihayetinde tek tek bireylerin acısı ve hazzından ibarettir.

Şeref, anavatan, ilerleme gibi kelimelerin *sıklıkla* zihinleri bulandırmak ve insanları manüpile etmek için kullanıldıkları aşikardır. Bu sebepten, Bentham'ın nominalizminde sağlıklı bir yön vardır. Ancak Bentham tüm böylesi kelimelerin gizemliliği artırdığını düşünürken, kendisi de gerçekliğin kimi yönlerini yani sosyal bağlılıkları gizleme tehlikesine düşer. Bentham'ın kavramsal terimleri reddetme eğilimi, isimsiz güç ilişkileri gibi toplumun bilhassa sosyal içerikli yönlerini kavramayı zorlaştırır. Böylelikle Bentham'ın nominalizminin bedeli aşikar bir körlük ve buradan hareketle irrasyonel ve zararlı olabilen baskın eğilimler karşısında apaçık bir güçsüzlük olarak ortaya çıkar.

Bahsettiğimiz gibi, Bentham mümkün olan en yüksek miktarda birey için mümkün olduğunca azami mutluluk (haz, fayda) ilkesini varolan kanunları eleştirmede bir ölçüt olarak kullanır. Bu ilkeye dayanarak Bentham, bir suçlunun hangi cezayı 'hakettiğini' sormak yerine, hangi ölçülerin gelecekte daha az suça yol açacağını ve daha iyi insanlar ortaya çıkaracağını sormuştur. Bir ya da birkaç bireyin cezalandırılması, ki bu acıyı da içinde barındırır, sadece ve sadece sonuç bir bütün olarak daha büyük bir hazzı beraberinde getirecekse doğrudur. Bu yaklaşımıyla Bentham, hukukî uygulamanın daha etkili ve daha mantıklı hale gelmesine katkıda bulunduğu gibi, hukukî sistemin insanileştirilmesine de yardımcı olmuştur. Ancak pratik sonuçlar iyi olsa bile, teorik mütalaaları bir şekilde şüphelidir. Bentham genelde insani değerler ve güdülenmedeki tarihsel çeşitliliği gözden kaçırır. Bentham'ın düşüncesinde insan, temel olarak tarihi gelişimden soyutlanmıştır: İnsanoğlu her zaman ve her yerde aynı amaçların (haz) peşinden gider ve aynı güçler (hazzı arama) tarafından sürüklenir. Nominalist olan Bentham geniş ölçüde sosyal kurumları göz ardı ettiği ve sadece bireyleri gördüğü gibi, liberal olan Bentham da tarihi göz ardı etme ve insanları zaman dışı bir soyutlamaya indirgeme eğilimi gösterir. Bentham'a göre tarih, gelenek, adet ve alışkanlıklar bütünüdür ve bunlar, mümkün olduğunca çok sayıda bireyin mümkün olduğunca azami mutluluğu ilkesine dayanan eleştirel bir sorgulamanın üstesinden gelebildikleri sürece varlıklarını haklı kılabilirler. Bu anlamda Bentham, Aydınlanmacı felsefenin geleneğe dair eleştirisiyle mutabıktır.

Bentham'ın felsefî köktenciliği özellikle hukukî sistemin etkisizliğini ve gayri insaniliğini hedef alır. Ekonomik reformla o kadar da çok ilgilenmez. Aksine, özel mülkiyetin güvenlik sağladığını ve böylece de haz yarattığını düşünür.

Bunda, her ne kadar mülkiyetin daha adil bir paylaşımı talebinin tohumu bulunsa da, ekonomik statükonun da desteklendiğini görürüz. Bir çok liberaller gibi Bentham çok çeşitli özgün çıkarların bir tür uyumunu öngörür: Herkes hazzını en üst noktaya çıkarmaya çalıştığında, bu *tüm* bireyler için en iyisidir. Ancak Bentham böylesi bir uyumun *kendiliğinden* gerçekleşmesini beklemez: Yarar ilkesine dayanan etkin bir yasama gereklidir ve bu yasamanın amacının tasarlanmış bir değişim olduğu düşüncesiyle kanunlar etkin bir şekilde uygulanmalıdır.

JAMES MILL

İngiliz felsefî köktenciliğinin 19. yüzyıl başlarındaki başka bir temsilcisi James Mill'dir (1773-1836). Mill genel oy verme hakkına dayanan seçilmiş bir meclis ve bir temsilci kontrolündeki güçlü bir hükümeti savunmuştur. Haddinden fazla imtiyaz sahibi azınlık gruplar olarak gördüğü asilzade ve ruhban sınıflarının haklarına pek olumlu gözle bakmıyordu. Bu yüzden temsilci bir hükümet tarafından temsil edilen çoğunluğu destekledi ve genel eğitimi savundu. Herkes okula gitmeli, eğitim entellektüel ve ahlakî anlamda özgürleştirici olmalı ve aydınlanmış çoğunluğun hükmü geçerli olmalıydı. Bu, 1700'lerin Aydınlanmacı felsefesiyle tamamen uyum içinde bir yaklaşımdır.

Diğer radikal felsefeciler gibi James Mill de İngiltere'de daha etkili ve demokratik bir yasama ile yürütmeye katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda 1800'lerin ortalarındaki belli başlı sosyal reformların (fakirlik kanunları; yani imkanları kıt olanlar için yasalaştırılmış olan kanunlar) ortaya atılmasında bu radikal felsefeciler etkili olmuştur. Böylece Jeremy Bentham ve James Mill'in felsefî radikalliği John Stuart Mill ve Thomas Hill Green'in sosyal liberalizmine bağlanmış olur.

JOHN STUART MILL
SOSYAL LİBERALİZM VE RASYONALİTENİN BİR ŞARTI OLARAK LİBERALLİK

Hayatı: *James Mill'in oğlu olan John Stuart Mill (1806-1873) babasının ilkeleri doğrultusunda yetiştirildi. Üç yaşında Yunanca, sekiz yaşında Latince, on iki yaşında mantık ve siyasal ekonomi öğrendi. John Stuart Mill, geçirdiği kişisel bir buhran sonrasına kadar babasının (ve Bentham'ın) düşüncesinin etkisi altında kaldı. Daha önceki liberalizmde varolduğunu hissettiği zayıflığı içermeyen bir liberalizmi formüle etmeye çabaladı. 1851'de evleneceği Harriet Taylor'la (1808-1859) yakın bir ilişki içindeydi. John Stuart Mill;* Politik Ekonominin İlkeleri

(1848), Özgürlük Üzerine (1859), Yararcılık (Utilitarinizm)(1863), The Subjection of Women (1869) *gibi eserlerinde hem politik teori üzerine, hem de mantık ve epistemoloji üzerine yazmıştır.*

Ekonomide *laissez-faire* adıyla meşhur liberalizm, Ricardo'nun ortaya koyduğu şekliyle İngiltere'de zirve noktasına 1850'lerden önce ulaştı. Daha bu zamanlarda endüstri işçilerinin sefil yaşam koşulları büyük bir öfke uyandırıyordu. Sosyal politikalar Bentham'ın sosyal reformculuğuyla uyum içinde uygulanmaya başlandı. Ancak bu tür sosyal politikalar Bentham'ın yararcılığı gibi belli başlı teorik tutumlarının doğrudan bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır. Aynı zamanda düşük sınıfların gitgide artan sosyal mahrumiyetinden kaynaklanan eşzamanlı politik bir tepki de mevcuttu. Bu tepki kısmen siyasî huzursuzluk korkusuyla ve kısmen de işçiler için duyulan merhametten kaynaklanmaktaydı.

İşçiler de kendilerini ikili bir mücadeleyle karşı karşıya bulmuşlardı: Toprak sahibi asilzadelerin etrafında toplanmış olan muhafazakârlara karşı ve sanayicilerle iş adamları etrafında örgütlenen liberallere karşı. İşçilerin ana hedefi; temel geliri, makul iş saatlerini ve sürekli iş sözleşmesini garantiye almaktı. İşçilerin araçları grup dayanışmasıydı. Bireysel özgürlüğün aksine dayanışma işçi hareketinin dayanak noktası oldu. Hem muhafazakârların hem de liberallerin muhalefetiyle karşı karşıyayken işçilerin muhafazakârları tercih etmiş olması daha olasıydı: 'Kendi' adamları için sorumluluk hisseden ataerkil bir asil, *laissez-faire* ilkesini benimsemiş liberal bir sanayiciden daha iyi olabilir. 1867'de Muhafazakâr hükümet birçok işçiye oy kullanma hakkını tanıdı.

Bu durumda İngiliz liberaller bir ikilemle karşı karşıya kaldılar: Ya sosyalist olmak ya da işçilerin desteğini kaybetmek. İngiltere'deki liberaller ilk şıkkı seçtiler ve dolayısıyla İngiliz liberalizmi ulusal yükümlülükler taşıyan sosyal bir liberalizm hüviyeti kazanarak halkın yaygın desteğini elde etti. Haliyle liberal teorinin de yeniden gözden geçirilip düzenlenmesi gerekiyordu. Bentham, Smith ve Ricardo'nun devlet ve birey, özgürlük ve baskı arasındaki ilişkilere dair teorileri yeniden yazılmalıydı. Bunun anlamı, bizim burada tanımladığımız şekliyle liberalizmin en temel ilkesi olan bireycilik, toplum ve toplumsal-bilimsel düşünce kavramlarıyla zenginleştirildi.

John Stuart Mill yararcılık, liberalizm ve emprisizm teorilerinden etkilenmiş bir felsefecidir; fakat aynı zamanda bu teorilerin daha önceki uyarlamalarına da eleştirel yaklaşmaktaydı. Böylelikle klasik liberalizmi sosyal bilimin yardımıyla yeniden şekillendirmeye çalıştı. Siyasal teoride ise *laissez-faire*'yi reddeden ve etkin yasamayı vurgulayan sosyal liberalizmin öncüsüdür.

Her ne kadar John Stuart Mill, bir yararcılık taraftarı olduysa da, Bentham'ın uyarladığı şekliyle yararın, daha üst ya da alt biçimler arasında niteliksel bir ay-

rım yapılmaksızın haz olarak açıklanan haz hesabına eleştirel yaklaştı. Bentham'ın niteliksel yönleri, yani ahlakî ve kanuni olarak neyin doğru bir karar ya da doğru bir hareket olduğunu açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bunu yaparken farklı şekillerde de olsa çok çeşitli alternatif hareketlerden kaynaklandığı varsayılan haz ve acının çeşitli hallerini *niceliksel* bir karşılaştırmaya tabi tutma yoluna gitmiştir. John Stuart Mill yarar kavramını, haz ve acının niteliksel olarak farklı biçimlerine imkan verecek bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Dolayısıyla faydanın niteliksel olarak farklı formları, fikir birliğiyle ya da yetkili şahısların, yani kişisel deneyimleri sayesinde temel seçenekleri anlayabilen insanların çoğunluk kararıyla belirlenir.

Mill böylece daha en başından niteliksel olarak farklı seviyeler arasında yani ahlakî olarak iyi ve kötü (ya da daha az kötü) sevinç tecrübeleri arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini düşündü. Ortak dilbilim kullanımı açısından bu oldukça makuldür. Bu açıdan bir sadistin kurbanına zarar vermesinin kötü ve bir hemşirenin hastanın iyileşmesinden duyduğu sevincin iyi olduğunu söyleyebiliriz, her ne kadar sadistin ve hemşirenin haz deneyimleri eşit ölçüde yoğun ve aynı süreklilikte olsa bile. Ancak hazzın niceliksel hesabını kullanırken dahi, tarafların belli bir zaman süreci dahilinde dikkate alınmasıyla bu niteliksel nokta belli ölçüde hesaba katılmış olabilir: Azami miktarda insanın mümkün olduğunca azami mutluluğu uzun vadeli bir bakış açısıyla değerlendirilir. Böylelikle muhtemelen sadistin duyduğu hazzın hemşireninkine nazaran daha olumsuz sonuçlara yol açtığını ve bundan dolayı hemşirenin hareketinin en iyisi olduğunu gözlemleyebiliriz.

Mill, en önemli değerler arasında kişisel özgürlüğü, özsaygıyı, dürüstlüğü ve sosyal refahı sıralar. Mill, konuşma ve basın gibi özgürlükleri savunmuştur; çünkü bunları arzu edilir nitelikler olarak gözlemlemiştir. Ancak bu liberal değerler aynı zamanda akılcılık ve hakikat arayışı için de önemlidir: Kamusal alanda – dahili ya da harici engeller olmaksızın – özgür tartışma ortamı bizim makul bakış açılarına ulaşabilmemiz olasılığı için bir önkoşuldur.

Yine de Mill açısından kamuoyu muğlak bir konudur. Kamuoyu bir yönden baskıcı olabilir ve azınlık gruplar tarafından desteklenen bakış açılarını bastırıcı bir görünüm arzedebilir. Diğer yandan Mill, kamuoyunun makul bireyler arasındaki özgür bir tartışmayla oluşturulabileceğini ve geliştirilebileceğini farzetmiştir: Bu kamusal tartışma, açık ve özgür olduğu sürece, önyargıların ve hataların düzeltilebileceği sonucuna bizi götürebilir. Böylece tartışma bizi *tek bir* gerçeğe yöneltmezken, çeşitli fikirlerin aydınlanmasına hizmet edebilir. Özgür bir tartışma en azından farklı perspektiflerin ve bakış açılarının hem taraftarlar hem de karşıtlar için daha açıklıkla ifade edilmesine imkan verir.

Bir bakış açısı umumi olarak ifade edildiğinde ve dolayısıyla karşı çıkılabil-

diği ve savunulabildiğinde, bu bakış açısı temsil ettiği şeyi gerçekten ifade etmiş olur. Bunun anlamı bizim karşı argümanları işitene kadar gerçekten neyi düşündüğümüzü bilmediğimizdir. Hakikatin mümkün olduğunca açık olarak ortaya çıkabilmesi için – her birimizin karşıt tarafın ne düşündüğünü mümkün olduğunca açık ve adil bir şekilde tartarak, gerçekte ne düşündüğümüze dair mümkün en iyi idraki elde edebilmemiz için – özgür ve kamusal tartışmayı kabul etmeliyiz. İfade ve konuşma özgürlüğü açık tartışma yolundaki gerekli şartlardır. Liberalliğin de, rasyonalizmin bir şartı olduğunu söyleyebiliriz.

Bir sosyal felsefeci ve siyasî reformcu olarak John Stuart Mill, işçilerin parlamentoda temsil hakkı için mücadeleleri ve Afro-Amerikanların Kuzey Amerika'daki durumundan tutun da kadınlara karşı her çeşit ayrımcılığa kadar yanlış anlaşılmış ve bastırılmış gruplara yardım etmek için gösterdiği çabayla tanınır. Kendi zamanında kadınların ezilmesiyle ilgili olarak genel oy verme hakkını ve evli kadınların mülk edinme hakkının tanınmasını savundu. Bu eşitlik ve özgürlük mücadelesi Mill'in savunduğu ilerici liberalizmin bir parçasıydı: Bütün yetişkinler ilke olarak hem siyasî hem de hukukî açıdan eşittir. Hepimiz başkalarına zarar vermediğimiz sürece kendi potansiyelimizi gerçekleştirme hakkına sahibiz. Biyolojik sosyal durumlarımızdan bağımsız olarak hepimizin aynı siyasî ve yasal haklara sahip olduğu göz önüne alındığında; ırk, cinsiyet ya da sosyal arka plan gibi niteliklerin pek de ehemmiyeti kalmaz. Mill bu konularda Harriet Taylor'la yakın bir çalışma içindeydi.

Mill, ihlal edilemez kişisel haklardan yola çıkarak, kendini Locke'a kadar uzanan modern bir geleneğinin içine yerleştirmiştir. Bu bakımdan insanı toplum içinde algılayan Platon'dan kendini ayırmıştır. Ancak aynı zamanda insana bakışları konusunda Mill'le Platon arasında belli başlı ortak noktalar vardır; her ikisi de siyasete nazaran biyolojinin önemini daha aza indirgemişlerdir. Burada Mill ve Platon, Aristo'ya karşı aynı safta yer alır. Bu düşünürlerin – Platon, Aristo ve Mill – kadınlar üzerine çeşitli görüşleri şu karşıtlıkları ve koşutlukları içerir: Aristo kadınları biyolojik açıdan ve ayrıca kendi zamanında sahip oldukları sosyal mevki bakımından incelemiştir. Platon, kadınları biyolojinin daha üstünde, fakat şehir-devletin toplum yapısı içinde zincire vurulmuş sağduyulu varlıklar olarak değerlendirir. Mill, kadınları biyolojik ve sosyal kısıtlanışlarından nispeten bağımsız olarak, evrensel ve kişisel haklar çerçevesinde ele alır. Kendi evrensel kişisel haklar görüşüne uygun olarak Mill, kadınların mesleki kariyer ya da annelik arasında seçim yapma hakkına sahip olduğunun altını çizer. Bu tür bir seçim özgürlüğü Mill'in evrensel siyasî ve ekonomik haklar kavramında da mevcuttur. Ancak anneliği seçen kadınlar konusunda Mill, bu kadınların ailedeki pratik rollerinin kendi döneminde anlaşıldığı şekliyle sabitlenmiş olduğunu farzeder. Geleneksel aile rollerinin değişeceğini öngörmemiştir. Bu tür fikirler günümüze aittir.

Mill her ne kadar kendi normatif düşüncesinde bireye dayanan evrensel ilkeleri vurgulamışsa da, toplum görüşüyle ilgili olarak sosyal çevrenin bireyin oluşumundaki öneminin farkındaydı. Bu kavram özellikle Mill'in düşüncesinin sosyal-liberal yönlerini içerir. Burada Owen, Saint-Simon ve Fourier gibi düşünürlerden ilham almış olan erken İngiliz ve Fransız sosyalizmiyle bazı koşutluklar görülebilir. John Stuart Mill (babası), James Mill'in güçlü bir çoğunluk hükümeti fikrini benimsemez: Sadece güçlü bir azınlık (aristokrasi) zayıf bir çoğunluğa (halkın geri kalanı) zulmedebilir diye bir şey yoktur. Çoğunluk da azınlığa zulmedebilir. Temsilci bir hükümet, azınlık grupların ya da bireylerin özgürlüğünü garantiye almak için yeterli değildir. John Stuart Mill bu sebeple toplumun özgür ve sorumlu insanlar için nezih yaşam koşullarını nasıl temin edebileceği sorusuyla ilgilenmiştir. Hoşgörüsüzlük ve saldırganlık gibi sosyal tutumların özgür bir kişiliği nasıl bastırabileceği sorusuyla kendini alakadar etmiştir.

Bu noktada John Stuart Mill klasik liberalizmden bir adım öteye geçmiştir: İsimsiz sosyal güçlerin insanların nasıl yaşadığı üzerinde belirleyici etkilere sahip olduğu gerçeğini kabul etmiştir. Biz sadece asosyal insan parçaları ve harici bir devlet sistemi açısından açıklamalar yapmayız. Bireye ve devlete ek olarak toplum da bir araştırma alanıdır. Ancak John Stuart Mill sistematik olarak sosyal bir tarzda düşünmemiştir, çünkü sosyoloji bu sıralar daha emekleme dönemindeydi. Toplumda var olan güçleri yapısal olarak açığa çıkartmaktansa kişisel özgürlüğün temel bir savunusunu yapmıştır.

Daha da ötesi, düşüncesi bir ölçüde klasik dahili-harici, özel-kamusal ayrımı çerçevesinde kalır. Bu yüzden kişisel özgürlüğü korunmuş bir mahremiyet alanı içinde yer alan ve sadece bireyi kişisel olarak ilgilendiren bir şey olarak ele alır. Fakat John Stuart Mill, özel ve kamusal alanlar arasındaki bu ayrım için tatmin edici bir ilke öne sürmez. Her halükarda belirleyici faktör, baskının harici hükümetin müdahalesi olarak reddedilmesini öngören naif *laissez-faire*'ci liberal görüştür. Sosyal liberal John Stuart Mill, devletin ve yasaların ötesinde olan bir güç ve baskı olduğunu teslim eder. Bunun anlamı en az miktarda yasama ve hükümet müdahalesinin, *laissez-faire*'ci liberallerin düşüncesinin aksine, en azami derecede özgürlükle eş anlamlı olmadığıdır.

John Stuart Mill *laissez-faire*'ci liberallerin pazarın doğal kuralları ve kendi kendini düzenleyen rekabet tezlerini kabul etmez. Böylece ekonomik sistemin eleştirilmesi gereğini savunur. Serbest pazar ve kuralları dokunulmaması gereken doğal bir durum arzetmez. Şayet ülkede arzu edilmeyecek bir sosyo-ekonomik durumun varolduğunu düşünüyorsak, yasal reformlar aracılığıyla müdahale edebiliriz.

John Stuart Mill tarafından ifade edilen en temel ahlakî sezgi kendi zamanın-

daki İngiliz toplumunun adaletsiz ve zalimce yönlerine duyulan öfkedir. Mill'in teorisi bazı zamanlar problemli gözükse de, O'nun yazıları sosyal ve ahlakî bir sorumluluktan kaynaklanır. Ve kişisel özgürlüğe verdiği destek ve bu özgürlüğün temelini oluşturacak etkin bir yasama talebiyle John Stuart Mill, sosyal güçler her ne kadar kendi zamanında daha yeterli derecede tanımlanmamış olsa da sosyal liberalizm dahilindeki temel tutumların oluşumuna katkıda bulunmuştur. Sosyoloji daha kendi alanına yeni yeni kavuşuyordu. (A. Comte 1798-1857, E. Durkheim 1858-1857 ve M. Weber 1864-1920). Ancak ortaya çıkmakta olan deneysel sosyal araştırma alanı John Stuart Mill'i son derece cezbetmiştir.

THOMAS HILL GREEN

John Stuart Mill'in öncülüğünü yaptığı, liberalizmden sosyal-liberalizme geçiş 1800'lerde de devam etti. Sonuç 'insani bir yüze sahip' liberalizmdi: Bunun anlamı ahlakî sorumluluk ve bireyin sosyal bir varlık olarak tanınmasıyla birlikte sosyal kurumlar tarafından yönetilen bir kamu politikasıydı; yani kısaca insanoğlunu ve siyaseti anlayabilmek için sosyolojik kavramların gerekliliğinin kabul edilmesiydi.

Thomas Hill Green (1836-1882) klasik liberalizmin temelini oluşturan basitleştirilmiş psikolojik ve ahlakî teorinin eleştirisini sürdürdü; bir insanın kaçınılmaz olarak sosyal topluluğa bağlı olduğuna işaret etti. Başka bir deyişle Green açısından liberalci bireyselliğin iç eleştirisi, bireyci duruşu darmadağın etmiş ve geride bir çok yönden Aristo'nun tutumunu hatırlatan bir duruş bırakmıştır. Fakat Green bir Yunan şehir-devletinde yaşamamıştır. Green hem toplumu, Hıristiyan bir topluluk olarak algılayışında ve hem de politikayı ahlakî bir yaşamı mümkün kılmak için sosyal şartları hazırlama mekanizması olarak görmesi bakımından Aristo'dan ayrılır.

Green'e göre özgürlük; sadece baskıdan özgür olmak anlamında olumsuz bir özgürlük değildir. Ahlakî bir toplulukta kendini gerçekleştirmenin ekonomik ve psikolojik olarak gerçekten de mümkün olduğu anlamında hakiki bir özgürlüktür. Kimi şahısların hareketlerini kısıtlayan kanunlar herkes için hakiki özgürlüğü mümkün kılabilmek adına gereklidir. Dolayısıyla toplum ve eğitim politikaları önem kazanır. Green'in amacı 'serbestiyet' ve hazzın ya da kârın en üst noktaya taşınması değil, ahlakî bir yaşamdır. Siyaset reform yasaması aracılığıyla bu amaca ulaşmayı mümkün kılar. Bu noktada liberallik, insancıl ve sosyal açıdan hassas bir hal alır. Diğer her şey arasında liberal bireycilikten artakalan, insanların ahlakî açıdan değer ve saygı noktalarında eşit oldukları görüşüdür.

Şayet 'liberalliği' bireyci bir ideoloji olarak tanımlarsak, Green liberal değil-

di; ancak insancıl ve hoşgörülülük anlamında liberal-hür fikirli biriydi. Green'in liberalliği hem muhafazakâr ve hem de sosyal-demokrat tavırlara uzanır. Hayatın dini ve ahlakî yönlerini takdir edişi ile sebat ve emniyetin insana gerekli olduğuna dair vurgusu muhafazakâr fikirleri yansıtır. Aynı zamanda Green'den doğan ve Fabian toplumunun (1884'de kuruldu) liberal, sosyal-demokrat temeline yerleşen bir tema vardır; sınıf mücadelesi teorisi olmaksızın reform sosyalizmi. İngiliz İşçi Partisi bu sosyal refah ve iş kontrolü geleneği içinde kuruldu; bu gelenek tamamen devlet yönetimini öngörmüyor ve uyuşma çözümlerini, muhafazakâr partilerle parlamento koalisyonunu reddeden kaçınılmaz bir sınıf mücadelesi dogmasını içermiyordu. İngiltere'de, liberal sosyalizmle sosyal liberalizm birbirine fazlasıyla yakındır.

1860'ların başlarından itibaren – Darwin'in *Türlerin Kökeni* basıldıktan sonra – taraflar arasındaki rekabetin sonucu belirlenen serbest pazarla, 'en güçlü olanın hayatta kaldığı' teorisi arasında koşutluklar bulunmaya başlandı. En güçlü olanın hayatta kaldığı teorisi, *laissez-faire* liberalizminin biyolojik ve evrimci bir yorumu olarak değerlendirilebilir: Tıpkı yiyecek ve çift için verilen doğal mücadelenin en uygun olan hayvanların yaşamasına ve üremesine olanak verdiği gibi en önemli hayati kalıtımsal özellikler korunur. Sınırsız ekonomik rekabet en iyilerin muvaffak olması ve kendi üstün genlerini gelecek kuşaklara aktarmasıyla sonuçlanırken, daha aşağı düzeydeki kalıtımsal özellikler ortadan kalkar. Fakirlere ve 'güçsüzlere' yapılan sosyal yardımlar, daha aşağı seviyede genetik özelliklere sahip bir nüfusa yol açacağı için sakıncalı görülür. Bu tarz bir biyolojik *laissez-faire* liberalizmi kimi teorik problemleri doğurur. Bunların ilki, toplumun biyolojik anlamda ele alınması ve bilhassa sosyal olan yönlerin dikkate alınmamasıdır. İkinci sorun, (iddia edilen) *gerçekten* bir *norm* çıkarma çabasıdır: Bu liberalizm, hayati genetik özelliklerin korunması teorisi yönünden, neyin 'en iyi' bireyleri, 'en iyi' sonuçları doğurduğunu –ve politik kararlarımıza neyin hakim olması 'gerektiğini'- ortaya koymaya çalışır. Yapılan itirazları ise şu şekilde özetleyebiliriz: Liberal bir pazar ekonomisinde en iyi şekilde ayakta durabilenler toplumun her yönden en iyi ve en değerli üyeleri midir? Peki ya 'uygun olmayan-güçsüz' bir şair, yanlış anlaşılmış bir bilim adamı ya da cömert ve kendini feda eden bir idealist hakkında ne buyrulur? 'En iyinin', herhangi bir toplumda en iyi şekilde ayakta kalabilen olarak tanımlanması bu toplumun 'en iyi' toplum olduğu görüşünü rahatlıkla doğurabilir, çünkü bu toplum 'en iyinin' ayakta kalmasına izin verir!

JOHN MAYNARD KEYNES

Birinci ve ikinci dünya savaşları arasındaki dönemde önde gelen İngiliz ekonomistlerden biri olan John Maynard Keynes (1883-1946) hem pratik bir eko-

nomist ve hem de bir ekonomi teorisyeni olarak göze çarpar. Keynes'in temel fikirlerinden biri *laissez-faire* liberalizminin reddidir: Kapitalizmin büyük şahsiyetler tarafından güçlendirildiği dönemler geçmişte kalmıştır. Artık ekonomik hayatta devlet aktif bir rol üstlenmelidir. Ancak Keynes bir sosyalist değildi; geleneksel olarak özel sektörün elinde olagelmiş faaliyetleri üzerine alması gerektiğini düşünmüyordu. Devlet (hükümet); kredi ve para değiş-tokuşunun iyi planlanmış bir kontrolü, tasarruf ve yatırım hacminin toplumun bütünü tarafından tesisi ve nüfus oranının düzenlenmesi gibi özel sektörün ilgilenmediği yeni görevleri yerine getirmeliydi. İşsizlik ve durgunluk baş gösterdiğindeyse, devlet ekonomiyi idare etmede etkin bir rol oynamalıydı.

Başka bir deyişle Keynes, hiçbir şekilde kapitalizme karşı değildi. Bununla beraber liberalizmin ve bireysel kapitalizmin modasının geçtiğini iddia etmiştir. Ve modern bir kapitalizmi doğuracağına inandığı reformları salık vermiştir: Güçlü hükümet etkinliğiyle kendini gösteren bir kapitalizm. Keynes devlet kapitalizminin önde gelen savunucularındandı. Bu sebeple hem *laissez-faire* liberalizmini (bireysel kapitalizm) hem de sosyalizmi eleştirmiştir.

Büyük (ekonomik) buhranın ardından 1936'da *Genel istihdam, Faiz ve Para Teorisi*'ni yayınladı. Bu kitap modern kapitalist ekonomistler için bir klasik olmuştur. Keynes'in yeniliklerinden biri tam istihdam problemine yaptığı vurgudur. Bu problemi, liberal ekonomistler tam istihdamı en baştan kabul edilmiş bir veri olarak almak yoluyla çözmüşlerdir. Keynes'e göre tam istihdam iyice düşünülmüş ve hesaplanmış ekonomik bir politikada sadece yaklaşık olarak başarılabilir. Bu, doğal uyum gibi piyasadaki güçlerin serbest hakimiyetiyle otomatik olarak sağlanabilecek bir şey değildir. Yaklaşık bir tam istihdamı gerçekleştirmek için devlet, mali politika ve kamusal yatırım aracılığıyla tüketimi belli bir oranda etkilemelidir – ancak devletin müdahalesi, özel mülkiyet hakkını tehlikeye sokacak derecede belirgin olmamalıdır. Keynes'e göre özel mülkiyet hakkı (kapitalizm) kişisel çıkara dayandığı ve gücün merkezden uzaklaşmasını doğurduğu için belirleyici bir avantaja sahiptir. Keynes kapitalizmdeki krizlerden kaçınabilmek için kendi reformlarının gerekli olduğunu gözlemlemiştir. Hükümet örgütü olmadan, kapitalizm de varolamaz.

Keynes'in siyaset teorisinde kuramında önemli biri olduğunu söyleyebiliriz, çünkü liberalizmin ve bireysel kapitalizmin ekonomik krizlerden ders alması gerektiği görüşünü öne sürmüştür. Bireysel kapitalizm ve *laissez-faire* liberalizminden hükümetin organize ettiği kapitalizme yani daha sonradan sosyal demokraside kendilerini gösterecek olan sosyal-liberal ve sosyal-demokratik özelliklere sahip bir kapitalizme geçişi teoride somutlaştırmıştır.

SORULAR

Yararcılıkla ne kastedildiğini anlatın. Özellikle Jeremy Bentham'ın yararcılık anlayışından bahsedin.

Liberalizmin temelini oluşturan felsefî görüşleri (Locke'dan John Stuart Mill'e kadar) açıklayın. Ayrıca John Stuart Mill'in sansür ve ifade özgürlüğü konularındaki görüşlerini de açıklayın.

İLERİ OKUMA İÇİN TAVSİYELER

BİRİNCİ EL KAYNAKLAR

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Kanun Yapma ve Ahlakın İlkelerine Giriş)*, London, 1982.

Keynes, John Maynard, *The End of Laissez-faire (Laissez-Faire* "bırakınız yapsınlar"*ın Sonu)*, London, 1927.

Mill, J. S., *'On Liberty' and 'Considerations on Representative Government'*, London, 1976.

Mill, J. S., *Utilitarianism*, London, 1964.

Works of Thomas Hill Green (Thomas Hill Green'in Eserleri), edited and introduced by Peter Nicholson, London, 1997.

İKİNCİ EL KAYNAKLAR

Berlin, I., *Four Essays on Liberty (Liberalizm Üzerine 4 Deneme)*, Oxford, 1986.

Cacoullos, Ann R., *Thomas Hill Green: Philosopher of Rights (Doğruların Filozofu: Thomas Hill Green)*, New York, 1974.

Duncan, G., *Marx and Mill. Two Views on Social Conflict and Harmony (Marx ve Mill: Sosyal çatışma ve Uyum Üzerine İki Bakışaçısı)*, Cambridge, 1973.

Ryan, A., *The Philosophy of John Stuart Mill (John Stuart Mill'in Felsefesi)*, London, 1970.

NOTLAR

1. Hazzı, Epikürcülükteki bireycilikle karşılaştırınız, Bölüm 5.
2. Nominalizm terimini; Bölüm 6, Evrenseller problemi ile karşılaştırınız. Derin kavramların kullanımını Bölüm 26'daki Wittgenstein'la ve Sıradan Dil Felsefesiyle karşılaştırınız.
3. Böylece, özgürlüğün 'kullanışlı' olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onun sayesinde neyin gerçek olduğunu kavrayabiliriz.
4. Platon, Aydınlanma felsefecileri, Kant ve Habermas'taki tartışmanın, diyalogun

hakikate (ya da en azından daha derinlikli bilgiye) giden bir yol olduğu görüşüyle karşılaştırınız.

5. Susan Moller Okin'in 'John Stuart Mill, Liberal Feminist' kitabıyla karşılaştırınız. Bölüm 9, Women in Western Political Thought (Batı Politik Düşüncesinde Kadın), Princeton, NJ, 1979.
6. John Stuart Mill'in Tocqueville'n kitabı La Démocratie en Amérique (Amerikan Demokrasisi) üzerine hararetli bir değerlendirme yazması bu bakımdan gayet anlaşılır. Tocqueville sapkın fikirlere sahip bireylerin bastırılması konusuyla özellikle ilgilenmiştir. Bölüm 24'e bakınız.
7. John Maynard Keynes, The End of Laissez-Faire (Laissez-Faire'in Sonu), London, 1927.

BÖLÜM 15

Kant
Felsefede 'Kopernik Devrimi'

Hayatı: *Immanuel Kant (1724-1804), hayatının tümünü şimdi Kaliningrad diye bilinen Doğu Prusya kenti Königsberg'de geçirmiştir. Babası esnaf ve aşırı derecede sofu bir şahıstı ve Kant da dindar Protestanlıktan birçok yönden etkilenmiştir. Dışardan bakıldığında hayatı son derece basittir. Özel öğretmen olarak mesleğe başlamış ve bir profesör olarak bitirmiştir. Hayat tarzı bilgiçlik taslama noktasına varana kadar titiz ve monotondu. Hayatını teorik uğraşlara adamıştır. Yazdığı üç eleştiri önemlidir:* Saf Aklın Eleştirisi (1781), Pratik Aklın Eleştirisi (1788) ve Yargı Gücünün Eleştirisi (1790). Siyasî Teori Açısından Ahlakın Metafizik İlkeleri ('Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (1785)) *ve* Sürekli Barış (1795) *eserleri önemlidir.*

AŞKIN FELSEFE – BİLGİ TEORİSİ

Almanca konuşulan ülkelerde Aydınlanma, ilk başta siyasî değişimden ziyade kültürel yenilenmeyi temsil etmiştir. Aydınlanmacı fikirler üst düzey devlet memurları ve orta sınıf arasında yayılmış ve üniversite hayatı hem yapısal hem de akademik olarak güçlendirilmiştir.

Kant işte bu gelişmelerle karşı karşıya gelmiştir. Aydınlanma felsefecilerine yakın durur. İnsanın bağımsızlığını, aklın aydın ve evrensel bir şekilde kullanımı sayesinde gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Ancak Rousseau gibi, kendini aydınlanma felsefecilerinin entellektüel ateizminden uzak tutmuştur. 1700'lü yılların bir felsefecisi olarak Kant'ın çalışması tekil bireye dayanan bir epistemolojiye hasredilmiştir. Bu noktada emprisistler, rasyonalistler ve Kant aynı düzlemde yer alır. Bir çok yönden Kant liberal gelenek içindedir; aynı zamanda 1700'lerin sonuna kadar hakim olan yararcı ve emprisist eğilimlerden kesin bir kopuşu simgeler. Bu kopuş tam olarak, Kant, emprisizmi (Locke, Hume) ve rasyonalizmi (Descartes) çürütmek amacıyla kendi aşkın felsefesini ortaya koyduğunda gerçekleşti.

Kant'ın felsefesinde O'nun siyasî teorisine uygulanan yönleri tartışmadan önce aşkın felsefesini kendi bilgi ve ahlak kuramları bağlamında inceleyeceğiz.

Hume, tanımlayıcı/descriptif ve normatif olan arasında keskin bir ayrım yaparak, Aydınlanmacı akıl telakkisini eleştirmiştir. Onun duruş noktası, bizim bu dünya ve kendimiz hakkında sahip olabileceğimiz tek bilginin, yani deneye bağlı bilginin asla mutlak anlamda kesin olamayacağı; çünkü yeni izlenimlerin, şimdiye kadar görüşlerimizi dayandırdığımız tecrübi izlenimlerle çelişmesinin teorik anlamda her zaman mümkün olduğudur: Bunun anlamı doğal bilimlerin bile mutlak anlamda kesin olmadığıdır. Başka bir deyişle kavramlar arasındaki ilişkiye dair sezgiden başka – ki burada belirtmekte fayda var, bununla gerçekliğe dair bir sezgi elde edemeyiz – hiçbir bilgi mutlak anlamda kesin değildir. Ve ahlakî sezgi diye bir şey yoktur. Öyle görünüyor ki Hume'dan sonra dünya, belirginliğini biraz daha kaybetti. Akılcı sezi ve aklın klasik rasyonalistler ile Aydınlanma felsefecileri için oynadığı rolün yerini, Hume'da büyük ölçüde duygular ve alışkanlıklar alır.

Kant açısından Hume'un şüpheci emprisizmi bir skandaldı: Hume hem ahlakın hem de doğal bilimlerin temelini kazmıştı![1] Kant, hem ahlak ilminde ve hem doğal bilimlerde bizim *aklımız* vasıtasıyla *kati anlamda kesin* ve *evrensel olarak geçerli* olduğunu tasdik edebileceğimiz bir yön olduğunu kanıtlamayı kendine görev bildi. Bu Kant'ın çıkış noktasıydı. Kant, emprisist Hume'un düşüncesinde akla gereğinden fazla mütevazı bir yer verildiğini göstermek istemiştir. Ancak bunu yaparken (Descartes'daki gibi) klasik rasyonalizme de dönmemiştir. Üçüncü bir yol izlemiştir.

Kant'ın projesi, Hume'la içsel felsefî bir diyalog gerçekleştirmekten ibaret değildi. Aydınlanma döneminde çalışan bir filozof olarak Kant, bilimsel gelişmeyle de ilgilenmiştir. Bu açıdan Newton'un fiziğini bilimin süregelen bir zaferi olarak değerlendirmiş gözükür. Tartışmasız gerçek olan bir şey keşfedilmişti. Örneğin Newton'un fiziği zaman, mekan ve nedensel bağlantı kavramlarını ele alır. Matematiksel olarak formüle edilmiş ve sistemli bir şekilde deney üzerine bina edilmiştir. Kant, felsefeyi doğal bilimlerin sahip olduğu aynı güvenli konuma taşımak istemiştir; aynı zamanda da deneysel bilimin temelinin neden sarsılmaz olduğunu kanıtlamayı bir filozof olarak görevi bilmiştir: Deney yaptığımız zaman, bazı durumları sistematik olarak ayırır, bir araya getirir ve değiştiririz; böylece bu durumlara bağlı fenomenlerin özelliklerini gözlemler ve ölçeriz. Örnek olarak Robert Boyle'nin yaptığı gibi, gaz basıncını sabit bir sıcaklıkta hacmi değiştirerek ölçeriz. Daha sonra aynı şeyi başkalarının da yapabileceğini, kendimizin de deneyi herhangi bir yerde herhangi bir zamanda tekrar edebileceğimizi varsayarız. Şayet evrenin tüm zaman ve mekan boyunca belli bir düzene sahip olduğunu ve bu sayede deneyimizi tekrar edebileceğimizi farzet-

mezsek, deney yapmanın hiçbir değeri kalmaz ve yeni deneysel bilimin temeli de ortadan kalkar. Tabi ki yeni deneyler farklı sonuçlar doğurabilir ve bu yüzden daha önceki sonuçların reddedilmesi gerekir. Bu durum tam olarak deneysel bilimlerin doğasıdır. Aynı şekilde daha önceden sabit kabul ettiğimiz şeylerin aslında değişken faktörler olduğu da kanıtlanabilir. Ancak bu bile bilimdeki deneysel gelişimin bir parçasıdır. Ne var ki ilkesel olarak evrenin temel düzeninden kuşku duyarsak, deney yapmanın mantığı da ortadan kalkar, tıpkı evrensel doğal kanunların bir anlamının kalmayacağı gibi.

Kant, böylesi bir septisizmi reddeder ve bunu da algı, zaman-mekan ve nedensellik gibi temel nosyonların insan aklında içkin olduğunu iddia ederek yapar. Kant'ın Hume'a cevabı, bu açıdan sadece içsel felsefî bir tartışmada takınılan duruştan ibaret değildir, aynı zamanda bilime duyduğumuz güvenle ilgili tartışmayı da gündeme getirir.

Kant açısından Hume'un şüpheciliğinin reddi, epistemolojik bakış açısındaki bir değişimden kaynaklanır. Kopernik ve Kepler, dünyanın ve insanın evrenin merkezinde yer aldığına dair geleneksel öğretiyi reddedip, bunun yerine insanın ve dünyanın güneşin etrafında döndüğü hipotezini benimseyerek astronomi bilgilerini daha iyi bir şekilde anlama şansını yakaladılar. Aynı şekilde Kant da, kavrayışın özne nesneden etkilendiğinde meydana geldiğiyle ilgili temel fikri tersine çevirdi. Yani bu ilişkiyi tam tersine çevirdi ve aslında nesnenin özneden etkilendiğini; öznenin nesneyle ilgili düşünce ve deneyiminin nesneye şekil kazandırdığını tasavvur etmemiz gerektiğini öne sürdü. Epistemolojik varsayımlardaki bu değişim *felsefedeki Kopernik devrimi* olarak adlandırılır.

Kant, emprik şüphecilik ve rasyonel dogmacılık olarak gördüğü şeylerden kaçınmaya çalışmış, empirisizm ve rasyonalizm arasında bir tür sentez yaratmayı denemiştir. Tanrı ya da ahlakî normlar gibi duyum ötesi nesnelerin rasyonel ön sezgisi yerine Kant, tecrübenin asli *şartlarına* dair düşünceye dayalı bir idrak geliştirdi. Bu tür epistemolojik şartlara dair elde edilen idrak *aşkın* sezgi /transandantal insight olarak adlandırılır. Kant'ın felsefesindeki bazı merkezi özellikleri tartışarak bu ifadeyle ne kastedildiğini açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Çıkış noktası Hume'un yanılmış olduğuydu. Deneyimde zaruri ve evrensel olarak geçerli bir düzen vardır. Örnek verirsek, nedensellik ilkesi, evrensel olarak geçerlidir. Dolayısıyla deneyimimizi yapılandıran ve düzenleyen bir şey olmalıdır. Ancak Kant, anlık deneyimin ve tümevarımın zaruri ve evrensel olarak geçerli o şeyle ilgili bir bilgi sağlamayacağı noktasında Hume'la hemfikirdir. Bu yüzden deneyimimizi düzenleyen ve yapılandıran her ne ise, bunun kendi de deneyimden türemiş olamaz. Sonuç olarak bu düzenleme ve yapılandırma melekesi bizim *kendi içimizde* bulunmak zorundadır.

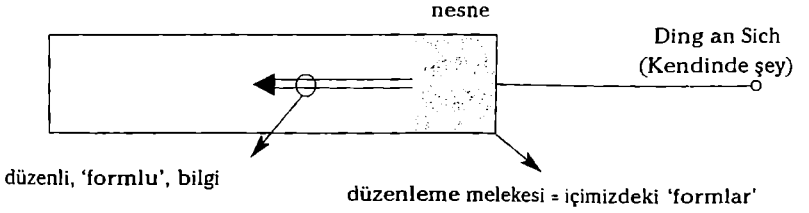
Başka bir ifadeyle Kant, özne ve nesne arasında bir düalizm öngörür: Düzen-

leme gücü nesnede bulunamayacağına göre, bu öznede aranmalıdır. Bu, Kant'ın bilgi teorisindeki Kopernik devrimidir: Deneyimimizi düzenleyen ve yapılandıran her ne ise, bu, kavrayışa sadece malzeme olmaktan öte geçmeyen şeylerden değil de; bizzat bizim kendimizden kaynaklanan, evrensel olarak geçerli ilkelere tabidir.

Kısaca Kant, kavrayışımızdaki bir şeyin zaruri ve evrensel olarak geçerli olduğunu *bir veri olarak, sorgulamadan* kabul eder. Bunun böyle *olup olmadığını* değil de, bunun *nasıl* böyle olduğunu sorar.

Fakat hangi anlamda böylesi bir düzenleme gücü 'bizim içimizde' yatar? Bir benzetme yapabiliriz: Şayet daima yeşil mercekli gözlük kullanırsak, gördüğümüz her şey – evler, taşlar, ağaçlar vs. – doğal olarak yeşil görünecektir. Baktığımız her şey daima merceklerimizin rengine bürünecektir. Eğer bunların rengini bilirsek, neye bakacağımızı bilmesek bile baktığımız, her şeyin o renk olacağından emin olabiliriz. Böylece kalıp ve içerik kategorilerini kullanarak, içeriğin dışarıdan belirlendiğini, ancak içeriğe daima kendi kalıbımızı (bu örnekte yeşil renk) bastığımızı söyleyebiliriz. İçimizdeki düzenleme melekesi gözlüklerimizin mercekleri gibidir ve gözlüklerimize 'çarpan' çeşitli izlenimler deneyimin kendisidir. Gördüğümüz, duyunun dimağa yaptığı etkiyle rengin bir sentezidir, yani forma bürünen içeriktir.

Bu anlamda Kant tüm bilginin deneyle başladığı noktasında emprisistlerle hemfikirdir. Ancak, aynı zamanda tüm bilginin *özne tarafından oluşturulduğunu* da iddia eder. Dimağ izlenimlerinin tümü, bizim onlara giydirdiğimiz forma bürünür. Bunlar algı, zaman ve mekan formlarını takip eder. Ancak dimağ izlenimleri kavramsal olarak idrak edilene kadar, hakiki anlamda düzenlenmiş deneyimlere sahip olmayız; yani zihnimiz algılanan çeşitliliği bir düzene sokmak için nedensellik ilkesi gibi kategorileri kullanır. Bundan dolayı Kant, emprisistlere nazaran daha farklı bir deneyim anlayışı geliştirmiştir.



Kant, ayrıca *tüm* insanların aynı temel 'formlara' sahip olduğunu da varsayar. Dolayısıyla *her tür* bilgi, *tüm* insanlarda, bu formlar tarafından şekillendirilmek *durumundadır*. Bu anlamda formlar, *evrensel olarak geçerli* ve *zaruridir*.

Kant'ın araştırdığı 'formlar', psikolojik bir yapıya sahip değildir. Mesela paranoya hastası kişilerin dünyayı kendilerine özgü bir tarzda 'gördükleri' (bilgi-

lerini bir forma soktukları) psikolojik bir gerçektir. Ancak Kant'ın peşinde olduğu 'formlar'; *zaman, mekan* ve *nedensellik* gibi her tür bilginin tamamen genel olan özellikleridir.[2] Bunlar her tür emprik araştırmada *öngörülmesi* gereken ve dolayısıyla deneysel psikoloji tarafından çözümlenmek amacıyla tahlil edilemeyecek formlardır.

Fakat bu kadar karışık bir bilgi teorisi yaratmaya ne gerek var? Bunun cevabı daha önceden de bahsettiğimiz bir gerekçede bulunabilir: Kant, bilgimizin içinde evrensel olarak geçerli ve zaruri olan bir şeyin var olduğunu *sorgulamadan* kabul eder ve bu bilgi teorisi de bunun nasıl mümkün olduğunu *açıklar*.[3]

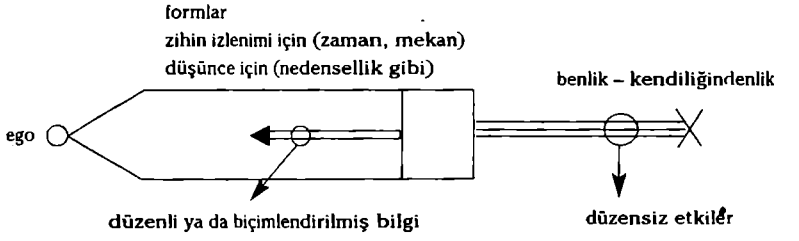
Ancak zaman, mekan ve nedenselliğin evrensel olarak geçerli ve zaruri formlar olduğunu iddia etmek hangi anlamda olasıdır? Kant, nesneler hakkındaki bilgimizin her daim zaman-mekan (kavrayış formları ya da dimağ izlenimi formları) ve nedensellik (on iki kategoriden biri) tarafından kuşatılmış *olduğu* cevabını verir.[4] Kant'ın maksadını aşağıdaki düşünce deneyimini örnek vererek açıklığa kavuşturabiliriz.

Bir trafik polisi bir kazayı haber vermek için polis merkezine gider. Ancak kazanın *ne zaman* olduğu sorusuna, belli bir zamanda meydana gelmediği cevabını verir. *Nerede* olduğu sorusuna, belli bir yerde olmadığı cevabını verir. Kaza sadece olmuştur. Ve nihayet kazaya neyin *sebep olduğu* sorusuna, polis hiçbir şeyin neden olmadığı cevabını verir. Çok hızlı ya da tehlikeli bir şekilde giden hiçbir araba yoktur. Kaza ansızın, nedensiz yere oluvermiştir. Polis şefi, trafik polisinin saçmaladığını düşünecektir. Başka bir deyişle, bu haberin yanlış olduğunu göstermek için delil toplamaya gerek yoktur. Trafik polisinin yaptığı hata basit deneysel yanılgılardan daha temeldir. Yanlış bir vakit, yanlış bir cadde ismi ya da doğru olmayan bir sürat ve hatalı bir sürüş yönü bildirmemiştir. Trafik polisi bunların hepsiyle ilgili yalan yanlış bilgiler *verebilirdi* ve polis şefi de onun haberinin doğruluğunu araştırarak kontrol *edebilirdi*. Ancak polisin yaptığı hata deneysel değildir ve daha temelde bir yerlerde yatar. Herhangi bir yerde ya da zamanda meydana gelmeyen ya da herhangi bir nedenden kaynaklanmayan bir kaza tamamıyla *anlaşılmazdır*. Diğer bir ifadeyle zaman, mekan ve nedensellik zaruri ve evrensel olarak geçerli formlardır, çünkü bilgimizin *anlaşılır olabilmesi* yani bilgi olabilmesi için zaman, mekan ve nedensellik faktörlerini üzerinde taşıması *gerekir*. Bu faktörler bilgiyi mümkün kılan şartlardır.

Hume'a yapılan karşı çıkış, oldukça barizdir.[5] İçimizde daima aynı formları taşıdığımızdan, tecrübe ettiğimiz herşey bu formlar tarafından biçimlendiriliyor olmalıdır. Bu noktadan hareketle, *gelecek* hakkında kesin bir şey *biliyoruz*: *Ne* yaşarsak yaşayalım, yaşadığımız deneyim zaman-mekan ve nedensellik gibi izlerini taşıyacaktır. Böylece bilgimiz içindeki belli biçimsel yapılar *evrensel*

olarak geçerlidir. Bu yapılar her insanda bulunur, ve geçmişte günümüzde olduğu gibi gelecekte de var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, doğa bilimlerinin (ya da daha genel olarak deneysel bilimlerin), zaruri ve evrensel olarak geçerli belli başlı asli unsurları vardır.

Bu formlar ya da yapılar nesnede değil, *tüm* öznelerin içinde yer alır. Bunları öznel (sübjektif) olarak adlandırmak bir belirsizlik doğurur. Bunlar tesadüfilik ya da yanılabilirlik anlamında öznel *değildir*. Tam aksine, nesnel (objektif) olanın yani hakikatin, bilginin mümkün olabilmesi için bütün nesnelerde epistemolojik bir ön şart olarak bulunurlar.



Bilginin ve deneyin bir ön şartı olarak formlar deneyimden *önce gelir*. Dolayısıyla bu formlara dair idrak, psikoloji gibi herhangi bir deneysel bilime ait değildir; ancak bu, deneysel bilimlerin epistemolojik şartları üzerindeki felsefi düşünüşle alakalıdır.

Şimdiye kadar, Kant'ın felsefi düşünüşüne itiraz getirmeksizin O'nu anlaşılır kılmaya çalıştık. Şimdi yaygın bir itirazdan bahsedeceğiz: Kant dimağ izlenimlerinin dışsal bir gerçeklikten, bir kendiliğindenlikten (*Ding an sich*) kaynaklandığını düşünür. Ancak aynı zamanda, *sadece biçimlendirilmiş* (form giydirilmiş) dimağ izlenimlerini anlayabileceğimizi söyler. Biçimlenmemiş etkiler ve kendiliğindenlik, bu yüzden anlaşılamaz kabul edilmelidir. Dolayısıyla kendiliğindenlik kavramı sorun arzeder; bir yandan bu kavram deneyimin kaynağını açıklamak için gereklidir, oysa diğer yandan bu kavramın kendisi tecrübe edilemez.

Şimdiye kadar Kant'ın epistemolojik modelini ele aldık. Kant'ın tanımladığı *bilgi türlerine* kısaca göz atabiliriz:

1 analitik (*apriori*) – 'Bekar evli olmayan kişidir.'

2 sentetik (*aposteriori*) – 'Bu ev yeşildir.'

3 sentetik (*apriori*) – 'Her olayın bir nedeni vardır.'

İlk bilgi çeşidi kavramlar arasındaki ilişkiler için, ikincisi, biçimlenmiş dimağ izlenimleri için ve üçüncüsü de *formlarla* (biçemler) ilgili idrak için geçerlidir.

Kant, 'sentetik *apriori* hükümler' olduğu bilgisini sorgulamadan kabul eder. Kant açısından asıl mesele bunun mümkün *olup olmadığı* değil, nasıl mümkün olduğudur. Ve cevap da, tüm bilgi sahibi özneler, düzenlenmiş deneyim için gerekli ön şartlar olan belli formlara sahip olduklarından 'sentetik *apriori* hükümlerin' mümkün olduğudur.

Kant, 'sentetik *apriori*' ile ne kasteder? Bu terimi şu şekilde tanımlar:

apriori:	tecrübeden bağımsız – mesela; 'Bekar evli olmayan kişidir.'
aposteriori:	tecrübeye bağlı – mesela; 'Bu ev yeşildir.'
analitik:	1 Mantıksal yüklemin, mantıksal öznenin 'bir parçası' olduğu yargı cümleler: 'Bekar evli olmayan kişidir.'
	2 Yüklemi olumsuzlamanın mantıksal bir çelişkiye yol açacağı yargı cümleler: 'Bekar evli olmayan kişi değildir.'
sentetik:	1 Mantıksal yüklemin mantıksal öznenin 'bir parçası' olmadığı yargı cümleler: 'Bu ev yeşildir.'
	2 Yüklemi olumsuzlamanın mantıksal bir çelişkiye yol açmaya cağı yargı cümleler: 'Bu ev yeşil değildir.'

Bu durumda şöyle bir tablo ortaya çıkar:

	sentetik	*analitik*
apriori	'Her olayın bir nedeni vardır.'	'Bekar evli olmayan kişidir.'
aposteriori	'Bu ev yeşildir.'	

Başka bir deyişle, rasyonalistlere ve emprisistlere göre, analitik *apriori* hükümler kavramlar arasındaki ilişkinin içyüzünü ortaya koyarlar ve sentetik *aposteriori* hükümler de tecrübeye dayanırlar. Asıl kritik nokta *sentetik apriori yargılarda* yatar. Bunlar tecrübeden bağımsız (*apriori*) ve mantıksal yüklemin mantıksal özne içinde verilmediği (sentetik) hükümlerdir. Kant, bu tarz hükümlerin (*Urteile*) mevcut olduğu ve 'her olayın bir nedeni vardır' yargının bunlara bir örnek teşkil ettiği konusunda kendinden oldukça emindir. Bu inanış, aynı yargıyı analitik (*apriori*) – 'her olayı', 'bir nedeni olan' şeklinde tanımlayabiliriz, ve bu da tanım dolayısıyla 'olan her şey' kavramına aittir – ya da sentetik (*aposteriori*) – yargı belli bir takım tecrübelerden doğan bir genellemedir, ve dolayısıyla bu yargının gelecekte de geçerli olup olamayacağını bilemeyiz – olarak yorumlayacak olan emprisist görüşe tamamen zıttır. Kant her olayın *bir nedeni olduğunun*, analitik olarak *her olay* kavramıyla birlikte *gelmediğini* ve ayrıca her olayın bir nedeni olduğunu bilmek için tecrübeden istifade etmek zorunda ol-

madığımızı, çünkü nedenselliği düşünce formlarımız sayesinde kendi içimizde idrak edebileceğimizi iddia eder.

'Her olayın bir nedeni vardır' yargısı bu nedenle, Kant'ın evrensel olarak geçerli ve zaruri kabul ettiği doğa biliminin (Newton'un mekaniği gibi) temel ilkeleriyle bağlantılıdır. Buna uygun olarak Kant, örneğin 'iki nokta arasındaki en kısa uzaklık düz bir çizgidir' önermesinin matematikteki sentetik *apriori* bir yargı olduğunu düşünür. Bu açıdan Kant'a göre matematik ve doğa bilimi, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bu bağ, tüm öznelerde bulunan düzenlenmiş formlara dayanır.

Böylelikle Kant, 'emprisist şüpheciliği' olarak algıladığı şeyi reddeder: Kant'a göre, bilginin şartlarıyla ilgili, düşünceye dayalı (rekleksif*) bir idrak vardır. Bu idrak, yukarıda bahsi geçen iki bilimin şüpheden uzak sağlam bir temele dayandığını gösterir. Kant, rasyonalist dogmacılık olarak algıladığı şeyi de reddeder: Spekülatif rasyonalizm (metafizik) sağlam bir temele sahip değildir ve dolayısıyla da bir bilim değildir. Rasyonalistlerin, Tanrı konusunda sahip olduklarını iddia ettikleri rasyonel sezgi, yarım bir algıdır. Burada Kant'ın spekülatif akılla ilgili eleştirisi başlar: Geleneksel rasyonalizm gerçek bilim değildir. Kant'ın kendi felsefesinde yaptığı gibi, tecrübe koşulları üzerinde derinlemesine *düşünebiliriz*. Ancak rasyonalistler tecrübenin ötesine, duyularla tecrübe edilebilenin *ötesinde* yatan aşkınlığa ulaşmaya çalışırlar. Ancak biz bilginin şartlarını (sınırlarını) aşan şeyler hakkında bir şey *bilemeyiz*. Kant, bu görüşü desteklemek için iki kanıt ortaya atar: Bir yandan "aşkın" olanla dolaysız bir temasta bulunamayız, çünkü bu tecrübenin ötesindedir. Diğer yandan rasyonalistler Tanrının varlığını teorik olarak tartıştıklarında, lehteki ve aleyhteki argümanlar *aynı derecede geçerliğe sahip*tir. Bu teorik çıkmaz (*aporia*) da aşkın olanla ilgili herhangi bir şey *bilmemizin* mümkün olmadığına işaret eder.

Peki Kant'ın epistemolojisi, nihayetinde kendiliğinden şey (Ding an sich), yani tecrübe edilebilenin ötesinde yer alan aşkın bir nesneden kaynaklanan izlenimlere sahip olduğumuzu varsaymıyor mu? Kant bunun böyle olduğunu nasıl bilebilir? Bu, Hegel'in getirdiği eleştirilerden biridir.

Kant, metafiziği eleştirir. Ancak radikal emprisistlerin aksine, metafizik çağının bittiğini düşünmemiştir. Tam tersine Kant, metafiziksel soruların kaçınılmaz olduğunu düşünür. Bu tür sorular sormak, her ne kadar bilimsel bir cevaba ulaşamayacak olsak da insan doğasının bir parçasıdır.

Kişisel olarak Kant, Protestan bir dindardı. Rasyonalizmi reddeden ve metafiziksel soruların kaçınılmaz olduğunu kabul eden "aşkın felsefesi" de Protestanlığın merkezi kavramlarıyla gayet iyi uyum sağlar: Temel dini soruları ne kanıtlayabilir ne de çürütebiliriz. Ve bu sorulardan kendimizi kurtarmamız da

* Dilin veya düşüncenin kendi üzerine düşünebilmesi anlamında düşünceye dayalı

mümkün olmadığına göre, cevapları *inançta* aramalıyız. Böylelikle Protestanlığın *bilgi* ve *inanç* arasında yaptığı temel ayrıma ulaşırız. Bu sayede, din için yeterince alan açılır. Tanrının varlığını ne ispatlayabilir ne de inkar edebiliriz, ancak bu ikisinden birine inanabiliriz. Kant, Hume'un empirisizmine karşı doğa bilimlerindeki ve matematikteki 'aklı korurken' bir yandan da basit bir dini inancı mümkün kılmıştır.

Kant, bilginin epistemolojik sınırları üzerinde derin bir tefekkürü içeren aşkın felsefesiyle, rasyonalizm ve emprisizm arasında bir sentez oluşturmaya çalışır. Kant temel bir noktaya değinir: Meselelerin haliyle ilgili verdiğimiz hükümlere ek olarak – tecrübeye konu olan nesnelere tekabül ettikleri ölçüde ve değişen oranlarda doğru ve yanlış olan hükümler –, bu tarz doğru ya da yanlış hükümleri mümkün kılan *koşullar* üzerinde düşünebiliriz.

Emprik olarak doğru ya da yanlış hükümlerin bir şartı açısından, çelişmezlik ilkesini alabiliriz – 'bir şey aynı anda hem *A* özelliğine hem de *A olmayan* özelliğine aynı anlamda sahip olamaz.' Normal dilbilimsel kullanıma göre, 'bu kalem aynı anda tamamen hem kırmızı ve hem de mavidir' hükmü, çelişmezlik ilkesinin ihlaline bir örnektir. Bu hüküm emprik olarak hem doğrudur, hem de yanlış. Çünkü bu, hükmün emprik olarak doğru ya da yanlış olma koşulunu ortadan kaldırır.

Buna uygun olarak nedensellik ilkesini – 'her olayın bir nedeni vardır'- örnek olarak doğa bilimlerinde, hükümlerin anlamlı olmasının bir ön şartı olarak yorumlayabiliriz. Bir tıbbi araştırmacının şöyle söylediğini farzedelim: 'Mesele sadece belli kanser türlerinin nedenlerinin bilinmemesi değil. Birçok kanser türünün hiçbir nedeni yok.' Bu araştırmacı *emprik* bir hatadan daha farklı ve hatta daha da kötü bir şey yapmıştır; belli kanser türlerinin nedenini yanlış bir sebebe bağlamıştır. Bu araştırmacı anlamlı bir kanser araştırmasının bir *ön şartını* çiğnemiştir. Başka bir ifadeyle, nedensellik ilkesi doğal bilimler içinde zaruri bir ilke olarak işlev gösterir. Şayet bilim adamları bu ilkeyi çiğnerlerse, bir bilgi hatası yapmış olmazlar; bilimsel araştırmanın sınırlarını çiğnemiş olurlar.

Kant'a yöneltilen ana eleştirilerden biri, O'nun bilginin tüm temel *ilkelerini bir kerede ve nihai olarak* bir araya getirmeye çalışması ve tüm bu ilkeleri şuur sahibi *özne*ye atfetmesidir. Bazı eleştiriler, belli konularda sadece kısmen geçerli olan ve başka konularda uygulanamayan birçok farklı ilke olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, çelişmezlik ilkesinin (hem fiziğe hem de metin çözümlemesine uygulanabilir) nedensellik ilkesine (fiziğe uygulanabilse de metin çözümlemesinde geçerli değildir) göre daha geniş bir alanda geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bazı eleştiriler, bu ilkelerden kiminin dilbilimsel anlamın ya da geleneksel kullanımın ayrılmaz bir parçası olarak dilde, *özneler arası yaşam dünyası*na içkin olduğunu iddia eder. (26. ve 27. bölümlerle karşılaştırınız)

Bu ilkeler yorumlanabilseler bile asıl belirleyici nokta, bunların epistemolojik anlamda yaygın emprik bilgiden *önce* geldikleridir. Tıpkı bir satranç oyununda kuralların hamlelerden önce belirlenmiş olması gibi bu koşullar, emprik bilgi (emprik olarak doğru hükümler) açısından ön kabullerdir: Satrançtaki kurallar, çeşitli iyi ya da kötü hamleleri mümkün kılan bir çerçeveye benzetilebilir. Bu kurallar hamleleri mümkün kılar, bir anlamda hamleleri 'tayin ederler'.

Aşkın/transandantal felsefenin temel vurgusu, emprik olarak doğru ve yanlış önermelere yani emprik hükümlere nazaran epistemolojik olarak daha köklü bir konuma sahip böylesi imkan verici koşulların var olduğudur. Aşkın felsefe, deneysel olarak doğru ve yanlış olan hükümleri tayin eden (mümkün kılan ve biçimlendiren) koşulları (kurallar, ön kabuller, ilkeler ve çerçeveler) açıklığa kavuşturmaya çalışır. Daha sonra Hegel'in, Kant'ın aşkın koşulunu nasıl sosyal koşullar yani ideolojiler yönünde yeniden ele alıp biçimlendirdiğini göreceğiz.

AŞKIN FELSEFE - AHLAK TEORİSİ

Bahsettiğimiz gibi Kant, Hume'un şüpheciliğine hem doğal bilimler hem de ahlak yönünden karşı çıkmıştır. Kant'ın, Hume'un *ahlakî* şüpheciliğine cevabı bir çok yönden epistemolojik cevabıyla koşuttur: Kant, 'yapacaksın'ın varlığını *sorgulamadan* kabul eder. Ve şu soruyu sorar: Bu *nasıl* mümkündür?

Kant'a göre bu 'yapacaksın' mutlak bir yükümlülük olduğundan tecrübe kaynaklı olamaz; çünkü (Kant'a göre) deneysel olan normatif olanı kapsayamaz; daha da ötesi deneysel olan asla tamamen kesin değildir. Öyleyse bu 'yapacaksın' bizim *kendi tabiatımızda* bulunmalıdır.

Ayrıca bu koşulsuz ahlakî zorunluluk ('yapacaksın'), eylemlerimizin *sonuçları* için geçerli olamaz, çünkü sonuçlar üzerinde eksiksiz bir bilgi ya da kontrole sahip değiliz. Dolayısıyla bu ahlakî zorunluluk, Kant'a göre, bizim *ahlakî niyetimizle* bağlantılıdır.

Kant'ın ahlak teorisi ahlakî niyet üzerine kuruludur, yani semereci bir ahlak anlayışı değildir: Belirleyici etmen; eylemlerin sonuçlarının değil, aslında niyetin iyi olması gerektiğidir. Kant, bu noktada semereci bir ahlakı savunan yararcılardan (utilitarianist) ayrılır: Bu ahlak anlayışında iyi davranışlar, azami sayıda insan için en fazla yararı (mutluluğu, hazzı) doğuranlardır.

Bundan da öte Kant'ın ahlak anlayışı, *görev* ahlakına dayanır. Kant, ahlakî niyetimizi, bir şeyi yapmak istemediğimiz halde, sırf kendi *ahlakî yükümlülük* duygumuzdan hareketle yaptığımızda sınayabileceğimize inanır. Bu, Kant'ın hoşnutsuzluğu ve acıyı savunduğu anlamına gelmez; ancak O'nun hazza (hedonizm) dayalı her tür ahlakçılıktan ne kadar uzak olduğuna işaret eder. Bu ko-

şulsuz ahlakî zorunluluk, 'yapacaksın', tıpkı zaman-mekan ve nedensellik gibi formlar bizim tabiatımızda mevcuttur. Yani *tüm* insanlar bu ahlakî yükümlülükle yüz yüzedir. Dolayısıyla Kant'a göre ahlak *mutlak anlamda* bağlayıcıdır. Başka bir deyişle Platon, mutlak ahlakı 'objektif' fikirler üzerinde temellendirirken, Kant bunu özneye atfeder.

Bu bağlamda, Kant'ın epistemolojisinin emprik ve aşkın arasında, *tecrübe ettiğimiz şeyle kendiliğinden olan* insan arasında nasıl bu kadar köklü bir ayrım yaptığını görmek faydalı olacaktır. Tecrübe ettiklerimiz *gereklilik boyutunu* temsil eder, çünkü buradaki her şey nedensel bağlantılar düzleminde anlam kazanır. Bu, insan için de geçerlidir. Kendi emprik egomuzu (benliğimizi) tecrübe ettiğimiz ölçüde, bunun ne kadar nedensel olarak belirlendiğini farkederiz. Ancak idrak eden/idraki gerçekleştiren bilinç, idrak edilen bilinçle aynı şey değildir. İdrak eden bilincin nedensel olarak belirlendiği söylenemez; çünkü nedensel belirleyicilik, olguların bizim aşkın formlarımız tarafından oluşturulması keyfiyetiyle meydana gelir. Ve idrak eden bilinç bizim bu şekilde tecrübe ettiğimiz bir şey değildir.[6] Bu noktadan hareketle Kant'a göre, akli yaratık olarak insanla tabii yaratık olarak insan arasında fark vardır. Rasyonel varlık olarak insan, bağımsız bir kişinin akla dayanarak takip edeceği kanunların biçeminde açığa çıkan mutlak ahlakî yükümlülüklere tabidir. Doğal bir varlık olaraksa, nedenselliğe tabidir; çünkü nedensellik boyutunda yaşamını sürdürür.

İnsana dair görüşüyle ilgili olarak Kant, Platon'un ideler dünyası ve algılanan dünya arasında yaptığı ayrımı hatırlatan bir çok itirazlar tasarlamıştır. İnsanın nedensellik boyutuna ait olduğu kabul edilir, ancak aynı zamanda özgürlük boyutuna da dahildir. Emprik olan ve aşkın olan arasındaki ile rasyonel bir varlık olan insan ve doğal varlık olan insan arasındaki ayrım, ahlakı emprik faktörlerin etkisinden kurtarır. Ahlak, rasyonel varlık olan insanın temelinde yer alır. Bu durum, ahlakı emprik faktörlere dayalı eleştirilere karşı korur. Ancak aynı zamanda, bu aşkın ve emprik alanlar arasında bir tür bağlantı da olmalıdır. Bu nasıl meydana gelir? Kant, her iki alan arasındaki bağlantı noktasının irade olduğunu düşünür. İrade her ne kadar kendi özgür aklımızla tasdik ettiğimiz kanunlar tarafından yönetilse de bizim doğal meyillerimizden de etkilenir.

Bu mutlak ahlakî yükümlülük, bir tür *kategorik (kesin) buyurucu* statüsüne sahiptir ve bu da Kant'a göre şu biçimi alır: *Ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin kurala göre davran.* Davranışlarımız için temel dayanak noktası, bir davranışın uyduğu evrensel kuraldır. Şayet bir fayda elde etmek için yalan söylersen, davranışının dayanak noktası şu olacaktır: 'Şayet bir fayda elde edebileceksek, yalan söyleriz.' Dolayısıyla, hem ahlakî hem de gayri ahlakî davranışlar aynı temel düstura dayanacaktır. Ancak Kant'ın maksadı, her ne kadar gayri ahlakî davranışlar belli düsturlara dayansalar da, bu düstur-

ların evrensel kurallara dönüştürülemez olduğunu ispatlamaktır.

Kant'ın meseleyi ele alış biçiminden, O'nun ahlakî yükümlülüğü *evrensel düzeyde geçerli* olarak anladığı anlaşılabilir: Ahlakî bir davranışın ölçüsü, aynı durumda olan *herkes için* bu davranışın doğru olduğudur. Bu noktadan hareketle yalan söylemek doğru değildir, çünkü yalan söylemeyi evrensel bir norm olarak kabul edemeyiz: 'İşe yaradığında herkesin yalan söylemesini dileyemem.' Kant bir örnek verir: Herhangi bir düsturu evrenselleştirmeye çalıştığımızda bir tür çelişki doğabilir; mesela mali zorlukları atlatmaya çalışan birinin tutmayı düşünmediği bir söz vermesi gibi. Başka bir ifadeyle tüm düsturlar evrenselleştirilemez. Yani verilen sözü tutmamayı savunan bir düstur evrenselleştirilemez. Şayet bunu evrensel bir kurala dönüştürürsek, pratik düzlemde bir çelişkiyle karşılaşırız: Bu tür bir düsturu tutarlı bir şekilde arzu edemeyiz.

Evrensel olabilecek düsturlar temelinde hareket etme talebi, başkalarına karşı bu kişiler kendi içlerinde bir amaçmış gibi davranma ilkesiyle bağlantılıdır. Hepimiz, ahlakî açıdan başkalarına karşı bizi sadece kendi amaçlarımıza ulaştıracak araçlarmış gibi davranmamakla yükümlüyüz: Hepimiz kendi içimizde bir amacız aslında. Her ne kadar çoğunlukla insanları araçlar olarak değerlendirme durumunda olsak bile, insanları sadece bundan ibaret görmemeliyiz.

Kant'ın kesin yükümlülüğü bir tür meta-normdur; yani normlar hakkında bir norm, davranışlar hakkındaki normların geçerli ya da geçersiz olup olmadığına karar verebilmek için ideal bir standarttır. Fakat doğru normlar için davranışlar böylesi bir meta-norm tarafından meşrulaştırılmakla kalmaz. Doğru davranış normları aynı zamanda doğru bir şekilde uygulanmalıdır da. Kant açısından bu meta-normun somut durumlarda uygulanması ile geçerliliğinin ispatlanması (kategorik buyurucu) arasında bir gerilim söz konusudur. Bu tür uygulamalar durumun nasıl en iyi şekilde anlaşılabileceğinin kavranmasını gerektirir. Bu da bizim, özne olarak, kendimizi içinde bulduğumuz durumları yorumlamak için yeterli kavramlara sahip olduğumuzdan nasıl emin olabileceğimiz sorusunu gündeme getirir.

Kategorik buyurucu biçemindeki ahlakî kural, rasyonel varlıklar olma meziyetimizden dolayı bizimle ilintilidir. Kategorik buyurucu, deneye dayanmadığından dolayı *apriori*dir. Ancak analitik de değildir, yani *sentetik*tir. Kategorik buyurucu sentetik *apriori*dir. Başka bir ifadeyle tüm rasyonel varlıkların evrensel kurallar temelinde davranması görevi, insanların gerçekte ne yaptıklarından ya da neyin peşinde olduklarından bağımsız olarak geçerlidir. Bu görevi ifade eden kategorik buyurucu, emprik etkenlerden önce gelir ve de bunlardan bağımsızdır; yani *apriori*dir. Bundan başka bu görev, rasyonel bir iradeden ya da rasyonel varlık kavramından kavramsal bir analiz yoluyla çıkarılamaz. Tüm rasyonel varlıkların bu görevini ifade eden kategorik buyurucu, bu nedenle analitik değil sentetiktir. Kategorik buyurucu pratik bir sentetik *apriori* önermedir.

Koşulsuz kesin yükümlülüğe ek olarak Kant çeşitli *nazari* yükümlülükler varsayar: Şayet o ya da bu amacı gerçekleştirmek istiyorsak, şu ya da bu şekilde davranmak zorundayızdır. Bu yükümlülükler mutlak değildir, çünkü amacın kendi içinde ya da dışında iyi olup olmadığı belli değildir. Bu yükümlülükler araçları amaçlara bağlamalarından ötürü teleolojiktir. 'Eğer daha iyi notlar istiyorsan, ödevlerine daha çok çalışmalısın.' 'Eğer düşmanımızı yenmek istiyorsak, daha çok top inşa etmeliyiz.' Nazari yükümlülükler bir araçtan-amaca rasyonaliteyi sunarlar. Amaç bir hipotez olarak sorgulanmadan kabul edilir – bunu rasyonel olarak meşrulaştırmaya çalışmayız – ve ussallık da bu amacı gerçekleştirmenin en iyi araçlarını bulmak için kullanılır, yani ussallık yardımcı konumdadır: Onaylanmış deneysel bilginin temelinde harekete geçmek için bir hesap ve strateji belirleriz. Bu strateji bizi kolaylıkla amaca ulaştırırsa, eylemimiz başarılı demektir. Nazari yükümlülük şu şekilde ifade edilebilir: 'Eğer *A* amacına ulaşmak istiyorsak, *S* stratejisini benimsemeliyiz.' Böylece Kant'a göre nazari yükümlülükleri formüle etmek, nedensel bir ilişkiyi her şeyden önce ispatsız kabul etmeyi gerektirir. Araçlar amaca götüren neden olarak anlaşılır. Dolayısıyla Kant, nazari yükümlülüklerin teşvikinin aklın sahici pratik kullanımı değil, gerçekte aklın teorik kullanımının bir işlevi olduğunu öne sürer.

Şayet amaç herhangi bir kayıp olmaksızın başkalarıyla paylaşılamayacak türdense – az bulunur maddi nesneler, bir dilim ekmek, bir ülke ya da bir miktar para gibi – ve şayet herkes bencil nedenlerle bu amacın peşindeyse, sonuç herkesin bir diğeriyle mücadele ettiği bir durumdur (Hobbes). Kant, hemcinsimiz olan insanları kendi başlarına bir değer/amaç olarak algılamamızı talep ederek, kendini böylesi bir toplum karşıtı durumdan uzaklaştırır: Hemcinsim olan insanlar sadece benim kendi hesaplarımdaki ve hareketlerimdeki bir araç olarak ya da benim amacıma karşı hareket eden düşmanlar olarak değerlendirilmemeli, aynı zamanda kendi içlerinde ve kendileri için yasal amaçları olan bireyler olarak da kabul edilmelidir. Ve davranış konusunda düsturların evrenselleştirmesini talep ederek, Kant çıkarcı (manipulatif) bir stratejiden kendini uzaklaştırmıştır: Başkalarını yönlendirdiğimiz ve onlara belli fikirleri aşıladığımızda, kendi düşünce ve mütalaalarımızın başkalarınca bilinmemesi gerektiği kabul edilir. Düsturlarımızı evrenselleştirerek, boyunduruk altına almaya yönelik çıkarcı tekniklere karşı koyarız.

Hemcinsimiz olan insanların da kendi içlerinde amaçları olduğunu gözlemleme ve ayrıca evrenselleştirme gereklilikleri – ki bunlar Kant'ın kesin yükümlülüğünde bulunan gerekliliklerdir – sivil toplum için bir teminattır: Bencilce amaçlara hizmet eden teknik ya da araçsal strateji hiçbir zaman mutlak olmamalıdır. Bu açıdan ahlakî kurallara saygı, normlarla düzene konmuş ve stratejik olmayan bir hayat tarzını mümkün kılacak karşılıklı tasdikin bir ifadesi olarak görülebilir. Böylelikle, ahlakî kanunlar bunlara saygılı sivil bir toplumu

mümkün kılar.

Kant'ın argümanı tarih dışı bireylerle ilişkilidir. Bu yüzden de ortaya koymaya çalıştığı hedef bir ölçüde teorik kalır. Örnek olarak pratikte daha çok şu tarz sorularla karşı karşıya kalırız: Başkalarına karşı kendi içlerinde bir değere sahip varlıklar olarak *davranmayanları* da kendi içlerinde bir değere sahip varlıklar olarak görmeli miyiz? Pratikte başkalarına baskı yapanları, hangi anlamda kendi içlerinde bir değere sahip varlıklar olarak görebiliriz? Kategorik buyurucunun *biçimsel* (formel) olduğu açıktır. Bu herkes için her zaman mutlak anlamda bağlayıcıdır. Fakat somut durumlarda, emprik etkenler zorunlu olarak gündeme gelir; bunlar herhangi bir insan için ahlaken doğru olanın başka biri için daima doğru olmadığına işaret eden etkenlerdir. Mesela, evrensellik icabı, bir polis memuru ve bir doktor, bir araba kazası karşısında farklı davranmak zorundadır. Polis memuru kurbanları tedaviye girişmemelidir, ve doktor da trafiği yönlendirmekle uğraşmamalıdır. Burada geçerli olan evrensel gereklilikler, 'bir araba kazası karşısındaki bir doktor' ve 'bir araba kazası karşısındaki polis memuru' olmaktır.

Kant bu kesin yükümlülüğün, Hume'un ahlakî şüpheciliğini çürüttüğünü düşünür. Ancak Hume aynı zamanda doğru bir yargı gücüne, yansız ve tarafsız kalarak ulaşabileceğimize inanır. Hume ve Kant arasında böylelikle kesin bir koşutluk ortaya çıkar, çünkü her ikisi de doğru ahlakî davranışlar için pratik kriterin evrensellik olduğunu iddia eder; yani davranış normları evrensel hale getirilebilir. Ancak Hume açısından evrensellik tüm tarafsız gözlemciler için benzeri duygular üzerinde temellenirken, Kant, bunu duygulardan daha sağlam bir temel üzerinde inşa etmeye çalışır: Kategorik buyurucu, tıpkı aşkın bilgi formları gibi zaruri olarak bizim tabiatımızda yer alır. Burada bir parantez açmamız gerekiyor. Ahlakî ilkelerin bile 'tıpkı' aşkın bilgi formları gibi içimizde bulunduğu doğrudur. Ancak doğal yasaları (fiziktekiler gibi) *ihlal edemezken*, ahlakî ilkeleri *çiğnemeye muktediriz*. Dolayısıyla kesin yükümlülüğün tabiatımızda var olması hepimizin ahlakî davranacağı anlamına gelmez, sadece ahlakî bir irademiz olduğunu gösterir.

Kant'ın bilgi teorisine göre, forma sokulmuş (biçimlendirilmiş) tecrübeden ve tecrübe formlarından başka bir şeyin bilgisine sahip değiliz. Fakat görev ilkesi olan 'yapacaksın' temelinde Kant, hakkında bir şey bilemeyeceğimiz, fakat bir şekilde kendilerini bilincimize ulaştıran kimi imaları kabul edebileceğimizi öne sürer. Kant bu imaları 'pratik önermeler' olarak adlandırır:

1- Şayet hepimiz de mutlak görev ilkesi 'yapacaksın'a sahip olsaydık, bu durumda, görevimizi yapa*bilmemiz* gerekirdi. ('*zorunluluk*tan kasıt *yapabilirlik*tir'). Aksi takdirde, gerekliliğin bir anlamı kalmazdı. Öyleyse, *özgür irade*ye sahip olmamız gerekir.

2- Mutlak görev ilkesi bizim *mükemmelliğin* peşinde olmamızı gerektirir. Fakat bu, bu hayatta mümkün değildir. O halde mükemmellik gereksiniminin bir anlamı olabilmesi için *ölümsüz* olmamız gerekir.

3- Bunların hepsi, bir görev ve sonuç uyumu yaratan ahlakî bir dünya düzeninin olduğuna işaret eder. Bu sayede iyi niyete dayanarak yaptıklarımız iyi sonuçlar doğurur. Dolayısıyla, bu ahlakî dünyanın bir düzenleyicisi olmalıdır, yani *Tanrı vardır.*

Bunlar Tanrının varlığı ya da ölümden sonraki yaşama ya da özgür iradeye dair kanıtlar değildir. Bunlara, hakkında bir şey *bilemeyeceğimiz* ancak yine de kaçınılmaz olarak kendilerini bilince ileten davranış koşullarıdır. Bu koşullar *teorik* akla değil, *pratik* ahlakî akla aittir. Kant'ın felsefesinde özgür iradeye sahip olduğumuz önermesi, aşkın ve emprik arasındaki bir ayrım sayesinde mümkündür: Emprik benliğimiz, ister istemez nedensellik temelinde tayin edilmiş olarak algılanır. Ancak Kant'ın felsefesinde, özgür irade aşkın benliğe atfedile*bilir.* Bu sebepten, ilk pratik önerme meşru bir şekilde, kesin yükümlülüğün anlamlı olabilmesi için, davranış fiilini yerine getiren bizlerin özgür iradeye sahip olmamız *gerektiğini* söyleyebilir.

SİYASİ KURAM

Liberaller ve utilitariyenler gibi Kant da, tarihsel nedenlerden dolayı insan ve toplum konusunda sosyolojik bir yaklaşımı benimsememiştir. Teorik çıkış noktası olarak bireyi alır. Ancak hazzın karşısına görev duygusunu, sonuçların (semerenin) karşısına ahlakî niyeti koyarak, kendini yararcılık kuramcılarından ayırır. Kant'ın siyasî kuramındaki temel bir fikir bireyin kendi öz değeridir. Bu öz değer aşkın biçimde bireyin özgürlüğünde, yani bireyin ahlakî kurallar koyma ve bunlara uyma yetisi üzerinde temellenir. Bunun anlamı herkesin ilke olarak eşit olduğudur. Yasal haklar ve siyasî kurumlar, bu özgürlüğü ve eşitliği korumayı amaçlamalıdır. Bu açıdan Kant bireysel hakların bir savunucusudur. Bu savunu ne Thomas Aquinas örneğinde olduğu gibi objektif doğal haklar felsefesine, ne de John Locke'taki özne merkezli doğal haklar felsefesine dayanır. Kant'a göre bireysel haklar, onun insanların vazgeçilmez özelliği olarak algıladığı şeye dayanır.

Helvétius ve Bentham gibi yararcılar (utilitaryenler), yasayı ve ahlakı, azami sayıda insan için mümkün en iyi neticelerin elde edilmesi ilkesine dayandırırken, Kant bu ikisini insan için aşkın bir biçimde zaruri nitelikler olarak ortaya koyar: Bireysel haklar, bir insanın ahlakî özgürlük içinde yaşamasını sağlayacak şeyleri içerir. Bu haklara *zıt* olan her şey, genel fayda ve haz doğurup doğurmadığına bakılmaksızın kötü kabul edilir. Başka bir deyişle, yararcılar umu-

mun faydası için birkaç kişiyi kurban edip edemeyeceğimizi tartışırlarken, Kant bir bireyin temel haklarının ihlalini her halükarda yanlış bulur.

İnsanların ahlakî özgürlük içinde yaşayabilmeleri için gerekli şeyler; anayasal hükümet, köleliğin ve diğer eşitsizlik göstergelerinin kaldırılması ve savaşlara bir son verilmesidir. Bu gereksinimler bizim özgürlük ve barış içinde yaşama, kendi kendimizin efendisi olma hakkımızı yansıtır, çünkü ancak *bu şekilde* kendi kendimiz olabiliriz.

Bu düşünce tarzını, daha önceden bahsettiğimiz aşkın felsefe ve ahlakla birleştireceğiz. Kant, insanların ahlakî varlıklar olduğu kabulüyle işe başlar ve bunu sorgulamadan kabul eder. Bu durumda asıl soru, ahlakî bir varlık olmanın neler getirdiğidir. Yanıt, her birimizin kendimiz için bir ahlakî kural koyabileceğidir. Bu sayede hepimiz kendi ahlakî kurallarımızın koyucusu olabiliriz; yani hepimiz *ahlakî açıdan bağımsızız*. Bu kabul, insanların temelde bu tarz kuralları koyma konusunda özgür ve bunu yapabilecek ölçüde mantıklı olduğunu baştan varsayar. Özgür ve mantıklı bireyler, bunun da ötesinde, kendi istedikleri her türlü kuralı koyamayacaklarını da anlayacaklardır. Diğer bireylerin de kendileri gibi olduğunu ve bu yüzden kendimize ya da diğerlerine araçlar veya nesneler olarak değil; kendi içlerinde bir değere sahip özgür ve akılcı varlıklar olarak davranmamız gerektiğinin de farkına varacaklardır. Böylece bireyler; iyi davranışların bizim ya da başkalarının ahlakî özgürlüğüne zarar vermeyecek davranışlar olduğunu anlarlar. Bu düşünce bizi hem kesin yükümlülüğe: 'Sadece ve sadece takip ettiğim düsturun evrensel bir kural olmasını isteyebileceğim şekilde davranmalıyım' ve ahlakî ve yasal haklarla görevlerin temeline, 'kendinin ya da başkalarının ahlakî özgürlüğüne zarar verme!' ilkesine götürür.

Kant aşkın felsefesiyle felsefede devrim yapmış, ayrıca buna yeni ve güvenilir bir temel hazırlamıştır. Kant'ın düşüncesini başından sonuna kadar takip etmek pek kolay olmasa da, felsefenin ve diğer bilimlerin birçok dalı, onun 'Kopernik devrimi'yle kökten değişmiştir. Bunlar arasında, epistemoloji ve ahlak felsefesi olduğu kadar, hukuk ve politika bilimi de yer alır. Kant'ın politik düşüncesi birçok yönden Aydınlanmanın politik düşüncesini temsil eder. Kant, Aydınlanmanın bir sloganını da aktarır: *Sapere aude!* ('kendi aklınızı kullanma cesareti gösterin'). Fransız ihtilalinin en çalkantılı dönemi boyunca, Kant bir halkın iradesinin *akılcılığa* doğru ancak *kendi çabaları* sayesinde evrileceğine işaret eder. O dönemki gerici ve tutucu çevrelere karşı kışkırtıcı bir tavırla Kant, bir halkın *özgür kılınmadığı* sürece *özgürlüğü* benimseyemeyeceğini iddia eder. Kant'ın felsefesinin ana kavramları olan akıl ve özgürlük, Fransız devrimini anlamak noktasında da son derece önemlidir. Bu anlamda Kant'ın politik felsefesi, mutlakıyetten anayasal ve demokratik hükümet biçimlerine geçişi meşrulaştırıcı mahiyette anlaşılabilir.

Kant'ın hukuk felsefesi, temel bir aşkın soruyla başlar: Özgür bir şekilde kendi amaçlarının peşinden koşan insanların bir arada yaşayabilmelerinin şartı nedir? Kant insanların bir arada yaşamalarına olanak veren evrensel düzeyde geçerli bir kriter bulmaya çalışıyordu. Bir sonraki aşamada bu kriter varolan hukuk sistemlerinin ve hükümet biçimlerinin meşruluğunu ölçmeyi, yani siyasî adaletin gereklerini yerine getirip getirmediklerinden emin olmayı mümkün kılacaktır. Görünüşte Kant, hukuk felsefesinin en temel sorusunu oldukça soyut bir tarzda sormuştur; aynı zamanda bu sorunun politik liberalizmin en temel meselelerinden biri olduğunu görmek de mümkündür: Bireylerin özgürlüğü, bu özgürlüğe zaruri olarak kısıtlamalar getiren bir devlet ve hukuk sistemiyle nasıl bağdaştırılabilir? Bireylerin özgürlüğüne karşı yasal devlet müdahalesinin sınırları nelerdir? Anarşi ve modern libertaryenlik (bilhassa düşünce ve harekette özgürlük taraftarlığı) taraftarları bunu daha radikal bir şekilde formüle ederler: Neden özgür vatandaşlar hükümet olmaksızın kendi kendilerini idare edemezler (Yunanca: *anarchy*)?[7] Bir insanın doğal özgürlüğünü ve elinden alınamayacak haklarını düzenlemek ne zaman meşrulaştırılabilir? Kant'ın hukuk felsefesi bir çok açıdan bu tarz sorulara bir cevaptır. Liberaller gibi Kant da, vatandaşların en iyi addettikleri şekilde kendi amaçlarını gerçekleştirmek için yasal bir hakka sahip olduklarını varsayar. Ne devlet ne de diğer otorite biçimleri vatandaşlarının mutluluğunu belirleyemez. Vatandaşlar bunu kendi başlarına bulmak zorundadırlar. Ancak bizim amaçlarımız ve projelerimiz her zaman akılcı ve dolayısıyla evrenselleştirilebilir mahiyette değildir. Sınırlı bir mekanı paylaşan insanlar – ve Dünya da sınırlı bir yüzeye sahiptir! – doğal olarak birbirleriyle çatışabilirler. Bir insanın davranış özgürlüğü başka birininkini tehdit edebilir. Dolayısıyla, bu temel insani durum Hobbes'un doğa durumuyla benzeri özelliler gösterir: Potansiyel çatışmalar kaçınılmazdır.

Kant açısından asıl mesele insanlar için mümkün olabilecek en fazla özgürlüğün, bir insanın sahip olduğu özgürlüğün başkasınınkini ihlal etmemesi garantisi altında nasıl başarılabileceğidir. Kant işte bu arka plana dayanarak hem özgürlüğü hem de birlikte yaşamayı garanti altına alacak evrensel hukuk ilkesini formüle etmiştir: 'Adalet, bir kişinin iradesinin bir başkasınınkiyle evrensel özgürlük yasası çerçevesinde bağdaştırılabileceği durumların toplamıdır.'[8] Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Kant'ın fundemantal natural ya da rasyonel-legal ilkesi, bir kişinin özgür seçiminin bir başkasının özgür seçimiyle özgürlüğün genel yasasına uygun bir şekilde uzlaştırılabileceği durumları belirler.

Kant'ın maksadı, bireyin sınırsız hareket özgürlüğünün, genel bir yasaya göre, diğer herkesin özgürlüğüyle bağdaşacak şekilde sınırlandırılması gerektiğini ortaya koymaktır. Bu ilkeye dayanan etkin bir hukuk, herkesin hareket özgürlüğünü aynı şekilde sınırlayacaktır. Bu, farklı ve hatta çatışan amaçlara sahip insanların barışçıl bir şekilde bir arada yaşamasını sağlayacaktır. Aynı za-

manda bu, genel hukuk çerçevesinde mümkün olan en üst düzeyde hareket özgürlüğünü garanti altına almaya çalışan bir özgürlük kısıtlamasıdır. Dolayısıyla Kant'ın hukuk felsefesi temel olarak çatışmaları *adil bir şekilde düzenleme* ilkesini ihtiva eder.

Kant, yasaların ya da anayasal ilkelerin evrensel geçerliliği kriterlerini vatandaşların özerkliğine ya da kendi kendine yasamaya bağlar: Anayasal ilkeler ve etkin hukuk, prensip olarak tüm tarafların tam desteğine sahip olmalıdır (evrensel uzlaşma). Pratikte kanun koyucu, vatandaşların ilkesel olarak destek ve*rebileceği* kanunları onaylamalıdır. Bu, kanunların meşruiyetini sorgulamaya uygun bir zemindir. Sadece bu beklentiyi karşılayan kanunlar, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkiyi düzenlemeye elverişlidir.

Kant'ın kanunla ilgili rasyonel idraki kategorik buyurucuyla köken açısından bir benzerlik gösterir. Her iki durumda da bir düşünce deneyimini gerçekleştirmek durumundayızdır. Bu ya düsturları evrenselleştirme (ahlak felsefesi) ya da hukuk ilkelerini evrenselleştirme (hukuk felsefesi) meselesidir. Kant'ın düşüncesi, bizim rasyonel düşünüş deneyimlerimize karşılık gelen bir uygulamayı da gerektirir (John Rawl'un düşüncesinde buna karşılık gelen bir prosedürle karşılaştırınız, 26. bölüm). Kant bu deneyimlerin eleştirel-normatif bir işleve sahip olduğunu da gösterir: Basın ve konuşma ('kalem') özgürlüklerinin uzlaşma kökenli hukuk ilkeleriyle uyum içinde olduğuna inanır. Soylu sınıfın imtiyazları, kölelik, baskıcı rejimler ve işkence, bariz bir şekilde alakalı *tüm* tarafların destek vereceği şeyler değildir. Bu noktadan hareketle, böylesi kurumlar ve uygulamalar evrensel hukuk ilkelerine dayanmazlar. Bu tarz tartışmalarda Kant, liberalizm ruhuna sahip demokratik reformların ateşli bir sözcüsü kesilir.

Kant, *insan haklarını* genel bir prensip olarak ele alan ilk siyasî düşünürlerden biridir. Aydınlanmanın temel tutumuna uygun olarak herkesin doğuştan gelen ve ihlal edilemez haklara sahip olduğunu öne sürer. Bu haklar rasyonel hukuk kavramıyla uyum içindedir; ancak şimdi sübjektif (öznel), yani özne olan bireye ait haklar olarak formüle edilmektedir: Her bir kişi, aynı zamanda genel bir yasaya göre diğerlerinin de hareket özgürlüğüne uygun düşen en üst seviyede hareket özgürlüğü hakkına sahiptir. İnsan haklarının sahici bir güvence sağlayabilmesi için, zaman zaman, meşru özgürlüğü kısıtlayan kurumlara ya da kişilere müdahalede bulunmak gerekli olabilir. Dolayısıyla, devlet insan haklarının çiğnendiği durumlarda yasal olarak müdahale hakkına sahiptir. Kant'ın bu ihlali, soykırım ya da işkence gibi canavarlıklarla sınırlamadığına dikkat çekebiliriz. En yaygın insan hakları ihlalleri 'sıradan' ve alışılmış suçlardır. Bu şekilde Kant, devletin yasal güç kullanımını ve cezai işlemleri haklı çıkardığına inanır.

Bir liberal olarak Kant, hukuku ahlaksallaştıracak tüm çabalara karşı çıkar.

Kişisel ahlakla alakalı tüm görevler, yani kendimize ve başkalarına karşı sorumlu olduğumuz görevler, zaruri olarak *yasal* gereklilikler değildir. Mesela Kant, intiharı ahlakî açıdan onaylamaz, ancak intihar girişimlerini cezalandıran yasaları da eleştirir. Kendini koruma kişisel bir görevdir, yasal bir gereklilik değil. Kadirbilirlik ve şefkat göstermek görevimizdir, ancak bunlar yasal zorunluluklar değildir. İnsani bir tabiata sahip olmadığımız için cezalandırılamayız, fakat insanlık dışı hareketler için cezalandırılabiliriz. Bir hareket gayri ahlakî olsa bile, cezai işleme tabi tutulmak zorunda değildir. Bir şeyin gayri ahlakî olması hukukî açıdan da yasadışı olduğu anlamına gelmez. Kanunlar hırsızlık, cinayet ve anlaşmanın çiğnenmesi (yalanlar) gibi insanların bir arada yaşamasını *apriori* olarak imkansız kılan her şeyi yasaklar. Burada yasal zorunluluklar ve ahlakî görevler aynıdır, ancak Kant kanuna itaat eden kişilerin kanuna ve doğru olana uygun bir şekilde davranmak için ahlakî güdülere sahip olmaları gerektiğini düşünmez. Devletin hukuk kanunu ahlakî kanuna saygı temelinde davranmamızı zorunlu kılmaz. Bu noktadan hareketle Kant, ahlak ve kanun arasında bir ayrım yapar. Ne ahlakı yasallaştırır ne de hukuku ahlakileştirir. Bu tutum tüm modern toplumların ayırt edici bir vasfıdır.

Kant'a göre uluslar arası sahne her bir tarafın diğerlerine karşı savaşıyla kuşatılmıştır. Egemen devletler arasında hukuksuz bir doğa hali mevcuttur. 'En güçlünün hakkı' uluslar arası politikada geçerli olan hakim prensiptir. Kant bunu değersiz ve irrasyonel bir durum olarak değerlendirir – bu alanda da 'kendi aklımızı kullanacak cesareti göstermeliyiz'. Bu sebepten *Sürekli Barış* (1795) adlı kısa makalesinde, egemen devletler arasındaki ilişkiyi düzenlemesi için global bir 'milletler cemiyeti' fikrini savunur. Buradaki temel fikir geniş ölçüde hukuk felsefesindeki fikriyle aynıdır: Bazı devletler küçük ve zayıfken, diğerleri büyük ve güçlüdür. Bildiğimiz gibi devletlerin çok değişken çıkarları da olabilir. Farklı ekonomik sistemlere sahiptirler ve farklı siyasî ideolojilere dayanırlar. Böylesi devletler hangi ilkeler üzerinde anlaşmaya varabilirler? Kant'a göre sadece 'sınırlı' adalet ilkeleri ihtilafları çözümlemek için uygundur: 'İster küçük olsun ister büyük bağımsız bir şekilde varlığını sürdüren hiçbir devlet başka bir devlet tarafından miras, takas, satın alma ya da hediye gibi yollarla ele geçirilemez'[9], Kant'ın din ve ideolojiyle ilgili önemli sorunları sistematik olarak süzgeçten geçirmeye çalışması, ortaya koyduğu ilkelerin ana özelliklerinden biridir. Devletlerin her türlü anlaşmazlığı çözüme bağlaması gerekmez. *Geçici bir anlaşma* üzerinde ittifak etmeleri yeterlidir. Kant, amacın barışçıl bir toplum yaratmak olduğunun üzerinde durur, ama bu illa ki dostça bir topluluk olmak zorunda değildir. Kant'ın barış felsefesinin ilk defa tam anlamıyla pratiğe taşınması, II. Dünya savaşından sonra Birleşmiş Milletler'in kurulmasına tekabül eder.

Doğal olarak Kant'ın siyasî felsefesinin bir çok yönü kendi zamanındaki me-

selelere dayanır. Politik uygulamalar konusunda her zaman ilkeye dayanan ve evrensel olan bir tutum sergilememiştir. Her ne kadar Kant, kanunların halkın iradesini yansıtması gerektiğinde ısrar ettiyse de, vatandaşların tümü için genel oy hakkını savunmamıştır. Bu nedenle vatandaşların çoğu yasamada bir temsil hakkına sahip değildir. Ekonomik ve sosyal açıdan 'bağımsız' olmayanlar gibi (geçici işçiler, hizmetçiler vs.), kadınlar da bir gerekçe olmaksızın dışarıda bırakılmışlardır. Bu kimseler için mesele *kendi çabalarıyla* mantık seviyesine erişmekten çıkar. Bazı zamanlar Kant, aşırı ve soyut biçimde akılcı bakış açılarını savunur. Locke gibi Kant da liberal ve anlaşmaya bağlı bir evlilik fikrine sahiptir. Yaşlı bekar, evlilik kanunuyla ilgili bir tartışmaya şöyle başlar: 'Evle ilgili ilişkiler evliliğe dayanır, ve evlilik de cinsler arasındaki doğal münasebet ve müşterek olma ilişkisi (*commercium*) üzerine kuruludur... Evlilik ... farklı cinsten iki insanın hayat boyu cinsel yetilerini paylaşmak üzere bir araya gelmeleridir.'[10] Kant, doğal bir cinsel yaşam için, bu alanda fazla tecrübesi olmadığı halde, sıkı zorunluluklar serdeder. Şunları da ekler: 'Bu ... ya insanların kendi türlerini devam ettirdikleri doğal bir süreçtir, ya da bir insanın kendi cinsiyetinden biriyle veyahut insan olmayan bir hayvan türüyle bir araya geldiği gayri tabii bir durumdur. Bu tür yasa ihlalleri "adlandırılmamalıdır" bile; tüm insanlığa karşı bizzat işledikleri suçlarından ötürü bu şahıslar herhangi bir sınırlandırma ya da istisna yoluyla tamamen lanetlenmekten kurtarılamazlar.'[11] Görünen o ki Kant eşcinsellerin haklarına karşı en ufak bir saygı duymaz.

Kant, Aydınlanmanın çocuğuydu. Aydınlanmayı ve bağımsızlığı savunmuştur. Kant açısından aydınlanma aklımızı aleni olarak kullanabilmemizden geçer: Toplumda diğerleriyle birlikte aklımızı kullanarak aydınlanmış oluruz. Aklın bu kamusal kullanımı özgürlük içinde uygulanmalıdır (John Stuart Mill'in kamuoyu görüşüyle karşılaştırınız). Bu açıdan gelecek, kamusal alanda rasyonel bireyler arasında gerçekleşen özgür tartışmanın, gerçeği zamanla daha değerli kılacağı umudunu içinde saklı tutar.[12]

YARGI GÜCÜ – TELEOLOJİ VE ESTETİK

Birçokları tarafından Kant'ın felsefesi karmaşık, anlaşılması ve teyit edilmesi zor kabul edilir. Ancak bu tür eleştirileri yapanlar aynı zamanda Kant'ın başardığı şeyleri de unutmamalıdır. Kant en başta fiziğin örnek teşkil ettiği modern emprik bilimi takviye etmiştir. Kant, deneyimimize açık tüm alanlarda nedensel izahın önünü açmıştır. İkinci olarak, insanın özgür ve ahlakî açıdan sorumlu bir varlık olduğu fikrini sonuna kadar destekler. Ahlak için bir temel sunar. Böylelikle bir yandan hem determinizmi ve nedensel açıklamayı kabul etmiş, hem de diğer yandan indeterminizmi ve ahlakı geçerli kılmış olur. Böylece

Kant, modern felsefenin en temel ikilemlerinden biri olan bilim ve ahlak arasındaki ilişki sorununa bir çözüm getirmiş olur. Daha da ötesi Kant, inanca ve vahye dayanan dinin, ilmi bir toplumda nasıl mümkün olabileceğini de açıklamış olur. Burada da cevap Kopernik devriminde yatar. Tanrının varlığı sorusu bizim idrakimizin ötesindedir; dolayısıyla böylesi sorulara vereceğimiz cevaplar ne ispatlanabilir, ne de çürütülebilir. Böylece Kant, Protestan teolojisi için felsefî bir temel oluşturmuştur.

Ancak burada sunduğumuz şekliyle Kant'ın felsefesini, belirleyici noktalardan birinde kabul etmek zordur. Kastettiğimiz açıklamalarımızın nedenselliğe dayandığı tecrübî dünyayla, özgür ve sorumlu olduğumuz ahlak dünyası arasındaki; yani kısaca zorunluluk ve özgürlük, idrak sahibi insan ve davranışta bulunan insan arasındaki gerilimdir. Bu noktada Kant arabulucu bir güç olarak 'yargı gücü' teorisini sunar: *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden sonra *Yargı Gücünün Eleştirisi* gelir. Bu Kant'ın iki dünya arasında bağlantıyı sağlayabileceğini inandığı alandır: Yargı gücü, teorik akılla pratik akıl arasındaki arabulucudur.

Bu arabuluculuk bizim *idrak* edebileceğimiz (yani teorik bir sezgi edinebileceğimiz) bir şey değildir, çünkü bu durumda teorik akıl alanına girmiş oluruz. Ancak Kant teorik ve pratik akıl arasında bir sentez yaratabilecek yeteneğe sahip olduğumuzu ve bu sentez yapıcı yetenek üzerinde enine boyuna düşünebileceğimizi öngörür. Bu tam olarak Kant'ın yargı gücü eleştirisinde yapmaya çalıştığı şeydir.[13]

Kant yargı gücünün *teleoloji* ve *estetik* olarak iki şekilde ortaya çıkabileceğini öne sürer. Her ne kadar tüm deneyimlerin gerçekte nedensel olduğunu bilsek de hayat şekilleri üzerinde derhal *teleolojik* olarak düşünürüz. Yine de hayatın bir amacı ve anlamı olduğu hükmüne varırız. Bu şekilde dünya bizim için daha anlamlı hale gelir. Bu, amaç ve anlam temelinde kendiliğinden gelişen düşünme tarzı, her iki dünyada (zorunluluk ve özgürlük) birden yaşamanın getirdiği gerilimi azaltmaya yarar. Estetik her iki dünyayı farklı bir şekilde uzlaştırır. Kant'a göre estetik iki temel deneyime dayanır; üstün bir sanatta ya da doğada olduğu gibi, karşı konulmaz ve heybetli olan şeyin deneyimi ile güzel olan şeyin deneyimi.

Bunlar idrake değil hazza ait yargılardır. Ancak bu, hazzın tamamıyla keyfi ve öznel olduğu, hesap edilemeyeceği anlamına gelmez. Kant bu alanda da ortak bir kanıya ulaşabileceğimize inanır. Ancak bu yargı, deneysel ve teorik kavrayıştaki gibi vücuda gelmez. Estetik yargı bir şekilde özneldir, ama yine de evrensel olarak geçerlidir. Bu, bir sanat eserini tarafsız bir şekilde incelediğimizde her birimizin aynı estetik hazzı tatması gerçeğiyle açıklanabilir. Tarafsız yaklaştığımızda, her birimiz sanat eseri karşısında aynı duyguları yaşayabiliriz ve

böylece bu sanat eseri üzerindeki haz yargımız birbiriyle örtüşür. Burada Hume'un, çok çeşitli ahlakî yargıların nasıl örtüştüğü konusundaki teorisiyle bir koşutluk vardır: Tarafsız bir tutum sergilemek. Dolayısıyla sıradan/normal insanlar aynı duyguları taşıyacaktır. Bu paylaşılan duygular, aynı zamanda evrensel de olan doğru yargıların temelini oluşturacaktır. Kant açısından estetik deneyim, kavramlara tâbi değildir. Ancak yine de estetik duygular belli kuralları takip eder. Örnekler kullanarak bu estetik deneyimlerin farklı durumlarda nasıl görüneceğini gösterebiliriz. Burada bu konulardaki gerçeğe müstesna bir erişimimiz olduğunu iddia edemeyiz, ancak başkalarının deneyimlerine başvurabiliriz. (bu zımni bir bilgidir; Wittgenstein'la karşılaştırınız, 26. bölüm)

Platon ve Aristo'ya göre sanat, olanın ve olması gerekenin bir taklididir. Platon'a göre, olan ve olması gereken fikirlerdir; Aristo'ya göreyse, bu ikisi özler ve biçimlerdir. Bu açıdan bakıldığında Platon ve Aristo'da estetik nesnel bir temele sahiptir. Güzel olan doğru ve iyiyle bağlantılıdır. Kant'a göre hakikat ve ahlak arasında bir ayrım vardır (ahlak kategorik buyurucu sayesinde idrak edilir). Heybetli olan gibi, güzel olan (ve ereksel düşünce tarzı) bu ikisi (hakikat ve ahlak) arasında arabulucudur; ancak aynı zamanda estetik hem ahlaktan hem de bilimden farklıdır. Kant'a göre estetik yargı aynı anda hem nesnel ve hem duygusal dünyamızla bağlantılı, yine de (potansiyel olarak) evrenseldir.

Kant'tan sonra Romantizm, özellikle yaratıcı süreçte ve ayrıca sanatın tecrübe edilmesinde, öznel yanların çok daha güçlü şekilde altını çizen bir estetik geliştirmişti. Üstün yaratıcı kişiliğe sahip deha merkeze taşınmıştır. Burada yeganelik, evrensellik pahasına takdir edilir. Daha da ötesi sanata bir (taklit) olarak yapılan klasik vurgunun aksine, yaratıcı ve yenileyici güçler önemle vurgulanır. Ancak, tüm yeganelik övgülerine rağmen, Romantik sanatçı ve eleştirmen yine de sanatın, insan açısından evrensel ve müşterek olana ulaşabileceğine inanır. Yeganelik vasıtasıyla sanatçı ve gözlemci insan hayatı ve potansiyeli konusunda daha derin bir sezgi elde edebilir. (Herder'in düşüncesiyle olduğu kadar Kant sonrası felsefe tarihindeki koşutluklar için 16. bölümle karşılaştırınız.)

SORULAR

Kant'taki 'Kopernik Devrimi'ni ve bunun, Kant'ın bilgi teorisindeki rolünü açıklayınız.

Kant aynı anda hem (insani özgürlüğe dayanan) evrensel bir ahlakı, hem de (gerçek kabul ettiğimiz her şeyin nedensel olarak belirlendiğine işaret eden) evrensel bir nedensellik ilkesini birarada barındırdığını nasıl iddia etmiş olabilir.

Kant, aşkın felsefesinin hem emprisist şüpheciliği (Hume) hem de rasyonel dogmacılığı (Descartes) reddettiğini iddia eder. Bu iddiayı nasıl yapabildiğini açıklayınız.

Hume'un ile Kant'ın nedensellik kavramlarını anlatın ve bu bakımdan Hume ile Kant'ın hangi anlamda çatışan görüşlere sahip olduğunu tartışınız.

'Kant ahlakı evrensel bir akıl kanuna dayandırırken; Hume, bunu duygulara dayandırdığından, bu ikisinin ahlak felsefeleri taban taba zıt yönlere doğru açılır.' Bu ifadeyi tartışınız.

Hem Kant hem de yararcılar doğru davranış için hakiki ve evrensel kriteri bulduklarını iddia ederler. Kant'ın kesin yükümlülüğü bir kişinin bağımsızlığının ihlaline karşı kendiliğinden bir korumaya sahiptir. Faydacılık en fazla sayıda insan için en fazla mutluluğun peşindedir. Farklı örnekler kullanarak (mesela, kürtaj ve biyomedikal uygulama gibi) bu iki kriteri tartışınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Gesamelte Schriften (Kant'ın toplu eserleri), 23 cilt, Berlin Bilimler Akademesi gözetiminde telif edilmiştir, Berlin, 1902-55.

Kant's Political Writings (Kant'ın Politik Yazıları), ed. Hans Reiss, Cambridge, 1970.

The Metaphysical Elements of Justice (Adaletin Metafizik Temelleri), New York, 1965.

Critique of Pure Reason (Saf Aklın Tenkidi), ter. Norman Kemp Smith, Londra, 1929.

Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals (Ahlak Metafiziğinin Temel İlkeleri), Londra, 1873.

The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals (Ahlak Yasası: Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Esası), ter. H.J. Paton, Londra, 1958.

Critique of Judgment (Yargı Gücünün Kritiği), ter. Werner J. Pluhar, Indianapolis, IN, 1987.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Allison, H., *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy (İdealizm ve Özgürlük: Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesi Üzerine Denemeler)*, Cambridge, 1995.

Bird, G., *Kant's Theory of Knowledge (Kant'ın Bilgi Teorisi)*, Londra, 1962.

Höffe, O., *Political Justice (Politik Adalet)*, Cambridge, 1995.

NOTLAR

1. Ancak Kant'ın düşündüğü gibi, doğal bilimlerin mutlak anlamda kati bir temele ihtiyaç duyup duymadığı tartışmaya açıktır.
2. Psikolog Jean Piaget (1896-1980), çocukların sosyalleşme süreci boyunca, zamanla 'aşkın formları' nasıl edindiklerini ele alır.
3. Kant'ın yanıtı inceliklidir ve bu incelik, O'nun çözmeye çalıştığı zor sorunlarla bağlantılı olarak görülmelidir, yani nedenselliğin ve aynı zamanda ahlaki özgürlüğün haklı çıkarılması olarak.
4. Kant önce, izlenimlerin zaman ve mekan tarafından zaruri olarak biçimlendirildiklerini göstermeye çalıştı (Kritik der reinen Vernunft, Die transzendentale Aesthetik'te). Daha sonra, kavramların (zaman ve mekan tarafından oluşturulmuş; a.g.e, Die transzendentale Logik, Die transzendentale Analytik) bu izlenimlerle nasıl bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştı: Bilinç, deneyimin içeriğiyle ilgili önermelere (hükümler) daha üstün bir ilke olarak işe karışır; ve kategoriler ya da mantık kavramları hükümlerin içine dahil edilmiştir. Kavramlar, deneyimin içeriğiyle birlikte bir senteze tabi tutulmadan gerçeklik hakkında bilgi sunmazlar.

Kant aşağıdaki 12 farklı hükmü kullanır (zihnin muhakeme formları) (a.g.e., A70/B95, standart sayfa numarası):

Hükümler için:

- Nicelik: Evrensel, özel, tekil
- Nitelik: Olumlu, olumsuz, belgisiz
- Bağıntı: Belirleyici, varsayımsal, bağlaçlı
- Kiplik: Sorunlu, savlı, sabit (olası, hakiki, zorunlu)

Ve kategoriler için de (a.g.e., A80/B106, standart sayfa numarası):

- Nitelik: Birlik, çokluk, bütünsellik
- Nicelik: Gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama
- Bağıntı: Töz ve rastlantı, nedensellik ve bağımlılık, ortaklık
- Kiplik: Olasılık-imkansızlık, varoluş-varolmayış, zorunluluk-olumsallık

(Aristo ise şu kategorileri kullanmıştır: Öz, nicelik, nitelik, ilişki, mekan, zaman, konum, durum, etkinlik, pasiflik.)

5. Bu zıtlık abartılmamalıdır: Hume ayrıca, ne olacağına dair beklentimizle doğru orantılı olarak, içimizde 'nedenleri görmemize' yol açan 'formlara' sahip olduğu-

muzu da söyler. Bu anlamda, söz konusu beklentilerle ilgili 'aşkın' bir durum mevcuttur: Bunlar deneyimlerimize damga vuran formlardır. Ancak bu beklentileri gerçek (psikolojik) olayların bir sonucu olarak yorumlar; bunları (Kant'ın düşüncesinde olduğu gibi) deneyden önce verili şeyler olarak görmez.

6. Bilincin daha önceki bir eylemine dönmemiz mümkündür, fakat bu sadece şimdiki düşünce eyleminde bilincin algıladığı kendimiz olmamızdan kaynaklanır; tecrübe edilmiş yada algılanmış bilinç olmamızdan değil. Tecrübe eden ve algılayan bu bilinç, aşkın benlik, bu açıdan kendinde olan bir şeyi temsil eder. Dolayısıyla aşkın benlik, zorunluluk aleminde yerini alan ampirik benliğe zıt olarak, özgürlük aleminde gömülüdür. Şimdiye kadar argümanlar sadece, kendinde olan bir şey olarak bilincin nedensel bir şekilde belirlenemeyeceği çünkü bu algılayıcı bilincin kendisinin tecrübe edilmediği fikri üzerinde temellenmiştir. Aşkın benliğin özgürlüğü konusundaki argüman, meşhur pratik postulatlarla bağlantılı olarak yapılmıştır.

7. Libertaryenizmle ilgili bakınız; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia (Anarşi, Toplum ve Ütopya)*, New York, 1974.

8. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice (Adaletin Metafizik Temelleri)*, New York, 1965, s.34 (Giriş).

9. *Kant's Political Writings (Kant'ın Politik Yazıları)*, ed. Hans Reiss, Cambridge, 1970, s.94.

10. Kant, *The Science of Right*, 24. Evli olan ve *The Phenomenology of Spirit*'i yazarken gayri meşru bir çocuk sahibi olduğu söylenen Hegel, Kant'ın görüşünü utanç verici olarak adlandırmak suretiyle tepkisini gösterir; 17. bölümdeki alıntıya bakınız.

11. a.g.e.

12. Buradan hareketle Kant, Platon ve Aristo'dan itibaren başlayan bir geleneğin parçasıydı. Ancak Kant'ın, aydın bir toplumun vücut bulmasını bir mihenk taşı, tarihin ideal bir görevi olarak görmesi bakımından bu gelenekten ayırdedilebilir.

13. Bu, Kant araştırmalarındaki tartışmalı bir noktadır. Örnek olarak, teorik ve pratik akıl arasında üçüncü bir etken tarafından yapılmış bir sentez olmadığı; pratik aklın nihai olarak teorik akla hükmedici ve bunu tayin edici bir güç olduğu tartışılır.

BÖLÜM 16

Beşeri Bilimlerin Yükselişi

ARKA PLÂN

1700'lerin ikinci yarısı, Avrupa kültüründe nispeten daha bağımsız üç değer sisteminin yükselişine sahne oldu: Bilim, ahlak ve sanat. Bu entelektüel farklılaşım, geçerliliğe dair üç farklı iddia ile bağlantılıdır. Bilim *gerçeklik sorunu*na (bir iddianın gerçek olma anlamında doğru olup olmadığına) yaslandı; ahlak normatif sorunlarla (bir emrin haklı olma anlamında geçerli olup olmadığı) ilgilendi; ve sanat etütleri de kendine özgü estetik sorunları (bir sanat eserinin güzel ya da zevkli olup olmadığı) gündeme getirdi. Böylece normatif ve estetik sorunların bilim tarafından cevaplanması, ya da tam tersi, yanlış kabul edildi. *Gerçeklik* (bilim), *haklılık* (ahlak) ve *güzellik* (sanat) ile ilgili sorular ayrıca dini sorulardan da ayrıştırılmalıydı. Bilimler, ahlak ve güzel sanatlar dinden bağımsızlıklarını kazandılar ve modern çağ başladı.

Bu kültürel alanların ilk defa sarih biçimde konular olarak işlenmesi Kant'ın üç eleştirisinde bulunabilir: *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) modern doğal bilimlerin ön kabullerini açıklığa kavuşturdu; *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) doğal bilimlere karşı ahlakı bağımsız bir konuma getirdi, ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) bilim ve ahlak karşısında estetiğin sınırlarını belirledi. Bir anlamda Kant Rönesans'la başlayan bir kültürel gelişimin zirve noktasını temsil ediyordu.

Bu süreçte önemli bir nokta doğanın ereksel (teleolojik) olarak *anlaşılması*nın doğa bilimleri tarafından reddiydi. Aykırı bir şekilde Galile doğayı, matematik dilinde yazılmış bir kitap ya da metin olarak görmekteydi (7. bölümle karşılaştırınız). Rönesans'ın doğa bilimleri, doğanın her halükarda Tanrı'dan bir mesajı içinde barındırdığına inanmaktaydı. Bilimin amacı bu mesajı anlamaktı. Böylelikle bilimin tefsir eden (hermeneutik) ve yorumlayan bir boyutu ortaya çıkar. Dolayısıyla doğa bilimleri Tanrı konusunda bilgi edinebileceğimiz bir çok yoldan biri olarak kendilerine bir zemin belirlemiş olmaktaydılar.

Modern bilimle birlikte gitgide artan bir şekilde esrar perdesinin aralanması ve insanların gözünün açılması sonucu (Max Weber'le karşılaştırınız), doğanın bir yaratılış ve vahiy ('Doğa kitabı') eseri olarak anlaşılması sadece mistiklerle ve romantik doğa felsefecileriyle sınırlı kaldı. Yorumcu bir doğa felsefesi

19. yüzyılda sadece mistisizm olarak barınabilirdi (Novalis, Schelling ve diğerleri). Diğer yandan modern bilim doğa üzerinde güç ve kontrol imkanı sunuyordu ve faydalı etkileri dolayısıyla meşruiyetini kanıtlıyordu. Doğa bilimi, artık dünyanın 'anlamını' izah eden yorumcu ve tefsirci bir disiplin olmaktan çıkmıştı. Artık olguları *açıklamayı* hedefliyordu. Kant'a göre bir şeyi açıklamak, deneyime malzeme olan nesnelerin bilinen doğal kanunlara kadar izlenebilmesi demekti. Bu bakış açısıyla Newton'un mekaniği, bir *bilimsel açıklama* örneğidir. Yine bu bakış açısından, filoloji ve tarih yazıcılığı gibi *beşeri* ya da *hümaniter* bilimlere yer açmak zordur. Bu disiplinler, bizim doğa bilimlerinde bulduğumuz türden *açıklamaları* hangi anlamda ihtiva ederler? 'İyi bir bilim dalı' olma beklentisini karşılarlar mı? 1800'lerin başlarında ortaya çıkmaya başlayan beşeri bilimler için iki stratejiyi takip etmek mümkün gözüküyor.

1. Bunlara doğa bilimlerinin sahip olduğu statüyü sağlamaya çalışabiliriz: hümaniter bilimler, doğa bilimleriyle aynı yolu takip ederek, olguları evrensel kurallar temelinde açıklarlar.

2. Mesela Vico gibi, hümaniter ve doğa bilimlerinin niceliksel anlamda farklı araştırma konularıyla ilgilendiklerini ve dolayısıyla farklı metotları kullandıklarını iddia edebiliriz. Böylelikle hümaniter bilimler doğa bilimlerinden farklı bir şekilde meşruiyetlerini kazanmış olurlar.

Bu iki strateji, hümaniter bilimlerin epistemolojik eşsizliğiyle ilgili tartışmada hâlâ kendini gösterir. Bu bölümde hümaniter bilimlerin yükselişini ve bu disiplinin kurucularının karşılaştıkları problemleri irdeleyeceğiz.

HERDER VE TARİHSELCİLİK

1770'ler Alman entelektüel hayatında keskin bir dönüş noktasını simgeler. Daha belirgin olarak, rasyonalist Aydınlanmadan, rasyonalizm karşıtı erken-Romantizme -*Sturm und Drang*- dönemine geçişten bahsedebiliriz.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) bu geçiş döneminin ana isimlerinden biridir. Yeni *bireycilik* ve tarihsel *değişim* fikrini getiren yeni tarihsel bilincin başta gelen temsilcilerindendir. Bu, daha sonraları tarihselcilik olarak adlandırılan olgunun çekirdeğidir. Herder'in tarihselciliğinin kökleri, farklı şekillerde de olsa kendilerini Aydınlanmanın merkezinde uzakta bulan düşünürlere dayanır. Herder, Hume'dan aklın yeterliliğine dair şüpheci bir yaklaşımı miras almıştır. Evrensel anlamda geçerli insan aklı fikrini ve zamansız, evrensel ölçüleri reddeder. Herder, Rousseau'nun yaptığı kültürel eleştiride ve mutlu 'doğa insanını' idealize edişinde, Aydınlanmanın kendi ben idrakine ve gelecekle ilgili aşırı iyimserliğine karşı keskin bir eleştirinin ilhamına kavuşur. Bu eleştiri aynı za-

manda J.G. Hamann'ın (1730-1788) dindar irrasyonalizminden de fazlasıyla etkilenmiştir.[1]

Herder'in tarihselciliğin kurucusu olarak görülebileceğini söyledik. İlk başta, tarihselcilik tarih konusunda kendine özgü bir tutum ve yaklaşımdan ibarettir. Tarihselcilik, 'tarihsel şuur' olarak adlandırabileceğimiz şeyi uyandırmıştır. Tarih felsefe ve beşeri düşünce açısından bir bağlam ve temel bir ön koşul olmuştur. Daha da ötesi, *tarih yazıcılığı* diğer beşeri bilimlere de damgasını vurarak en başat disiplin haline gelmiştir. Beşeri bilimler 'tarihselleştirilir'; yani tarihsel bir yönelim kazanırlar (edebiyat tarihi, sanat tarihi, dinler tarihi, dil tarihi vs.de olduğu gibi). Böylelikle tarihselciliğin hem gerçeklik hakkında bir görüş hem de beşeri bilimler için bir araştırma programı olduğunu söyleyebiliriz.[2]

Tarihselcilik en başta tarihsel olguları *sıradışı, eşsiz* ve *kendine özgü* olarak ele alışıyla kendini ayırdeder. Bireycilik bireylerle ya da muayyen olgularla sınırlandırılmamıştır. Bireycilik aynı zamanda toplulukta ve 'üstünbirey'de aranabilir: Bir dönem, bir kültür ya da bir halk tamamıyla eşsiz ve kendine özgüdür. Bu tarihselciliğin bireycilik ilkesidir. Yöntem olarak tarihsel anlayış, döneme ait kabullere dayanmalı ve tüm değerlendirmeler harici değil *dahili* ölçülerden yola çıkmalıdır. Tarihselcilik sadece daha sonraki bir dönemin yargı ölçülerine dayanan değil, her yerde ve her zaman geçerli olacak bir anlayışı hedefler. Bu araştırma programında tarihsel bağlam ve bağlantılara vakıf olma son derece önem kazanır. Bir olgu ait olduğu bağlam çerçevesinde anlam kazanır. (Bizimkisi gibi) yeni bir bağlamda olgu farklı anlamlar yüklenir. Dolayısıyla tarihsel anlayış bağlamsal bir anlayıştır da (günümüzün bilim felsefesindeki 'dil oyunu' ve 'paradigma' ile karşılaştırınız).

İkinci olarak tarihselcilik, tarihsel *değişim* ve *gelişime* son derece önem verir. Durağan bir gerçeklik görüşünün yerini gerçekliğin dinamik olduğu görüşü alır. Her şey tarihin akışından nasibini alır. Değişime yapılan bu vurgu, Batı düşüncesinde belirleyici bir 'devrim' olarak kabul edilir.[3] Tarihselci devrimin bir sonucu olarak beşeri bilimler 1800'lerde yapısal ve sistematik bir yaklaşımdan ödün vererek, insan hayatına dair daha tarih menşeli bir bakış açısını geliştirdiler. Tarihselciliğin bireycilik fikri ve tarihsel değişime yaptığı vurgu, Aydınlanmanın temel ön kabulleriyle bir çok yönden çatışır; mesela evrensellik ve akla verilen önem, değişmez bir insan fıtratı fikri ve evrensel olarak geçerli insan hakları kavramı. Bu durum tarihselciliğe, 19. ve 20. yüzyıllarda gitgide daha çok göze batacak ve sorun yaratacak olan bir görecelilik eğilimi ('tarihsel görecelik') kazandırdı.[4]

Herder'in tarih felsefesine ilk katkısı olan *Başka Bir Felsefe Tarihi* (1774) çoğunlukla tarihselcilik manifestosu kabul edilir. Herder, Montesquieu'dan, doğal olarak verili durumların bir halkın bireyciliğini belirlemek konusunda katkıda

bulunacağı fikrini kazanmıştır. İklim, coğrafi durum ve diğer çevresel etkenler çeşitli tarihsel ifadelerin/anlamların karakterini belirler.[5] Herder'e göre bunlar kültürel büyüme ve gelişimin fiziksel-materyal koşullarıdır. Bu, tüm bireyciliğin temelini oluşturan çerçevedir.

Herder'e göre her tarihsel devrin kendine has bir özelliği vardır. Her devir eşsizdir ve dönemin zihniyeti ya da ruhu, tek tek bütün olgular üzerinde etkisini gösterir ve bunlara belli bir bütünlük kazandırır. M.Ö. 400'lerde Yunan çağının ruhu sadece felsefeye değil; aynı zamanda sanata, şiire ve genel entelektüel hayata bu döneme has bir biçimde damgasını vurmuştur. Aynı durum ulusal ruh için de geçerlidir. Her halk ve her ulusal kültür bağlı olduğu ulusal ruh tarafından şekillendirilir. Herder'e göre bir ülkenin dili ve halk masalları bu ülke halkının ferdiyetçiliğinin ve eşsizliğinin bir örneğidir. İki ulus aynı çağın ruhunu taşıyor olsa da; ulusal ruh, belli bir kültürdeki ferdiyet ilkesini kendi içinde barındırır.

Çeşitli halkların idealleri, neyin iyi ve kötü, güzel ve çirkin olduğuna dair normları ulusal ruhun izlerini taşır. Böylece tüm kriterler halkın ruhuna bağımlı hale gelir. Mutluluğu ya da güzelliği ölçmek için insan ötesi veya zaman dışı hiçbir kriter yoktur. Herder, 'bir topun ağırlık merkezini *kendi içinde* taşıması gibi, her bir ulusun da mutluluğunun merkezini kendi içinde barındırdığını' söyler.[6] Bu açıdan tüm kriterlerin tarihsel ve coğrafi şartlara bağımlı olduğu açığa çıkar. İki ulus arasındaki mesafe çok fazla olduğunda bu uluslar birbirlerinin ideallerine önyargıyla yaklaşırlar. Ancak Herder'e göre, böylesi önyargılar illaki olumsuz olmak zorunda değildir: 'Önyargı kendi zamanında *iyi*dir, çünkü bizi mutlu yapar.'[7]

Peki yabancı ulusların ve kültürlerin eşsizliğine dair sahici bir tarihsel anlayışa nasıl ulaşabiliriz? Herder'e göre, hiçbir anlayış ya da değerlendirme genel ya da evrensel standartlar üzerinde temellendirilemez. Herder ayrıca bir devrin ya da ulusun diğerleri için bir norm ya da ideal sunabileceği fikrine de karşı çıkar. Tarihsel bilgi sadece tarihsel olaylarla empati kurulduğunda ortaya çıkar. Bu tür bir anlayış aklın evrensel ilkelerinden ya da evrensel kanunlardan devşirilmez. Tarihçinin görevi geçmiş zamanda yaşamanın nasıl bir şey olacağını hayal etmektir: 'Kendini devrin içine, göklere, tüm tarihe daldır; her şeyin içinde hisset kendini.'[8] Başka bir ifadeyle tarihsel yaklaşım, 'yorum bakımından empati'yi kullanmalıdır. Tarihçi, kendini olguların eşsizliği fikrine alıştırmalıdır.

Herder'in öngördüğü yaklaşım körü körüne ırk-merkezci bir tutumdan kaçınır ve kültürel toleransa imkan verir. Herder'e göre, ulusçuluğun şovenizmle bir alakası yoktur. Tüm uluslar eşsiz ve eşittir. Çeşitli tarihsel devirlerle ilgili görüşünde de benzeri bir toleransı bulabiliriz. Örnek verirsek Herder, bireycilik kavramı çerçevesinde Aydınlanmanın Orta Çağlara karşı sergilediği olumsuz

tutumu yeniden değerlendirmek ister. Eğer her bir devrin kendine has bir değeri varsa, 'merkezini' kendi içinde taşıyorsa, aynı durum Orta Çağ için de geçerli olmalıdır (Romantizmin Orta Çağ'a karşı gösterdiği olumlu tutumla karşılaştırınız). İlke olarak Orta Çağ ne diğer devirlerden daha fazla ne de daha az değer taşır. Diğer tüm tarihsel devirler gibi, kendi içinde bir amacı/değeri vardır.

Ferdiyet ilkesinin tarihsel ilerleme ve gelişme fikriyle çatışacağı açıktır. Eğer tarihin daha derin bir anlamı varsa ya da belli bir amaca doğru hareket ediyorsa, her devrin kendi mutlak değerine sahip olduğunu iddia etmek zor olacaktır. Eğer tüm devirler ortak bir amaca doğru (*erek*) ilerliyorlarsa, ortaya *harici* bir değerlendirme kriteri çıkmış olur. Devir amaç ışığında anlam kazanır. Bu sorun Herder'in tarih felsefesinde çeşitli şekillerde ortaya çıkar. *Başka bir Felsefe Tarihi'nde* Herder, Rousseau'nun altın bir çağın ardından gelen tarihsel gerileme fikrini desteklerken, Aydınlanmanın ilerlemeye dair öne sürdüğü yüzeysel tezi eleştirir; Aydınlanmayı 'çöküş halinde' görür.

Vico gibi Herder de ulusların ve kültürlerin 'yaşam döngülerine' tabi olduğuna inanır.[9] Her ne kadar Herder *ilerleme* ve *gelişme* gibi kelimeleri kullanmamışsa da, kesintisiz ilerleme ya da tüm kültürlerin aynı amaca doğru hareket ettikleri fikrinden hoşlanmaz. Bir kültür sanki belli bir hayat döngüsünü takip ediyormuşçasına, bir bireyin gelişimine benzer şekilde gelişir. Kültürler ve uluslar tüm organik canlılar gibi doğar ve ölürler. Bu yüzden Herder, 'gelişme dönemi' ve 'gerileme dönemi' gibi normatif kavramları kullanmıştır (Aydınlanmanın 'çöküş halinde' ve 'bunak' olduğuna dair görüşüyle karşılaştırınız). Herder kendi tarih felsefesindeki harici ve dahili değerlendirme kriterleri arasındaki zıtlığı çözümleyememiştir. *İnsanlık Tarihi Felsefesi için Fikirler* (1784-91) ve *İnsanlığın İlerlemesi için Bilgiler* (1793-7) gibi daha sonraki eserlerinde tarihsel süreç kesin amacını bulur: *İnsanlık*. Herder'e göre halk şiirlerinin toplanması ve yeni beşeri bilimlerin gelişimi ulus inşasıyla bağlantılıdır. O, bu şekilde beşeri bilimlerin anlamını ve amacını meşrulaştırır. Ancak bu eğitim programının radikal bir bireycilik fikriyle zıt düştüğünden pek de fazla emin olamayız.

Özet olarak, Herder'in temel katkısının bireycilik ilkesinde yattığını söyleyebiliriz. Tüm tarihsel olgular, çağın ve halkın ruhuna ek olarak harici fiziksel-maddi durumlar tarafından şekillendirilir. Aynı şekilde bir devrin ya da bir halkın zihniyeti bireyin kendini ve dünyayı algılayış şeklini tayin eder. Bu Hegel'de de karşımıza çıkacak olan bir fikirdir. Aynı zamanda tarihsel olgular kendi asli değerlerine sahiptirler ve kendi öncülleri temelinde değerlendirilmelidirler. Açık bir şekilde bu durum normatif ideallerle tarihsel görecelilik arasında bir gerilim oluşmasına sebebiyet verir. Belki de Herder bir olguyu *algılayışımızla* (kan davası ya da dul kalan kadının kurban edilmesi [suttee] gibi), (kendi ahla-

ki kriterlerimiz çerçevesinde) *kabul edi*şimiz arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini söyleyecektir. İnsanlığın tarihin amacı olduğuna dair fikri bir anlamda görecelik karşıtı bir duruşu simgeler, ancak bu fikrin ferdiyet ilkesinin radikal bir versiyonuyla uyuşmayacağı da göze çarpar. Bir çok yönden bu, 19. yüzyıl tarihçiliği açısından çözülmemiş bir ikilemdir.

SCHLEIERMACHER VE HERMENEUTİK

Metin yorumu, Kant'ın ilgi alanı dışında kalan bir disiplindir. Her ne kadar yorum/tefsir sanatı ya da hermeneutik, beşeri bilimlerle ilgili çalışmalarda daima merkezi bir konuma sahip olmuşsa da, modern hermeneutik ilmi 19. yüzyılla birlikte başlamıştır. Bu alandaki öncülerden biri Alman din felsefecisi Friedrich Schleiermacher'dir (1768-1834). Schleiermacher *hermeneutic döngü*yü yorumun temel bir ilkesi olarak ortaya koymasıyla tanınır: Bir bütünün (metin gibi) içine sızan ruh tek tek parçalara da damgasını vurur. Parçalar bütün çerçevesinde anlaşılmalıdır ve bütün de parçaların dahili bir uyumu olarak ele alınmalıdır. Schleiermacher'in hermeneutik görüşü, Romantizmden etkilenmiştir. Hermeneutik ilminin merkezi bir yönü, metnin *arkasındaki* ruhun ('bireyselliğin') eşsiz muhtevası olan bireyle kendini bir tutmaktır.

Schleiermacher'e göre, hermeneutik en başta metni değil, metnin arkasındaki yaratıcı ruhu hedef alır. Kavrayışın en temel problemi çalışılan konuya zaman ve mekan açısından uzaklığımızdır. Hermeneutik, tarihsel mesafenin üstesinden gelmeye katkıda bulunur. Herder gibi Schleiermacher de metni, yazarın düşünce tarzını ve tarihsel bağlamı özümsemenin gerekliliğinden dem vurur. Filolojinin önemli bir yönü kendimizi yazarın ve metnin entelektüel *ufku*na taşımaktır. Diğer yandan, metni daha iyi kavramak dönemin temel problemlerini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Burada hermeneutik yorum bütün ve parçalar arasındaki dairesel bir hareket olarak anlaşılabilir.

Schleiermacher'in ardından hermeneutik, yeni beşeri bilimlerin merkezine yerleşti. Hermeneutikte, sadece teoloji, dil bilimsel çalışmalar, hukuk ve tarih yazıcılığı için değil; tüm beşeri bilimler için ortak bir alan mevcuttur. Bir anlamda bu ortak alan beşeri bilimlerin doğal bilimler karşısında eşsizliğine katkıda bulunur. Amacı *açıklamak* olan doğal bilimlerin aksine, beşeri bilimlerin amacı, hermeneutik bir bakış açısından, *anlamak*tır.

TARİH EKOLÜ – VON SAVİGNY VE VON RANKE

Herder, beşeri bilimlerin tarihselleştirilmesinde öncü bir rol oynamıştır. Tarih yazıcılığındaki meşhur *tarih ekolü*yle birlikte, baştan başa bir tarihselleştir-

me çabası merkezi bir çok beşeri bilimde kendini gösterdi. Buna ek olarak, tarih ekolü beşeri bilimlerin bilimselleşmesine de katkıda bulundu. Kaynak tenkidini öne çıkaran ve gerçekte ne olup bittiğini bulmaya çalışan tarihsel-eleştirel yöntem, Herder'in vurguladığı empati ve Romantizmin önemle üzerinde durduğu çağın ruhuyla ulusal ruh kavramlarını bir anlamda düzeltici bir yaklaşımdı. 'Konunun kendisi' artık asıl ilgi alanı haline gelmişti.

Herder'de ve Romantizmde olduğu gibi, Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) ve Leopold von Ranke (1795-1886) de tarihin organik bir gelişme gösterdiğinin altını çizdiler. Tarihin gelişimine temelden müdahale de bulunmak bu doğal gelişimi engel teşkil edecektir. 1800'lerde bu fikir siyasî istikrar ve reforma karşı tutucu direniş için kullanılan bir argümana dönüştü. Bu özellikle hukukçu tarih ekolünde göze çarpar. Napolyon'un savaşlarının ardından ulusal hissiyat Fransız rasyonalizmine, doğal haklar teorisine ve Fransız medeni kanununa (*Code Napoléon*) sırtını döndü. Modern tabii hukuk teorisindeki demokrat ve eşitlikçi unsurlar, kökünü özellikle Alman hukukî, tarihi geleneğinden alan rasyonellik karşıtı ulusal bir tarihselciliğe yerlerini bıraktılar.

Von Savigny, hukukun yapısal gelişimini dilbilimsel değişimlerle karşılaştırdı. Bu bakış açısı yasama için açık sınırlar koyar. Hukuk, dil, töre ve gelenekler Alman halkının sahip olduğu ruhun bir dışavurumudur. Bu noktadan, hukuk da tıpkı dil gibi halkın karakteriyle uyum içinde olmalıdır. Hukuka bilimsel bir yaklaşım, özünde tarih kökenli olmalı, hem empatiye hem de kaynak eleştirisine önem vermelidir. Yani Von Savigny hukuku ve diğer tüm kültürel olguları ulusal ruhun dışavurumu olarak gözlemlemiştir.[10] Ulusal ruh hayatın tüm alanlarına nüfuz eder ve ulusal bir bireysellik vücuda getirir. Hukuk ve halkın karakteri arasında yapısal bir bağlantı vardır. Bu yüzden tüm geçerli kanunlar alışılagelmiş örfe uygun olanlardır. Hakiki kanun koyucu kendisini ulusal ruhun bir temsilcisi addeder. Von Savigny, 'Prusya'nın genel örfi kanunu' gibi insan hakları fikrine dayanan anayasaları ve kanunları tarihsel gelişimden kopuk ve Alman ruhuyla alakasız olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı gelenek ve töre akıldan önce gelir. Bu tam olarak Marx'ın hukukçu tarih ekolüne yönelttiği eleştirinin de odak noktasıdır: Marx'a göre, Von Savigny kendi zamanının adaletsizliğini ve akıldışılığını geçmişin adaletsizliğine ve akıldışılığına başvurarak meşrulaştırmıştır. Hegel de benzeri şekilde, akıl ve gerçek arasındaki ilişkiyi yanlış algılamasından ötürü hukukçu tarih ekolünü eleştirir. Hukukî gerçeklik (müspet hukuk) her zaman rasyonel ve adil değildir.

Bu muhafazakâr Restorasyon tarihselciliği, tamamıyla Almanlara özgü bir olgu değildi. Edmund Burke'ün muhafazakârlığında ve Katolik-Fransız Restorasyon felsefesinde de (Bonald ve de Maistre) benzeri eğilimler bulmamız mümkündür.

Leopold von Ranke'ye göre tarih yazıcılığının amacı geçmişi 'aynen olduğu gibi' objektif bir şekilde yeniden yapılandırmaktır. Von Ranke, en çok siyasî tarihle ilgilenmiştir. Ekonomik ve sosyal durumların tarihte oynadıkları rol çok az ilgisini çekmiştir. Tarihsel araştırmanın ana maksadı kendi çağımızın kökenini ve arkaplanını anlamak değil, geçmişi kendi varsayımları temelinde içselleştirmektir. Tarihçi ayrıca sübjektif ve önyargılı yorumlamalardan da kaçınmalıdır. Bu açıdan tarihsel-eleştirel yöntem ve kaynak eleştirisinin daha ilerletilmiş biçimleri iyi bir yardımcıdır. Ancak Von Ranke, tarihçilerin hiçbir zaman objektif gerçekleri tamamıyla yansız olarak kaydedemeyeceklerini de farketmiştir; tarihçiler önkabuller olmadan çalışmaya başlayamazlar. Ranke'nin kullanırken muhtemelen biçimlendirici hipotez ya da fikirleri kastettiği felsefe olmaksızın, tarih sadece gerçeklerin bir karmaşasından ibarettir. Her ne kadar Von Ranke, Hegel'in felsefesini spekülatif ve *apriori* olduğundan reddetmişse de, kendi de tüm tekil olgularda evrensel bir nitelik gözlemlemiştir. Her bir meselede ve tarihi olguda tarihçi, Tanrı'dan gelen (*aus Gott kommendes*) bir ebediyet anlayışını bulur.[11]

Herder ve Romantizm gibi, Von Ranke de rasyonalizme ve optimist ilerlemeci yaklaşıma karşı yaptığı tartışmalarda *bireyselciliğin* önemini vurgulamıştır. Eğer ilerleme tezi nedensel ya da ereksel determinizmle iç içe geçmişse bu insan özgürlüğünün tamamen sıfırlandığı anlamına gelir. Ne var ki, tarihsel gelişme 'özgürlük aşamalarını' gerektirir. Tarihçiler tarihsel olguları *eylemler*e kadar takip edebilmelidirler. Sadece eylem kavramının kendisi olayları tarihsel olaylar olarak anlamamıza imkan verir. Bundan başka Von Ranke'ye göre ilerleme tezi tüm devirlerin ve ulusların eşit değere sahip olduğu (Ranke'nin söylediği gibi, 'Tanrı'ya eşit uzaklıkta olduğu') ilkesiyle uyuşmaz. Farklılığın kendisi Tanrının cömertliğinin bir göstergesidir. Ebedi bir bakış açısından (Tanrının bakış açısından), tüm kuşaklar ve devirler eşit değerdedir. Von Ranke'nin tarih yazımını felsefî kurgulardan (Hegel) kurtardığını söyleyebiliriz. Tarih yazıcılığının katı bir şekilde empirik bir disiplin olarak kurumsallaşması Ranke'ye ve O'nun ekolüne dayandırılabilir.

DROYSEN VE DILTHEY – BEŞERİ BİLİMLERİN BENZERSİZLİĞİ

Von Ranke gibi, Prusya tarih yazıcılığı ekolünün kurucusu Johann Gustav Droysen (1808-1884) de tarihte Tanrının elini görmüştür, fakat Ranke'den farklı olarak tarihçinin hiçbir zaman tamamen objektif olamayacağını vurgulamıştır: Geçmişi algılayışımız her zaman bakış açımıza ve ilgi alanlarımıza bağlı kalacaktır. Bundan dolayı her yeni kuşak tarihi yeni bir şekilde yazacaktır. Bu yaklaşım Heinrich von Sybel (1817-1895) tarafından şu şekilde formüle edilmiştir:

'Edebiyatımızda önem kazanmış her bir tarihçinin kendine ait bir rengi vardır. İnançlı ve ateist, Protestan ve Katolik, liberal ve muhafazakâr, her gruptan tarihçiler mevcuttur, ancak kan ve sinir hücresi taşımayan objektif ve tarafsız tarihçiler olamaz.'[12] Bundan dolayı, hümaniter bilimlerle uğraşan akademisyenlerin kendi ön kabullerinin farkına varması ve kendi dönemleriyle daima bir bağ taşıdıklarını görmesi gibi, bu akademisyenler de aşikar bir objektiflik sorunuyla yüz yüze geldiler. Tarih yazıcılığının geçmişi 'aynen olduğu gibi' yeniden inşa etmeye çalıştığı fikri, bu yaklaşımda safça bir illüzyondan öteye geçmez. Diğer yandan, tarihçinin yine de sadece kendi konumunu ve bakış açısını ve araştırma topluluğunun 'malzeme çantasını' değil, geçmişte ne olup bittiğini anlatması gerektiği fikrini reddetmek zordur. Bizim kaçınılmaz 'önyargılarımız' ve kavramsal ön kabullerimizle araştırma konumuz arasındaki ilişki 20. yüzyılda gitgide daha da problemli bir hal almıştır. Şayet yorumdan bağımsız bir bilgi – yani kendi teorilerimizden ve anlayışımızdan bağımsız bir bilgi – elde etmek artık mümkün değilse, bir yorumun geçerliliğini tayin etmemiz de son derece zorlaşır. Geleneksel gerçek kavramı ('gerçekle ilgili tekabüliyet teorisi') zayıf düşmüştür.

Beşeri bilimlerdeki *anlama (Verstehen)* yöntemiyle doğal bilimlerdeki *açıklama (Erklären)* yöntemi arasındaki önemli ayrım aynı zamanda Droysen'in, tarihyazıcılığının cansız nesnelerle değil (atomların mekaniği), iradeye dayalı eylemlerle (fiillerle) ilgilendiğine dair vurgusundan da kaynaklanır. Tarih özgürlük sahnesinde canlandırıldığından, tarihçi olguları evrensel kanunlar ve tarihsel ön kabuller yoluyla anlaşılır kılan açıklamalarla yetinemez. Beşeri bilimlerde *anlama*ya çabalarız, doğal bilimlerde ise *açıklama*ya. Bu yöntemsel ikilik sosyal bilimler felsefesindeki en önemli ve karışık meselelerden biridir.

Droysen'e göre, her bir tarihsel dışavurum *içsel bir sürecin* sonucudur. Söz konusu dışavurum, tarihsel failin (eylemcinin) içsel, zihni durumuna (niyetler, gerekçeler) dayandırılarak anlaşılabilir. Bir beşeri bilim için anlamaya dayanan bu çalışma tarzı Wilhelm Dilthey'in ve Max Weber'in düşüncesinde merkezi bir yer işgal eder. (24. bölümle karşılaştırınız)

Tarih ekolü beşeri bilimlerin pratikte nasıl işleyeceğini kanıtlarken; Wilhelm Dilthey (1833-1911) beşeri bilimlerin ne olduğu ve olabileceği üzerine temel bir epistemolojik düşünce ortaya koydu; bunların bir bilim olarak konumları ve doğa bilimlerinden hangi açılardan ayrıştıkları üzerine derinlemesine bir tahlil yaptı.[13]

Dilthey'in çalışmasında, beşeri bilimler bir 'derin düşünce' sürecine tabi tutulurlar. Dilthey hem bir tarihçi hem de bir bilim felsefecisiydi; hem teorik açıdan, hem de yöntemsel olarak kendini tahlil eden bir tarihçilik geliştirmiştir. Herder'e, Von Savigny'ye ve Von Ranke'ye göre tarihsel göreceliğe karşı meta-

fizik-dini bir 'himaye' mevcuttur. Dilthey böylesi bir himayeyi reddetmiştir: Tutarlı bir tarihselcilikte ne tarih dışı değerler, ne mutlak olarak geçerli normlar ne de ilahi bir düzen vardır. Tarihselcilik kısıtlama yapmaksızın tüm tarihsel olguların 'göreceliliğini' kabul eder.[14]

Dilthey çoğunlukla bir *yaşam felsefecisi* olarak anılır; yani O'nun düşüncesinde *yaşam* en temel kategoriyi teşkil eder. Anlaşılmaz ve açıklanamaz olsa da yaşam bizim deneyimlerimizin temelidir ve bu yüzden açıkça ve tamamen idrak edilemez: 'Bilgi, hayatın ötesine ulaşamaz.'[15] Bu açıdan yaşam beşeri bilimlerin varlığı için yarı aşkın bir zorunluluktur.

Dilthey'e göre, beşeri bilimler hermeneutik bir *devrimi* temsil eder. Bunlar hermeneutik disiplinler oldukları için, ağırlık merkezlerini, en baştaki deneyimlere kadar takip edilmesi gereken dilbilimsel dışavurumların yorumunda taşırlar. Yaşamın kendisi metinlerde ve sanat eserlerinde nesneleştirilir. Başka bir ifadeyle beşeri bilimlerde araştırma konusu ruhun kültür ve toplum içinde nesneleştirilme biçimleridir: Ahlak, kanun, devlet, din, sanat, bilim ve felsefe. Böylece beşeri bilimler Dilthey'in anladığı şekliyle, bugün beşeri ve sosyal bilimlerin bir kısmını ihtiva eden akademik disiplinleri içerir.

Dolayısıyla beşeri bilimlerde anlama, araştırıcının o ilk deneyimi yeniden canlandırabilme, bir defa daha tecrübe edebilme kabiliyetine dayalıdır. Fakat bizim yeniden tecrübe *edişimizin*, örnek olarak, Rönesans sanatçısının orijinal tecrübesiyle bir alakası olup olmadığından nasıl emin olabiliriz? Burada Dilthey kendi hermeneutik anlayışındaki önemli bir ilkeyi ortaya koyar; Dilthey dışavurumun kaynağı olan nesne ile bu dışavurumu anlamaya çalışan nesne arasında belli başlı benzerlikler olduğunu varsayar. Bu benzerlikler nihai olarak tüm zaman ve mekanlarda değişmeden varlığını koruyan ortak bir insan tabiatı (fıtrat) üzerinde temellenir. Dilthey'e göre yaşam her zaman aynı yönleri gösterir.[16] Dolayısıyla hayat, hayat tecrübesi ve beşeri bilimler arasında içsel bir bağlantı olduğunu iddia edebilmektedir. Anlama süreci içinde yaşamı anlayan yaşamın ta kendidir. Biz insanlar tarafından yaratılmış olan şeyleri anlayabiliriz. Bu aynı zamanda Vico'nun da temel fikriydi. Vico gibi Dilthey de, beşeri bilimlerin olasılılığının ilk şartının, tarihi araştıran kişinin bir anlamda tarihi yaratan kişiyle aynı olduğu gerçeğinde yattığını düşünür.[17] Dilthey bu açıdan beşeri bilimlerle doğal bilimler arasındaki farkı şu şekilde formüle eder: 'Zihin sadece kendi yarattığı şeyi anlayabilir. Fiziksel bilimlerin konusunu teşkil eden doğa zihin faaliyetinden bağımsız olarak ortaya çıkan gerçekliği kuşatır. İnsanoğlunun etkin bir şekilde kendi damgasını vurduğu her şey beşeri bilimlerle ilgili çalışmaların konusunu teşkil eder.'[18]

Bildiğimiz gibi, bireyler arasında ve farklı devirlerde ve kültürlerde yaşamış olan insanlar arasında büyük farklar vardır. Eğer bireyler arasında ve farklı devirlerle medeniyetler arasında *ortak* bir anlayış mümkünse bu durumda neyi

varsaymamız gerekir? Dilthey'e göre bu anlayış, bireylerin diğer bireylerde kendilerini bulduklarına işaret eder. İlk başta bu hepimizin farkında olduğu ve dolayısıyla da tartışılmayacak bir şeydir: 'Üzgünüm' dediğinizde ne kastettiğinizi anlarım çünkü bunu ben söylemiş olsaydım nasıl hissediyor olacağımı bilirdim. Dolayısıyla anlayış insanlar arasında bir benzerlik olduğunu en baştan varsaymaktadır. Şayet hepimiz 'aynıysak', anlayış asla bir sorun teşkil etmeyecektir. Diğer insanları anlamak, şayet tamamen bize yabancı olsalardı, imkansız olurdu. Ve diğerlerini anlamak, bize yabancı olan insani hiçbir şey olmasaydı, gereksiz olurdu.

Droysen gibi Dilthey de bir dışavurumu anlamada yaratıcı unsurun üzerinde durmuştur. Dışavurum yaratıcı bir eylemin nesnelleşmesidir ve anlamanın kendisi ise bir dışavurum olarak nesnelleştirilebilecek (bir sanat eseri hakkındaki tez çalışması gibi) yeni yaratıcı bir eylemdir. Peki 'dışavurumlar'dan bahsederken tam olarak neyi kastediyoruz? Dilthey'e göre dışavurulabilecek 'içsel' bir yaşam vardır. Tıpkı Kant'ın, her zaman bir neden aramamız gerekliliğini şart koşan nedensellik kategorisi gibi, Dilthey de görünürdeki tezahürlerin iç tarafıyla işe başlamamızı bekler. İşte bu Hermeneutiği, anahtar disiplin ve beşeri bilimlerin yöntembilimi konumuna sokar. Bir sonraki adım Dilthey'in dışavurumla ilgili anlayışının bir ürünüdür: Sosyologların ve sosyal antropologların yaptığı hermeneutik yorumun büyük kısmı fizikçiler ve kimyacılar tarafından gerçekleştirilen deneylerden çok yazınsal metinlerin sistematik bir yorumuna daha yakındır. Bu Dilthey'in beşeri ve sosyal bilimlerdeki diğer tüm yöntemleri yok saymak pahasına hermeneutiği tek cevap olarak gördüğü anlamına gelmez. İnsanlar saf ruhlar olmadıklarından çeşitli yöntemler gerekli olabilir. Beşerî bilimlerde kullanılacak olan yöntem araştırma konusu olan nesnenin doğasıyla alakalıdır.

Peki o halde Dilthey'e göre beşeri bilimlerdeki araştırma konusunun (nesnesinin) ayırdedici özelliği nedir? Üç özellikten bahsedebiliriz:

1 Beşeri bilimler bireysel ve eşsiz olanı araştırır (Herder ve tarihselcilikle karşılaştırınız). Bir fizikçi de tekil olgularla ilgilenir (bir kağıt üzerindeki demirden yontulmuş eğe talaşının bir mıknatısa nasıl tepki vereceği gibi); ancak evrensel bir sonuca varmayı ya da evrensel teorileri sınamayı amaçlar. Bu amaca ulaştığında, demirden yontulmuş eğe talaşının bir ilgi çekiciliği kalmaz. Ancak beşeri bilimlerde durum böyle değildir. Beşeri bilimler genel kanunları ya da istatiksel genellemeleri araştırmakla pek ilgilenmez.[19]

2 Parça ve bütün arasındaki ilişki bu tür bilimlerde de önemlidir. Birey daha büyük bir bütünün (aile, semt/şehir, toplum) parçasıdır. Bir kelime bir cümlenin, cümle paragrafın bir parçasıdır ve bu böyle devam eder gider. Bir eylem genellikle daha geniş, ereksel bir eylem zincirinin parçasıdır. Bu

tür eylem zincirleri daha da büyük bir bütünün (mesela bir imalathane) parçaları olabilir. Bir parça çeşitli bağlamlara ve 'bütünlere' eş zamanlı olarak oturtulabilir. Bir konuşma, çok kişisel psikolojik bir dışavurumun parçası ve aynı zamanda siyasî tartışmaya tarihi bir katkı olabilir; böylelikle politikacının yaşamı ve ulusal siyaset, konuşmada birbiri içine geçer. Bu açıdan beşeri bilimlerde de parçaları bağlamların içine oturtmak ve bunları bağlamlar (bütünler) çerçevesinde değerlendirmek önemlidir. Burada yine hermeneutik döngüyle karşılaşırız. Dilthey beşeri bilimlerde mutlak bir başlangıç noktası olduğunu reddeder. Bilgiye yönelik her türlü arayışın bir döngüyü içinde taşıdığını söyler. Kelimeleri anlayabilmek için cümleyi anlayabilmeliyiz; ancak diğer yandan da cümleyi anlayabilmek için de kelimelerin anlamını doğru bir şekilde anlamamız gerekir. 'Parça-bütün' ilişkisinin kategorik yapısı tüm anlayış için zaruri bir ön kabuldür.

3 Dilthey, beşeri bilimlerin insanı hem nesne hem de özne olarak algılaması gerektiğinin üstünde durur. Bir nesne olarak insan; sosyal durumlara, arkaplana vs. bakılarak açıklanması gereken bir üründür (neticedir). Bir özne olarak insan, kendi çevresini yaratan etkin bir fail olarak anlaşılmalıdır. Bir nesne olarak insanın gösterdiği davranışlar nedensel ilişkiler bağlamında açıklanabilir, ancak aynı zamanda insanın tarihte yeni şeyleri mümkün kılan yaratıcı özneler olduğunu da teslim etmemiz gerekir.

Dilthey'e göre, tarihselcilikteki göreceliliğin getirdikleri aşikardır. Beşeri bilimler her şeyin zaman ve mekana tabi olduğunu bize gösterirler: 'Tarihsel bilinç her bir metafiziksel ve dini doktrinin göreceliliğine artan bir açıklıkla işaret eder.' Karşılaştırmalı çalışmalar 'tüm tarihsel kanaatlerin göreceliliğini gösterir'.[20] Dilthey'e göre, değerlerin ve normların tarihsel-bağlamsal analizi bunların dini ya da metafiziksel meşruiyetinin yerine geçtiğinde, artık bu değer ve normlar mutlak anlamda geçerli olduklarını iddia edemezler. Gerçekten de bu tür meşruiyet dayanakları dahi bilim tarihi ve felsefe tarihindeki tarihsel-bağlamsal analizin konu alanına girerler. Dilthey'e göre, bir teorinin evrensel geçerlilik iddiasıyla tarihsel bilincin böylesi iddiaları göreceli kılma şekli arasında izah edilemez 'trajik' bir çelişki vardır; yani meşrulaştırmak *istediğimiz* şeyle meşrulaştıra*bileceğimiz* şey arasında.

İş 'mutlak değerlere' geldiğinde, modern insan tüm o büyük bilimsel gelişmeye rağmen M.Ö. 500'lerde yaşamış İyonyalı Yunanlardan daha akıllı değildir. Dilthey bu çağda, geçmiş herhangi bir çağdakinden çok daha fazla umutsuzluk çektiğimizi söyler: Tüm derin kanaatlerin anarşisinin farkına varmış bulunuyoruz. Katı olan her şey buharlaştı ve tüm ölçüler ortadan kalktı. Nietzsche gibi Dilthey de, modern insanın hayatın değerleri ve amaçları hakkındaki şüphesini ve hayatla ilgili emniyetsizliğini vurgular.[21]

Ancak bu, görecelilik sorununun sadece bir yüzüdür. Dilthey'e göre, tarih-

sel beşeri bilimler daha derin bir kendini anlama biçimini doğurur ve birçok yönden daha insanileştirici ve tolerans yaratıcı etkiler gösterir. Beşeri bilimler ayrıca yeni bir özgürlük hissi yaratır. Bizi, dogmatik bir kabulün bağlayıcı ve sınırlayıcı yönlerinden kurtarır. Bu bağlamda Dilthey, insanın egemenlik sürecine girdiğini söyler. Ancak bu aynı zamanda iyi ve kötünün de ötesinde, nihilist (yok oluşçu) insanın egemenliğidir. 20. yüzyılın tarihçilik karşıtı hareketlerinin; neyin doğru neyin yanlış, neyin adil ve neyin adaletsiz olduğu sorularına geri dönmekte ısrar etmiş olmaları pek de rastlantı olamaz. Geçerlilik sorunu felsefe ve bilimde tekrar eski merkezi yerini alıyor.

TARİH EKOLÜNÜN ÇÖZÜLMESİ

19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte yeni bir tarih karşıtı araştırma programları serisinin izlerini görmeye başlarız. Ferdinand de Saussure (1857-1913) ile birlikte dilbilim, tarihsel ya da baştan başa süreğen bir yaklaşımdan farklılaşan sistematik ve eşzamanlı bir dil anlayışı kazandı. Böylece Saussure, bir şeyi anlamanın zaruri olarak bir başlangıcı ve bir gelişmeyi anlamayla eşanlamlı olduğu zannından kendini uzak tutar. Saussure'e göre, dilbilim genel bir gösterge biliminin (*semiyoloji*) (Yunanca: *semeion*, 'işaret') bir parçasıdır. 1930'lardan Saussure'in yapısalcılığını sosyal bilimlere taşımak için çeşitli ilginç teşebbüsler gerçekleştirildi (Claude Lévi-Strauss [1908-] gibi).

Karşılaştırmalı edebiyat içinde de, tarihselciliğin ve yazarın 'iç deneyiminin' psikolojik tahlilinin yerini biçimci (formalistic) ve yapısalcı (structuralistic) yaklaşımlar aldı (mesela, 1920'lerin sonundan itibaren, Roman Jakobson gibi akademisyenlerden ilham almış olan Rus formalizmi ve Prag okulu). Benzeri bir eğilim içinde Marc Bloch (1886-1944), Lucien Febevre (1878-1956) ve diğerlerini içinde barındıran Fransız Annales okulunda da görülebilir. Aynı zamanda beşeri bilimler, sosyal bilimlerdeki işlevselcilik (functionalizm) ve sistemler teorisiyle (Émile Durkheim, Talcott Parsons ve diğerleri) de yüzleşmek zorunda kalmıştır. Artık hümaniter bilimler dahilinde belli tek bir yöntemden ya da yaklaşımın varlığından bahsedemeyiz. Modern beşeri bilimler bir çok yönden yeni bir yöntemsel çoğulculuğun ve akademik alanlar arasındaki değişen sınırların izlerini üzerinde taşır.

Günümüzde aynı zamanda belirgin bir kurumsal değişim yaşanmaktadır. Yeni disiplinler ve bölümler artan bir uzmanlaşma eğiliminin dışavurumu haline gelmiştir. Daha önceden tek bir branşta toplanmış olan disiplinler zamanla bağımsız branşlara dönüştüler. Bugün birçok üniversitede beşeri bilimler sosyal bilimlerden, psikoloji ve hukuktan kurumsal olarak ayrılmıştır. Bu durum hümaniter bilimlerin diğer bilimler *karşısında* sahip olduğu konuma ve benzersizliğe dair yeni tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

SORULAR

Beşeri bilimlerdeki bireysellik ilkesiyle ne kastettiğimizi açıklayınız. Bu ilke nasıl göreceliliğe yol açabilir?

Tarihselcilikle ne kastediyoruz? Bunun en önemli özellikleri nelerdir?

Hermeneutik döngü nedir? Cevabınızı açıklığa kavuşturmak için örnekler kullanınız.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Dilthey, W., *Introducion to the Human Sciences (Beşeri Bilimlere Giriş)*, Londra, 1989.

Droysen, J.G., Historik, *Vorlesung über die Enzyklopadie und Methodologie der Geschichte* (1857), 6. baskı, Münih, 1971.

J.G. Herder on Social and Political Culture (Toplum ve Politik Kültür Üzerine), ter. F. M. Bernard, Londra, 1969.

Schleiermacher, F. D. E., *The Hermeneutical Tradition (Hermeneutik Gelenek)*, ed. G. L. Ormiston ve A. D. Schrift, NY, 1990.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Apel, K.-O., *Understanding anda Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective (Anlama ve Anlatma: Aşkın-Pragmatik Bakışaçısı)*, Cambridge, MA, 1984.

Iggers, G. G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present (Tarihi Alman Kavramlar: Herder'den Bugüne Tarihsel Düşüncenin Ulusal Geleneği)*, Middletown, CT, 1983.

Meinecke, F., *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook (Tarihselcilik: Yeni Tarihsel Görünümün Yükselişi)*, London, 1972.

NOTLAR

1. Bu dönemin uzmanlarından L. W. Beck, Herder'i ve Hamann'ı 'Aydınlanma karşıtı' felsefeciler olarak gözlemler. (Early German Philosophy (Erken Dönem Alman Felsefesi), Cambridge, 1969, s.361)
2. Alman tarihçi Friedrich Meinecke tarihselciliğin temel olarak bir yaşam ilkesi, yaşama yeni bir bakış tarzı olduğunu vurgular. (Die Enstehung des Historismus (1936), Münih, 1965).
3. F.Meinecke'ye bir göz atınız, Die Enstehung des Historismus, s.1.
4. Tarihselciliğin ilk temsilcileri tarihsel dünyanın ardında yatan metafizik bir gerçekliğe derinlemesine inandılar. Çeşitli kültürleri ve tarihsel olguları bu tarihi

aşan gerçekliğin (Tanrı) dışavurumları olarak gördüler. Böylesi bir bakış açısından tarih, anlamlı ve mantıklı bir süreç olarak sunulabilir (Hegel'le karşılaştırınız). Bu görüş, inanılırlığını kaybettiğinde tarihselcilik göreceli sonuçları gerektirdi. 20. yüzyılı başlarındaki bu değişim çoğunluk tarihselciliğin eleştirisi olarak değerlendirildi ve geçerlilik sorunu terkar sahnenin ortasını işgal etti.

5. J.G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), Frankfurt am Main, 1967, s.40

6. a.g.e., s.44.

7. a.g.e., s.46.

8. a.g.e., s.37.

9. a.g.e., s.48.

10. Friedrich Carl von Savigny, Der Beruf unserer Zeit für die Gesetzgebung (1814). Von Savigny'nin rasyonalizmi ve doğa kanunlarını Fransız devriminin temel bir nedeni olarak gözlemleyen tutucu bir gelenek içinde yer aldığı vurgulanmalıdır. Bu aynı zamanda O'nun, Kant'ın hukuk felsefesine getirdiği eleştirinin arkaplanıdır.

11. Georg G. Iggers, The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present. Middletown, CT, 1968, s.105.

12. a.g.e., s.117.

13. 'Beşeri bilimler' terimi (Almanca: Geisteswissenschaften) Dilthey'e dayandırılabilir; Introduction to the Human Sciences (Beşeri Bilimlere Giriş) (1883), Princeton, NJ, 1989. Almanca terim John Stuart Mill'in 'ahlakî bilimler' teriminin çevirisinden doğmuştur. Bakınız; K.-O. Apel, Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective (Anlama ve Anlatma: Aşkın-Pragmatik Bakışaçısı), Cambridge, MA, 1984.

14. W. Dilthey, The Construction of the Historical World in Human Studies (Beşeri Faaliyetlerde Tarihsel Dünyanın Yapılanması), Dilthey'in Selected Writings'i (Seçilmiş Yazılar) içinde, ed. ve ter H.P. Rickman, Cambridge, 1976, s.183.

15. W. Dilthey, 'Zur Weltanschauungslehre', Gesammelte Schriften içinde, cilt. VIII, Stuttgart, 1960, s.180.

16. W. Dilthey, 'The Types of World-View and their Development in the Metaphysical Systems', Selected Writings içinde, op. cit., s.133.

17. W. Dilthey, The Construction of the Historical World in Human Studies.

18. a.g.e., s.192.

19. Beşeri bilimlerin kavrayışsal ilgisi, olguları evrensel kanunlar temelinde yorumlamaya indirgenemez. (Hempelci bilimsel açıklama modeliyle ilgili bilim felsefesinde yapılan tartışmayla karşılaştırınız).

20. W. Dilthey, 'Zur Weltanschauungslehre', Gesammelte Schriften içinde, cilt VIII., s.194.

21. a.g.e., s.193.

BÖLÜM 17

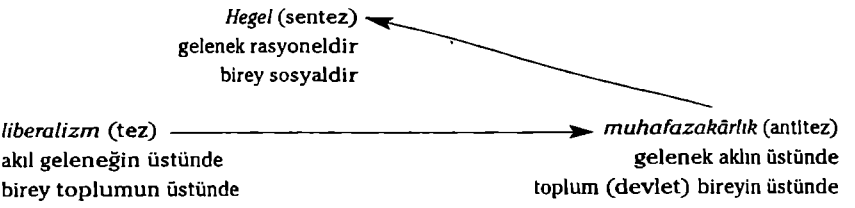
Hegel
Tarih ve Diyalektik

Hayatı: *Bir memurun oğlu olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ilk önce Almanya'nın Tübingen şehrindeki Protestan ilahiyat okulunda din bilimi çalışmıştır. Bir felsefeci olarak Hegel, evrensel bir sistem geliştirmeye çabalamıştır. Her ne kadar eserleri biraz muğlak olsa da, bunlar Karl Marx da dahil, daha sonra gelen düşünürler üzerinde büyük bir etki göstermiştir. Hegel ilk başta özel hoca, sonra özel okul müdürü ve nihayet 1818'den itibaren Berlin'de bir profesör olarak orta sınıf hayatı sürdürmüştür. En önemli eserleri arasında* Tinin Fenomenolojisi (1807), Mantık Bilimi (1812-16) *ve* Hukuk Felsefesinin İlkeleri (1821) *yer alır.*

DÜŞÜNCE, DİYALEKTİK VE DENEYİM

Hegel'in arkaplanı Romantik tepkiye olduğu kadar Aydınlanmaya da dayanır. Felsefesinde hem yakın tarihi hem de Atina'nın, Kudüs'ün ve Roma'nın tüm mirasını kavramsal düzeyde anlamaya çalışmıştır. Kendi yakın geçmişinde Fransız devrimi ve bunu izleyen tepkiyi gözlemlemiştir. Hegel'in tarih üzerinde insanlık için bir oluşum süreci olarak derin bir analiz yapmak ana hedefiydi. Hegel'in felsefesinin yorumundaki temel bir soru şudur: Hegel ilerlemeci mi yoksa gerici midir? Yeni düşünceyi mi savunmuştur yoksa eskiye bağlı mı kalmıştır? Burada Hegel'i yeni dünyayı bir mefhum olarak kavramaya çalışan ilerlemeci bir düşünür olarak yorumlayacağız. Basitleştirirsek, 18. yüzyılın liberal felsefecilerinin aklı, geleneğin üstüne, bireyi toplumun üstüne çıkardıklarını söyleyebiliriz. Muhafazakâr tepki, bu durumu tersine çevirdi ve yeniden geleneği aklın üstüne, toplumu (devleti) bireyin üstüne taşıdı. Hegel liberalizmin ve muhafazakârlığın diyalektik bir sentezini bulduğunu iddia eder; bu hakiki sentezde, liberalizm ve muhafazakârlık kısmi gerçeklikler olarak yer alır.

Hegel'in bundan ne kastettiğini inceleyeceğiz ve bunu yaparken 'sol-kanat Hegelci' bir felsefe yorumunu benimseyeceğiz.



AŞKIN ÖNŞARTLAR – TARİHSEL OLARAK İNŞA EDİLMİŞ VE KÜLTÜREL OLARAK GÖRECELİ

Kant, *değişmez* aşkın varsayımları bulduğunu düşünmüştü. Zaman ve mekan olmak üzere iki algı biçimi ve nedensellik de dahil olmak üzere kategoriler, tüm öznelerde her zaman için bulunmaktaydı. Hegel aşkın varsayımların daha geniş bir yelpazeye sahip olduğunu ve bunların büyük ölçüde değişebilir olduğunu iddia etmiştir. Tarihin bir döneminde herhangi bir kültürdeki aşkın varsayımlar, tarihin diğer dönemlerinde farklı kültürlerde her zaman geçerli değildir. Hegel aşkın varsayımların *tarihsel olarak inşa edildiğini* ve dolayısıyla *kültürel açıdan göreceli olduğunu* iddia eder. Kısaca, bazı aşkın varsayımlar tüm insanlar için evrensel değil, fakat belli kültürlerdeki insanlar için geçerlidir.

Bir aşkın varsayımı, bizim ('bizden' kasıt bireyler, sınıflar ve dönemler olabilir) konuşmamıza dayanak aldığımız şey olarak tanımlayabiliriz. Kant asla terkedemeyeceğimiz ancak hakkında konuşabileceğimiz aşkın varsayımlarla ilgilenmişti; Hegel hem terkedebileceğimiz hem de hakkında konuşabileceğimiz aşkın varsayımlarla ilgilenir.

Kant kesin ve değişmeyenin peşinden koşarken, Hegel farklı, değişebilir dünya görüşlerinin tarihsel oluşum sürecini araştırmıştır. Hegel'e göre meydana getiren şeyin *kendisi* de aslında bir şekilde oluşturulmuştur ve bu meydana getiren şeyin oluşumu da *tarih*tir. Kant'a göre meydana getiren özne, değişmez ve tarih dışı olan asıl katmandır. Hegel'e göre meydana getiren şeyin kendisi de tarih tarafından meydana getirilmiştir, dolayısıyla da tarih geçmiş olaylar dizisinden daha fazla ve daha farklı bir şeydir. Tarih köklü bir *epistemolojik* mefhumdur; tarih, anlamanın farklı temel biçimlerinin kendi kendilerine gelişimlerinin müşterek süreci olarak anlaşılabilir.[1]

Kant'a göre, meydana getiren ile meydana gelen ve aşkın ile emprik olan arasındaki ilişki mutlak anlamda ayrı olmasıyla kendini ortaya koyar. Hegel'de ise bu ilişki daha birbirine karışır(akışkanlaşır). Bu her ikisinin düşünce tarzlarındaki temel bir farklılıktan kaynaklanır: Kant daima ikilemsel zıtlıklar temelinde düşünür, Hegel ise bu zıtlıkları diyalektik bir bağlama oturtarak uzlaştırma yoluna gider. Böylece Hegel, Kant'ın deney olgusuyla kendiliğinden olan arasında kurguladığı ikilemin üstesinden, kendiliğindenlik (*Ding an sich*) fikrini red-

dederek gelir. Bunun yerine insan ve dünya arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanır. Bu ilişki *olan* (varlık) ve *olmuş görünen* (görünüm) arasındaki süregelen zıtlaşmaya işaret eder. İnsan-dünya ilişkisi içinde yer alan bu görünüm ve varlık arasındaki dinamik gerginlik, Hegel'in diyalektik düşünce tarzında köklü bir yer işgal eder.

Daha önceden asli bir epistemolojik emprisizmin, belli bir anlamda kendi kendini çürüttüğünden bahsetmiştik.[2] Bu emprisizm, kendisi bizatihi deneysel ya da analitik olmadığı halde, sadece emprik bilginin ve analitik idrakin varolduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle, bu emprisizm bizim mantıki nedenlerle üzerinde düşündükten sonra reddetmemiz gereken bir felsefî durumu temsil eder. Bu durum üzerine yapılan sorgulama bizi bu durumun daha ötesine taşır. Terkedebileceğimiz bir aşkın varsayım üzerine yaptığımız sorgulama böylece bize varsayımın savunulamaz olduğunu gösterir ve dolayısıyla bizi bu varsayımdan uzaklaştırır. Sorgulama bu noktadan hareketle, bizi daha makul varsayımlara yönelterek değişimi yaratabilir.

Hegel'e göre *tarih*; içinde çeşitli aşkın varsayımların baştan aşağı sorgulandığı ve eleştirildiği ve böylece daha da artan bir olasılıkla doğru olan tutumlara doğru insan ruhunu yücelten bir sorgulamalar zinciri olarak görülebilir. (Ancak bu Hegel'in tarihi tamamen eylem ve kaderden bağımsız biçimde, sadece bir sorgulama olarak gördüğü anlamına gelmemelidir.)Hegel'e göre aşkın/transandantal felsefe bir tarih ve sorgulama felsefesidir: Tarih, bizi zaman içinde daha da yeterlilik kazanan felsefî fikirlere ulaştıran içsel bir diyalogdur.

Bunun anlamı Hegel'in belli bir tecrübe kavramına sahip olduğudur: Emprisist gelenekte tecrübe en başta duyumsal tecrübe olarak anlaşılır. Ancak 'tecrübe' kelimesi farklı şekillerde kullanılabilir. Mesela günlük dilde 'dini tecrübe', 'cinsel tecrübe', 'iş tecrübesi' vesaireden bahsederiz. Tecrübe kavramıyla ilgili bu kullanımlar Locke'taki gibi her şeyi pasif olarak içine alan fotoğrafçılık modeline indirgenemez. Hegel'in tecrübe telakkisi bir anlamda, tecrübenin kendi faaliyetimizle bağlantılı olduğu gündelik anlayışa daha yakındır. Hegel'e göre insanlar ve gerçek, karşılıklı olarak birbirlerini inşa ettiklerinden pasif bir özne ya da nesneden söz etmemiz mümkün değildir ve bu inşa süreci içinde tecrübe merkezi bir rol oynar.

BENLİK OLUŞUMUNUN SAHNELENMESİ OLARAK TECRÜBE

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı tezi, böylesi dinamik bir model etrafında örülmüştür. İzlenecek yol 'acının yoludur'. Bu iki düzeye uzanır: Kısmen bireyin bilincinin en basit duyumsal tecrübeden felsefî bilgiye kadar uzanan oluşumu ve kısmen de insanlık tarihinin antik Yunan'dan Hegel'in kendi zamanına kadar uzanan oluşumu. *Tinin Fenomenolojisi* felsefî bir seyahat denemesi ola-

rak tanımlanabilir: Bize, tarih boyunca bilincin kendini idrake doğru yaptığı yolculuğu anlatır. Bu deneyimsel süreçteki çeşitli safhalar ruhun gelişim aşamaları olarak ele alınır.

Hegel, her bir bireyin ruhsal gelişimi sürecini daha kısa ve yoğun bir şekilde *yaşaması* gerektiğine inanır. 'Kendi hayat hikayemizle ilgili olarak' kendi kişisel gelişimimizi hatırlayabiliriz. Genellikle, dini, siyasî ya da varoluşsal buhranlar sonucu *olgunlaştığımızı* söyleriz. Daha sonra bir önceki bilinçlilik düzeyinin toy ve eksik yönlerini görüp bir sonraki aşamaya geçmek durumunda kalırız. Böylece bireyin gelişimi, bir oluşum süreci olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, *Tinin Fenomenolojisi* daha çok '*Bildungsroman*' (Goethe'nin *Wilhelm Meisters Lehrjahre*'si gibi) tarzıyla karşılaştırılır. Ibsen'in *Peer Gynt*'i de iyi bir örnektir: Burada bir bireyin kendi öz benliğine yolculuğu, kendini bulma çabası işlenmektedir. Bu kendini bulma çabası, Hegel'e göre en başta tarihsel-eleştirel sorgulama yoluyla gerçekleşir. Hegel; fenomenolojinin, ruhun geçtiği farklı aşamalarla, yavaş yavaş kendi farklı bilinçlilik seviyelerini ve onlara dayanarak düşündüğümüz ve davrandığımız çeşitli, tarihsel anlamda göreceli aşkın varsayımların eksikliklerini farkettiği bir tür 'manevi yol' olduğunu söyler.

Çeşitli bilgi seviyeleri boyunca ilerlemek eleştirel bir planı gerektirir. Hegel'e göre içsel bir eleştiri yoluyla, bir bilgi biçiminin nasıl kırıldığını ve kendinden öteye işaret ettiğini göstermek son derece lüzumludur. Her bir çağda, her birimiz belli noktalarda 'temellerin sarsıldığını' ve olduğumuzu düşündüğümüz şeyle gerçekte ne olduğumuz arasında bilinçlilik düzleminde içsel bir gerginlik yaşadığımızı hissedebiliriz. Masumiyet ortadan kalkmıştır ve 'olumsuzluğun gücü' işini başarıyla gerçekleştirmiştir. Olumsuzluğun gücü, bir duruş noktasının eksikliklerini ortaya çıkardığı andan itibaren bu duruşla yetinmeyi reddeden diyalektik bir gerginliktir. Eleştireldir ancak aynı zamanda da durumu yeni ve daha elverişli bir şekilde anlamamıza imkan verir. Tıpkı Goethe'nin *Faust*'undaki Mephistopheles gibidir:

Part of that Power which would
The Evil ever do, and ever does the Good.

DİYALEKTİK VE BÜTÜNLÜK

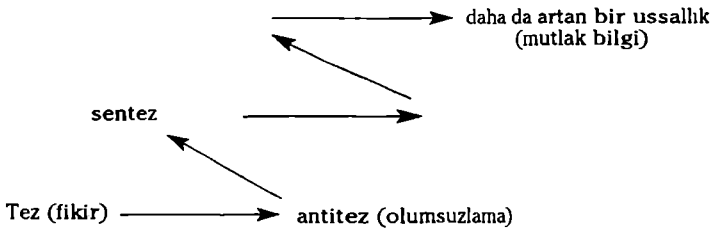
Sorgulamayı, gelişimi doğuran siyasî bir araç olarak vurgulayan bu tarz bir Hegel yorumu 1700'lerin Aydınlanma felsefesiyle bazı ortak özellikler gösterir: Hakikate ulaştığımızda dünya daha da ilerleyecektir. Ancak Aydınlanma felsefecileri genelde hakikati bilimsel bilgi olarak değerlendirmişlerdir. Hegel'e göre, felsefî hakikat bizim verili, ama yetersiz aşkın varsayımlar üzerine yaptığımız sorgulamalarımız üzerinde temellenir. Daha sonra da göreceğimiz gibi sol kanada mensup Hegelciler (Habermas gibi) bu noktaya son derece önem verir-

ler. Özgür kılmaktan, azat olmaktan bahsederlerken, bireyin daha üstünde yer alan boyutlar olarak toplum ve gelenekten bireysel bir kurtuluşu değil; yetersiz aşkın varsayımları (ideolojiler) reddedip yerine daha makul çerçeveleri getiren eleştirel bir sorgulama (ideoloji eleştirisi) yoluyla sosyal irrasyonaliteden azat olup daha rasyonel bir topluma geçişi kastederler.

Hegel'in özgürleştirici sorgulama fikrinde *tarih,* birbirinden kopuk olayların toplamı değildir. Tarih, insanlığın bir şekilde el yordamıyla da olsa kendine en uygun çerçeveyi bulmaya çalıştığı sorgulama sürecinin adıdır. Aristo'nun, insanların 'ne olduklarını' ancak ailede, kasabada ve şehir-devlette gerçekleştirdikleri yetenekleri sayesinde gösterebildiklerine inanması gibi, Hegel de insanlığın öz bilinci ve öz bilgiyi ilk defa, varlığın farklı temel şekillerini deneyerek ve yaşayarak elde edebildiklerine inanmıştır. İnsanoğlu, kendi doğasını ilk defa, farklı çerçeveleri sonuna kadar yaşayıp sonra da bu sürece geri dönüp baktıklarında anlamışlardır. Başka bir deyişle tarih insanların kendileri olduğu ve geçmişe bakarak kendilerini anladıkları süreçtir, çünkü artık tüm aşkın varsayımlar (var oluş şekilleri) yaşanmış ve tüketilmiştir. Böylece tarih gitgide daha da sahihleşen bir idrake doğru yol alır.

Tarih bizim dışardan gözlemleyebileceğimiz dışsal bir olgu değildir. Tarihi daima belli bir bakış açısıyla gözlemleriz ve bu bakış açıları da tarihin *içinde* oluşmaktadır. Bizim düşünme ve yaşama tarzımızı belirleyen bakış açısı, tarihsel öz gelişim sürecimizin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böylece Hegel, radikal emprisizmde kendini fazlasıyla gösteren tarih dışı tutumdan ayrılır. Peki *bizim* dünyayı görüş şeklimizin doğru ve en nihai bakış açısı olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Hegel'le ilgili yorumlar, O'nun doğru ve nihai görüşü (*mutlak bilgi* = Hegel'in felsefesi) temsil eden bir grup bakış açısı olduğuna inandığını ve aynı zamanda daima daha da doğru olan bir yolda olduğumuzu ancak mutlak bilgiye ulaşmanın asla mümkün olmayacağını düşündüğünü iddia eder. İlk yorum, öz gelişimin tarihsel sürecinin tamamen yerine gelmesi fikrine dayanır. Ancak her iki örnekte de Hegel, şimdiki durumumuzun daha öncekilere nazaran daha da üstün bir sentezi temsil ettiğini ve dolayısıyla da daha önceki durumlarımızı değerlendirmeye kabil olduğumuzu söyleyecektir.

Hegel'e göre, oluşumun tarihsel sürecini daha ileriye taşıyan bu sorgulama belli kuralları, yani meşhur *diyalektiği* takip eder. Okul kitapları genelde Hegel'in diyalektiğinin, bir tezin nasıl antiteze dönüştüğü ve bu antitezin de daha üstün düzeyde bir tez olan senteze nasıl dönüştüğü, bu sentezin de nasıl yeni bir antitez doğurduğuyla ilgili bir kuram olduğunu söylerler.



Aynı zamanda *diyalektik* kelimesinin Yunan felsefesinden geldiğine işaret edilir. *Diyalog* 'tartışmak' demektir. Bu anlamda diyalektik, umumi söylem aracılığıyla daha da ileri duruş noktalarına varmamızı sağlayan felsefî bir diyalog olarak tasavvur edilebilir. Ancak Hegel'e göre, diyalektik *hem* kuramsal ilişkilere *hem de* somut tarihsel sürece uygulanabilir. Teoride diyalektik, kavramlar ve fikirler kendilerinden ötedeki daha sahih kavram ve fikirlere işaret ettiklerinde ortaya çıkar. Pratikte diyalektik, anlamanın farklı aşkın ufukları ulaşabilecekleri nihai noktaya devlette eriştiklerinde ortaya çıkar.

Bunların tümü temelde doğrudur, ancak Hegel'in diyalektikten ne kastettiğini anlayabilmek için emprik bilgi ve saf analitik anlayışa nazaran diyalektik anlayışın *sınırlarını çizmek* faydalı olacaktır (bu sınırlandırmanın bir tür basitleştirme olduğu da unutulmamalıdır): Diyalektik bağlantılarla ilgili anlayış ne emprik bir bilgidir ne de tümdengelimli bir anlayıştır. Bu, temel varsayımların (siyasî teorideki temel kavramlar gibi) eksik ve yetersiz olabileceği idrak edildiğinde ortaya çıkan bir kavrayıştır. Diyalektikte bir tecrübeye atıfta bulunarak ya da tümdengelimci bir tartışmayla değil, zihnen yeterli olduğunu varsaydığımız insanların belli bir fikrin kifayetsiz olduğunu bu fikrin kendisinden ötede daha az kifayetsiz başka bir fikre işaret etmesinden anlayabileceklerine işaret ederek teyit etme ya da çürütme yoluna gideriz.

Bu anlamda diyalektik ilk başta öğrenebileceğimiz ve sonra da belli bir örneğe uygulayabileceğimiz bir yöntem değildir. Diyalektik düşünce, *durum-merkezli* bir düşünce tarzıdır. Durumdaki eksiklikler bizi daha doğru bir fikri benimsemeye sevkeder. Çıkarsamanın tümdengelim kuralları ya da kuramsal-tümdengelimli yöntemler değil; 'durumun' kendisi bizi yönlendirir. Bu açıdan formel bir yöntem aracılığıyla didaktik düşünce tarzını öğrenmemiz mümkün değildir. Diyalektik düşünce sadece belli durumlar üzerinde diyalektik düşünülmesiyle öğrenilebilir. Hegel'in dediği gibi, "eğer yüzmeyi öğrenmek istiyorsak doğrudan suya atlamalıyız". Dolayısıyla diyalektiğe en doyurucu giriş somut bir diyalektik analizdir: Sokrat öncesi çeşitli kuşaklar arasındaki içsel geçişleri ele alış tarzımız diyalektik yoruma bir örnektir. Bundan dolayı tez, antitez ve sentez hakkındaki formel terimlerden bahsetmektense diyalektik düşünce tar-

zına işaret etmek daha isabetli olacaktır.

Bu noktayı başka bir örnekle daha da açıklığa kavuşturabiliriz: Eğer *görme* kavramı üzerinde düşünecek olursak görmenin, *herhangi bir şeyi* görmekle bağlantılı olduğunu farkederiz; bu şey, maddi anlamda mevcut olabilir ya da olmayabilir de. Ve bu *gördüğümüz şey* bir *zemine* yaslanır. Ve bir zemine dayalı bir şeyi gördüğümüzde *belli bir yerden* bakıyoruz demektir. Başka bir söylemle *'görme' kavramı* kaçınılmaz olarak kendinden daha ötede ama kendisiyle de zaruri olarak ilişkili başka kavramlara işaret eder. Tüm bu birbirine bağlı kavramların farkında olduğumuzda, –görme– olgusunu gerçekte olduğu haliyle anlayabiliriz ancak. İdraki ileri götüren, gözlemler ya da deneyimler değildir. Ne de bu tanımlardan ve aksiyomlardan hareket eden tümdengelimli bir mantıktır. İdraki daha ileriye götüren, 'durumun' kendidir. Buradaki durum *'görme' kavramı*dır. Bu kavram, kendisi için gerekli olan diğer kavramlar hakkında bizi düşünmeye sevkeder. Böylelikle 'içerik-yönelimli' bir mantıktan bahsedebiliriz: Duruma eldeki hazır yöntem ve tanımlarla yaklaşmayız; durumun kendisi yani içerik, düşüncenin gelişimini belirler ve daha kifayetli kavramlara doğru bizi yöneltir.

Bu düşünce gelişimi böylece daha da derin kavramlara doğru hareket eder: Anlayışımız, derinleştiği ölçüde hakikate yaklaşır. Hakikat bütünlüktür. Hakikat parçalarda değil, birbiriyle bağlantılı bütünlükte bulunabilir (Platon ve Spinoza'daki benzeri görüşlerle karşılaştırınız). İş fikrinden hareket ederek de benzeri bir noktaya ulaşabilirdik: İş fikri işi gerçekleştirecek bir kişiye (faile), bir niyete, işi gerçekleştirmeye yarayacak bir araca vs. işaret eder. Bu sorgulayıcı süreçteki itici kuvvet çeşitli vakitlerde geçerlik kazanan birçok temel fikrin eksikliklerinin üstesinden gelme çabasıdır. Sorgulama, yaptığı *olumsuzlama*dan ötürü itici bir güçtür: Eksikliklerin izini sürer ve bunların üstesinden gelmek için bir dürtü yaratır.

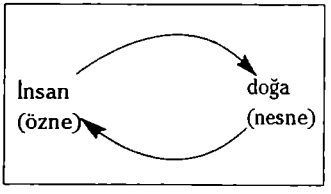
Hegel'in diyalektiğinde *üstesinden gelme* (*'aufheben'*) fiili birçok anlamlara sahiptir. Bu kısmen bir fikirdeki eksik yönleri *ortadan kaldırma* ve kısmen de eksik olmayan yönleri *koruma* meselesidir. Sonuç olarak bu, fikri daha üstün bir seviyeye *yükseltme* meselesidir. O halde eksik bir fikrin diyalektik anlamda üstesinden gelmek, bu tutumun olumsuz olarak ortadan kaldırılması değil, ancak diğer daha üstün bir fikir içinde eleştirel anlamda muhafaza edilmesidir. Bu Hegel'in terminolojisinde 'olumsuz' düşünme tarzına karşılık gelir: Daha büyük bir idrake ulaşabilmek için mevcut fikrin eksikliklerini araştırmak. Olumlu düşünmek, mevcut fikrin bütün ve kendi kendine yeterli bir sistem olduğunu düşünmek demektir. Olumsuz düşünmekse, eleştirel ve ilerlemeci düşünmedir.

Bu şekilde değişebilir aşkın varsayımlar üzerine eleştirel bir sorgulama, bizi daha doğru aşkın varsayımlara yöneltecek, yani insanların öz bilincine ka-

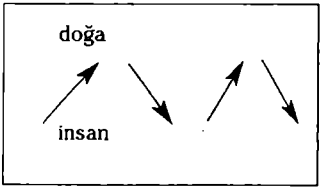
vuştukları tarihsel oluşum sürecinde ileriye yöneltecek diyalektik bir üstesinden gelme faaliyetinin bir parçasını oluşturur. Bu sürecin amacı mümkün olan her aşkın varsayımın içyüzüne tamamen vakıf olmaktır. Eğer insanlar bu amacı gerçekleştirebilirlerse kendileri ve dünya hakkında mükemmel bir rasyonel idrake sahip olacaklardır, çünkü ilke olarak tüm temel tutumların bütünlüğünü kavrayacaklardır. Ancak pratikte amaç öncekilere nispeten daha şümullü ve eksiksiz fikirlere ulaşmaktır. Asıl nokta, nispeten daha noksan ve kusurlu olanın üstesinden gelip daha iyi ve idrak bakımından daha derin bütünlüklere ulaşmaktır.

EFENDİ VE KÖLE - TANINMA ÇABASI VE SOSYAL KİMLİK

Tarihsel oluşum süreci Hegel'e göre tamamen 'kafamızın içinde' meydana gelen kuramsal bir süreç değildir. Hegel'in *efendi* ve *köle* kuramı, O'nun bu tarihsel öz gelişim sürecini ne kadar müşahhas bir şekilde düşündüğüne işaret eder. İki insan karşı karşıya geldiklerinde aralarında bir gerginlik doğar; çünkü her biri diğeri tarafından durumun hakimi olarak, yani kendini *ve* diğerini tanımlayan kişi olarak *tanınmak* ister. Hegel bu modelin tarihsel sürecini açıklar: Bu tanınma mücadelesinde biri diğerine boyun eğer. Sonuçta ortaya biri üstün olan efendi ve diğeri daha aşağı olan köle çıkar. Efendi, köleyi kendisi için çalışmaya zorlar; böylece bir insanın (köle) doğayı işlediği ve bunun sonucunda işlenmiş doğanın insanı değiştirdiği karşılıklı bir gelişme gün yüzüne çıkar. Köle tarlayı sürdüğünde daha iyi çalışma yöntemi ve araçları için gerekli temeli sağlayan maddi bir ihtiyaç fazlası açığa çıkar. Bu da doğanın daha iyi bir şekil-



Karşılıklı işleme



Karşılıklı oluşum süreci

de işlenmesine ön ayak olur ve bu böyle devam eder.

Böylece ortaya insan(özne) ve doğa (nesne) arasında diyalektik anlamda şekillendirici bir değiş tokuş süreci çıkar. Bu süreçte köle gerçekliğe daha yakın durur ve bu yüzden daha çok şey öğrenir. Hegel'e göre efendi zaruri bir ka-

talizör işlevi görürken, bilim adamı olan köledir. Bununla Hegel, Kant'ın özne ve nesne arasında yaptığı statik ayrımın üstesinden geldiğini düşünür; bu ayrımda özne nesneye hiçbir zaman ulaşamaz. (*Ding an sich*)

Efendi-köle etkileşimi, ikisi arasındaki karşılıklı dinamik bağı göz önüne alırsak diyalektik bir ilişkidir. Efendi, köle (aynı zamanda efendi) tarafından bu şekilde kabul edildiği için efendidir ve aynı durum köle için de geçerlidir. Bu yaklaşım, daha sonraları varoluşçu Sartre[3] ve Afrika'daki bağımsızlık hareketlerinin ideologlarından biri olan Frantz Fanon[4] (1925-1961) tarafından benimsenen siyasî güçle ilgili sosyolojik modeli doğurdu: Beyaz bir insan siyah bir insanın doğasını daha aşağı olarak tanımladığında, beyaz insan böylesi bir efendi-köle oyunundaki 'efendi' olarak yorumlanabilir. Beyazlar kendilerini daha üstün ve siyahları da daha aşağı olarak *tanımlar* ve siyahları, beyazlar ile kendileri hakkındaki bu tanımı kabul etmeye zorlarlar. Ve beyazlar bunun sosyal bir 'güç nakli' olduğu gerçeğini, bu vaziyetin doğal olduğunu söyleyerek ve siyahları 'siyah insanın doğasının daha aşağı' olduğuna inandırarak gizlerler.

Özgürleşme bu iki adımı aynen takip etmek zorundadır. Siyahlar kişisel olarak bunun doğadan gelen değil *sosyal* bir tanım olduğunu farketmeli, kendileri ve beyazlar hakkındaki görüşlerini *yeniden tanımlamayı* öğrenmelidirler – ve ayrıca siyahlar ile beyazlar hakkındaki bu yeni tanımı beyazların kabul etmesini sağlamalıdırlar. Siyahlar, beyazlar da bunu paylaşmadıkları sürece bir özsaygıya ulaşamazlar. Biraz hayal gücüyle bu efendi-köle oyununun, bugünün toplumunun farklı boyutlarında (kadın erkek ilişkileri de dahil) nasıl işlediğini görebiliriz.

Köle ve efendi teorisi, kuramsal felsefeci Hegel'in somut politik problemlere nasıl yaklaştığını gösterir. Daha da ötesi bu teori Hegel'in bireyi kendi kendine yeten biri olarak görmeyi reddettiğini de kanıtlar: Bizler, *kendimizin ve başkalarının* bizi tanımladığı şeyden başkası değiliz. Bir şahsın *kim olduğu* büyük ölçüde başka insanlar ve gruplar tarafından belirlenir.

Hegel, Fransız devrimini son derece önemli bir olay olarak değerlendirmiştir. Köle ve efendi teorisi bu bağlamda Hegelci noktaları göz önüne sermek için kullanılabilir. Devrimden önce efendiler kendi hazzına düşkün ve asalak bir toprak sahibi sınıftı. Köleler çalışan ama siyasî haklara sahip olmayan vatandaşlardı. Devrim boyunca köleler, burjuva tarafından yeniden tanımlandı. Devrimden sonra karşılıklı fakat eşit olmayan tanınma biçiminin yerini eşitliğe dayanan bir karşılıklı tanıma aldı: Özgür ve akılcı eşitlerin oluşturduğu bir toplum – özgürlük, eşitlik, kardeşlik-sivil toplumun eşitliği, Aydınlanmanın bağımsızlık idealini gerçekleştirmiştir.

MANTIK OLARAK GELENEK
EVRENSEL VE BİREYSEL OLAN ARASINDAKİ GERİLİM

Hegel'e göre tarih, anlamanın daha yeterli ve daha zengin ufuklarına doğru bizi sürükleyen gerilim yüklü bir süreçtir. Anlamanın bu farklı ufukları sadece birincil olarak belli bireyler için değil tüm devirler için geçerlidir. Anlamanın değişen ufukları her bir kültür ve dönem için ortak ve kişiler arası ilişkiye dayanır. Buradan siyasî kuram için önemli olan iki sonuç çıkar:

1 *Birey, toplumun canlı bir parçasıdır.* Bu, bireyin, söz konusu tarihsel dönem boyunca varolan toplumun bir parçası olduğu anlamına gelir. Bu anlamanın aşkın ufuklarına dair tarihsel-sosyolojik bir görüşten çıkarılabilir: Anlamanın aşkın ufukları özel değil, kişiler arası ilişkiye tâbîdir ve bunlar tarihsel olarak değiştirilebilir ya da yenileri yaratılabilir. Hegel'in maksadını anlayabilmek için, iletişim kurmamıza yarayan ortak bir anlama ufku olarak anlaşılan dili (ses dalgaları ya da baskı mürekkebi olan dil değil) ele alabiliriz. Dil özel değil kişiseldir; yani müşterektir. Dili kendimiz yaratmayız; büyüdükçe kullanılan ortak bir dili benimseriz ve kendimizi ve dünyayı bu dil aracılığıyla anlamayı öğreniriz. Dil de tarihsel olarak değişebilir ve yaratılabilir. Bugünkü siyasî teorimizin temel kavramları antik Yunandakilerle aynı değildir; temel siyasî kavramlarımız tarihsel-siyasî gelişimler sonucu ortaya çıkar.

2 *Gelenek akılcıdır.* Bu, eğer, akılcılık için gerekli olan kriterlerin, her bir dönemde tarihin ya da geleneğin ortaya çıkardığı anlamanın aşkın ufukları tarafından belirlendiğini kabul edersek geçerlidir: Anlamanın herhangi bir dönemdeki tarihsel olarak yaratılmış ve ortaklaşa paylaşılan ufku, bizim neyin rasyonel ya da irrasyonel, neyin anlamlı ya da anlamsız olduğu konusundaki ölçülerimiz üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Yine dil örneğini verebiliriz: Belli bir anlamda biz dilin, yani kendi zamanımıza yaygın olan dilin (temel kavramlar) *kendisiyiz.* Antik Yunan'ın temel kavramlarına ve henüz vücuda gelmemiş geleceğe ait bir düşünce tarzına kendimizi ışınlamamız mümkün değildir. Tabi ki bugünkü anlayışımızın temelini oluşturan bazı temel kavramları değiştirebiliriz. Bu tam olarak yaratıcı yazında ve bilimde yapılan şeydir (Newton'un ve Einstein'ın gerçekleştirdikleri bilimsel buluşlarla karşılaştırınız). Ancak anlayış ufkunu etkin bir şekilde değiştiren ya da genişletenler de, son tahlilde, gelenek yoluyla aktarılan anlayış ufkundan yola çıkmak durumundadırlar.

Böylesi bir tarih görüşü, hem göreceli hem de mutlaktır. Akıl ve akıldışılıkla ilgili ölçülerin zaman içinde değiştiğini iddia edildiğinden görecelidir. M.Ö. 400'lerin Atina'sında mantıklı olan bir şey, bugün bizlere de mantıklı gelmek zo-

runda değildir. Ancak bu tarih görüşünün kendisinden menkul bir göreceliliği olduğu söylenemez; hatta tam tersine bu, daha evvelki ve göreceli tüm anlayış ufuklarını içinde barındıran mutlak bir anlayış ufkudur. Hegel kendi felsefesinin göreceli olmadığını ancak 'objektif olarak doğru' olma anlamında mutlak olduğunu düşünmüştür.

Hegel'in düşüncesinde tarih önemli bir ilgi alanıdır. Yunanlılar genel olarak tarihsel düşünce tarzından uzaktılar ve Rönesans'tan itibaren de felsefeciler temel olarak yeni doğa bilimleriyle ilgilenmekteydiler. Ancak Aydınlanmanın ardından insanlar kendilerine yeni bir tarzda şüpheyle yaklaşmaya başladılar. Tarih hem siyasî hem de kültürel alanlarda merkeze yerleşti (16. bölümle karşılaştırınız). 1800'lerin ortalarından itibaren (Comte ve Marx gibi düşünürlerle birlikte) tarihe olan ilgi gitgide güncel sorunları da içermeye başladı. Sonuç doğa bilimlerinden etkilenen sosyal araştırma yerine tarihsel eğilim taşıyan bir sosyal araştırma tarzıydı.

Hegel kendini hem bireycilikten hem de kollektivizmden ayrı tutar.[5] Her iki görüş de *soyutlamalara* dayanır ve birbiriyle alakasız kurguları işler. Bireycilik, bütünden ayrı, tarih dışı ve kendine yeterli bireyi merkeze alırken, kolektivizm canlı -kanlı insanlardan bağımsız ve kopuk bir devlet etrafında kendini tanımlar. Hegel'e göre bu iki görüşün aksine devlet ve insanlar içten içe birbirleriyle bağlantılıdır. İnsanlar ancak, Hegel'in devleti kastettiği 'ahlakî' (*sittlich*) bir toplumda öz bilince kavuşabilirler. Ancak devletin organik bir parçası olmadan önce bizler aile ve diğer sosyal topluluklar gibi daha küçük gruplar içinde yaşarız. Ve devlet de (sosyal) bir anlaşma sonucu *meydana getirilmiş* değil, tarihin doğal akışı içinde ortaya çıkmıştır. Hegel'in anlayışındaki devlet insanları karşılıklı olarak birbirine bağlayan gerçek bağları oluşturur. Bu bağlar dolayısıyla devlet ahlakî bir topluluktur ve insanlar kendi beşeri varlıklarının ayrımına varabilmektedirler. Hegel'e göre bu bağlar, kişisel haz-kazanç hesaplamasına dayanan herhangi bir anlaşmadan çok daha temeldirler. Hegel devletin, kendine özgü bir değeri olmadığı ve birey için içsel bir anlam taşımadığı, sadece insan eliyle yapılmış bir anlaşma ya da sözleşmeden vücuda geldiği fikrini reddeder.

Bu noktadan Hegel'e göre *özgürlük* esasen *olumlu* bir anlam taşır. Özgürlük tarihsel topluluğu anlamak ve bu toplumdaki görevimizin bilincine varmaktır. Özgürlüğün devlet baskısının yokluğu olarak anlaşıldığı olumsuz özgürlük Hegel'e göre neredeyse mümkün değildir; çünkü devlet bir insanı *zorlamaya* güç yetirecek dışsal bir *varlık* değildir, aslında insanın kendisinden başka bir şey değildir. Devlet insanların organik olarak dahil oldukları ahlakî bir topluluktur. Dolayısıyla 'devletin' iradesi aslında insanların iradesidir. İnsanla ya da devletle ilgili belli bir sorun olmadığı sürece, baskı diye bir şey söz konusu dahi olamaz.

Ek olarak, Hegel'in özel mülkiyeti insanların *kendilerini ifade etmelerine* im-

kan verecek *bir şeye sahip olmaları* gerektiği inancıyla savunduğunu belirtmekte fayda var. İnsanlar sadece kendi içlerinde yaşayamazlar. Kendi kendilerini farketmelerine ve aynı zamanda ifade etmelerine imkan verecek şeylere sahip olmalıdırlar. Dolayısıyla herkes birşeylere sahip olmalıdır. Ancak Hegel'e göre bazılarının daha fazlasına sahip olması ve bazılarının da daha azla yetinmesi, ekonomik eşitsizlik hoşnutsuzluğa siyasî istikrarsızlığa yol açmadıkça sorun teşkil etmez.

AİLE, SİVİL TOPLUM VE DEVLET

Hegel öncelikle, bireyin gerçek anlamda hem sosyalleştiği hem de bireyselleştiği yani topluma kazandırıldığı ve geleneği benimsediği nispeten daha dar bir çevre olan aileyle işe başlar. Hegel'e göre bireysel özgürlükle sosyal dayanışmayı uzlaştırmak modernitenin temel sorunuydu. Dolayısıyla O'nun aile felsefesi bu çerçevede anlaşılmalıdır: Hegel açısından, geçimleri aile bütçesine bağlı anne-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile burjuva toplumunun bireyciliğine karşı gerekli bir denge unsurudur, çünkü sevgi ve dayanışma temel aile değerleridir.

Modern aile, kadın ve erkek arasındaki karşılıklı sevgiye dayanır. Sevgi sayesinde iki taraf karşılıklı olarak birbirini takdir eder. Her birinin kimliği diğerininkiyle eş zamanlı olarak tayin edilir. Her bir kişi bir diğeri sayesinde anlam kazanır. Dolayısıyla kimlik, tecrit edilmiş kişisel bir özellik olarak tanımlanamaz; çünkü iki kişi arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanır. Bu anlamda evlilik görünürdeki bir formaliteden farklı ve çok daha ötede bir şeydir, tıpkı sevginin aşık olmaktan daha farklı ve daha öte olması gibi. Toplumsal olarak kabul görmüş evlilik kurumu dahilinde kadın ve erkeğin birbirini karşılıklı olarak kabulü, aşk ve romantizm kalıbında görünen özgürlüğü, karşılıklı kimlik ve sosyal kabul boyutuna sokar.

Hegel kadının, aile çerçevesinde anne ya da eş olarak tam olarak tanınabileceğini düşünür. Erkek aile çerçevesi dışındaki işlere de katılır, böylece erkek toplumsal kimliğinin bir parçasını aile ve evlilik dışında da elde etmiş olur. Hegel, erkeğe hem aile reisi, hem de bir üretim unsuru olarak ikili bir rol atfeder. Ancak kadın tüm görevleri açısından aile hayatına bağlanmıştır. Bu nokta Hegel'in aileye dair görüşünün nasıl kendi zamanındaki burjuva ailesi çerçevesinde şekillendiğini ortaya koyar. Hegel kadın ve erkeği farklı olarak ele alır ve farklı vazifelerle ilişkilendirir. Cinsiyet eşitliğini savunmaz.

Böylece Hegel'in aile görüşü, aileyi kendine yeten iki birey arasında gerçekleşen görünürdeki bir anlaşma olarak ele alan hukukî görüşün ötesine geçer.[6] Kant'ın evliliği cinsel organ ve ihtiyaçların paylaşımına dair karşılıklı bir sözleş-

me (akit) olarak öngören fikirlerine atıfla Hegel şu yorumu yapar: 'Evliliği karşılıklı bir sözleşme (akit) kavramı altında sınıflandırmak tamamıyla imkansızdır; bu sınıflandırma – her ne kadar utanç verici bir kelime olsa da bu durum için kullanılabilecek tek kelimedir – Kant'ın *Hukuk Felsefesi*'nde öne sürülmektedir'[8]. Ayrıca, Aristo'nun ve Hegel'in (Platon'a muhalif olarak) aileyi sosyalleşme sürecinin temel bir unsuru olarak algılamasına mukabil; Hegel'in, Aristo'ya nazaran biyolojik etkenlere daha az bağlı kaldığını ve karşılıklı kimlik oluşumu konusunda daha sosyal-psikolojik bir yönelimi benimsediğini belirtmekte fayda var.

Hegel, temel ve sınırlı bir topluluk olarak algıladığı aileden, temeli 'ihtiyaçlar sistemi' olan sivil toplum olarak adlandırdığı aşamaya geçer; bu Hegel'in genel anlamda kendi çağından ve İngiliz siyaset ekonomistlerinden bildiği, temel pazar-ekonomi sistemiydi. Hegel bu sistemin içsel dinamik mantığını vurgular. Eylemler karşılıklı olarak birbirini etkiler; ve bireyler kendi kısmi sezgilerine göre hareket ederken sistem, daha yüksek bir düzene dayanan kendi mantığına uygun olarak bir bütün halinde işler. Sistemin kendine ait bir mantığı ve bir gelişme istikameti vardır ki bu sistemde iş görenlerin bunların farkına varması bir zorunluluk arzetmez. Hegel, bunu 'aklın kurnazlığı' olarak adlandırır. Bu, hakiki sosyolojik idrake işaret eder: Bir çok birey, birbiriyle etkileşim halindeyken, içlerinden hiçbirinin kasıtlı olarak amaçlamadığı sonuçlar (ve sosyal modeller) doğabilir.

Hegel sivil toplumu, aile ve devlet arasındaki kesişme noktasına yerleştirir. Kendisi, çeşitli özel ve gönüllü kurumların aile ya da devlet tarafından yeterince yerine getirilemeyen işlevleri görmek üzere modern dünyada ortaya çıktığı gerçeğini gözler önüne seren ilk kuramcılardan biridir. Meslek hayatı ve piyasa ekonomisi, bu sivil toplum kavramının geniş anlamda bir uyarlamasına dahil edilir. Ancak bu terim altında Hegel ayrıca bugün devlete ve piyasaya zıt olarak değerlendirilen meseleler üzerinde de odaklanır.

Daha da ötesi Hegel nihayetinde *laissez-faire* kapitalizmiyle ilgili bir kriz teorisine de göndermede bulunur: Sistem kendi haline bırakıldığında (yayılma, anamalın yoğunlaşması, fakirleşme ve sınıflar arası uçurum sonucu), gerilimler ve dengesizlik meydana gelir. Bu noktada aracı kurumlar ve bunlarla birlikte düzen, uyum, kurumlar ve toplum yani kısaca Hegel'in terminolojisindeki devlet, müdahalede bulunur. Başka bir deyişle Hegel, kendini hem *laissez-faire*'ci liberallerden hem de Marksistlerden ayırır ve üçüncü bir yola işaret eder: Liberallerin düşüncelerinin aksine, kapitalizm kendi başına bırakıldığında varlığını sürdüremeyecek olan kendi kendini yıkıcı bir sistemdir. Ancak Hegel, Marksistlerin iddia ettiği gibi kapitalizmin bir devrimle ortadan kaldırılacağını da düşünmez. Şayet bugünün siyasî terimlerini o güne uyarlayacak olursak, bu bağ-

lamda Hegel'i – tabî ki kendi kuramsal yaklaşımı çerçevesinde – ilk sosyal demokratlardan biri olarak düşünebiliriz.

Hegel'in düşüncesi birçok yönden gerilime dayalı bir değişim felsefesidir. Bir çok olay içinde Hegel Fransız devriminden tarihi kabarıp taşan bir oluşum süreci olarak gözlemlemeyi öğrenmiştir; herhangi bir tarihsel durumda, ne olup bittiği üzerinde daha sonradan derinlemesine düşünerek bu tarihsel değişimleri anlayabiliriz. Hegel açısından hikmet alacakaranlığın sonunda doğar.

HEGEL'E İTİRAZLAR

Hegel'in felsefesine karşı birçok itiraz dile getirilmiştir. Bu itirazların bazılarından kısaca bahsedeceğiz ve Hegel'e dair daha anlayışlı yorumların bu eleştirilere nasıl karşılık verebileceğini göstereceğiz.

HEGEL'İN SİSTEMİNDE BİREYE YER YOK

Kierkegaard, benzersiz olan bireyin evrensel olan devlet ve tarih tarafından sınıflandırıldığı felsefî bir sistem olarak gözlemlediği şeye karşı bireyi savunusunda bu itirazı yapmıştır.

Hegel'in düşüncesinde bireyin, ahlak ve din gibi, sisteme boyun eğdirildiği temel olarak doğrudur. Bununla Hegel, bireyin tarihe müdahale edebileceğini düşünmez: Tarih, sözde büyük devlet adamları tarafından yapılmaz; ancak bizim büyük erkekler ve kadınlar olarak adlandırdığımız kişiler tarih tarafından kullanılır; ki genelde bu kimseler *gerçekte* ne yaptıklarının çok da bilincinde olmazlar. Napolyon, Avrupa'yı birleştireceğini düşünmüştü, ancak tarih Napolyon'u yeni bir ulusçuluğu öne çıkartmak için kullandı ('aklın kurnazlığı'). O günün insanları ne yaptıklarının bilincinde olsunlar ya da olmasınlar, tarih kendi objektif anlamda mantıklı ilerleyişini sürdürür. Tarihin, bu süreçte etkin olan failler tarafından kimi zaman yanlış yorumlanabilecek kendine özgü bir mantığı vardır.

İlk bakışta, Kierkegaard'ın itirazı doğru gibi görünür. Her birimizde, ölüm korkusu ve öz bilinç gibi derinden kişisel olan bir şey vardır. Bunun *nasıl* oluştuğu tarihsel ya da sosyal olarak belirleniyor olabilir, ancak benim ölümüm ve bilincim tarih ve toplumdan bağımsız ve tamamıyla bana aittir. Ahlak ve din bu anlamda Hegel'in sisteminde tamamen muhafaza edilmemiştir. Bu açıdan Hegel'in bireye ya da bireyin ahlakî ve dînî sorunlarına hakettiği yeri vermediğini söylemek mümkündür.

Diğer yandan Hegel, muhtemelen Kierkegaard'ın düşüncesindeki 'benzersiz

varlığın' (*hin enkelte*) yani bireyin bir *soyutlama* olduğu cevabını verecektir. Somut olarak insanoğlu daima tarihsel ve sosyal bir ilişkiye dahildir. Bu açıdan tarihsel ve sosyal ilişki noktalarını vurgulamakta haklıyız. Ancak ve ancak insanların kendilerini içinde buldukları bu ilişkileri tamamen yakalayabildiğimizde, o kişiyi somut olarak algılayabileceğiz demektir. İlişkilerin bütünlüğü somut ve gerçektir. Tek bir parça ya da tek bir yön bize sadece soyut ve kısmen doğru bir resim sunar. Daha da ötesi, bütünlük (bütün) bir süreçtir. Anlamanın aşkın ufukları tarihsel olarak gelişir. Hakikat, durağan kavramlar aracılığıyla keşfedilemez. Hakikati – somut ilişkilerin bütünlüğü – sadece, diyalektik gerilimleri ve sıçrayışları da dahil olmak üzere tüm tarihsel süreci gözden geçirerek algılayabiliriz. Bireyciliğe karşı olan bu tarz felsefî argümanlara ek olarak, Hegel'in bir de siyasî argümanı mevcuttur: Almanya'yı birleştirmek ülkenin modernleşmesi için gerekliydi ve kendi zamanının Almanya'sında bireycilik bölgesel ayrımcılıkla eşanlamlıydı. Dolayısıyla Hegel bireyciliğe *karşıdır;* çünkü O, Almanların birleşmesini *destekler.*

HEGEL'İN FELSEFESİ TOTALİTERDİR

Hegel'in Alman devletinin güçlenmesi için Almanların birleşmesini desteklemesi, Alman tarihinin sonraki 150.yılı göz önüne alındığında kolaylıkla kınanabilir. Ancak böylesi bir yargıda bulunmak bir tarihçilik hatası olacaktır. O zamanlar siyasî anlamda bilinçli bir Alman vatandaşının devletin güçlenmesini istemesi mantıklıydı. Ve her ne kadar Hegel kimi zaman nerdeyse herşeyi bildiğine inanıyor görünse de, Almanya'nın 20. yy.da yaşayacağı siyasî felaketi önceden bilmesini beklememiz ve kısmen de olsa bundan O'nu sorumlu tutmamız doğru olmaz. Aynı zamanda Hegel'in sansürlerin baskısı altında yazdığı *Hukuk Felsefesi*'nin tamamıyla kendi bakış açısını yansıtmadığına inanmamız da daha mantıklı olacaktır: Özelde Hegel, daha liberal görüşler serdetmiştir.

Hegel'in varsayılan totaliterciliği konusunda, *Hukuk Felsefesi*'nde yüzyüze geldiğimiz resmi, Hegel'in kendi zamanındaki (yaklaşık 1820'ler) Prusya devletini desteklediğini söyleyebiliriz. Hegel'in alenen ilan ettiği ideal, totaliter ya da faşist olmasa da birçok yönden otoriter eğilimlidir.[9] *Anayasal olarak* güçlü bir hükümeti desteklemiş ve bir diktatörün kendi arzu ve kaprisleri doğrultusu ülkeyi yönetebileceği fikrini reddetmiştir. Hegel doğruya ve hukuka göre idare edilen bir devlet istemiş ve faşistler, akıldışılığı ve anayasaya aykırı idareyi göklere çıkarırken O, akıldışılıktan nefret etmiştir.

HEGEL 'MUHAFAZAKÂRDIR'

Hegel'in muhafazakârlığına getirilen itiraz sıklıkla solcu aydınlar tarafından yapılır. Ancak *muhafazakâr* kelimesinin – tümü bizim bakış açımıza bağlı olan

olumlu ve olumsuz çağrışımları kadar - birçok anlamı vardır.[10] Şayet 'muhafazakâr'dan kastımız '*statüko*yu korumak isteyen kişi' ise, Hegel muhafazakâr değildir. Hegel'e göre yönetimin mevcut biçimlerini daima 'muhafaza' edemeyiz, çünkü varolan herşey tarihsel değişime tabidir. Dolayısıyla Hegel *durağan* bir muhafazakârlığa tamamıyla karşıdır. Tarihsel değişim niteliksel sıçrayışlarla meydana gelir. Bu açıdan bakıldığında, Hegel nerdeyse 'bozguncu bir radikal'dir: Değişimler kaçınılmazdır ve çok ileriye uzanan geçişler sayesinde meydana gelir. Ancak aynı zamanda Hegel, asli olanın daima daha yüksek sentezler kalıbında korunduğunu da iddia eder. Kaçınılmaz olan niteliksel sıçrayışlar, hem tezi hem de antitezi daha yüksek bir düzeyde kucaklayan sentezleri doğurur. Böylece varolan biçimler korunur, ancak daha önceden mevcut olanın yeni ve daha geniş bir bağlama oturtulduğunu da belirtmekte fayda var. Hegel'in düşüncesini radikal mi yoksa muhafazakâr bir yönde mi yorumlayacağımız, yeni sentezi başarmak için meydana gelen dönüşümün bir reddetme mi yoksa muhafaza mı olduğunu vurgulamamıza bağlıdır.[11]

HEGEL'İN TARİH GÖRÜŞÜ AŞIRI İYİMSER

Hegel'in diyalektik dönüşüme dair teorisi tarihsel bir iyimserliğe imkan verir: Tarih önceki deneyimlerin en iyi yönlerini toplar. Ancak bu kesin midir? Kendi çağımızın geçmişten gelen tüm iyinin bir sentezi olduğundan emin olabilir miyiz? Asli yönlerin kaybedilmiş olması mümkün değil midir? Tüm değişimin daha üst bir düzeye doğru, kapsamlı bir dönüşüm olmaması ve çoğu değişimlerin kiminin kazanan kiminin de kaybeden olduğu çeşitli gruplar ve kültürler arasındaki ihtilaflardan kaynaklanmış olması mümkün değil midir? Ve Hegel'in felsefesi tarihsel olarak kazananların bir şekilde meşrulaştırılmasını – siyasî anlamda 'köreltici' bir meşrulaştırma – temsil ediyor olamaz mı?

Hiçbir şeyin kaybolmadığı o büyük kapsamlı sentezi *bugün* içinde bir bütün olarak yaşayamayacağımız, ancak tarih *sona erdiğinde* bunun gerçekleşmiş olacağı yanıtını verebiliriz. Ancak bu sorumluluk, diyalektik dönüşümle ilgili teorinin tümünü, tıpkı 'her şeyin en sonunda iyi biteceğine' dair dindarca umut gibi, uzak ve spekülatif bir varsayıma dönüştürür.

Ek olarak, neyin korunmaya değer olduğuna karar verecek olanın bugün yaşayan bizler değil de, *tarihin kendisi* olduğu cevabını verebiliriz. Herhangi bir grubun bir kayıp olarak yaşadığı şey aslında – tarihsel ışık altında – ya nötrdür ya da bir kazançtır. Ancak bu cevap, iyi ve kötünün nazari içeriği bakımından saf bir oportünizme varır: Meydana gelen her şey iyidir! Daha da ötesi, 'gerçekten' neyin iyi olduğunu bilmek zorlaşır, çünkü tarihin *nereye* doğru gittiğini kestirmek çoğunluk zordur.

Bazı modern Hegelciler tarihin sonunun geldiğini düşünür: Son sentez, de-

mokratik bir hükümete sahip ve insan haklarının tanındığı, zayıf bir devlet kontrolü ve güçlü bir piyasa-merkezciliği etrafında şekillenen kapitalizm olarak ortaya çıkar. Kabul edilebilir hiçbir olumsuzlama ya da bu kurumların dönüşümü söz konusu değildir. Bu andan itibaren tarihsel gelişim sadece daha da ilerlemiş bir kapitalizm ve daha fazla demokrasiyle insan hakkı anlamına gelir.

Bu, modern dünyada artık 'olumsuzlamanın gücünün' sona erdiği anlamına mı gelir? Şayet öyleyse, sağ kanada mensup Hegelciler solcu Hegelcilerin aksine haklıdırlar. Sağcı Hegelci yorumda, Hegel tarihsel bir realist olarak ortaya çıkar. Ancak, niteliksel olarak daha yüksek toplumsal kurumların mümkün olamayacağı ve tarihin bu anlamda sonuna ulaştığı doğru olsa bile, yine de hâlâ çöküşler ve geriye dönüşlerle karşı karşıya kalabiliriz. Dünya üzerindeki yaşam sonsuza kadar devam edecek değildir, ve ister dış kaynaklı olsun (doğanın kendisinden) ya da ister iç kaynaklı olsun (kendi sosyal sistemlerimizden ve kültürümüzden) daima büyük krizlerle yüzyüze gelmenin tehlikesi mevcut olacaktır.

HEGEL'İN FELSEFESİNDE ETİK ANLAYIŞA YER YOK

Hegel doğruyla ilgili kriterlerin, tarihin bize tüm zamanlarda sunduğu anlayış ufuklarında bulanabileceğini iddia eder. Objektif bir doğal kanun mevcut değildir. Zaferi elde edenler haklıdırlar. Hegel'in felsefesinde etik anlayışa yer yoktur. Bu itiraza karşı, Hegel'e göre tarihin amacının rasyonel ve özgür bir toplum olduğuna işaret edebiliriz. Amaç, objektif ve tarih dışı bir faydadır. Ancak belki de bu karşı argüman pek de işe yaramaz; çünkü bu amaç geleceğin bir parçası olacaktır ve biz daima bize verilmiş olan bakış açısından görmek durumundayız.

Belli bir anlamda etik anlayış, Hegel'in düşüncesinde önemli bir yer tutar. Gerçekte Hegel, soyut ve doğru ahlak ile etik (*die Sittlichkeit*) arasında ayrım yapar. İlk ayrım, Kant'ın ahlakî alana karşı adli alanı ele alışına karşılık gelir. Ancak burada, diğer yerlerde olduğu gibi Hegel ikili düşünce tarzını eleştirir: Soyut kanun ve soyut ahlak, etik alanda birbirlerine bağlanır. Etik, soyut doğruyu ve ahlakı birbirine bağlayan devlet, toplum ve ailenin somut bağlarını içinde barındırır. Hegel'in düşüncesinde etiğe verilen merkezi konum, Hegel'in etik anlayışa yer bırakmadığını söylememizin yanıltıcı olabileceğini gösterir.

HEGEL'İN DİYALEKTİĞİ ANLAMSIZDIR

Hegel'in diyalektik olarak adlandırdığı şey (psikoloji gibi) deneysel bilimlerin ve mantıksallığın karman çorman bir karışımıdır. Bu itiraz aşırı bir empirizmden kaynaklanmışa benziyor: "Deneysel bilimlerin ve tümdengelimli mantığın ortaya koyduğundan başka meşru bir yöntem yoktur." Ancak bu empirisiz-

min kendisi de problemlidir. Daha önceden diyalektiğin nasıl aşkın/transandantal felsefenin bir tür 'yumuşatılması' olarak anlaşılabileceğini göstermiştik. Bununla birlikte, kastımız Hegel'in diyalektik düşüncesinin problemli ve şüpheli olduğunu ima etmek değildir.

Hegel'e yöneltilen eleştirilerden, her ne kadar en önemsizi olmasa da, en basiti, O'nun çoğunlukla açık olmayan ve anlaşılırlıktan uzak bir tarzda yazdığıdır. Bu açıdan, Hegel'in Locke'un kavramsal açıklık fikrinden ya da Kant'ın iddiaları açıklama ve doğrulama arzusundan ne öğrenmiş olabileceği tartışmaya açık bir sorudur.

SORULAR

Hegel'in tarih görüşünü şu terimleri kullanarak açıklayınız: 'Diyalektik', 'dönüşüm', 'sentez', 'öğrenme' ve 'oluşum'.

"Hegel'in felsefesinde, Kant'ın aşkın varsayımlarının yerini tarihsel olarak yaratılmış varsayımlar alır." Bu iddiayı, bir taraf tutarak tartışın.

"Hegel'e göre devlet her şeydir ve birey hiçbir şeydir." Bu iddiayı Hegel'in diyalektik görüşüne ve aile, pazar ve devlet arasındaki ilişkiye dair görüşüne başvurarak tartışın. Hegel'in liberalizmin ve muhafazakârlığın üstesinden gelme çabasını tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN TAVSİYELER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

The Hegel Reader (Hegel Okumaları), ed. Stephen Houlgate, Oxford, 1998.

The Phenomenology of Spirit (Tinin Fenomenolojisi), ter. A. V. Miller, Oxford, 1977.

Hegel's Philosophy of Right (Hegel'in Adalet Felsefesi), ter. T. Y. Knox, Londra, 1952.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Kojéve, A., Introduction to the Reading of Hegel (Hegel'in Okunmasına Giriş), New York, 1980.

Marcuse, H., Hegel and the Rise of Social Theory (Hegel ve Sosyal Teorinin Yükselişi) (1941), Londra, 1986.

Popper, K. R., The Poverty of Historicism (Tarihselciliğin Sefaleti), Londra, 1969.

Taylor, C., Hegel, Cambridge, 1975.

NOTLAR

1. Burada, bu felsefe tarihinde farklı siyasî nosyonların nasıl değiştiğini göstermeye uğraşırken – mesela, insanı sosyal bir varlık olarak ele alan Yunanlı görüşün nasıl insanı birey olarak ele alan Helenistik görüşe dönüştüğü – bu Hegelci algıyla uygun olarak çalıştık.
2. 9. bölüm, Descartes, yöntemsel şüphe ...
3. Sartre'ın 'görme/bakış', le regard teorisiyle karşılaştırınız.
4. Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (Yeryüzünün Lanetlileri) (1968), New York, 1991.
5. 13. bölümle karşılaştırınız, Ekonomik liberalizm. Hegel'i bir 'kollektivist' olarak yorumlamak, pek de seyrek rastlanan bir yaklaşım değildir. Özellikle liberal çevrelerde, kollektivizmle ('devlet bireyin üstünde') Hegel'in diyalektik görüşü ('bir insan, ahlakî toplumun yani devletin organik bir parçasıdır') arasındaki farkı es geçmek oldukça yaygındır.
6. Bu sözleşme görüşünü; Locke'un "Two Treatises on Government"ı (Hükümet Üzerine İki Risale) ile karşılaştırın; VII, 78, 81.
7. Kant'la karşılaştırın; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, 24, AB 107-8 (standart sayfa numarası).
8. Hegel, The Philosophy of Law (Hukuk Felsefesi), 75.
9. Herbert Marcuse, Reason and Revolution'da (Akıl ve Devrim) Hegel'in, faşizmden son derece uzak olduğunu; çünkü kanunlar tarafından yönetilen anayasal bir devlet fikrini desteklediğini tartışır.
10. 13. bölümle karşılaştırınız; Edmund Burke.
11. Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (Tarihin Sonu ve Son Adam), Londra, 1992.

BÖLÜM
18

Marx
Üretici Güçler ve Sınıf Mücadelesi

Hayatı: *Karl Marx (1818-1883), Yahudi kökenli zengin Alman bir avukatın oğluydu. Klasik Yunan materyalizminin öğrencisi olarak, doktora tezini Demokritos ve Epikür üzerine hazırlamıştır; ancak kendi zamanındaki sol kanat Hegelcilikten de fazlasıyla etkilenmiştir. Liberal* Rheinische Zeitung*'da gazetecilik yapmıştır. 1843'te, gazetenin Prusya hükümeti tarafından zapt edilmesinin ardından, Marx, Paris'e gider ve orada Fransız sosyalistlerle ilişkiye girer. Fransa'da Friedrich Engels'le (1820-1895) tanışır ve O'nunla hayat boyu arkadaşlığı ile yakın işbirliğini sürdürür. Engels aracılığıyla Marx, İngiliz ekonomi teorisine ve İngiltere'deki ekonomik ve sosyal durumların mahiyetine vakıf olur. (Bu sırada Engels Manchester'daki bir fabrikanın yöneticisidir.) Marx, siyasal eylemleri nedeniyle Fransa'dan uzaklaştırıldığında, Brüksel'e gider. Marx ve Engels bir eylem planı hazırlar ve 1848'de Komünist İttifakı kurmalarıyla birlikte* Komünist Manifesto*'yu yayınlarlar. 1848 devrimi sırasında Marx, Rhineland'a geri döner, fakat devrim yayılmaya başlayınca hayatının geri kalanını geçireceği Londra'ya hareket eder. Uluslararası İşçiler Birliği (Birinci Enternasyonal olarak da bilinmektedir) 1864'te kurulur ve Marx da bunun içinde yer alan itici güçlerden biri olur. Bu örgüt, tüm ülkelerdeki proletaryayı (işçi sınıfı) temsil etmeyi amaçlar. Paris komününün 1871'deki yenilgisinin ardından, Birinci Enternasyonal dağılır. Bundan sonra Marx ekonomik analizleri üzerinde yoğunlaşır ve siyasetle aktif olarak ilgilenmeyi bırakır. En çok bilinen eserleri arasında* Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları *(1844-5),* Alman İdeolojisi *(1845-6),* Siyasî Ekonominin Eleştirisine Bir Katkı *(1859) ve* Kapital *(1867) yer alır.*

DİYALEKTİK VE YABANCILAŞMA

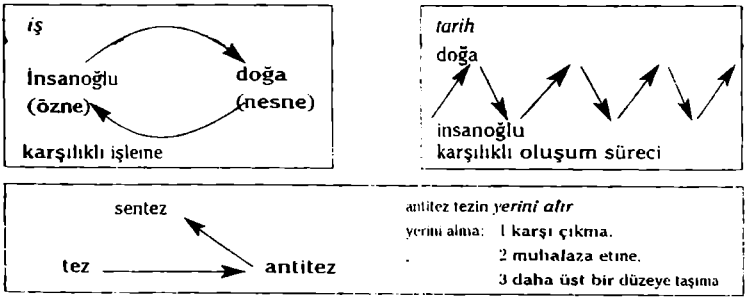
Marx sadece dünyayı *yorumlamak*la yetinmemiştir; aynı zamanda onu *değiştirme*yi de istemiştir. Başka bir ifadeyle Marx, siyasî teoriyi siyasî eylemin bir parçası olarak algılar: Siyasî teori, gerçel üzerine bir tasavvurdan öte, sosyal değişim için çalışan ya da bunun önüne geçmeyi hedefleyen siyasî mücadele de

kendi başına bir manevradır.

Marx'ın bilimsel çabası sadece felsefeyle sınırlı kalmaz; tarihi, sosyolojiyi, ekonomiyi ve felsefeyi hep birlikte kucaklar. Çalışmaları; felsefî analizlerden, deneysel çabalara ve günlük siyasî katkılara geçişlerle doludur. Bir Hegelci olarak Marx sadece *tek başına* felsefî olan bir teori kurmaktan yana değildi: Gerçekte ekonomi, sosyoloji, tarih ve felsefe birbiriyle bağlantılıdır.

Marx genelde Hegel'in felsefesini öne çıkaran biri olarak bilinir: Hegel açısından dünya, içinde *düşüncelerin* ve *fikirlerin* gelişiminin esas olduğu tarihsel bir süreçtir. Marx; Hegel'in, dünyanın diyalektik bir tarihsel süreç olduğuna dair görüşünü kabul eder, fakat *maddi yaşamın* gelişiminin de esas olduğunu iddia eder. Bu şekilde Hegel'in bir 'idealist' ve Marx'ın da bir 'materyalist' olarak sunulması en azından bir basite indirgemedir. Hegel'in sosyal ve maddi etkenlerle ilgilendiğinden bahsetmiştik.[1] Ve Marx'ın da mekanist anlamda bir materyalist olmadığını göreceğiz.

Eğer Hegel tarihin 'kendi başı üzerinde' (idealizm) durmasını sağladıysa ve Marx da tarihin 'kendi ayakları üzerinde' (materyalizm) durmasına fırsat verdiyse, bu durumda tabi ki tarihin kendi ayakları üzerinde *yürümesi*, ancak başıyla *düşünmesi* gerektiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, bu ya/ya da değil, hem/hem de meselesidir; yani hem materyal-ekonomik hem de kültürel-entellektüel faktörler kendi rollerini yerine getirir. Hegel ve Marx da diyalektikçiler olarak bunun üzerinde hemfikirdirler. Ancak aynı zamanda Hegel, kültürel-entellektüel yöne (*Geist*) Marx'tan *daha çok* önem atfeder, ve Marx da materyal-ekonomik yönü Hegel'in yaptığından *daha fazla* önemser. Bu nüansı akılda tutarak, Hegel'in 'diyalektik idealizm'inden ve Marx'ın 'diyalektik materyalizm'inden bahsedebiliriz.[2] Bu bölümde Hegel'de ele aldığımız diyalektik üzerinde fazla durmayacağız.[3] Diyalektik, her zaman için *ele aldığı konu*ya bağlı olduğundan, Marx'ın diyalektiğini yorumlarken aynı zamanda O'nun materyalizmini de izah etmiş olacağız. Hegel'le ilişkili olarak bahsettiğimiz diyalektikle ilgili genel noktaları okuyucuya tekrar hatırlatacağız:



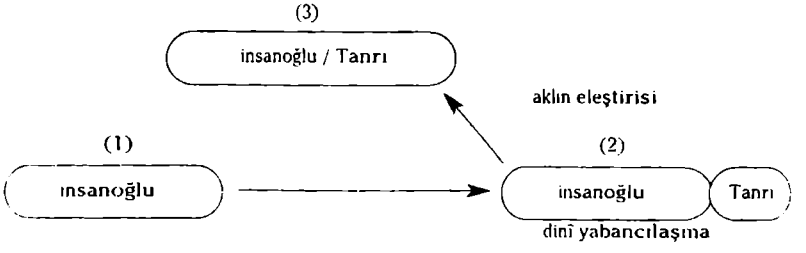
Diyalektiği daha anlaşılır kılmak için Marx'ın *yabancılaşma* (*'Entfremdung'*) teorisini kısaca işleyeceğiz. Bu, Marx'ın Hegel'in yoğun etkisi altında olduğu sıralarda yazdığı ilk eserlerinde karşımıza çıkan bir teoridir. Marx, bu konuda ilhamını sol kanat Hegelcilerden biri olan Ludwig Feuerbach'tan (1804-1872) almıştır. Feuerbach, kendi *din* eleştirisinde aşağıdaki diyalektik düşünce çizgisini takip eder:

1- İlk başta insanlar masum ve kendileriyle uyum içinde yaşamaktaydılar.

2- Daha sonra insanlar Tanrı'nın bir suretini yaptılar, ancak bu Tanrının insan eliyle yapılmış olduğunu farketmediler. Bu Tanrıyı kendilerinden *farklı* bir şey olarak, korku salan ve cezalandıran bir dış güç olarak algıladılar. Ancak gerçekte Feuerbach'a göre, bu Tanrı insani vasıfların dışsal bir ifadesiydi: Tanrı insanları değil, insanlar Tanrı'yı yaratmıştı. Artık insanlar kendileri olarak gördükleri şey ve gerçekte kendilerinin bir dışavurumu olan ancak dışsal bir güç olarak algıladıkları şey arasında bölünmüşlerdir: Bu ikilem yabancılaşmadır: Bu durumda insanlar kendilerine ait olan kimi parçalarına yabancıdırlar. Bu yabancılaşmış durumda, Tanrı'yı bağımsız bir güç ve kendilerini de güçsüz olarak algılarlar. Artık kendi başlarına yarattıkları bir Tanrı suretine mahkum olmuşlardır. Kendi imal ettikleri bir şey tarafından baskı altına alınmışlardır.

3- Bu acınası yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek için insanlar şu bağlantının *farkına varmalıdır*: Dışsal bir güç olarak algıladıkları bu Tanrı, aslında bir insan ürünü yani kendilerinin bir parçasıdır.

Başka bir deyişle Feuerbach, *dine yönelik bir eleştiri*nin bu yabancılaşmanın üstesinden gelmeye yeteceğini düşünmüştür. Şayet insanlar aradaki bağlantının *farkına varırlarsa*, Tanrı'ya inanmaktan vazgeçeceklerdir. Artık acı verici bir ikilemle yaşamak zorunda kalmayacaklardır. Kendi yaptıkları bir ürünle, dolayısıyla kendileriyle uyum içinde olacaklardır. Feuerbach'ın ne kastettiğini şu şemayla açıklığa kavuşturabiliriz:



Burada amacımız Feuerbach'ın ateizminin ne kadar geçerli olduğunu değerlendirmek değildir. Tanrının varlığına karşıt bir delil olarak bu tez, itirazlardan

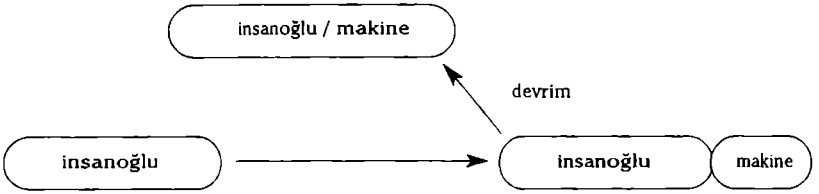
bağımsız değildir. Bizim için asıl önemli nokta, yabancılaşmanın en baştaki masumiyet halini yadsımasını ve din eleştirisinin bu yabancılaşmanın üstesinden gelişini temsil ettikleri diyalektik şemadır. Sonuç daha üst düzeyde yer alan yeni bir uyumdur, çünkü bu süreçler sayesinde insanlar en baştaki uyum hallerindeyken bilmedikleri, kendileriyle ilgili bir şeyin farkına varmışlardır. Marx bu diyalektik şemayı kullanır. Ancak sol kanat Hegelci Feuerbach'ın düşündüğü gibi, Marx kuramsal eleştirinin yeterli olacağını düşünmez. İnsanlar tahammül edilmez maddi koşullar altında yaşamaları nedeniyle dinin sağladığı huzura ihtiyaç duydukları sürece hiçbir kuramsal argüman dini yabancılaşmanın üstesinden gelemeyecektir.[4] Dinî yabancılaşmanın ortadan kaldırılması öncelikli olarak ekonomik yabancılaşmanın ortadan kalkmasını gerektirir.

Burada Marx'ın 'materyalizminin' bir uyarlamasıyla karşılaşırız: Dinî yabancılaşma ekonomik yabancılaşmaya dayalı siyasî ve sosyal yabancılaşmadan kaynaklanır. Bu anlamda, ekonomik ('materyal') etken ruhani etken üzerinde önceliğe sahiptir.

Marx ↓
- dini düzlem
- politik ve sosyal düzlemler
- ekonomik düzlem

Marx, insanların dinî anlamda yabancılaştıkları fikrini kabul eder. Ancak böylesi bir yabancılaşma Marx'a göre en önemlisi değildir. Bu dini yabancılaşma kapitalist toplumdaki genel yabancılaşmanın sadece tek bir yönüdür.

Kapitalist toplumda yabancılaşmayı yaratan emektir. Çünkü (hayvanların aksine) insanlar çalışmak ve yaşamak için üretmek zorunda olduklarından ve emek artı bir değer yarattığından, insan ve doğa arasındaki ilişki her bir tarafın karşılıklı olarak diğerini dönüştürdüğü diyalektik bir ilişki haline gelir. İşte tarih tam olarak, doğanın gitgide daha fazla insan emeği tarafından dönüştürüldüğü ve insanların da gitgide daha fazla kendi yarattıkları ürünler tarafından şekillendirildiği diyalektik gelişme sürecidir. Kapitalist toplumda doğa, büyük oranda dönüştürülmüştür: İnsanlar fabrikalar ve şehirler tarafından kuşatılmıştır. Ancak aynı zamanda kapitalistler ve proletarya arasında, insanlar ve emeklerinin ürünleri arasında keskin bir çatlak da baş göstermiştir. Artık insanlar kendi ürünlerinin efendisi değillerdir, aksine bu ürünler insanları kendileri için çalışmaya zorlayan bağımsız bir güç olarak ortaya çıkarlar. İşçi geçinme düzeyinde ancak hayatta kalabilirken, kapitalist yatırımda bulunmalı ve rekabet etmelidir. Makine ve bunun gelişimi insanlara ne olacağına karar verir, tersi değil.



Burada Marx'ın düşüncesinde göze çarpan bir noktaya ulaşırız: Kendi zamanının kapitalist toplumunda (1800'lerin ortaları) insanın alçaltılmasına duyduğu öfke. Ayrıca Marx'ın bu alçaltışın hem kapitalistleri hem de işçileri etkilediğini düşündüğünü belirtmekte fayda var. Her iki grup da ekonomik sistem tarafından köleleştirilmektedir. Bu alçaltma sadece işçinin ekonomik olarak fakirleşmesiyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda genel anlamda insani bir alçalmayı da doğurur: İnsanlar, kendi içlerindeki özgürlüğü ve yaratıcılığı farketmelerine imkan bırakmayan dışsal güçlere – maddecilik ve iş baskısı – tabi hale gelirler ve aynı zamanda kendi yarattıkları ancak artık hakim olamadıkları güçler tarafından kontrol edilen otomatik makinalar gibi işlev görmek zorundadırlar. İnsanlar – hem kapitalistler hem de işçiler – bu maddeci dünyadan etkilenirler. Kapitalist toplumda işlev gördüğü şekliyle 'dönüştürülmüş' doğa karşısında *güçsüz* hissederler ve kendileri ile hemcinsleri olan diğer insanları 'nesneler' olarak; iş gücü, çalışan, rakip olarak görürler. Dolayısıyla yabancılaşma iki kattır:

1- İşçilerin, ekonomik olarak zayıf düşmeleri
2- Kapitalist ve işçinin insani olarak alçalması

Diyalektik 'üçlüye' tekrar geri dönebiliriz: Kapitalizm altında, yabancılaşma *antitez*in kendisidir. Durumun daha da kötüleşmesine bağlı olarak – kapitalizmde yaşanan bir kriz – işçiler devrim yapar: Kendi ürünleri, makinalar ve fabrikalar üzerinde *hakimiyet kurarak* insani değerlerini tekrar kazanırlar. Bunu yaptıklarında bu üründeki kendilerinin farkına varırlar ve onunla uyum içinde olurlar; tıpkı Feuerbach'ın insanların kendi ilahi vasıflarıyla uyuma varacaklarını düşündüğü gibi. Yabancılaşma devrim sayesinde ortadan kalkar: İnsanlar; bilinçli, özgür ve yaratıcı hale gelir. Güçsüzlük ve maddecilik aşılır. İnsanlar, ekonomi üzerinde kontrolü ele geçirir ve böylece kendi özlerini idrak edebilecek bir duruma kavuşurlar.

Bu açıdan Marx, tarihin pürüzsüzce ve düz bir şekilde ileri doğru hareket ettiğini düşünmez. Tarih niteliksel sıçrayışlarla, yani devrimler tarafından ileriye taşınır. Hatta dönüşümden önce durum çok daha kötüye gider. Ancak dönü-

şüm çoğunluk daha üst derecede bir sentezle sonuçlanır. Böylece kapitalizmdeki krizler sonucu bir proletarya devrimi meydana gelecek ve devrim, kapitalist üretim gücünü niteliksel olarak daha üst bir seviyeye taşıyacaktır; çünkü üretim araçları insan kontrolü altında olacaktır. Kapitalizm altında her bir kişi kendi egoist bakış açısına uygun olarak rasyonel bir tarzda davranır, ancak sistem bir bütün olarak anarşik ve nihayetinde kendi kendini yıkıcı bir tarzda işlev görür. Bireysel eylemlerin toplamı beklenmeyen bir sonucu doğurur. Böylece sistem hiçbir bireyin tasarlamadığı bir mantığı içine alır. Ancak Marx'a göre, devrimden sonra hem birey hem de sosyal yapı rasyonel olarak aydınlanacak ve yönetilecektir.

Eğer Marx, ekonominin din ve manevi yaşam konusunda belirleyici olduğuna inanması açısından bir 'materyalist' olsa bile, *materyal değerleri*, para ve mülkü bir *ideal* olarak alma anlamında bir materyalist *değildi*. Tam aksine Marx bu 'sahip olma' tutumunu bir alçalma olarak değerlendirmiştir.[5] Burada Marx, klasik Aristocu ideale katılır: Temel olarak insanoğlu bilinçli, özgür ve yaratıcı bir varlıktır. Güçsüzlük ve maddecilik bu temel insani özellikleri bozar. Marx insanoğlunun her zaman temel olarak materyal kazanç tarafından *motive edildiğini* düşünme anlamında bir materyalist değildi. Tam tersine O, bunun her şeyden önce kapitalist toplum tarafından temsil edilen tarih evresinin bir özelliği olduğunu söylemiştir.

TARİHSEL MATERYALİZM

Marx'ın 'materyal kazanç ideal olandır' anlamında bir 'materyalist' olmadığını söyledik (ahlakî materyalizm). O 'varolan her şey materyal taneciklerden teşekkül eder ve mekanik kurallara uyar' anlamında da bir 'materyalist' değildi (mekanik, atomcu materyalizm). Mekanik materyalizm Marx'ın iki temel fikriyle çelişir:

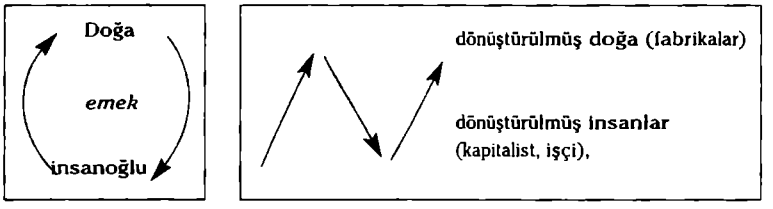
1. Marx'a göre tüm değişim mekanik değildir. Tarihsel-toplumsal değişim diyalektiktir.

2. Marx'a göre dünya sadece bir atomlar yığını değildir. Tarihsel-toplumsal gerçeklik, bağlantılar tarafından tanımlanır.

Marx'ın materyalist olarak adlandırılması, her şeyden öte şu anlamdadır: 'Ekonomik-materyal etkenler tarihsel süreçteki itici güçlerdir' (tarihsel materyalizm).

Marx, insanı toplumsal bir varlık olarak kabul eden yani insanların kendi öz bilinçlerine ilk defa çeşitli sosyal gruplar bağlamında vardıklarını öngören Aristocu yaklaşımı paylaşır. Ancak Marx'a göre, emek şekillendiricidir. Bu, Aris-

to'da karşımıza çıkandan daha olumlu bir emek yaklaşımıdır. Marx'a göre emek aracılığıyla, sosyal kurumlar değiştirilir ve böylece diğer insani hassalar yeni tarihsel aşamalarda kendilerini açığa vurur. Kapitalizm altında yaşayan insanlar şehir-devlette yaşayanlara göre daha farklı yeteneklerini keşfedebilirler. Tarih insanlığın kendi bilincine vardığı şekillendirici bir süreçtir. (Tarihsel nedenlerden ötürü bu bakış açısı, Aristo'nun felsefî ufkunun çok ötesinde yer alır.) Tarihi özümseyerek, insanlığı ve kendimizi daha yakından tanırız. Marx ekonomik etkenlerin tarihsel oluşum sürecinde belirleyici olduğunu düşünür. Tarih, ekonomi tarihi ve emek tarihidir aslında. Ekonomik hayattaki niteliksel değişimler tarihi, daima ileriye hareket eden geri döndürülemez bir sürece dönüştürür.

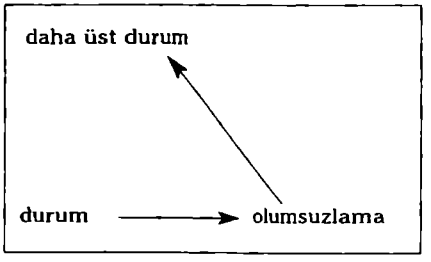


tarih = ekonomi tarihi, emek tarihi

Bu oluşum sürecinde şu ekonomik aşamalardan geçeriz:

İlkel toplum → köle toplumu → feodal toplum → kapitalizm (komünizm)

Bir ekonomik aşamadan diğerine geçiş, ekonomi belli bir doyum noktasına ulaştığında zaruri olarak gerçekleşen niteliksel bir sıçrayışı temsil eder. Bu niteliksel sıçrayışlar bir aşama 'olumsuzlandığında' ve daha üst bir aşama tarafından 'aşıldığında' diyalektik olarak meydana gelir.



Daha üst bir durumdan ve *ilerleme*den bahsedebiliriz; çünkü olumsuzlama ekonomik sistemi bir diğeriyle değiştirmez. Bu bir kralı görevden alıp yerine bir başkasını tahta geçirmekten farklıdır. Aksine olumsuzlama, asli unsurların daha rasyonel bir çerçevede hizalandığı bir yeniden diziliştir. Dolayısıyla tarih hiçbir şeyi kaybetmez. Bu açıdan komünizmin sınıfsız toplumunun; ilkel aşama-

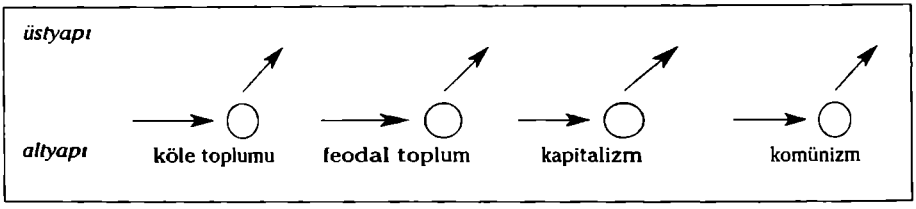
dan, feodal toplumun sıkı bağlarından ve burjuva-kapitalist toplumun yüksek üretim kapasitesi ve resmi haklarından doğacağı ve bu etkenlerin, ekonomi üzerinde rasyonel ve demokratik bir kontrolün olduğu bir sistemde bütünleşeceği söylenir. Marx, Hegel gibi bu sürecin kaçınılmaz olduğunu düşünür, çünkü emek ve ekonomi bireysel kişilerin ne düşündüklerine ve hayal ettiklerine bakmasızın bu değişimleri meydana gelmeye zorlayacaktır. Bireyler bu süreci kendi arzularına göre hiçbir seviyede etkileyemeyeceklerdir. İnsanlar neye katılmış olduklarını anlamasalar da süreç kendi kendine meydana gelmektedir.

Marx'a göre tinsel ruh değil de ekonomi asıldır. Düşüncelerimiz ekonomik-materyal koşulların yansımalarıdır. Ekonomik-materyal etkenler bu sebeple *altyapı*; din, felsefe, ahlak ve edebiyat gibi kültürel olgular da *üstyapı* olarak adlandırılır. Çok aşırı bir ifadeyle, tarihsel materyalizm şu anlamlara gelir

1- Tarihte üstyapı değil de altyapı itici güçtür.

2- Altyapı üstyapıyı belirler; üstyapı altyapıyı değil.

Böylelikle:



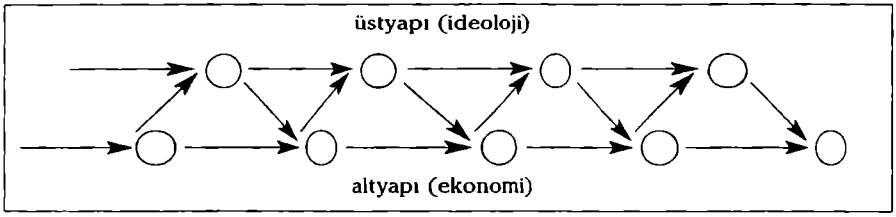
Bu aşırı ifade tarzından hareketle, tarihsel materyalizm ekonomik *determinizm*e dönüşür. Hem tarihsel süreç hem de insan düşüncesi ekonomik-materyal durumlar tarafından belirlenir. Bunun anlamı insanlar özgür olarak düşünemezler ve düşünceler de olayları etkileyemez. Ancak bu aşırı ifade şeklinde ekonomik determinizm doğrulanamaz hale gelir:

1- Bu, bağımsız tüm akıcılığın inkarı anlamına gelir: Düşüncelerimiz her zaman için ekonomik *nedenler* tarafından belirlenmektedir, akılcı *sebepler* tarafından değil. İnanmak için nedenimizin olduğu şeyin değil de, düşünmemiz *gereken* şeyin doğru olduğunu düşünürüz. Ancak böyle bir teori kendi bindiği dalı keser, çünkü bunun anlamı aslında teorinin kendisinin de belli bir takım ekonomik nedenlerin sonucundan öte bir şey olmadığıdır. Dolayısıyla, bunu geçerli kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Daha da ötesi, bugün için belirleyici olan materyal koşullar Marx'ın düşüncesi için belirleyici olanlardan daha farklı olacaktır.

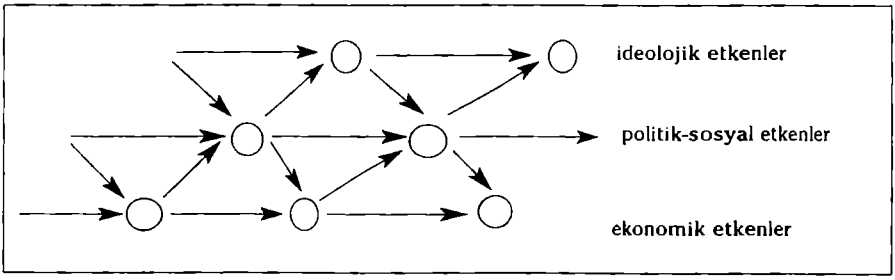
2- Bu ekonomik determinizm diyalektik değildir, çünkü ekonomiyi ve düşünceyi iki ayrı olgu olarak ayırır ve bir olgunun diğerini belirlediğini söyler. İki farklı olgu arasında böylesine kesin bir ayrım diyalektiğe aykırıdır. Diyalektik düşüncenin temel noktalarından biri, mesela ekonomi gibi bir olgunun göreceli olarak tecrit edilmiş bir alan şeklinde *algılanamayacağıdır.* Ekonomi, toplumun bir parçasıdır. Ekonomik determinizm, ekonomi ve düşünce arasında diyalektik olmayan bir ikilem öngöreceğinden ve Marx da etkenlerin bağlantılı olduğunu özellikle vurguladığından, böylesi bir ekonomik determinizmi Marx'a atfetmek anlamsızdır.

3- Kendi çalışmalarındaki metinler, her ne kadar kimi zaman Marx kendini belli belirsiz olarak ekonomik bir determinist gibi ifade etmiş olsa da, O'nun böyle olmadığı iddiasını destekler.

Bu sebepten Marx'ın tarihsel materyalizmini şu şekilde yorumlamak daha anlamlıdır: Ekonomi ve düşünce, karşılıklı olarak birbirlerini etkiler; ancak ekonomi son sözü söyler:



Daha da ötesi, ekonomik ve kavramsal etkenlere ek olarak *politik-sosyal etkenleri* eklediğimizde resim tamamlanır:



Bu, Marx'ın tarihle ilgili materyalist düşünce tarzı için basit ve mantıklı bir yorumlamadır. Ancak bu yorum tam olarak açık değildir. Bütün bu etkenlerin belli bir rolü olduğu ancak ekonominin daha 'belirleyici' olduğu ve diğerleri üzerinde 'önceliğe' sahip olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelir? Bunu *yön-*

temsel bir kural olarak yorumlayabiliriz: 'Ekonomik izahların peşinden git!' ya da 'sosyal-tarihsel bütünlük içinde ekonomik koşullara daha özel bir önem ver!' Bunlar nispeten daha az problemli gözükür, ancak Marx daha fazlasını söylemeye çalışıyordu. Belki şu yorumu yapabiliriz: 'Üstyapının altyapıyı etkilemesi, üstyapının altyapı için gerekli olması anlamındadır; ancak üstyapı altyapıyı yeni yönlere doğru yönlendiremez.' Burada üstyapı –devlet, ideoloji, düşünce- bütünün gerekli parçaları olarak ortaya çıkar; ancak değişimler, yeni gelişme doğrultuları altyapıdan kaynaklanır. Marx'ın, ekonominin ve düşüncenin birbiriyle bağlantılı olduğuna dair görüşüne ek olarak, O'nun açısından ekonominin *emeğe* dayandığını da söyleyebiliriz. Ve emek de kendiliğinden meydana gelen tabii bir süreç değil, toplumsal kökenlidir yani insan emeğidir. Emek, bizi gerçekle temas ettiren, tam anlamıyla insani bir faaliyettir. Emek aracılığıyla eşya hakkında ve dolaylı olarak da kendimiz hakkında bilgi ediniriz. Ve emek yeni ürünler ve sosyal oluşumlar doğurduğundan, bu tarihsel süreç sayesinde dünya ve kendimiz hakkında daha fazla şey öğreniriz. Dolayısıyla Marx'ın düşüncesinde emek, temel *epistemolojik* bir kavramdır. İş-faaliyet sayesinde bilinç kazanırız. Bu, klasik emprisistlerin öne sürdüğü durağan ve birey-merkezli bilinç modeliyle çelişir; bu modelde insan temel olarak görsel uyaranları içine alan bir makinadan farksızdır. Şayet bilinç ve emek arasındaki bu epistemolojik bağlantı yorumu doğruysa, üstyapı ve altyapı arasındaki keskin ayrımı ve bu ikileme dayanan ekonomik determinizmi reddetmek için ortaya bir neden daha çıkmış demektir: Emek ve bilinç diyalektik bir sürecin parçalarıdır, ve dolayısıyla emeğin nedensel ve tek taraflı olarak bilinci belirlediğini söylemek doğru değildir.

Artık katı ekonomik determinizmin Marksist bir savunusuyla üstyapıya belli bir önem atfetmekten doğan politik neticeler açık bir şekilde birbirinden ayrıştırılabilir. İlk tutum siyasî bir pasifliği onaylar: 'Vakti gelene kadar beklemeliyiz.' İkinci tutum siyasî eylemciliği onaylar. Daha da ötesi üstyapının aslında altyapı yani ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini düşünürsek, muhaliflerimizle tartışmanın bir anlamı kalmayacaktır. Muhaliflerin duruş noktası sadece sahip oldukları materyal konum tarafından belirleniyor olacaktır. Argümanlar böylesi bir duruş noktasını değiştiremez, sadece materyal konumdaki bir değişiklik bu duruş noktasının değişimini beraberinde getirir. Bu, mesela bir parlamentonun da aynı şekilde görülmesini gerektirir: İktidar 'parlamento dışındadır', çünkü iktidar parlamentoda *değil* ekonomik güçlerde bulunur. Parlamento, hakim olan ekonomik iktidar koşullarının sadece siyasî bir yansımasıdır.

Dolayısıyla tartışmalar, şahsi fikirler ve parlamento sistemi hiçbir önem taşımaz. Tüm bu etkenler temel olarak altyapının pasif yansımalarından ibarettir. Buna karşıt olarak, John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*'de tartışma esnasında karşılıklı fikir alışverişi sayesinde daha iyi düşüncelere ulaşabileceğimizi öne sürer.

ÜRETİCİ GÜÇLER VE ÜRETİM İLİŞKİLERİ

Marx, altyapının üç yönünü birbirinden ayırır: *Üretici güçler, üretim ilişkileri* ve *doğal koşullar*. Üretici güçler kısaca, emek gücüyle teknolojik bilgi ve araçlar yani insanlar ve doğa arasındaki karşılıklı gelişimin kaynağıdır. Üretim ilişkileri kurumsal kalıplar; hepsinden öte üretim araçlarına ilişkin olarak mülkiyet koşullarıdır. Doğal koşullar, verili doğal kaynaklardır.

Marx'ın altyapı olan ekonomiyi tarihteki nihai itici güç olarak gördüğünden bahsetmiştik. Ne var ki Marx'a göre, sahici itici güç üretici güçlerde yatar. Fakat üretici güçler tarafından ihtiva edilen insanlar ve doğa arasındaki karşılıklı gelişim, belli bir kurumsal kalıp içinde meydana gelir (mülkiyet şekli). Belli bir noktaya kadar, üretici güçler hakim olan üretim ilişkileri çerçevesinde iyi bir şekilde ya da en azından direnişe uğramadan gelişecektir. Ancak belli bir noktada, hakim olan üretim şekilleri üretici güçlerin büyümesi üzerinde kısıtlayıcı bir etki göstermeye başlayacaktır. Artık üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında bir gerilim ortaya çıkar: Hakim olan mülkiyet koşulları doğanın daha fazla sömürülmesine zararlıdır. Üretici güçlerin *yeni* ve daha uygun üretim ilişkileri ortaya koymasıyla bir değişim olur. Devrim meydana gelir. Yeni üretim ilişkileri oturduğunda, üretici güçler, bu yeni oluşturulmuş üretim ilişkileri kısıtlayıcı olana ve yeni bir devrim meydana gelene kadar büyümeye devam eder. Farklı bir söylemle, üretici güçler evrilir. Üretici güçlerle hakim olan üretim ilişkileri arasında ihtilaflar doğabilir. Yeni ve daha iyi üretim ilişkileri açığa çıktığında gerilim ortadan kalkar.

Marx'ın sınıf kavramı üretim ilişkileri kavramıyla bağlantılıdır. Sınıf üretim araçlarıyla (ham maddeler ve üretim aletleri) kurulan ilişkiye göre belirlenir. Üretim araçlarına *sahip olanlar*, olmayanlara karşı bir sınıf karşıtlığı içindedirler.

Bu, önemli bir noktadır; çünkü birçokları Marksist sınıf kavramının, üretim araçlarına sahip olmayanların gerçekleştirdikleri büyük tüketim oranına işaret edilerek çürütülebileceğini düşünür. Ancak Marx'ın sınıf kavramı temel olarak tüketim, şahsi tecrübe ya da bireysel haklarla değil, üretim araçlarına sahip olmakla ilgilidir. Marx'a göre, bazıları bu üretim araçlarına sahip ve diğerleri sahip olmadığı sürece, ortada daima sınıf ihtilafları ve çekişmeleri olacaktır. Kapitalist aşamada üretim araçlarına sahip olan kapitalistler ve bunlara sahip olmayan proletarya (işçiler) olmak üzere iki sınıf vardır. Tabi ki üretim araçlarına dayanmayan çok çeşitli ihtilaflar söz konusudur. Tabiri caizse daha iyicil ihtilaflar da vardır. Ancak sınıf çatışmaları aşılmaz niteliktedir, sadece mülkiyet koşullarında bir değişimle yani bir devrim yoluyla bunların üstesinden gelinebilir.

Üretim araçlarına sahip olanlar kural gereği böylesi bir değişime karşı ola-

caklarından; devrimler sıklıkla şiddete dayanacaktır. Ancak şiddet devrimlerin zorunlu bir unsuru değildir.

Marx'a göre kapitalizm, içsel bunalımlardan muzdariptir. Proletarya fakirleşmektedir. Alt düzey orta sınıf, proletaryanın parçası haline gelecektir, çünkü servet gitgide küçülen bir azınlığın elinde toplanmaktadır. Yaygın iş kurumları, aşırı üretime yol açacaktır. Bu durum, proletarya ayağa kalkıp üretim aygıtının kontrolünü ele geçirene ve böylece uluslar arası ekonomi siyasî kontrol altına alınıp üretim gerçek ihtiyaçları tatmine yönlendirilinceye kadar daha da kötüleşecektir. İşçi sınıfı devrimi gerçekleştirerek sınıfsız bir toplum yaratmanın tarihsel misyonunu üzerinde taşır.

ARTI DEĞER VE SÖMÜRÜ

Marx'ın (Adam Smith ve David Ricardo gibi) klasik liberal ekonomistlere karşı temel argümanlarından biri, bunların teorik ve atomist olarak düşündükleriydi: Temel olarak, tarih dışı birey ve tarih dışı yasalar kavramlarına sahip olmuşlardır. Ekonominin toplumda ve tarihte nasıl işlev gördüğünü doğru biçimde anlamamışlardır.

Kabaca ifade edersek, talebin ihtiyaç tarafından belirlenmesi durumunda fiyatı/pahayı arz ve talep temelinde belirleyebiliriz; ancak ihtiyaç bu durumda satın alma gücü anlamına gelir. Ancak para ödeyecek durumda olmasak bile, mesela yiyecek gibi bir maddeye yine de ihtiyaç duyabiliriz. Bu durumda ihtiyacımız talep olarak değerlendirilmeyecektir. Diğer yandan, 7 yaşındaki bir kızın, gerçekte ihtiyacı olmadığı halde, *sutyen* satın alma gücü talep olarak değerlendirilecektir. İhtiyaçlar ve özellikle de satın alma gücü tarih dışı unsurlar değildir; bunların nasıl ve kim tarafından ortaya çıkarıldığını sorgulayabiliriz. Bu noktaları gözden kaçırmak safça bir ekonomik düşünce tarzı olacaktır.

Marx, Adam Smith ve David Ricardo'dan çok şey öğrendiği gerçeğini saklamamıştır. Genelde İngiliz siyasî ekonomisini Marksizm'in üç kökünden biri olarak değerlendiririz:

1- Diyalektik, olumsuzlama ve bütünlük gibi kavramlara katkıda bulunan Alman idealist felsefesi (Hegel)

2- Burjuvazi, işçi sınıfı ve devrim gibi kavramlara katkıda bulunan Fransız sosyalizmi (Diğerlerinin yanı sıra Saint-Simon ve Fourier)

3- Mübadele değeri, kullanım değeri, anamal, üretim ve dağıtım gibi kavramlara katkıda bulunan İngiliz siyasî ekonomisi (Smith, Ricardo)

Marx'ın klasik siyasî ekonomiye katkısı neydi? Marx, emek ve emek gücü arasındaki ayrımının en önemli katkılarından biri olduğunu düşünür: Emek gü-

cü değeri olan bir maldır, yani bu gücü üretmek için gereken malların değerini taşır. Emek gücünün kullanımı, değeri yaratan emeğin kendisidir. Bu fikirlerin siyasî ve sosyal koşulları nasıl ortaya koyduğunu ve aynı zamanda nasıl bir kapitalizm eleştirisini temsil ettiklerini göreceğiz. Bir mal, kısmen bu malın karşıladığı ihtiyaç yani kullanım değeri ve kısmen de mübadele değeri tarafından tanımlanabilir. Piyasada geçerli olan değer, mübadele değeridir. Kapitalist sistemde emek gücü de dahil olmak üzere her şey ilkesel olarak bir maldır: Bu geniş mal pazarında, sadece eşyayı başka şeylerle değiş tokuş etmekle kalmayız, emek gücünü de ücret karşılığında değişiriz. İşçiler kendi emek güçlerini satın almak isteyen kişiye yani üretim araçlarını elinde tutan işverene satarlar. Bunun ederi, aldıkları ücrettir. Eşya, başka eşyalarla değiş tokuş edildiğinde, mesela iki keçi postu karşılığında bir kalıp tuz gibi, değer artmaz. Ya ticareti gerçekleştiren her iki taraf da verdiği kadar alır, ya da biri diğerinin zararına daha fazla elde eder; ancak bütün olarak alındığında değer artmamıştır. Peki o halde değerdeki artışı nasıl açıklarız? Marx'ın temel yaklaşımı değerin emek aracılığıyla yaratıldığıdır. Başka bir ifadeyle, emek gücünün bir mal olarak piyasa ekonomisinde benzersiz bir konumu vardır. Satma, satın alma ve nihayetinde bu malın kullanımı tüm sistem için bir bütün olarak bir değer artışını doğurur. İşçiler tarafından yaratılan değere ne olur? Üretim masrafları düşüldüğünde ve işçiler ücretlerini aldıklarında, geriye kalan artı değer işçiye ücret olarak ödenmeyen emek parçasının bir ifadesidir. Bu artı değer kâr kılıfı altında kapitalistin cebine girer. Marx'a göre ödenmemiş bir emek olarak artı değer bu değerin yaratılmasında kişisel olarak payı olmayan birine gider ve işçiler de yaşam seviyeleri ne olursa olsun daima kapitalizm tarafından sömürülür.

Ancak kapitalistlerin kendileri de piyasa içinde birbirleriyle rekabet halindedirler. İflas tehlikesi onları aşırı tüketimden alıkoyar ve diğer kapitalistlerle girdikleri rekabette kendi konumlarını güçlendirmek için daha iyi teknoloji gibi faktörlere yatırım yapmaya yönlendirir. Bu şekilde artı değer yeni yatırımlar için kullanılır ve kapitalizm içindeki yayılmanın temelini sağlar.

Artık Marx'ın kapitalist toplumla ilgili teorisinde *artı değer*in ne kadar merkezi bir kavram olduğunu biliyoruz. Bu artı değer kâr kılıfı altında kapitalistin cebine girer. Kâr aslında işçilerin sömürülüşünün bir tescilidir. Kârın bir kısmı rekabet nedeniyle yatırıma ayrılmalıdır. Süreç bu şekilde devam eder: Yeni emek gücü alımı, artan artı değer, artan kâr, yeni yatırımlar vs. Para yani *anamal* artar. Şirket düzeyinde bir kâr mantığı olan ancak ulusal düzeyde siyasî bir yönelimden yoksun bulunan yayılmacı bir ekonomik sistem yükselişe geçer. Bu kapitalist sistem kendi kendini yok eder: Sistemin kendi içinde çözülemeyecek krizler doğurur; dolayısıyla başka bir sistem bunun yerini alır.

MARX'A İTİRAZLAR

Bir siyasî kuramcı olarak Marx, şüphesiz hem siyaset üzerinde hem de kuramsal tartışmada büyük bir etkiye sahip olmuştur. Marx'ın düşüncesiyle ilgili değerlendirmeler, çeşitli Marksist grupları da ele almalıdır. Çok az siyasî kuramcı Marx kadar yanlış tanıtılmış ve suistimale uğramıştır. Ve çok azı O'nun kadar göklere çıkarılmıştır. Marx'ın bir yandan kapitalizm altında insan yabancılaşmasını ortaya koymasını ve diğer yandan bu sorun için kapitalizmin temel yapısını inceleyerek bir çözüm yolu araştırmasını dikkate alırsak, rahatlıkla O'nun bir öncü olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir soru Marx'ın analizlerinin yeterince sağlam ve geçerli olup olmadıklarıdır. Dolayısıyla Marx'ın teorisine getirilen en yaygın eleştirilere kısaca değineceğiz.

MARX'IN TEORİSİ KENDİ BİNDİĞİ DALI KESİYOR

Marx, tüm teorilerin ideolojiyi (yanlış bilinçliliği) temsil ettiğini belirtir. Ancak Marx'ın ortaya koyduğu şey de bir teori olduğundan, kendi ifadeleri bu teorinin üzerinde durduğu dalı kesmektedir. Marx'ın teorisinin kendinden menkul bir tutarsızlığı olduğuna dair eleştiri, tamamı ekonomik determinizme giden çeşitli versiyonlara sahiptir. Ancak biz zaten çok aşırıya kaçan bir ekonomik determinizmin Marx'a atfedilmesinin yersiz olduğundan bahsetmiştik.

MARX'IN TEORİSİ DENEYSEL DEĞİL

Marx'ın teorisi hem deneysel hem de felsefîdir. Bu durumda deneysel kısmın yeterince deneysel olmadığı itirazını getirebiliriz. Görünen o ki, Marx'ın söylediği *her şeyin* doğru olduğu konusunda ısrar etmediğimiz sürece, bu yeterince ciddi bir itiraz olmayacaktır. Kimi zamanlar emprisist çevreler itirazlarını yükseltir.[6] Bu, diyalektik öz itibarıyla anlamsızdır; geleceği önceden bilemeyiz (Hume'un ve Popper'ın geleceği bilmenin imkansızlığına dair sundukları argümanlarla karşılaştırınız). Emprisizmin içsel problemleri ve aşkın felsefeyle diyalektiği destekleyen argümanlar hakkında söylediklerimiz bu itirazı sorunlu hale sokar. Ancak diyalektiğin tümüne karşı çıkmaksızın, Marx'ın ve Marksistlerin felsefî ve emprik hükümler arasında genelde bir ayrım yapmadıkları itirazını getirebiliriz. Bu önemli bir noktadır. Şayet Marx, mesela 'Kapitalizmdeki krizler daha da kötüleşecek' gibi bir hükmün halihazırdaki şartlara bakmaksızın daima doğru olduğunu iddia etmiş olsaydı, bu hükmün emprik olamayacağı açıktı; çünkü empirik hükümlerin özelliği halihazırda ne olup bittiğine bakılarak kanıtlanabilir ya da çürütülebilir olmalarıdır. Ve eğer hüküm felsefî ise, en azından belli bir ölçüde bu hükmün lehinde ya da aleyhinde felsefî olarak tar-

tışabiliyor olmamız gerekir. Her durumda Marx'ın teorisi, bunu kabul eden müritleri için su götürmez bir gerçeklik sunmaz.

MARX'IN BAZI ÖNGÖRÜLERİ YANLIŞTIR

Marx kapitalizmin daha da artan bir sınıf kavgasına yol açacağını öngörmüştür. Ortaya kapitalist bir azınlık ve geçinme düzeyinde yaşayan ve gitgide artmakta olan proleter bir çoğunluk çıkacaktır. Gerçekte Amerika'daki ve Batı Avrupa'daki birçok işçi, Marx'ın fakirleşme teorisini pek de doğrulamayan özel bir tüketime sahiptir. Diğer yandan bugün birçok insan yeterince beslenememektedir. Emperyalist milletlerle sömürgeleştirilmiş halklar arasındaki çatışmayı da işe katarak bakış açısını genişletmenin önemi Lenin tarafından fazlasıyla vurgulanmıştır.

Daha da ötesi, Marx'ın sınıf kavramı tüketimle değil, üretim araçlarının mülkiyetiyle alakalıdır. Dolayısıyla her ne kadar Marx'ı fakirleşme teorisi çerçevesinde *kısmen* çürütsek bile; bu, yüksek oranda özel tüketime sahip ülkelerde dahi bir proleterleşmenin olmadığı anlamına gelmez: Daha geniş uluslar arası şirketlerin girişimleri sonucu küçük işletmeler çoğunluk başarısız olmaktadırlar ve ortaya gitgide daha fazla sayıda çalışan yani üretim araçlarına sahip olmayan kişiler çıkmaktadır.[7] Ancak *bu* Marksist anlamıyla çalışan sınıfın; sınıfsız, rasyonel ve insancıl bir toplumu doğuracak olan uluslar arası devrimi gerçekleştirmek için ne ölçüde çaba sarf edeceği (ve ne ölçüde bu güce sahip olduğu) en azından (ve en ılımlı yaklaşımla) yoruma açık bir sorudur. Marx'ın teorisinin yanlış olduğu bile iddia edilmiştir; çünkü devrim, kapitalizmin ileri aşamada bulunduğu ülkelerde değil, az gelişmiş Rusya'da meydana gelmiştir. Lenin, buna, kapitalizmi uluslar arası bir sistem olarak değerlendirmemiz gerektiği cevabını verir: Kapitalizm, Rusya'da olmasa bile uluslar arası ölçekte tamamen gelişmiştir. Ancak devrim, Rusya'daki gibi kapitalizmin en zayıf olduğu yerde gerçekleşir.

MARX'IN SINIF VE SINIF ÇATIŞMASI KAVRAMLARI YERSİZDİR

Marx'ın sınıf ve buradan hareketle sınıf çatışması kavramları problemlidir. Eğer sınıf kavramı üretim araçlarının mülkiyetiyle tanımlanırsa, modern kapitalizm ışığında belli sorunlar ortaya çıkacaktır. Bugün işletmeleri yönetenler işletmeye sahip olmayabilirler ya da işletmede dolaysız mülkiyet çıkarları bulunabilir. İşletmenin mülkiyetini miras edindiklerinden değil de, eğitimleri ve üstün nitelikleri nedeniyle işe alınmış olabilirler. Yüksek bir maaş alıyor olabilirler, ancak bunun kâr oranıyla bağlantılı olması gerekmez. Dolayısıyla resmi anlamda üretim araçlarına sahip olan kapitalistlerin aynı zamanda bunların nasıl kullanılacağına karar verdiklerini söylemek problemli olacaktır. En azından

üretim araçlarının resmi mülkiyetiyle bunların gerçekte kullanımı arasında belli bir ayrım olduğunu kabul etmek gereklidir. Her ne kadar bugün bu işlevler iki grup tarafından paylaşılıyor olsa bile, her iki grubun da kapitalizm çerçevesinde hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak modern kapitalist sistem her zaman için tamamen saf bir piyasa sistemi değildir. Tekeller ve hükümet müdahalesi söz konusudur; bazı durumlarda, işletmelerin iflas prensibine ne ölçüde tabi olduğu pek de açık değildir. Bir iş teşebbüsü iflas tehdidi altındayken, yönetim çoğunluk siyasetçilere başvurup işlerin tehlike altında olduğuna işaret eder. Vergi kesintileri, para yardımları gibi, çeşitli idari programlar altında gerçekleştirilen mali teşvik böylelikle işletmeyi ayakta tutabilmek için kullanılan stratejinin bir parçası haline gelir. Bunun anlamı üretim araçlarına sahip olmayan ve ücretleri dalgalanmaya tâbi kâra göre belirlenmeyen yöneticilerin her zaman için kapitalist düzenin teorik kaidelerini takip etmek zorunda olmadıklarıdır. Bu açıdan mülkiyet sahipleriyle işletme liderlerinin kapitalist sınıfı oluşturduklarını söylemek problemlidir, çünkü her iki grup da kapitalist ilkelere göre hareket etmek zorundadır. Hükmün bir anlama kavuşması için yani doğru ya da yanlış olup olmadığına karar verebilmemiz için genişletilmesi ve daha somut hale getirilmesi gerekir.

Marx, işçilerin artı değeri ürettiklerini ve kapitalistlerin kârı elde ettiklerini iddia eder. Peki ya ücretlerini kamu sektöründen elde eden, bir kapitalist için çalışmayıp kârın üretilmesinde dolaysız bir katkısı olmayan işçileri nasıl değerlendirmeliyiz? Bu üretici olmayan emek gücü sektörü devlet tarafından örgütlenmiş toplumun yükselişine bağlı olarak büyük oranda artmıştır: Her tür devlet memuru; silahlı kuvvetlerde görevli olanlar; eğitim, araştırma, yönetim, sağlık vs. konularda görevlendirilen personel vs. Bunlar hangi sınıfa aittir? Eğitim, ücret ve davranış konusundaki farklar oldukça yüksek orandadır. Bu grubun ortak paydası, grup üyelerinin sistemin devamına şu ya da bu şekilde katkıda bulunmalarıdır. Bunların üretimi gerçekleştiren işçilerin verimliliğine katkıda bulundukları söylenebilir.

MARKS 'DOĞAL KOŞULLARIN' ÖNEMİNİ GÖZARDI EDER.

Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki bağlantılar Marx için son derece önemliydi. Ancak 'doğal koşulların' nispeten daha az problemli olduğunu düşünmüşe benziyor. Hammadde, iklim, su, hava; bunların hepsi *zaten mevcuttur*. Tabi ki ekonomi için de gereklidirler. Ancak Marx, bu faktörleri genel anlamda sabit ve değişmez olarak, dolayısıyla da üzerinde çok fazla bir şey yapılmaya gerek olmayan şeyler olarak görmüşe benziyor. Marx'ın zamanında böylesi bir görüş yeterince mantıklıydı. Daha da ötesi, öngörülerinde bu alanda önemli değişiklikler olacağına işaret eden hiçbir şey yoktur. Bildiğimiz gibi Marx, kapita-

lizmin her şeyden öte aşırı üretim nedeniyle patlak vereceğini öngörmüştür: Kapitalizm, devrimle sonuçlanacak olan bir krize neden olacaktır; çünkü kapitalistler aşırı üretime engel olmayacak kadar mantıksız davranmaktadırlar. Marx burada yanılmıştır. Kapitalizm dünya çapında bir tüketici toplum yaratarak böylesi bir krizden kaçınmayı başarmıştır.

Aynı zamanda Doğu Avrupa'daki ilk sosyal ülkelerin kendi ekolojik problemlerini rasyonel ve ilerici bir tarzda çözümleyebilecek durumda olmadıkları ortaya çıkmıştır. Rusya, Polonya ve eski Çekoslovakya'daki kirlilik sorunu hazin örneklerdir. Bu açıdan ekolojik kriz kapitalizmin içsel bir problemi değildir. Sovyet düzeni 'doğal koşulların' nasıl Marksist ekonomiler için de bir probleme dönüştüğünü gösterir.

MARKSİST SOSYALİZM ÖLMÜŞTÜR

Berlin duvarının yıkılışının ardından neredeyse tüm Marksist rejimler çöktü, sadece çökmekle kalmadı; Marksist sosyalizm, demokrasi ve insan hakları gibi normatif sorunlarla sınırlı kalmayan kendi kuramsal sorunlarını da açığa vurmuş oldu. Yine de Marksizm modern toplumlarda, hem insani yabancılaşmayı hem de kapitalizmi bir sistem olarak anlamamıza yardımcı olan önemli analitik bir araç olarak varlığını sürdürür. Bir siyasî kuramcı olarak Marx , tıpkı Newton'un bir bilim adamı, Darwin'in bir evrimci ya da Freud'un bir psikolog olarak yaşamaya devam etmesi gibi, hala yaşamaktadır.[8]

FRİEDRİCH ENGELS - MARKSİST BİR BAKIŞ AÇISINDAN AİLE

Friedrich Engels, (1820-1895) Marx'la 1840'ların başlarında karşılaştı. Her ikisi de Almandı ve her ikisi de daha sonradan, Engels'in Marx'la *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto* gibi birçok önemli eserde yakinen birlikte çalıştığı İngiltere'de yaşadı. Marx'ın ölümünden sonra (1883), Engels *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerini yayınladı. Bundan dolayı adı klasik Marksist literatürün içinde zikredilir. Ancak Engels, doğal felsefe ve aile üzerine tezleri de dahil olmak üzere kendi başına birçok önemli eser vermiştir.

Doğal felsefesinde Engels, (Marx'ın düşüncesinde olduğu gibi sadece toplum ve tarihin değil) doğanın da diyalektik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Doğanın diyalektiği ile ilgili teorisi ihtilaflıdır ve çoğunluk bilim dışı ve spekülatif olarak değerlendirilmiştir. Doğa diyalektiği ile ilgili teorisinin toplum ve doğa (özne ve nesne) arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı ve bu teorinin modern deneysel doğal bilimlerle çok da örtüşmediği itirazları ortaya atılmıştır. (Özne ve nesne arasındaki bu keskin ayrımın 'aşıldığı') Hegelci idealizm açısından, bu

teori felsefî bir anlamda yine de anlamlı olabilir.

Ailenin, *Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı eserinde Engels, kendi zamanındaki etnografya literatürünü (özellikle de Lewis H. Morgan'ın eserini) kullanarak ailenin ve özellikle de kadının konumunun, üretim biçimi ve mülkiyet tarzı tarafından belirlenmiş olan tarihsel gelişmeyi yansıttığını göstermeye çalışmıştır. Engels, ailenin gelişimini ilkel toplumdan kendi zamanındaki topluma kadar uzanan ekonomik gelişim ışığında ele aldığı için bu görüş, Marksist addedilir. Artan ticaret ve finansal işlemler boyunca, kan bağı ve geniş bir takas ekonomisine dayanan toplumdan endüstriyel sınıf toplumuna geçişin bir parçası olarak büyük bir toplumsal değişim meydana geldi. Bu sadece devletin sınıf özelliğini ve ekonomik sömürüyü değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda aile ilişkilerini ve kuşaklar arası ilişkiyi de değiştirdi. Engels'in özel amacı kadınlara yapılan zulmün ve sömürünün artmasına bakarak, bu gelişmenin 'ataerkil aileye' ve 'dişi cinsin dünya tarihi çapındaki yenilgisine' yol açtığını göstermekti. Kocanın para kazandığı ve kadının da ev işlerini yerine getirdiği kendi zamanındaki orta sınıf çekirdek aileye atıfta bulunarak, Engels, kadınların bu şekilde ekonomik olarak erkeklere bağımlı hale geldiği ve dolayısıyla da onlardan aşağı bir duruma düştüklerini vurgular. Bugünkü durumun aksine geçmişten 'anaerkil haklara' dayanan antik bir toplu resmi sunar.[9] Gelecekteyse, kadınların evlilik bağıyla erkeklere ekonomik olarak bağlı oldukları bir komünist toplum resmi çizer: Çocukların yetiştirilme sorumluluğunu aile değil, devlet üstlenecektir. Evlilik sırasında (meşru) ya da evlilik dışında doğan (gayri meşru) çocuklar arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır. Böylece Engels'e göre kadınlar özgür olacaklar ve kadın erkek ilişkileri sahici aşkla simgelenecektir.

Bu sayede Engels, cinsiyet rollerinin ekonomik temeli ve kadınların ezilmesi konusundaki tartışmalara ve hükümetin sosyal refah programlarının, nasıl zamanla, kocanın geliri tarafından desteklenen geleneksel evliliğin yerini alacağı (ve büyük oranda) bu kurumu ortadan kaldıracağı tartışmasına katkıda bulunur. Özet olarak, Jonh Stuart Mill ve Harriet Taylor gibi yasal bir yönelim taşıyan kuramcılar temel olarak (genel oy hakları gibi) adli eşitlik üzerinde odaklanırken, ve Simone de Beauvoir gibi varoluşçu kuramcılar (kadın ve erkeklerin eşit sosyal kimliğinin) tanınması için iki taraflı bir mücadele üzerinde yoğunlaşmaktayken; Marksist kuramcılar da, özellikle sömürünün ve ayrımcılığın sınıf koşulları üzerinde odaklanır.

Şerrin kökenini üretim biçimlerinin tarihsel gelişiminde gören Marksist bakış açısı, siyasî eylemin amacının temel olarak yasalar ve kanunlarla ya da sosyal roller ve (Hegel'ci anlamda) 'tanınma mücadelesi' ile değil; her şeyden önce, şayet kadınların konumunu değiştirmek istiyorsak, öncelikli olarak değiştirmemiz gereken ekonomik ve sosyal koşullarla ilgili olduğu fikrini doğurur.

SORULAR

Marx'ın tarih anlayışındaki temel noktalardan bahsedin. İtici güçler, tarihsel aşamalar, sınıf mücadelesi ve toplumsal değişimle ilgili görüşlerini tartışın.

Marx'ın ekonomik anlayışındaki üretici güçler, üretim ilişkileri ve kendi kendini yok eden bir sistem olarak kapitalizm gibi temel kavramları açıklayın. Bu kavramları örnek olarak Adam Smith ve liberalizmle bağlantılı bir şekilde tartışın.

Marx'ın yabancılaşma görüşünü tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Collected Works (Kollektif Çalışmalar)*, Londra, 1975-.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Elster, J., *Making Sense of Marx (Marx'ı Anlamak)*, Cambridge, 1985.

Fromm, E., *Marx's Concept of Man (Marx'ın İnsan Kavramı)*, New York, 1962.

Lukacs, G., *History and Class Consciousness (Tarih ve Sınıf Bilinci)*, Cambridge, MA, 1971.

NOTLAR

1. Örneğin 17. bölüme bakınız; Efendi ve köle.
2. Diyalektik materyalizm ifadesi Marx tarafından üretilmemiştir. Doğu Avrupa ülkelerinde Marksizm, resmi olarak genelde 'diyalektik ve tarihsel materyalizm' olarak adlandırılır. Bu, Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in temel olarak Sovyetler versiyonuydu.
3. Örneğin 17. bölüm; Düşünce, diyalektik, deneyim.
4. Psikanalizle karşılaştırınız: Bazen psikiyatristin sözcükleri yardımcı olmaz. Sorunun üstesinden gelmek için tebdili mekan ya da ilaç tedavisi salık verilmelidir.
5. Oluş ve sahip oluş arasındaki varoluşçu antitezle karşılaştırınız; Gabirel Marcel'de olduğu gibi, Being and Having (Oluş ve Sahip Oluş), Londra, 1965.
6. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies (Açık Toplum ve Düşmanları), Londra, 1962.
7. Marx'ın sınıf kavramını, bunu üretim araçlarının mülkiyetiyle sınırlayarak, kurtarabilirsek, bir sonraki soru bu sınıf kavramının özellikle ilgi çekici olup olmadığıdır: Bu tanıma göre Detroit'teki bir araba üreticisiyle Kerala'daki (Hindistan) bir hizmetçinin her ikisi de işçidir. Ancak bu durumda, bu ikisi arasındaki temel ayrımları göz ardı etmiş olmuyor muyuz? – olanak ve tüketim farklılıkları gibi, somut ve materyal temellere dayanan farklılıklar.
8. Marksist fikirlerin kullanımını örnek olarak Hannah Arendt ve Jürgen Habermas tarafından kullanımıyla karşılaştırın (27. bölüm).
9. Burada Engels; Morgan'daki gibi, kendi zamanının etnografik literatürüne başvurur; 'anaerkil' haklar ifadesi, 1861'de aile tarihi üzerine bir kitap yayınlamış olan Johann Bachofen'den (1815-1861) alınmıştır.

BÖLÜM 19

Kierkegaard
Varoluş ve İroni

Hayatı: *Sören Kierkegaard (1813-1855) Napoleon savaşlarını takip eden buhran döneminde Kopenhag'da doğmuştur. Babasının ailesi mahrumiyet bölgesi olan West Jutland'dan olduğu halde, babası başkentte bir iş adamı olmayı başardı ve ekonomik buhran sırasında oldukça iyi kazanç sağladı. Sören, mali zorluklardan asla sıkıntı çekmedi; kısa yaşamı boyunca babasının mirasını yedi. Ne var ki çocukluğunda baba evinin manevi buhranlarıyla yüzleşmek zorunda kaldı. Babası melankolik biriydi. Kazalar ve ölümler ailenin peşini bırakmadı. Sören, manevi acının ne demek olduğunu çok genç yaşta öğrendi. Dıştan bakıldığında hayatı basit görünüyordu: Teolojiyle felsefe çalıştı ve* İroni Kavramı Üzerine *teziyle diplomaya hak kazandı. Kısmen ironik olarak içe kapanık, kısmen de polemik yoluyla meydan okuyan gayretli bir yazardı. Hegel'in spekülatif ruhunun havaya çoktan karışmış olduğu Berlin'e iki kere seyahat etti. Hayatındaki dramatik olaylardan bizzat kendisi sorumludur. Nişanlandığı Regine Olsen'le ilişkisi için de bu durum geçerlidir. Kısa süre sonra onunla yaşayamayacağını farketti – o zamanın Kopenhag'ında bu bir skandaldı. Aynı durum polemik yazıları, özellikle de 1854'te piskopos Mynster'e saldırısı için de geçerlidir. Mynster, Kierkegaard'ın ailesinin yakın bir dostu olmuştur, ancak Kierkegaard kendini Hristiyanlığın bir müsveddesi olarak gördüğü şeylere karşı hareket etmek zorunda hissetmiştir. Sören Kierkegaard bu anlaşmazlık sırasında vefat etmiştir.*

Kierkegaard, takma isimler kullanan ve eserlerini ironi ve polemikle süslü edebi bir kalıpta vücuda getiren çalışkan bir yazardı. En önemli eserleri arasında (Enten-Eller) Ya/Ya da (Frygt of Baeven) Korku ve Titreme, (Begrebet Angest) Kaygı Kavramı, Felsefî Parçalar *ve* Bilimsel Olmayan Dipnotu Kapama *–tamamı 1843-6 arasında basılmıştır- ile* Ölüme Kadar Hastalık *(1849) ve* Yazarlık Faaliyetimdeki Bakış Açısı *(1855) yer alır. Günlükleri ölümünden sonra basılmıştır.*

DOLAYSIZ VE VAR OLAN İLETİŞİM

Bir insan ve bir yazar olarak Kierkegaard, suçluluk ve ıstırap merkezli derin düşüncelere dalan ve kendini hesaba çeken bir tutumla bireysel özgürlük ve

bağımsızlık ihtiyacı içindeki kendini düşünmeye meyyal ve ustalıklı bir tutum arasındaki gerilimlerin etkisi altında kalmıştır. Her iki tutum da Kierkegaard'ın yetişme tarzı ve çevresinden kaynaklanır: Bir yandan Protestan dindarlığı ve diğer yandan ortaya çıkmakta olan burjuvazi içinde kendini ortaya koyma isteği ve eğilimi.

Bu gerilimler Kierkegaard'ın Hegel ve Romantizmle ilişkisinde de kendini açığa vurur. Kierkegaard'ın düşüncesinde, bohem estetikçi sunumda olduğu gibi, romantik unsurlar mevcuttur. Ancak aynı zamanda, günlük ve fiili meselelerin olumlu tarafına yaptığı vurguda açığa çıkan anti-romantik unsurlar da söz konusudur. Bir yandan Hegel ve spekülatif felsefeye saldırırken, kimi zamanlar ironik olarak Hegelci bir idealisti akla getiren kelimeler ve ifadeler kullanır –*öznel* ve *nesnel*, *özel* ve *evrensel* olan gibi tezat kelimeler–. Dindarlık ve bağımsızlık, idealizm ve romantizm arasındaki bu iç içe geçmiş gerilimlerden Kierkegaard kendi orijinal katkısını çıkarır: Varoluşçu bakış açısı.[1] Kierkegaard bizim insani varlığımızın tahlili ve içten bir şekilde aydınlığa kavuşması için ateşli bir sözcü oldu. Modern felsefede Kierkegaard varoluşçuluğun öncüsü olarak değerlendirilir. (26. bölümle karşılaştırınız.)

Peki insan varlığı nedir ve bu konuda Kierkegaard'ın önem atfettiği şey nedir? Cevap çok basittir. İlk sorun Kierkegaard'ın sıklıkla 'Johannes Climacus' ve 'Vigilius Hafniensis' (Kopenhag'ın gece bekçisi) gibi takma isimler kullanmasıdır. Bu, Kierkegaard'ın kendi sebatsız kişiliği tarafından ortaya konan fikirleri o kadar da ciddiye almadığı anlamına mı gelir? İkinci olarak kendisi ironik edebi bir tarzda yazmıştır. Önermelerin tartışıldığı geleneksel felsefî izah tarzını nadiren kullanmıştır. Dolayısıyla, takma isimli eserlerin 'editörü' olarak değil de bir eseri kendi adıyla imzaladığında bile Kierkegaard'ın benimsediği tutumu anlamak zordur. Üçüncü olarak Kierkegaard'ın yaşamı boyunca aynı fikirleri mi taşıdığı yoksa görüşlerinin değişip değişmediği pek açık değildir. İlk yazılarında hayatın pratik görevlerine karşı, piskopos Mynster'e ve Danimarkalı ruhban sınıfına polemik bir saldırı yaptığı daha sonraki yazılarına oranla daha mı olumlu bakıyordu? Bunlar Kierkegaard, araştırmasında yoruma açık sorulardır.[2]

Dolayısıyla, her ne kadar çabalarının kelimenin genel anlamıyla felsefî olduğunu iddia etmek şüpheli olsa da, Kierkegaard felsefesinin farklı yorumları vardır. Ancak bu, Kierkegaard tarafından mahsus yapılmıştır; örnek olarak kendi maksadını şu şekilde ifade eder: "Takma isimli kitaplarda bu açıdan beni temsil eden bir tek kelime yoktur; bunlar hakkında üçüncü bir şahıs olmaktan başka hiçbir fikrim yoktur, bir okuyucudan farklı olarak anlamları konusunda hiçbir bilgim yoktur ve bunlarla iki taraflı sorgulamaya imkan veren bir irtibatı mümkün kılan en ufak bir ilişkim de yoktur."[3]

Kierkegaard'ın takma isim kullanımı ve edebi tarzı insan varlığına bir idrak

getirmenin hakiki zorluklarıyla bağlantılıdır. Başkaları tarafından okunabilecek ve tartışılabilecek nazari fikirleri yaymaya çalışmıyordu. Bir insanoğlu olmanın ne olduğuna dair varoluşçu bir sezgiye aracılık etmeye çalışıyordu. Bu aktif bir kazanımı, bir içselleştirme eylemini gerektirir. Böylece bir yandan okuyucular tahrik edilmeli ve baştan çıkarılmalı; diğer yandansa daha 'içselleştirilmiş' ve samimi bir tarzda görebilmelerini ve olabilmelerini sağlamak için özgürleştirilmelidirler.

Günlük yazıda ya da bilimsel eserlerde 'dolaysız bir iletişimle' yetinebiliriz; mesela 'Saat 12.30' ya da 'Fırtına güneydoğudan esiyor' örneklerimizde olduğu gibi. Ancak bu tarz dolaysız bir iletişim Kierkegaard'ın kafasındakini ortaya koymak için yeterli değildir. Burada başka ifade tarzları, daha şiirsel bir doğaya sahip ifadelere ihtiyaç vardır. Herhangi bir şey *hakkındaki* önermelere aracılık etmiyoruz; tam tersine olayların *kendilerinden* anlaşıldığı tüm tavırlara ve 'ruh haline' aracılık etmeye çalışıyoruz; çünkü iş insan varlığına geldiğinde asıl tema, tam olarak olayların bu çeşitli halleriyle olan *ilişki*nin kendisidir. Bu ilişkiye dünyadaki olayların objektif durumları olarak değil, asıl neyle alakalı olduklarını açığa vuracak bir şekilde aracılık etmek başka hiçbir şeye benzemeyen ifade tarzlarını gerektirir. Şayet böylesi bir idrake aracılık etmeyi dilersek, kendimizle ve diğerleriyle tefekküre dayalı bir ilişkiye sahip, edebi sanatçılar olmamız gerekir. Bu sebepten Kierkegaard 'iki taraflı tefekküre dayanan bir iletişimden' bahseder.

Buna paralel olarak, bu şekilde iletilen şeyi elde edebilmemiz için özel bir kişisel çaba göstermeliyiz. Şayet bunu, kendimizi dünyayla ilişkilendirme tarzımızı değiştirecek şekilde kazanıp anlayacaksak, -bir insanoğlu olarak yaşamak için hayat boyu sürdürdüğümüz oluşum görevinin bir parçası olarak - kapsamlı bir oluşum sürecine girmek zorundayız demektir. Aynı zamanda okuyucuların metin konusunda tamamen bağımsız olmaları son derece önemlidir. Böylesi bir metin okuyucuları bilimsel bir kanıtın yapabileceği şekilde mecbur tutmamalıdır. Asıl önemli nokta okuyucuların özgür ve sorumlu bir tarzda metinle ilişkilerini belirleyebilmeleridir. Bu aynı zamanda, tutkulu bir ilginin ve tefekküre dayalı bir mesafenin acı verici bir gerilim içinde aynı anda sürdürülmesini gerektirir. Kierkegaard, düşünce mahsulü olmayan, derhal gerçekleştirilen eylemi ilan eden sıradan bir varoluşçu kesinlikle değildi. Hayattan kopuk kuramsal bir tefekkürün savunucusu da değildi. İronik tutku ve mesafeli katılım kavramları muhtemelen yapmaya çalıştığı şeyi tasvir için daha uygundur. Ancak bu şekilde ifade ettiğimizde, Kierkegaard'a ihanet etmeye çoktan başlamış oluruz. Onun düşüncesini basit ve dolaysız önermeler aracılığıyla sunmuş oluruz. Burada Kierkegaard'ın çalışmasını ve ifade tarzını önermeler şeklinde açıklamaya ve öğretmeye başladık bile: Amaç, varoluşçu öz idrakin arılaştırılması ve buna aracılık edilmesi; araç ise retorik ve ironi kullanımı. Şimdi söylediğimiz

şeyle ilgili ironik bir tutum sergilemeliyiz. Ancak Kierkegaard'ı, Sokrates ve Wittgenstein gibi, 'zımni bilgiyle' meşgul olan ve önermelerle tartışılamayacak olan şeyleri göstermeye çalışanların dahil olduğu felsefî gelenek içinde de zikredebiliriz. Kısaca, Kierkegaard'ın 'iki taraflı tefekkür' ve ironik mesafe kavramlarını bir ölçüde benimsemeye çalışmalıyız. Belki de biz sadece Kierkegaard'dan alıntılar sunmalıyız, böylece bizim yorumlayıcı müdahalemiz olmaksızın O, kendi fikirlerini kendi tarzında açıklayabilir.

HAYAT YOLUNDAKİ ÜÇ AŞAMA

Kierkegaard'ı fikir beyan etmeksizin alıntılayarak yorumlama problemlerinden kaçınmayı denemek yerine, Kierkegaard'ın ünlü üç aşamasıyla ilgili –estetik, etik ve dini– üç farklı yorumun kısaca üstünden geçeceğiz. Bu şekilde Kierkegaard'ı okurken ortaya çıkabilecek bazı zorlukları *göstermeyi* deneyeceğiz.

AHLAKÇI YORUM

Kierkegaard kendi varlıklarını unutmakla suçladığı gününün filozoflarına karşı çıkmakla kalmadı, kendi hayatımız konusunda varoluşçu bir sorumluluk almanın önemini vurgulayarak belli bir yaşam tarzına da karşı çıktı. Bu Kierkegaard'ın ahlakî mesajıydı: Bilinçli bir tercih yaparak temelde zaten olduğun 'eşsiz varlık' (*hin enkelte*) ol. Bu, dünyadaki şeyler arasında ya da harici eylemler arasında söz konusu olan bir tercih değildir. Bu, varoluşçu bir tutumu tercihtir. Kendimize karşı tefekküre dayalı bir tutumu sürdürme ve bunu tutkulu bir içe dönüklükle yapma anlamında daha varoluşçu bir bilinç kazanmalıyız. Bu açıdan üç aşama, bir sosyal-psikolojik olgunlaşma sürecindeki türden hepimizin otomatik olarak geçtiği gelişim basamakları değildir. Üç aşama farklı temel tutumları ya da var olma biçimlerini simgeler. Bu üç farklı tutum, hayatımızdaki her şeyi etkileyen kapsamlı bakış açıları gibi bizi tamamen şekillendirir: Hayata karşı tutumumuz, *ya* estetik *ya* etik, *ya da* dinîdir. Böylelikle markette farklı peynir çeşitlerinden birini seçtiğimiz gibi, bunlar arasında bir seçim yapamayız; çünkü bu üç farklı tutumun ötesinde yansız bir durum yoktur. Tam olarak bu nedenden ötürü de, söz konusu ikilem dolaysız olarak ifade edilemez! Dolayısıyla, Kierkegaard ironik bir mesafeyi sürdürerek ve 'Johannes Climacus' ya da diğerlerinin kişiliği tarafından ifade edildiği üzere hayata karşı sergilediğimiz çeşitli tutumların örneklerini sunarak dolaylı bir ifade tarzını kullanmıştır. Yine de estetik aşama, mesafeli ve kendine hoşgörülü bir bakış açısından tecrübe edilen bir hayatla tanımlanabilir. Bu aşamada hayatla etik anlamda ya da ciddi olarak ilgilenmeyiz, sanata karşı takındığımız tavırla eşdeğer olarak pasif gözlemciler olmayı seçeriz. Hayatın trajedilerini ve komedilerini gözlemleriz

ancak gerçekten bunlara katılmayız. Bu, burjuva hayatının ve aynı zamanda etik aşamanın ayrılmaz bir parçası olan görev ve sorumlulukların içine çekilmeksizin, güzeli ve yüce olanı arayan tefekkürcü ve ilgisiz bohem (toplum kurallarını dikkate almadan yaşayan sanatçı ruhlu kimse) tarzıdır. Bu açıdan kendini estetiğe vermiş kişi hem ayrıcalıklı hem de meyustur; karmaşanın ve görevlerin dışında durması bakımından ayrıcalıklı, fakat böylesi bir hayat boş ve kederle dolu olduğu için meyustur.

Ahlakçılar, her ne kadar kendi kontrolleri dışında birçok etmenler bulunsa da, kişisel olarak sorumluluğu kabul etmek için seçtikleri bir şey olarak hayatı kucaklarlar. Hepimiz belli şartlar içine doğmuşuzdur ve değiştirebileceğimiz ya da belki iyileştirebileceğimiz sadece belli faktörler vardır. Ahlakçılar sorumluluğu kabul etmeyi seçtiklerinde, sanki Tanrı konumundaymışçasına her şeyi kendi çabalarıyla değiştirebilecekleri yanılgısı içinde değillerdir. Hayatı tutku ve varoluşçu bir ilgiyle kabul etme anlamında tercihlerini yaparlar; eylemlerimiz ve ölümümüz kendimize aittir. Bu açıdan onlarınki bir tür ahlakî iradeye dayanan bir etik anlayıştır. Ancak Kant'ın ahlakî iradeye dayalı etik anlayışından farklı olarak, burada mesele kategorik buyurucu ya da diğer evrensel ahlakî ilkeler değil, kendi tutumumuzdur. Önemli olan 'içe dönüklüktür'. (Faydacılık gibi) Semereci bir etik anlayışın aksine, ahlakî iradeye dayalı bir etik anlayıştan bekleyeceğimiz üzere, eylemlerimizin sonuçları belirleyici bir rol oynamaz. Bu, ahlakçıyı iyi vatandaştan ayıran noktadır. Dıştan her ikisi de aynı görünür, ancak içten bakıldığında ikisi de farklıdır. Hayata karşı tutumları ve varoluşçu tutkuları birbirinden faklılaşır.

Estetik tutkunları, arılar gibi bir çiçekten diğerine uçarlar. Farklı alternatifler ve roller arasında gidip gelirler; bir gün birini ertesi günse bir diğerini tercih ederler. Hiç durmaksızın yeni deneyimler kılıfında, yeni bir şeylerin peşinde koşarlar. Ahlakçılar seçtikleri yolu takip etmek suretiyle hayata anlam kazandırırlar. Hayatları, yaşam projelerindeki bu tutkulu ilgi sayesinde anlam kazanır. Sorumluluk ve görev, hayata karşı sergilenen ahlakî tutumun dışsal gereklilikleri değil içsel unsurları olarak ahlakçının hayatını tanımlar.

Burada hayata karşı temelde farklı iki bakış açısı ortaya çıkar. Dolayısıyla bir iradeden diğerine geçiş argümanlar yoluyla yargıya varma sayesinde gerçekleşmez. Aslında bu, bilim felsefesinden bir terimi ödünç almak gerekirse; iki adet, kıyas kabul etmez paradigma meselesidir. Argümanlar sayesinde ya da doğal olgunlaşma yoluyla bir geçiş söz konusu değildir. Kierkegaard'a göre geçiş varoluşçu bir sıçrayış aracılığıyla gerçekleşir. Dini aşama, sadece bireyin tek başına değil, varolan Tanrı'ya duyulan inancın da varoluşçu katkısı ile vasıflandırılabilir. Bu inanç ne nesnel bir bilgi sorunu, ne de entelektüel bir idrak sorunudur. Bu bizim hayatla, kendimizle ve diğer her şeyle olan ilişkimizdeki

benzersiz bir özellik meselesidir. Dıştan dindar insan, ahlakçılardan ya da iyi vatandaşlardan ayrıştırılamaz. Ancak yine, bu sadece dışardan böyledir. İçten, bu kişiler kökten bir şekilde farklıdır. Bu her üçü aynı Tanrı'ya inandıklarını söylediklerinde de aynı durum geçerlidir. Farklı olan Tanrı'yla kurdukları ilişkileridir – tarihsel Tanrı'ya ve böylelikle kendi varlıklarına ilişkin tutkuları.

Şimdiye kadar üç aşamayla ilgili ahlakçı yorumu tartıştık.

SENTEZLEYİCİ YORUM

Ahlakçı yorum üç aşama arasındaki ilişkinin kesintili yönüne işaret eder. Bunlar arasında niteliksel sıçrayışlar yer alır. Dolayısıyla, varoluşçu seçim önem kazanır. Ve buradan hareketle tam manasıyla ifade edecek olursak daha önceden yaptığımız gibi bunlar hakkında konuşmak ve bunları karşılaştırmak mümkün değildir; dolayısıyla şiirsel bir ifade tarzı kendini ortaya koyar. Dolaylı iletişim ve kişisel çaba yoluyla her bir insan kişisel olarak bunlardan birini seçebilir. Bunu kavrayanlar masumiyet halini aşarlar ve kendi hayatları için *varoluşçu* bir anlamda sorumluluk alma adına kişisel olarak tercihte bulunmak durumundadırlar.

Ancak Kierkegaard'ı, O'nun niteliksel olarak farklı seviyeler olduğunu düşündüğü şeklinde de okuyabiliriz. Dini aşama hem idrak hem yaşamın kalitesi bakımından etik aşamaya göre daha üstündür; ve etik aşama da estetik aşamanın üstünde yer alır. Artık mesele hayata karşı, hepsi de aynı seviyede olan üç farklı tutum arasında bir tercih yapmaktan öte bir hal alır. Yine de estetik aşamadan etik aşamaya ve dini aşamaya geçişteki olumlu bir gelişme ve olgunlaşma halinden bahsedebiliriz. Bu, arada sıçrayışlar olduğu gerçeğini inkar ettiğimiz anlamına gelmez. Ve bu argümanlara dayanan bir muhakemenin aracılık ettiği basit bir geçiş de değildir. Bu geçiş, düşük seviyelerin herhangi bir iz taşımaksızın daha üst seviyelerde korunduğu Hegelci bir sentez de değildir. Ancak yine de estetik aşamadan etik olana ve oradan da dini olana hareket ettiğimizde, en sonunda daha üst bir seviyeye eriştiğimizin farkına varırız. Daha üst bir seviyeden bahsetmek başka ne anlama gelebilir? Örnek verirsek, bunun psikanalizdeki başarılı bir tedaviye benzer olduğunu söyleyebiliriz: Yeni bir aşamaya ulaştığımızda daha önceden bir yanılsama içinde yaşadığımızı görebiliriz. Ancak bu daha önceki bir aşamada görebileceğimiz bir şey değildir. O anda sadece belirsiz bir huzursuzluk hissederiz.

Bu anlamda üç aşamayı adım adım gerçekleşen bir oluşum süreci olarak yorumlayabiliriz. Bunun Kierkegaard'ın düşüncesinin ardında yatan gerçek olduğunu iddia edebiliriz. Ancak bu yorumla Hegelci bir kimlik oluşumu görüşüne doğru kayarız. Belki de burada Hegel'e Kierkegaard'ın hoşuna gideceğinden daha fazla yaklaşmış olduk.

İRONİK TEFEKKÜRCÜ YORUM

İyi vatandaşlar hem Tanrıya inanıp, hem de kiliseye gidebilir, hem sorumlu ve görevine bağlı olup hem de güzellikten ve hazdan nasıl keyif alacağını bilebilir. Dıştan, düzgün bir vatandaşla bir estetik tutkunu ya da ahlakçı yahut dindar insan arasındaki fark o kadar da büyük gözükmeyebilir. Söylediğimiz gibi fark içlerinde ya da hayata karşı sergiledikleri tutumlarında yatar.

Estetik tutkunları, sırf onlar güzelliği sevdiklerinden ve vatandaşlarsa sevmediklerinden değil, hayata karşı ironik tefekkürcü bir ilişki edindiklerinden sıradan vatandaşlardan ayrılırlar. Vatandaşlar kendiliğinden günlük görevlerini yerine getirip yaptıklarının sonuçları üzerinde kaygılanırken, estetik tutkunları tüm bunlara karşı yansız bir tutum sergiler. Estetik tutkunları tüm bu dünyevi tercihleri temelde tamamen önemsiz kabul eder. Sonuçların ne olacağı onlar için hiç fark etmez. Bu yönüyle, estetik tutkunu Nietzscheci bir anlamda Avrupa nihilizminin somutlaşmış örneğidir (21.bölümle karşılaştırınız): Hiçbir değer diğerlerinden daha değerli değildir. Hepsi de eşit oranda geçerli ve temel olarak önemsizdir.

Burada bir tercih yani tüm değerleri eşit oranda değerli kabul eden bir tercihten mi bahsediyoruz? Ya da bir idrak yani tüm değerlerin eşit oranda geçerli olduğu gerçeğine dair bir idrakten mi bahsediyoruz? Hangi cevabı verdiğimiz bir önem taşımaksızın, bu yorumda estetik tutkunu aslında hayatın tadını çıkaran ve güzellikle hazza tutkun biri olarak değil, hayatla arasına belli bir içsel mesafe koyan ve temelde her şey eşit oranda geçerli (*gleich-gültig*) olduğundan hayatı ahlakî anlamda boş bulan birisi olarak ortaya çıkar. Hayatın sunduklarının anında keyfine varmaya çalışan biri olmaktan çok uzak olan estetik tutkunu, hayatın gerçekte hiçbir nesnel anlamı olmamasının kesinliğine rağmen kahramanca hayata tutunan tefekkürcü bir kiniğe (alaycıya) daha yakındır. Bu estetik tutkunun içsel kederidir ve aynı zamanda onu meşgul ve sevecen vatandaşlardan temel olarak ayıran şeydir.

Etik aşamaya sıçrayış kötü değerler yerine iyilerini seçme meselesi değildir. Bu sıçrayış, kendi kendilerini bir amaç olarak seçen insanlar çerçevesinde anlaşılabilir. Bu, belli bir meşguliyet ya da yaşam tarzı gibi pratik amaçlar edinme meselesi de değildir. Bahsettiğimiz şey hayata karşı tutumumuzu değiştirecek ve böylece kendi hayatımız üzerinde hak iddia ederek başka birisi olmamıza imkan verecek olan içsel ya da varoluşçu bir tercihtir. Burada sadece imalı terimlerle konuşmalıyız; çünkü böylesi tercihlerin kişisel deneyimi, ne olup bittiğini anlamak için zaruridir. Ancak belki de, kendi hayatını yaşamış olan birçok insan, burada neyin tartışıldığıyla ilgili bir fikre sahiptir. İpucu sözcükleri, Kierkegaard'ın sıklıkla kullandığı *öz bilinç, kendi hayatımızı idare etme iradesi*, ya da *tutku* ve *samimi içe dönüklük* kelimeleri olabilir. Böylelikle ahlak

çı, estetik tutkununa oranla daha fazla kendini vererek hayata meydan okur. Bu anlamda ahlakçı, estetik tutkununu kemiren varoluşçu sancının üstesinden gelebilir. Ancak yine, iyi vatandaşla arasındaki görünüşteki fark çok küçüktür. Farklılık her zaman için daha iç bir düzlemde yatar.

Bu açıdan ahlakçı hayatı tefekkür ederek ve tutkuyla yaşayan ve sürekli yeni çabalar gösteren 'eşsiz varlıktır' (*hin enkelte*). Ahlakçı, dıştan, diğer tüm iyi insanlar gibi sosyal toplumun bir parçasıdır. Dıştan bakıldığında hiç de tuhaf değildir. Ancak bu anlamda dar görüşlü burjuvanın uykuya yatmış bir içsel yaşamı varken, ahlakçı varoluşçu bir bilinç taşır.

Dini aşamaya geçiş; nesnel bilgiyi, ikna edici kanıtları ve neye doğru atıldığımızın tastamam bir bilgisini garanti etmeyen, bilinmeyene doğru bir sıçrayıştır. Belki de ahlakçının, içinde bir yerlerde umutsuzluğun kemirici sancısını hissettiğini ortaya sürebiliriz. Her şey bize bağlıdır ve her an her şey tuzla buz olabilir. Tarihsel Tanrı'ya duyduğumuz inançla evrensele demir atabiliriz; fânî olan bâki olana zincirlenebilir.

Tarihsel Tanrı bir doktrin değil hayatın ta kendisi olan İsa'dır. Ona inanmak bir şey hakkında bilgi edinmek değildir; çünkü Tanrı-İsa, bir şey değil, birisidir. Yani O, hem bir özne hem de bir bağdır. İnsanın inanç bağı sınırsız bir tutkuyla dolu ilahi bağa köprü kuracaktır. Kierkegaard'a göre bu, 'hakikat içinde olmanın ta kendisidir'; yani tarihsel Tanrı'yla içe dönük ve yoğun bir inanç bağına sahip olmaktır. Bir Hıristiyan olarak bu, Kierkegaard'ın asıl maksadıydı. Felsefî ve edebi yönleri sadece bu dini bakış açısı içinde anlam kazanır.

Kierkegaard'ın inanç ve akıl, inanç ve harici eserler arasında yaptığı keskin ayrım, O'nun Danimarkalı dindarlığının temeli olan Protestan geleneğiyle uyum içindedir. Ancak Kierkegaard ahlakî bir Protestancılığı savunmaz. Ona göre ne iyi eserler (iyi sonuçlar) ne de iyi ilkeler (kategorik buyurucu ya da On Emir) ahlakî anlamda belirleyicidir. Asıl belirleyici olan kendi hayatımız üzerinde yaptığımız bilinçli tercihtir. Bu sofuluk (Püritanizm) değil dindarlıktır; yani pazar yerinde ve evlilikte iyi davranış değil, samimi içe dönüklük.

Bu açıdan Kierkegaard ne bir çileciydi ne de toplumu reddetti. Onun için hem ahlakî ve hem de dini olarak belirleyici etkenler, bireyin hayat karşısındaki tutumu ve Tanrıyla olan ilişkisiydi. Bir Protestanlık çeşidi olarak bu ne mutlu ve özgür bırakılmış ne de aksine çileci ve ahlakçı bir Hıristiyanlıktı. Bu varlık sancısına dayalı, suçluluk ve derin kaygı hisleriyle mücadele içinde, tarihsel Tanrıyla ve kendimizle tutkulu ve ironik-tefekkürcü bir bağa sahip olduğumuz Hıristiyanlıktı.[4]

SUBJEKTİFLİK HAKİKATTIR

Kierkegaard, iki hakikat (truth) kavramına sahipti. Bunlardan biri 'objektif/nesnel' hakikattır. Bu hakikat kavramına göre, önermeler eşyanın hakiki durumuna tekabül ettiklerinde gerçektirler. Buna, hakikatın uygunluk/tekabüliyet teorisi (correspondence theory of truth) adı verilir: Hükümler, eşyanın hakiki durumuna uygun olduklarında gerçektirler. Kara tahtanın yeşil olduğunu söylediğimde, eğer kara tahta hakikaten yeşilse bu hüküm doğrudur. Bu durumda önerme ve eşyanın hakiki durumu arasında bir uygunluk söz konusudur.

Diğer hakikat kavramı dünyayla olan ilişkimizin niteliğiyle alakalıdır. Bu 'öznel/subjektif' hakikattır. Şayet bu ilişkimizde içe dönük ve samimiysek, hakikatı ifade ederiz. Burada mesele eşyanın harici durumuyla önermesel bir uygunluk sağlamak değildir, asıl olan kendi ilişkimizin, kendi varlığımızın yoğunluğudur. Bu anlamda mesela 'gerçek aşktan' bahsedebiliriz. Asıl sorun herhangi bir şey hakkında doğru önermeler elde etmek değil, insani ilişkinin hakikat niteliğini elde etmektir.

Ahlakî ve dini meselelerde, asıl nokta sadece hayatla ve yaşayan Tanrı'yla olan varoluşçu ilişkimizdir. Bundan dolayı 'öznel hakikat' üzerinde odaklanmak özellikle daha mantıklı olacaktır. Bu durumlarda 'öznel hakikat' ifadesinin sahtelik ya da yalan, yani 'nesnel hakikatsızlık (untruth)' anlamına gelmediğini kaydetmekte yarar var. 'öznel gerçeklik' ifadesi insani ilişkinin, öznelliğin bu tür durumlarda daha belirleyici olduğu fikrini korumayı amaçlar. İnsani ilişki olan öznellik belirleyicidir çünkü böylesi durumlarda sorunu çözmek için eşyanın ya da argümanların nesnel konumundan bahsedemeyiz ve asıl odak noktası olan da hayata karşı edinilen tutkulu ve içe dönük tutumdur. Kierkegaard bilimsel ilişkilerde 'öznel hakikatı' sonsuz bir tahmin sorunu olarak algılar. Bu ilişkilerde mesela kara tahtanın üzerindeki yeşil boyadan çok daha karmaşık ve kapsamlı durumlar söz konusudur. Asla tamamıyla tasdik edemeyeceğimiz ancak süregiden araştırmalarla test edebileceğimiz ve bu şekilde gerçekliğine vakıf olabileceğimiz karışık teoriler vardır. Ve böylesi bilimsel araştırmalar sayesinde asla nihai ve mutlak bilgiye erişemeyeceğimize göre, araştırmaya dayalı bilgiyle kişisel bir Tanrı'ya duyulan kişisel inanç arasında daima bir ayrım olacaktır. Kierkegaard'a göre bu dini aşamada bilimsel argümanlar asla belirleyici olmayacaklardır. Yine de O, Hıristiyan inancının sadece 'öznel bir hakikat' yani içe dönük ve tutkulu bir inanç bağı sorunu olduğunu düşünmemiştir. Kierkegaard İsa'nın 'nesnel bir hakikat' olarak yaşayıp öldüğüne inanır. Bu bir teori değil, inanç yoluyla kabul edilen tarihsel bir olaydır.

Böylece Kierkegaard alternatif yollar önerir. Nesnel hakikate karşı öznel olarak doğru bir tutum edinebiliriz (samimi anlamda inanan Hıristiyanın Hıris-

tiyan Tanrı'ya karşı tutumu). Nesnel hakikatsızlığa karşı öznel olarak doğru bir tutum da edinebiliriz (samimi anlamda inanan putperestin putuna karşı tutumu). Nesnel hakikatsızlığa karşı öznel olarak yanlış bir tutum sergileyebiliriz (bir putperestin putuna yaptığı varoluşsal anlamda sahte ibadet). Nesnel hakikate karşı öznel olarak yanlış bir tutum da edinebiliriz (bir Hıristiyan'ın Hıristiyan Tanrı'ya yaptığı varoluşsal anlamda sahte ibadet). Kierkegaard'ın asıl maksadı en başta, ister dindeki olsun ister bilimdeki 'nesnel hakikat' hakkında bir şeyler söylemek değil, 'öznel hakikatın' ne kadar önemli olduğunu göstermektir.

Ancak durum bundan daha karmaşıktır: Kierkegaard, insan yaşamının paradokslar ve çelişkilerle kuşatılmış olduğunu düşünür. En önemsizi olmamakla birlikte bunlardan biri de hâlâ bir paradoks olan Hıristiyan inancıdır. Sonuç olarak inanç, bizim zekamız tarafından çözülememiş bir bilmece olmaya mahkumdur. Dolayısıyla hayatın, hiçbir kanıt ya da olgunlaşma sürecinin üstesinden gelemeyeceği sıçrayışlarla nitelik kazandığını savunmak önemlidir. Tarihsel Tanrı'ya duyulan tutkulu inanç tüm paradoksların ve sıçrayışların en büyüğü ve önemlisidir (Katolik Pascal'ın benzer fikirleriyle karşılaştırınız, 9. bölüm).

DEMAGOJİ OLARAK DEMOKRASİ

Son zamanlarda tüm aydın entelektüellerin demokrasi taraftarı olduklarını farzederiz. Demokrasi ilk ortaya çıktığında herkes, en azından düşünceli ve tarafsız olan herkes bunun doğru olduğunu farketmiştir. Ancak bu yargı doğru değildir. Belli bir anlamda Kierkegaard anti-demokratikti. Danimarka'da var olan aydın mutlak monarşiyi takdir etmiştir.

19. yüzyılın ilk yarısındaki Danimarka mutlakiyetçiliğinin aydın ve iyi niyetli bir yönetim olduğunu vurgulamak gerekir. Daha da ötesi Kierkegaard'a göre herkesin siyasete katılması anlamsızdır: Yönetimde bulunanlar, genelde iyi iş çıkarmaktadırlar ve herkes, zaten günlük siyasî meselelere katılmaya pek de istekli değildir. Ve hepsinden öte her bireyin iç dünyasını zenginleştirmeye çalışması esastır. Siyasî karmaşa asli faaliyetlere gölge düşürebilir. Sonuç olarak Kierkegaard, demokrasinin pratikte demagojiye, yani 'doğru' fikirlere sahip olma ve itaat etme baskısının bireyin kişisel bütünlüğünü tehdit edebileceği bir toplum yapısına dönüşmesinden korkmuştur. Bu daha da artan bir yabancılaşmaya ya da varlık sancısına yol açacaktır. Meşgul ve faal burjuvayla meşgul ve ondan daha da boş kafalı amatör politikacı topluma hükmedecek ve hayata karşı sahici anlamda varoluşsal tutumları yerinden söküp atacaktır. Kierkegaard'ın demokratik yönetimin kurulmasına eleştirisi bu açıdan O'nun yabancılaşma ve varoluşsal fakirleşme eleştirisinin bir parçasıdır. İnsan kendini sadece pazar ve iş yerlerindeki değil, politikadaki ve toplumsal yaşamdaki asli olmayan yüzey-

selliklerin içinde kaybedebilir. Hayattaki daha derin ilişkiler ortadan kalkacaktır. Yaşam varoluşsal anlamda fakir düşecektir.

Tarihsel nedenlerden ötürü Kierkegaard destek almak ya da düzeltme yapmak için emprik sosyolojiye başvurma şansına sahip değildi. Günümüzün demokratları Kierkegaard'ın demokrasiye itirazında belki de gerici ve maneviyatçı bir bireycilik göreceklerdir. Ancak aydın demokratlar olarak bizler Kierkegaard'ın itirazlarını yakından gözlemlemeliyiz. Ancak bundan sonra, şayet yanılmışsa, O'nun gerçekten yanılmış olduğunu bilebiliriz. Her nasılsa modern toplum eleştirisi, buna katkıda bulanan birçok kişinin bulunduğu ve halen devam etmekte olan bir süreçtir ve Kierkegaard da bunlardan sadece biridir.[5] (24. ve 26. bölümlerle karşılaştırınız)

SORULAR

'Kierkegaard Hegel'in tamamıyla zıddıdır.' Kierkegaard'ın 'eşsiz varlık' ve üç aşama hakkında söylediklerini gözden geçirerek bu hükmü tartışın.

Kierkegaard'ın 'öznellik hakikattır' demekle ne kastettiğini açıklayın. 'Öznel hakikati' nasıl ifade edebiliriz?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

The Concept of Dread (Kaygı Kavramı), ter. W. Lowrie, Londra, 1944.

Fear and Trembling (Korku ve Titreme), ter. R. Payne, Londra, 1939.

Stanges on Life's Way (Yaşam Yolu Üzerine), ter. W. Lowrie, Princeton, NJ, 1941.

NOTLAR

1. Johannes Slok, Kierkegaards univers. En ny guide til geniet, Kopenhag, 1983. Tartışmamızı bu kitaba borçluyuz.
2. J. Slok, Kierkegaards Univers, s.121-2'de, Kierkegaard'ın temel ön kabullerini değiştirip değiştirmediği konusunda şaşkınlığa düştüğünü söyler.
3. Kierkegaard'dan alıntılanmıştır; ed. Naess, Oslo, 1966, Giriş, s.11.
4. Şu paralellikleri çizmek dayanılmaz gözükmektedir: Oransız hayat projeleriyle birlikte ahlakçı yorum Kuhn'un (kısmen) oransız paradigmalar teorisiyle koşutluklara sahiptir (26. bölüm); diyalektik oluşumuyla sentezci yorum Hegel'in kişisel büyüme ve gelişim teorisiyle koşutluklara sahiptir (17. bölüm); anlamsız bir evrende anlam inşa edici hayat projeleriyle birlikte ironik-tefekkürcü yorum Nietzsche'nin felsefesiyle koşutluklara sahiptir (21. bölüm).
5. Henrik İbsen (1828-1906) Kierkegaard'dan ve O'nun varoluşçu gerçekliğinden erken bir aşamda, derinlemesine etkilenmiştir. (Peter Gynt ve Brand'la karşılaştırınız).

BÖLÜM
20

Darwin
İnsan Kavramı Üzerine Bir Tartışma

Hayatı: *Charles Darwin (1809-1882), tıp ve doğa bilimleri alanlarında önemli katkılara sahip meşhur bir İngiliz aileye mensuptur. Kendisi de ilk başta tıp, sonra ilahiyat ve nihayet doğa bilimleri çalışmıştır. Fikirlerindeki büyük dönüşüm, genç bir bilim adamıyken (1831'de) Beagle araştırma gemisiyle çıktığı, neredeyse 5 yıl süren bir deniz yolculuğunda meydana geldi. Yolculuktan önce biyolojik türlerin sabit olduklarını düşünüyordu. Ancak Güney Amerika ve bazı Pasifik adalarına yaptığı seyahat sırasında topladığı malzemeler sonucu, bu fikrini değiştirdi. Örneğin Galapagos'un çeşitli adalarında bulunan kuşlar arasındaki çeşitlilik ve Güney Amerika'daki memeli hayvanlara ait fosiller üzerine yaptığı çalışmalar sonucu, çeşitli türler ve bunların içinde bulunduğu çevre arasındaki ilişkiyi açıklayacak en iyi hipotezin; türlerin daimi ve değişmez olmadıkları, çevreye uyum sağlamak için evrim geçirdikleri görüşü olduğunu farketti. Bu hipoteze dayanan teori halen 'Darwinizm' olarak adlandırılmaktadır. Darwin materyallerini toplayıp bu hipoteze ulaştığında daha çok gençti, ve bunu belli bir sisteme oturtması uzun zaman aldı. Bu gayretleri sırasında Malthus'un; yiyecek üretimi ancak aritmetik bir artış gösterebilirken, nüfusun geometrik bir artışa tabi olduğunu öngören teorisinden haberdar oldu. Bu teoriye göre daima var olan kaynakların besleyebileceğinden çok daha fazla insan dünyayı işgal edecektir. Dolayısıyla aşağı sınıflar daima fakirlik içinde yaşayacaklardır. Darwin'e göre bu türlerin evrimi için bir açıklama sunmaktaydı: Sınırlı kaynaklar için yapılan mücadelede hayatta kalan türler bu koşullara en iyi uyum gösterebilenlerdir. 1859'da Darwin,* Doğal Seçim Yoluyla Türlerin Kökeni Üzerine *ya da* Hayat Mücadelesinde Şanslı Irkların Korunumu *adlı eserini tamamladı. Bu eser hararetli bir tartışmayı da başlattı. Darwin'in kendisi bu tartışmanın arkaplanında kalmayı tercih etti. Sağlığı pek iyi değildi ve sonuna kadar kendini bitkiler ve hayvanlar üzerine yaptığı daha ileri çalışmalara adadı. 1881'de toprak için yer solucanlarının önemini belirten bir kitap yayımladı. Diğer eserleri arasında;* İnsanın Nesli ve Cinse Göre Seçim *(1871) ve* İnsanda ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi *(1872) yer alır.*

DOĞAL AYIKLANMA VE İNSANIN KÖKENİ

Biyolojik türler geleneksel olarak değişmez kabul edilmekteydiler. At, inek ve keçi gibi her bir tür kendi daimi ve özel şekliyle ve fonksiyonlarına sahipti. Bu görüş hem Aristo tarafından hem de türlerin Tanrı tarafından dolaysız olarak kendi daimi tabiatları üzere yaratıldığına inananlar arasında kabul görmekteydi. İnsan bu türlerden biridir ve bir tür olarak hem değişmez hem de diğer türlerle karşılaştırıldığında eşsiz olarak kabul edilir. Ancak Darwinizm farklı bir yaklaşım sergiler. Organik yaşam gelişim gösterir: Çevreyle olan karşılıklı etkileşim sonucu farklı türler ortaya çıkar. Böylelikle tüm türler gelişimin dinamik zincirleri sayesinde yaratılmıştır ve bunların arasında ailevî bir ilişki vardır. Bu bakış açısından insan da dahil olmak üzere hiçbir tür, aralarındaki önemli farklara rağmen, eşsiz bir konuma sahip değildir.

Bu yaklaşım, her bir bireyin genetik olarak koşullandırılmış ve aynı türdeki diğer bireylerin buna paralel özelliklerinden belli oranda farklılaşan özelliklere sahip olduğunu varsayar. Daha da ötesi tüm organizmaların, çevrenin bakabileceğinden çok daha fazla döl üretme eğilimi gösterdiği varsayılır. Böylelikle döllerin hepsi hayatta kalmaz. (Şayet tüm balık yumurtaları gelişecek olsaydı, okyanuslar balıkla dolup taşardı). Sonuç olarak bir hayatta kalma mücadelesi söz konusudur ve bu mücadelenin sonucu tesadüfi değildir. Zaman içinde mevcut çevreye en uyumlu özelliklere sahip bireyler hayatta kalacaktır. Miras edindikleri özellikler sonucu en uygun olanlar, biyolojik olarak kazananlardır ve bu özelliklerini kendilerinden sonraki kuşaklara nakledeceklerdir. Bu anlamda doğal bir ayıklanma mevcuttur. Hayatta kalma mücadelesi nedeniyle, aynı türdeki diğer bireylerin daha az kullanışlı özelliklerine nispetle bireyin çevreye daha iyi uyum sağlamasına imkan veren kalıtımsal özellikler uzun vadede daha fazla genetik nakle uğrayacaktır.

Ancak Darwin genetik kalıtımın kurallarını bilmiyordu. Özelliklerin nasıl aktarıldığını da bilmiyordu. Dolayısıyla arzu edilir bir özelliğin (bu özelliğin nüfus içindeki mevcut dağılımına oranla) nasıl genetik olarak aktarıldığını ve böylece nihayet yeni türlerin evrimine katkıda bulunduğunu açıklayamadı.[1] Johann Gregor Mendel'in (1822-1884) kalıtım teorisiyle, genetik mekanizması ancak açıklanabilmiştir. Böylelikle Darwinizm yeni bir yapı ve şekil edinmiştir.

Ne var ki Darwin'in doğal ayıklanma teorisinde iki problem vardı: Özelliklerin genetik olarak nasıl aktarıldıkları ve yeni kalıtımsal özelliklerin nasıl ortaya çıktığı. İlk problem Mendel'in kalıtım kanunlarıyla, ikincisi de mutasyon kavramı yani genetik maddedeki ani ve nispeten daimi değişikliklerle açıklanmıştır.

Bu bizi önemli bir teorik noktaya getirir. Ne mutasyon aracılığıyla gerçekleşen kalıtımsal özelliklerdeki çeşitlenmenin ortaya çıkışı; ne de doğal ayıklanma.

bir irade ya da amaç doğrultusunda meydana gelmiş olarak anlaşılmamaktadır. Mutasyon keyfi bir hadisedir, amaçlanmamıştır. Mutasyonların, ne zaman meydana geleceklerin tahmin edilemese bile, temelde bilimsel yani (bir anlamda) nedensel olarak açıklanabilecek doğal olgular şeklinde anlaşılmıştır. Mutasyonlar ne bir doğal seçime, ne iradeye, ne de belli bir maksada dayanır. Buradan hareketle, sadece İncil'in literal yorumuna dayanan *teo*lojik açıklamalar değil, canlı doğayla ilgili *teleo*lojik açıklamalar da rafa kaldırılmıştır. Aristo geleneğinde, bir niyet ve amaca dayanan böylesi teleolojik açıklamalar esaslı bir rol oynar.

Bu açıdan klasik Darwinizm bilimsel açıklamanın Aristocu versiyonuyla Galileci-Newtoncu versiyonları arasında ortaya çıkan ihtilafı yansıtır.

Bununla birlikte biyolojideki determinizmin doğası sorunu genler, organizmalar ve çevre arasındaki etkileşim nedeniyle karmaşıklaşır.[2] Bu bağlantıda biyologların hayvan davranışı üzerine yaptıkları araştırmalarda fiziğe yabancı işlevselci (functionalist) açıklamaları kullanabildiklerini belirtmekte fayda var: 'Orman tavuğu koruyucu bir renge sahiptir; *çünkü* bu renk, tavuğa kendini avlamaya çalışan yırtıcı hayvanlardan kaçabilmesi için daha çok şans verir.' Bu kalıtımsal özellik (koruyucu renk) burada işlevsel (functional) sonuçları nedeniyle açıklanmıştır. Sıradan nedensel açıklamada sonuçlar onları doğuran sebepler tarafından açıklanır. Burada tercih edilir sonuç yani daha iyi bir hayatta kalma şansı bu özelliğin (koruyucu renk) neden var olduğunu açıklar. Ancak tabi ki bu, koruyucu rengin orman tavuğunun kendisi tarafından tasarlandığı anlamına gelmez.[3]

Darwinizmin getirdiği en büyük kültürel iddia insanı doğal seçim tarafından yaratılmış, diğerleri gibi herhangi bir tür olarak ele almasında yatar.[4] Tabi ki insanoğlu bizim insani olarak kabul ettiğimiz ve onu diğer tüm türlerden ayıran özelliklerin tamamına sahiptir. Ancak Darwinizm; tüm bu özelliklerin, temel mekanizması tüm organizmalar için aslında aynı olan bir uyum sağlama sürecinin sonucu olarak ele alındığı bir bakış açısı sunar. Peki o halde insanın evrendeki eşsiz konumu nasıl açıklanır? Güneşi merkez kabul eden sistem İnsanın kainattaki konumunu merkezden çevreye çektiği gibi, Darwinizm de yaşayan varlıklar arasında insana eşsiz bir konum vermekten imtina etmiş ve insanlığı diğer tüm türlerle ailevi bir akranlığa indirgemişe benziyor.

Bir ara popüler ve polemik bir tartışma vardı. Atalarımız maymunlar mı? Darwin böylesi dolaysız bir soy ilişkisi önermiyor. O, maymunların ve insanların ortak atalara sahip olduğunu ve insanın da temelde diğer tüm türler gibi uzun müddet devam eden doğal bir seçim sonucu evrime uğradığını öne sürüyor.

Bu bilimsel teori, bizim insanla ilgili kültürel algımızı tehdit etmiyor mu?

Eğer İncil'in literal yorumu üzerinde ısrar edersek, geleneksel Hıristiyan ilahiyatı açısından Darwinizmin problemli olduğunu söylememiz gerekir. Ancak diğer yandan İncil'in özgürce ve eleştirel olarak yorumlanması gerektiğini düşünüyorsak, Tanrı'nın insanı evrim yoluyla yarattığı gibi uzlaşmacı bir görüşe açık olabiliriz. Yine de insanın Tanrı tarafından dolaylı ya da dolaysız olarak yaratılıp yaratılmadığıyla ilgili teolojik sorun bir yana, ortada Darwinizmin bizim insani varlıklar olarak kendi hakkımızdaki görüşümüzü nasıl etkilediğiyle ilgili ahlakî bir sorun vardır. İlkel maymun benzeri yaratıklardan türemiş olup olmadığımız çok da fark eder mi? Bu önemli midir yoksa pek de mühim değil midir? Şayet teolojik bakış açısını göz ardı edersek geriye kalan, insanlığın şu ya da bu şekilde çok uzak geçmişte ortaya çıktığı ve ne zaman ya da nasıl olduğunu bilmesek de bir gün yok olacağı görüşüdür. Şayet bir de ek olarak diğer türlerle uzaktan akrabaysak bu olumlu ya da olumsuz ne anlama gelir?

Soylarına bakmaksızın insanların gerçekte ne iseler o olduklarını tartışabiliriz. Evler inşa eder, ekmek pişirir, mektup yazar, konsere gider, savaşır, aşık olup kederlenir, yaşar ve ölürüz. Tüm bunları – bizi insani varlıklar olarak ayırdeden bu şeylerin tümünü –, maymunların uzaktan akrabası olup olmadığımız sorusundan bağımsız olarak gerçekleştiririz. İnsanlar gerçekte oldukları şeydirler ve ne olduklarını bulabilmek için maymunları değil insanın kendisini çalışmalıyız: Herhangi bir şey *x*'ten *y*'ye evrildiğinde *y* artık *x* değil sadece ve sadece *y*'dir. (Bazıları insanların nasıl insan olduklarını bilmek istiyorsak, Darwin yerine Hegel'i okumamızın daha yararlı olacağını söyleyecektir.)

Ne var ki şöyle bir tartışma da yapabiliriz. İnsanlar kendilerini nasıl gördüklerinden bağımsız olarak gerçekte oldukları şey değildirler. Dolayısıyla bizim insan algımız bu bağlamda ilgisiz olmaktan uzaktır. Mesela, sıklıkla insanların diğergam (başkasını düşünen, fedakar) olduklarını ya da en azından olabileceklerini belirtiriz. Ancak bazıları; bu görünürdeki diğergamlığı, doğal seçim tarafından şekillendirilmiş tüm organizmaların 'bencil' genler tarafından kontrol edildiği anlamına geldiği şeklinde yorumlamayı daha mantıklı buluyorlar.[5] 'Diğergâm' (fedakar) genler 'kaybeden genlerdir'! Dolayısıyla bugün yaşayan insanlar bencil genlerle dolular.

Diğergâmlık ve bencillikle ilgili bu tartışmayı evrim teorisi çerçevesinde tartışacak değiliz.[6] Sadece, insanoğulları olarak bizlerin kendi öz algılayışımızdan bağımsız bir şekilde neysek o olduğumuz değil, ancak bir oranda ne olduğumuzu düşünüyorsak, o olduğumuz görüşüne dikkat çekmek istedik. İnsanoğulları olarak kimliğimiz yoruma açıktır. Ve bu tür yorumlardan biri de 'temelde' yani genetik olarak bencil olduğumuzdur. (Freud tarafından yapılan benzeri bir yorumla karşılaştırınız: 'Temelde', x hareketi ve y tutumu bizim düşündüğümüzden farklıdır; yani bunlar temelde yatan ve bastırılmış cinsel dürtülerin ifadele-

ri olarak anlaşılmalıdır.) Bizim 'gerçekte' ne olduğumuzla ilgili böylesi yorumlar kendi benlik algımızı etkileyebilir. Ve şayet gerçekte ne olduğumuzla ilgili bu tarz izahlardan biri tarafından ikna edilmişsek, belli bir ölçüde bunu andırmaya başlayabiliriz.

Ancak yine de sorun sadece ne *olduğumuz* değil aynı zamanda ne *olmak zorunda olduğumuz*dur da. Eğer insanın var olmak için yaptığı bencilce bir mücadele sonucu ortaya çıktığına ve bu yüzden insanlar arasındaki ilişkilerin egoist ilkelere dayan*ması* gerektiğine inanıyorsak, gayri meşru bir şekilde 'olandan' 'olması gerekene' geçmişiz demektir -diğerleri gibi Hume'un da bizi uyardığı mantıksal atlama-. Şayet halihazırda *olandan* bir *olması gereken* çıkarma iddiasıyla bu safsataya yenik düşürsek (tabiatla ilgili meşhur safsata), bilimsel bir teori olan Darwinizmin ötesine geçmişiz demektir. Bu tam olarak, en güçlü olanın haklarının, gelişimci argümanlar tarafından toplumun nasıl örgütleneceği konusunda bir *norm* olarak ön plana çıkarıldığı, Darwinizm üzerine yapılan siyasî yorumlarda karşı karşıya kalacağımız durumdur.

DARWİNİZM VE SOSYO-BİYOLOJİ

Sahip olduğumuz insan algısıyla ilgili tartışma Darwinizmin epistemolojik konumu hakkında tartışmayla yakından ilişkilidir. Bunlar, akademik olduğu kadar popüler de olabilen değişik düzeylerdeki tartışmalardır. Daha popüler olanlarda şu türden tutumlarla yüz yüze gelebiliriz: Eğer Darwinizmin bilimsel olarak şüphe götürmez bir şekilde doğru olduğu kanıtlanmadıysa, bu da diğerleri gibi sadece bir hipotez olmaktan öte geçmez, ve İncil'deki yaratılış inancını olduğu gibi benimseyenler de ellerinde Darwinizmle boy ölçüşebilecek bir teoriye sahip olurlar.[7]

Bu tutuma cevap olarak hiçbir bilimsel teorinin şüphe götürmez olmadığı savına atıfta bulunabiliriz; bunlar, mesela, yeni teknoloji ve kavramsal gelişmeler aracılığıyla elde edilen yeni bilgilere dayanılarak gözden geçirilebilir. Bu sebepten Darwin'in evrim teorisinin nihai olarak onaylanmış olmaması gerçeğinin kendi başına Darwinizmi zayıflatmaya ve yaratılış tezini dolaylı olarak desteklemeye yetmeyeceğini kabul etmeliyiz. Bu çizgide yürütülen bir mantıkla, Darwinizm şüphe götürmez olmadığından, daha zayıf bir şekilde desteklenen her fikrin eşit derecede geçerli olduğunu öne süremeyiz: 'Darwinizm nihai olarak kanıtlanamamıştır, ve yaratılış için de aynı şey söz konusudur; bundan dolayı her ikisi de aynı bilgi düzeyinde yer alır.' Tabi ki durum bu kadar basit değildir. Her ne kadar bilimsel teoriler yanılgıya açık olsalar da, bazıları diğerlerinden daha sağlam bir zemine dayanır. Örnek verirsek, modern Darwinizm, evrimci araştırmadan DNA molekülleri üzerinde yapılan modern genetik araş-

tırmalara uzanan kapsamlı bir bilimsel alanın parçasıdır. Burada teoriler ve yöntemler verimli bir etkileşim ve karşılıklı destek içindedirler. Her ne kadar evrim teorisi yanılma payına sahip ve yoruma açık olsa da, böylesi bir destek bize bu teoriyi bilimsel anlamda sağlam temelli olarak görme hakkını verir. Yaratılış tezi bu türden tutarlı bir desteğe sahip değildir.

Türlerin Tanrı tarafından yaratıldığını söylemek verimli bilimsel araştırmayı ön plana çıkarmaz. Bu başka bir tür cevap sunar. Daha açıkça ifade edecek olursak, her ne kadar evrim teorisindeki nedensel determinizmin tabiatı izaha ihtiyaç duysa da, doğal bilimlerin doğaüstü değil doğal nedenlere dayandığını söyleyebiliriz. Bir neden olarak Tanrı'yı görenler bilimsel araştırmacılar değil, belki doğa felsefecileridir. Ancak şayet Tanrı'nın edimlerinin doğaüstü değil fakat İncil'de kaydedildiği gibi sahici olaylar olduğunu iddia edersek, İncil'in doğru olduğunu (ve mantıksal olarak belirsizlikten uzak olduğunu) ve İncil'de geçtiği gibi Tanrı'nın var olduğunu ispatlamak durumundayızdır. Eğer bu ikinci iddia iyi temellendirilirse, belki de türlerin kökeninin nihai olarak bu olaylara yani Tanrı'nın edimlerine dayandırılabileceğini söyleyebiliriz. Bu doğa-bilimsel izahların aslını doğa bilimlerinden gelen izahlara dayandırmak olacaktır. Ancak ister doğaüstü isterse de 'sosyal-bilimsel' yaklaşımı seçelim; kendi yolumuzu, doğa bilimlerinin dışında tanımlamış olacağımız açıktır.

Sonuçta, modern bilimi tanımlayan çeşitli bilgi alanları arasındaki farklılaşmaya bağlı olarak, yaratılış tezi entelektüel bir karışıklığı temsil ediyor görünür: Bugün bazı sorunlu sınır örnekleri yaşansa da din, bilim, ahlak ve fen-edebiyat bilimleri arasında ilginç ayrımlar vardır. Mesela dini teoriler bilimsel sorulara etik ya da estetik teorilerden daha fazla bir cevap sunmazlar.

İş, 'insanoğullarının gerçekte ne olduklarına' geldiğinde cevap; fizik, evrim teorisi, genetik, psikanaliz, nörofizyolojik psikoloji, davranışsal psikoloji, sosyal antropoloji, ekonomi, sosyoloji ya da diğerleri de dahil olmak üzere tek bir bilimde bulunmaz. Bu disiplinlerin tümü, kendi kavramsal ve yöntemsel ön kabullerine dayanan cevaplar önereceklerdir. Bu bakış açıları çokluğu, modern toplumun kaçınılmaz 'Bâbil Kulesidir'. Yani bu çeşitli bakış açılarının sınırlarının ve önkabullerinin dönüşümlü olarak ayrımına vardığımızda ancak üzerinde hakimiyet kurabileceğimiz bir çokluktur. Hakikat, tek bir tezde ya da sentezde bulunmaz; sadece o çeşitli bakış açıları ve tutumlar üzerindeki eleştirel düşünüşümüzü sürdürdüğümüz sürece iyi temellendirilmiş bir idrake ulaşmayı umabiliriz.

Bazıları tarafından, bu çoğulcu (pluralist) argüman, ilham verici ve özgürleştirici görülebilir: Dünya sonsuz derecede çeşitlidir ve her türlü araştırmayı kendine davet eder! Bazılarıysa bunu moral bozucu ve kafa karıştırıcı olarak görebilir: Dünyayla başa çıkmak, basit ve açık cevaplardan uzak, çok karmaşık

bir iştir! Belki de modernite anlamını kaybetti ve kaybettiğimiz masumiyete -bilgi ağacından beslenmeye başlamamızdan öncesine- geri dönme dürtüsü karşı konulmaz bir hal aldı. Artık yeni irrasyonalizmin sirenlere özgü şarkıları sadece Tahran'da değil, Los Angeles ve Londra'da da cezbedici olmaya başladı.

Kurulu akademik bilimler arasındaki ilginç bir sınır bölgesi, evrim teorisinin insan davranışıyla ilgili çalışmalara kaydırılması teşebbüsünde görülebilir. Bu sosyo-biyolojide ortaya çıkar.[8] Çok uzun bir süredir hayvan davranışlarını evrim teorisi temelinde çalışmaktaydık. Sosyo-biyolojistler insanların da evrim ürünü olduğu önkabulüne dayanarak, insan davranışını aynı temelde açıklamayı denemişlerdir.

Başlangıç olarak, aynı olguların keşfi için farklı disiplinlerin işe koşulduğunu akılda tutmalıyız. Örnek olarak sosyoloji, sosyal antropoloji, sosyal psikoloji ve tarih kadar sosyo-biyoloji de meşru bir halda insan davranışını inceleyebilir. Ancak öncelikle kendi kavramsal ve yöntemsel önkabullerimiz kadar bunların sonucu nasıl etkileyebileceğini de açıklığa kavuşturmalıyız. Sonuçlarımızı ortaya koyarken, 'İnsanlar gerçekte şudur' yerine, 'söz konusu araştırma projesi içindeki önkabuller temelinde şunlara dair ikna edici kanıtlar bulduk' demeliyiz. Böylesi disiplinler arası sahalarda, şayet bir bilimsel geleneğin kavramlarını başka bir bilimsel gelenek içinde düşünmeden kullanırsak, ortaya 'bulanık bir terminoloji' çıkar.[9] Böylesi disiplinler arası sahalarda ve özellikle de saha nispeten yeniyse ve yeterince iyi oturmamışsa, kullandığımız kavramları dikkatlice tanımlamamız ve özellikle aynı terimler tarafından ifade edilen farklı kavramlar arasında ayrım yapmamız son derece önemlidir. Mesela, sosyo-biyolojik tartışmanın kadınlar ve erkekler arasındaki ilişki üzerine odaklandığını hatırlayabiliriz: Kadınlar ve erkekler arasındaki davranış farkları, daha çok, toplumsal olarak belirlenmiş cinsiyet rollerinin bir dışavurumu mu yoksa evrimsel olarak koşullandırılmış karşıtlıklar mıdır? Bu, çevre ve genetik arasındaki çapraşık etkileşime dair geniş tartışmanın sadece bir versiyonudur. Sorun, çoğunlukla şu şekilde çerçevelenir: Genelde erkekler kadınlara göre daha saldırgan ve hükmedici midir? Şayet böyleyse bu sosyalleşmenin mi yoksa evrimsel biyolojik etmenlerin mi sonucudur?

Darwinizmi yakından takip eden tartışma, ister epistemolojik düzlemde, isterse de ahlak ve insan doğasına dair algımızla ilgili kamusal tartışmada olsun, hiçbir açıdan bitmiş değildir.[10]

SORULAR

İnsan doğasını Darwinci bir bakış açısından tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

The Origin of Species (Türlerin Kökeni), Harmondsworth, 1985.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Dawkins, R., Selfish Gene (Bencil Gen) Oxford, 1976.

Kitcher, P., Abusing Science (Suistimal Eden Bilim), Londra, 1982.

Rose, S., Lifelines, Biology, Freedom, Determinism (Biyoloji, Özgürlük, Determinizm), Harmondsworth, 1997.

Ruse, M., Taking Darwin Seriously, (Darwin'i Ciddiye Almak) Oxford, 1986.

Wilson, E. O., On Human Nature (İnsan Tabiatı Üzerine), Cambridge, 1978.

NOTLAR

1. Tipik olmayan özelliklerin, verili bir nüfus içindeki evlilikler yoluyla etkisiz kalacağını iddia etmek için nedenler vardır.
2. 'Gen belirleyici' görüşle karşılaştırınız; Richard Dawkins, Selfish Gene, Oxford, 1976, ve bu görüşün eleştirisi için de; Steven Rose, Lifelines, Biology, Freedom, Determinism, Harmondsworth, 1997.
3. Jon Elster, Ulysses and the Sirens (Ulysses ve Sirenler), Cambridge, 1979, s.1-35. Hayvan davranışı fizikte bulunmayan işlevsel izahlar gerektirdiği ölçüde, bu biyolojiyi fiziğe 'indirgemeye' karşı bir argümandır.
4. Michael Ruse, Taking Darwin Seriously, Oxford, 1986.
5. Diğergamlık başkalarını sevme anlamına gelir; bunun karşıtı egoizm ya da ben sevgisidir. 'Bencillik' argümanı için bakınız; Richard Dawkins, Selfish Gene, Oxford, 1976.
6. Dawkins'e yöneltilen eleştiriyle karşılaştırınız; Steven Rose, Lifelines, Biology, Freedom, Determinism, Harmondsworth, 1997.
7. Bakınız; Philip Kitcher, Abusing Science, Londra, 1982.
8. Bakınız; E. O. Wilson, Sociobiology: The New Synthesis (Sosyo-biyoloji: Yeni Sentez), Cambridge, 1975.
9. Mesela, biyolojik bağlamda 'kaybeden/mağlup' terimi, (ebeveynlerin genetik şifrelerinde taşınan' bir döle sahip olmayan birey anlamına gelir. Aynı terim sosyal bilimler bağlamında, kabul edilmiş sosyal standartlara ulaşamamış kişi anlamındadır; 'sosyal bir galip', aynı zamanda 'genetik bir mağlup' olabilir ya da tam tersi.
10. Michael Ruse, The Darwinian Paradigm (Darwinci Paradigma), Londra, 1989; ayrıca (yukarıdaki ikincil kaynaklarda geçen) Richard Dawkins'e ve Steven Rose'a da bakınız.

BÖLÜM 21

Nietzsche ve Pragmatizm

Hayatı: Lutherci bir papazın oğlu olan Friedrich Nietzsche (1844-1900) Püriten bir çevrede yetişti. Küçük yaşta felsefeye, müziğe ve edebiyata ilgi duymaya başladı. Genç bir öğrenciyken klasik filoloji çalıştı ve 24 yaşında, Basel Üniversitesinde profesör oldu. 1879'da hastalığı nedeniyle istifa etmek zorunda kaldı. Felsefi eserlerini 1878'den 1888'e kadar geçen süre içinde telaşlı bir hızda ve çok zor mali ve kişisel koşullar altında vücuda getirdi. Ocak 1889'da Turin'de tedavisi mümkün olmayan bir sinir krizi sonucu çıldırdı. Çalışmaları süresince, Nietzsche Arthur Schopenhauer'un pesimist felsefesiyle Richard Wagner'in (1813-1883) müziğini yakından tanıdı. Schopenhauer'dan hayatın temel bir unsuru olarak irade nosyonunu edindi. Wagner'de, Yunan estetik idealinin kemale ermiş halini buldu. 1888'de Georg Brandes, Kopenhag Üniversitesi'nde Nietzsche felsefesi üzerine ders vermeye başladı ve 1890'larda O'nun felsefesine duyulan ilgi çarpıcı bir oranda arttı. Thomas Mann, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, August Strindberg ve Martin Heidegger gibi Avrupalı yazarlar (düşünceleri noktasında) birçok açıdan Nietzsche'ye borçludurlar. Nietzsche öldüğünde ardında birçok yayımlanmamış el yazması ve notlar bıraktı. Bir Yahudi aleyhtarı ve daha sonradan da Nazi olan kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche kardeşinin ölümünün ardından bu el yazmalarının editörlüğünü yapıp yayımladı ve bu esnada kardeşinin eserleri üzerinde biraz oynayarak Nietzsche'nin Yahudi aleyhtarlığı ve ilkel Nazizmi söylencesini ortalığa yaydı. Kierkegaard gibi Nietzsche de hem yığınları hem de kendini beğenmiş görgülü burjuvaziyi hor görüyordu. Her iki felsefeci de bir çöküş döneminde yaşadıklarına inanıyordu ve kendi zamanlarındaki hakim etkilere karşı çıkıyorlardı. Kierkegaard ve Nietzsche'de siyasi düşünce 'aristokrat bir radikalizmle' (Georg Brandes) sonuçlanmıştır ve her ikisi de modern varoluşçu felsefenin merkezi şahsiyetlerindendir.

Nietzsche'nin en önemli eserleri; Müziğin Özünden Tragedyanın Doğuşu *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik-1872),* İnsanca, Pek İnsanca *Menschliches, Allzumenschliches-1878),* Tan Kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler *(1881),* Şen Bilim *(Die Fröchliche Wissenschaft-1882),* Böyle Buyurdu Zerdüşt *(Also Sprach Zarathustra-1886),* İyinin ve Kötünün Ötesinde *(Jenseits von Gut und Böse-1886)* ve Ahlakın Soykütüğü *(Zur Geneologie der Moral-1887)* yer alır. Ecce Homo ve Güç İradesi *(Der Wille Zur Macht)* Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmıştır.

'TANRI ÖLDÜ' - AVRUPA NİHİLİZMİ

1880'ler; iyimserlik, ilerleme ve gelişmeyle doluydu. İşte böylesi bir arkaplanda Nietzsche sarsıcı keşfini sundu: 'Son zamanların en önemli olayı –Tanrının ölümü, Hıristiyan Tanrı'ya olan inancın değerini kaybedişi- Avrupa üzerine gölgesini düşürmeye başladı bile.'[1] Nietzsche bu belalı mesajın Avrupa deneyiminin bir parçası olabilmesi için daha birçok yüzyıl gerekeceğini düşünüyordu, ancak ondan sonra tüm geleneksel değerler bağlayıcı güçlerini kaybedecekler ve Avrupa nihilizmi bir gerçeğe dönüşecekti.

Nietzsche'ye göre nihilizm, ideallerin ve değerlerin iflasının zaruri bir sonucuydu. Değerlerin değer kaybı, sanal doğalarının açığa çıkışı, bizi daha önceden hiç yaşamadığımız bir boşluğa sürükledi. Nietzsche'ye göre tarihin dönüm noktasına gelmiştik: İnsan, ya hayvani bir barbarlığa sapacak ya da nihilizmin üstesinden gelecekti. Ancak nihilizm, sadece en zirve noktasına kadar yaşanıp sonra da tam zıddına dönüştürüldüğünde ortadan kalkabilirdi. Nietzsche'nin düşüncesi, gelmekte olan bilinmeyene yol açma işlevini üstlenmişti. Bu açıdan O'nun düşüncesini sınıflandırmak zordur. Nietzsche; Pascal, Kierkegaard, Marx ve Dostoyevski gibi düşünürler arasında sayılır. Bunların tümü kökten farklıdır, ancak hepsi de insanlık koşullarındaki devirsel bir değişime işaret eden, 'kendi dönemlerinin kurbanlık koyunlarıdır'.[2]

Nietzsche'ye kadar felsefeciler dünyayı ve tarihi anlamlı, rasyonel ve adil kabul etmişlerdi. Varoluşun bir amacı, bir anlamı vardı. Kör ve kaza eseri değildi. Tanrı tarafından konmuş bir dünyevi düzen vardı. Dünya kaos değil; insanların içinde anlamlı bir yere sahip oldukları, düzene konmuş bir evrendi. Nietzsche'yle birlikte bu insan ve varlık algısı çöküntüye uğrar. Ona göre, bu algı doğru bir gerçekliği resmetmez: Felsefi ve dinî dünya görüşleri insanın kaostan kaçınma isteğinin dışavurumlarından başka bir şey değildir. İnsanoğulları dünyanın süre gelen bir sahte kopyası olmaksızın yaşayamazlar.

Dünyayı kaos olarak gören bu bakış Nietzsche felsefesindeki temel bir ruh halini yansıtır. Dünyanın bir planı yoktur; dünya sadece kader tarafından oynanan bir oyundan ibarettir. Başka bir ifadeyle, düşüncemiz daima kati bir mantıksal yapı ve form gerektirir. Ancak gerçekliğin bir formu yoktur, kaosa açıktır. Kaos tehdidi bizi anlam yaratmaya ve böylece 'metafizikçi sanatkarlar' olmaya zorlar. Varlığımıza bir form/şekil veririz ve hayatta kalmak için buna 'anlam' ve 'amaç' ekleriz. Felsefi sistemler ve dünya görüşleri varlığımızı garanti altına almaya yarayan hayallerden ibarettir. Ancak insanın unutmak gibi özel bir yeteneği vardır: Dünyaya eklemlediğimiz yapı, zamanla *Tanrı tarafından yaratılmış* bir düzen olarak, dünyanın kendine has yapısı olarak anlaşılmaya başlanır. Bu barış ve güvenlik için bir ön kabuldür.

Tanrı, değeri ve otoriteyi kaybettiğinde, O'nun yerine geçecek başka rehber yıldızlar ararız kendimize: Kategorik buyurucu, Hegel'in mantığı, tarihin amacı vs. Nihilizm; gerçekte içsel ya da dışsal hiçbir ahlakî otorite olmadığı kuşkusunun dolaysız bir sonucu olarak ortaya çıkan psikolojik bir durum ve düşünce biçimidir. Varlığın 'amaç', 'birlik', 'maksat' ve 'gerçeklik' gibi kavramlar tarafından yorumlanamayacağını farkettiğimizde, değersizlik hissi bıçak gibi saplanır. Bu değer yüklü kategoriler aslında *dünyaya bizzat bizim tarafımızdan eklemlenen* şeylerdir ve bunları terkettiğimizde dünya *anlamsız* görünür.

Feuerbach ve Marx'a uygun bir tarzda, bunu 'felsefî bir yabancılaşma' çeşidi olarak yorumlamamız uygun olabilir. Metafiziksel sistemler insanın felsefî yabancılaşmasının dışavurumlarıdır. Bundan dolayı Nietzsche insanoğullarına yabancılaştırılan şeyi geri sunmayı istemiştir: 'Gerçek ve hayali şeylere bahşettiğimiz tüm güzellik ve yüceliği ben insana ait bir mal ve ürün olarak ona geri iade edeceğim.'[3]

Dünyanın değersiz olduğu iddiası bunun 'biraz değere' ya da neredeyse 'hiçbir değere' sahip olmadığı anlamına gelmez. Kurallara bakılırsa, dünyanın değeri olduğunu iddia etmek numaraların renge ya da ağırlığa sahip olduğunu iddia etmek kadar anlamsızdır. Nietzsche, *değer* fikrinin bağlantısal bir yapıya sahip olduğunu düşünmüşe benziyor: X'in değere sahip olduğu iddiamız ya kendi değerlendirmemize dayalı ya da şu şekilde tanımlayıcı bir ifadedir: 'John x'e değer katar.' X'in *kendi başına* bir değere sahip olduğunu iddia etmek, Nietzsche'ye göre anlamsız bir önermedir.[4]

Nietzsche nihilizmle, dünya konusunda tamamen hayal kırıklığına uğramış bir görüşü kastetmiştir. 'Tanrı'nın ölümü' fikri Nietzsche'de, dünyaya dair bir başlangıç ya da amaç gözetmeyen yeni bir anlayışı uyandırır. Hıristiyan geleneği içinde ahlak ve hakikat, Tanrı'ya zincirlidir. Bu açıdan eğer Tanrı öldüyse, ahlakın ve gerçekliğin *temeli* de ortadan kalkmış demektir. Hiçbir şey 'doğru' değildir; 'her şey mübahtır!' Ancak nihilizm Nietzsche'nin son sözü değildi: Onun idolü, Zerdüşt Tanrısı, nihilizmin ve varoluşsal boşluğun üstesinden gelecektir. Bunun şartı, 'kullanışlı' hayatlarımızın ötesine geçmektir.

METAFİZİK VE HIRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ

Nietzsche'nin gözünde Hıristiyanlık, Batı metafiziğinin bayağılaştırılması, 'halk için Platonculuk' idi. Hayatı hiçe sayan Batılı anlayış, Hıristiyanlıkta ve metafizikte görülebilir: Dünyevi ve duyumsal olan fikirler ya da Tanrı ışığında; 'ilahi', 'samimi' ve 'hakiki' dünyanın ışığında anlaşılır. Dünyevi olan; 'gerçek dışı', 'yalan', ya da 'gözyaşı vadisi' olarak küçümsenir. Nietzsche'nin düşüncesinin tamamı bu varlık görüşünü tersyüz etmeye yönelikti. Buna bağlı olarak, Ni-

etzsche kendi düşününü tersine çevrilmiş Platonculuk – ya da *tüm değerlere yeniden değer biçilmesi* olarak gözlemlemiştir.

Nietzsche *Tanrı*'ya atıfta bulunurken en başta dini bir gücü değil, insandan bağımsız olarak değerlerin objektifliğini düşünmekteydi: Tüm değerler ve ahlaki ölçüler Tanrı tarafından verilmişti. Böylelikle ahlakın dînî bir temeli vardı. Nietzsche'ye göre 'Tanrının ölümü' değer aşkınlığının tüm biçimlerinin ortadan kaldırılması ve değerlerin insan yaratımı olarak yeniden keşfi anlamına geliyordu. Din, ahlak ve felsefe insani yabancılaşmanın göstergeleridir. Bu anlama biçimlerinin yıkılması, insanın, neredeyse iki bin yıldır tapındığı ve boyun eğdiği şeylerin aslında yaratıcısı olduğunu görmemize imkan verir. Hıristiyanlık eleştirisini metafizik eleştirisi takip eder. Nietzche'ye göre metafizik, bizim dünyevi gerçekliğimizi varolmayan (Parmenides) ya da gerçek dışı (Platon) olarak reddeder. Felsefî geleneğin algıladığı gerçek varlık, 'öz' diye bir şey yoktur. Sadece varoluş ve görünen dünyanın değişimi vardır. Zamanın ve mekanın ötesinde hiçbir öz ya da asıl gerçeklik, idrak edilebilir dünya ve sınırsız fikir *yoktur*. Sadece kendini, zaman ve mekanda ortaya koyan duyusal bir dünya *vardır*. Bu gerçek dünyadır. Zerdüşt şöyle öğütte bulunur: 'Size yalvarıyorum kardeşlerim, *toprağa sadık kalın* ve size semavi umutlardan bahsedenlere inanmayın! Bilseniz de bilmeseniz de onlar zehir saçarlar. Onlar kendi kendilerini zehirlemiş ve ölmek üzeredirler, böyleyken hayatı hor görürler..... bırakın kendi yollarına gitsinler!'[5]

Bizim dünyevi dünyamız sonsuz ya da temel teşkil eden hiçbir şeyden haberdar değildir: Her şey hareket, zaman ve oluştan ibarettir, 'daha fazlası değil'. Böylelikle Nietzsche temel olarak Herakleitos'un haklı olduğunu söyler. Değişmeyen varlık sadece boş bir masaldır; her şey değişim içindedir: Sözde 'gerçek' dünya bir yalandır. Bu sebepten Nietzsche Batı dünyasının temel metafiziksel ön kabullerini tersyüz eder. Metafizik en başından ikiliğe dayanır. Özü, değişen duyusal bir dünyayla durağan aşkın dünya (gerçekte mevcut olanın oluşmadığı ve oluşanın var olmadığı bir dünya) arasındaki bir ikilemdir. Nietzsche gerçek varlıkla olmak arasındaki bu ikilemin üstesinden gelmeyi amaçlamıştır. Onun anladığı şekliyle metafizik bize kendini gösteren dünyanın değerini düşürür ve bunun yerine gerçek dünya olma iddiasındaki bir hayali, sanal bir dünyayı koyar. Felsefe duyulara güvenmez (Platon'la karşılaştırınız) çünkü bunlar bize geçici şeyleri gösterir; felsefe duyularda ve duyumsal olanda düşüncenin düşmanını görür. Ebedi ve ezeli olan duyumsal dünya da bulunamayacağından, felsefe en yüksek özelliklerle donatılmış aşkın bir dünyaya başvurur. Kurulan metafiziksel yapı şu şekildedir: Metafizik varlığı; 'görünüm' ve 'varlık', 'öz' ve 'tezahür şekli', 'kendinden olan şey' ve 'benim için olan şey', 'sahici' ve 'sahte', 'ruh' ve 'beden' gibi dilemmalara böler. Bu şekilde metafizik, içinde bir tarafın olumlu ve diğerinin de olumsuz olduğu ikili zıtlıklar serisi inşa

eder. Örnek verirsek; ruh olumlu, bedense olumsuz bir değere sahiptir. Her şey *kendi mertebesini varlık bağlamında* edinir. Bundan dolayı metafizik çeşitli olgular arasında hiyerarşiye dayalı ilişkiler kurar ve tüm sınıflandırmalar (Platon ve Aquinas'ta olduğu gibi) bizim genelde 'iyi idesi', 'mutlak' ya da 'Tanrı' olarak adlandırdığımız en üst varlığa olan mesafeye göre belirlenir. Çeşitli olgular bu açıdan mutlak bir ölçüte göre belirlenmiş olarak anlaşılır. Ancak 'Tanrının öldüğü' algısı, Platoncu ve Hıristiyan ikilemci teorilerde de görülen bu varlık anlayışının üstesinden gelmeyi mümkün kılar.

Nietzsche'nin Tanrıyla ve Hıristiyanlıkla birlikte reddettiği şey ahlak kökenli bir ontoloji ve ontoloji kökenli bir ahlaktır: yani ezeli olanın aynı zamanda iyi olduğu, insanın ahlakî görevinin duyumsal olanın ('hayatın gerekleri') üstüne çıkmak ve ilahi fikirlere yüzünü dönmek olduğu görüşü. Nietzsche'ye göre düalizm, insan için söz konusu olan en büyük tehlikedir, çünkü insanı hayattan *uzaklaştırır*. Nietzsche'nin 'Tanrıya' yani düalizme karşı mücadelesi; saflık, neşe ve masumiyetle vasıflanan bir hayat görüşünü doğurur. Bu, O'nun 'tüm değerlere yeniden değer biçilmesi' ve insanlığın en büyük hatasının düzeltilmesi olarak gördüğü şeydir.

Ancak Nietzsche metafiziği bu şekilde ters yüz ettiğinde, aslında reddetiği şeyden yararlanmış olmuyor muydu? Aleyhine mücadele ettiği şeyi kendisi kullanmış olmuyor muydu? *Dünyevi* olanın *sahici* ve metafiziksel olanınsa sadece *hayal ürünü* olduğunu düşünmemiş miydi? Ya da felsefî gelenekten köklü bir kopuş getiren yeni bir düşünce tarzını mı başlatıyordu?

AHLAK FELSEFESİ

Nietzsche'nin ahlak felsefesi temelde, ahlakî olguları psikolojik olarak açıklamayı hedefleyen büyük bir çabadır. Yok edilen ahlakın yerine ne getirilmesi gerektiği ve yeni ahlakın nasıl temellendirilebileceği konusunda çok az şey söyler. Nietzsche hiçbir olgunun kendi içinde ahlakî ya da ahlak dışı olmadığında ısrar eder. Bu noktadaki tutumu, Hume'u akla getirir: Olguların sadece ahlakî yorumları söz konusudur. Nietzsche hiçbir 'ahlakî gerçek' olmadığını farkeden ilk kişi olmakla övünür. Ne de kendi ahlakî düsturlarımız dünyayı tanımlamaya yardım eder. Ahlak bir deli gömleğidir: Toplumu korumak ve yıkıcı güçlerden kaçınmak için kullanışlı bir araç. Ahlak, *ümidi* ve *korkuyu* kullanır; en güçlü icatları arasında cennet ve cehennem yer alır. Nihayet baskı mekanizmaları *bilinç* olarak içselleştirilir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'de Nietzsche, iki temel ahlak tarzını ifşa eder: 'Efendi ahlakı' ve 'köle ahlakı'. Bunların, medeniyetin tüm üst biçimlerinde birbirlerine karıştıkları ve her ikisinin de unsurlarının aynı kişide bulunabileceği

doğrudur. Daha kökten bir biçimde şöyle bir ayrım yapılabilir: Efendi ahlakında 'iyi' 'asalete', 'seçkinliğe' ve 'yüce gönüllüğe'; 'kötüyse' 'alçaklığa' eşittir. Köle ahlakında iyi ve kötü sorunu, 'zayıf olana' yani 'ruhen fakir olana' neyin yaradığına bağlıdır. Sempati, tevazu ve merhamet gibi özellikler erdem seviyesine çıkarılır, güçlü ve bağımsız bireyse tehlikeli ve 'kötü' olarak değerlendirilir. Efendi ahlakına göre iyi olan, köle ahlakının ölçütlerine göre kötü ve ahlaksız olarak değerlendirilir, çünkü efendi ahlakı güce ve kendini kabul ettirmeye dayanır. Öte yandan köle ahlakı zayıflığa ve boyun eğmeğe dayanır. Ancak her ne kadar efendiler güçlü olsalar da, köleler çok daha zekidir. Köleler efendileriyle açık alanda çarpışmaya cesaret edemezler, ancak kendi ahlakî değerlendirmelerini mutlakmışçasına ortaya koyarak onları uysallaştırmaya çalışırlar: 'Kölelerin ahlak isyanının başlangıcı, *duygulara yeni değerler yükleme işlevi* yaratıcı hale geldiğinde ve değerlere hayat verdiğinde ortaya çıkar.'[6]

İmkanları kıt olanlar arasındaki saldırganlık açık olarak değil dolaylı yoldan ifade edilir. Nietzsche Hıristiyanlıkta, efendi ahlakı için en etkili yıkıcıyı gördü. Hıristiyanlar zayıflık, mütevazılık ve sakinlik özelliklerini yüceltirler -bunları sevdiklerinden değil, fakat güce, yaşamın debdebesine ve kendini zorla kabul ettirmeye duydukları gizli nefretten dolayı-. 'Manevi terör' nedeniyle ilk başta sadece bir bakış açısı olan köle ahlakı herkes tarafından *evrensel* bir standart olarak kabul edilir: Efendiler kölelerin ölçütlerini kendileri için benimserler. Değerlere bu 'yeniden değer biçimi' doğal aristokratlar arasında yoğun bir öz nefrete neden olur. En güçlü arzu ve tutkularından nefret etmeye başlarlar.

Zayıflar, başkalarına acı çektirildiğinde sadece timsah gözyaşları dökerler. Nietzsche'ye göre acı çekmenin verdiği mutluluk insancadır ve insanlık barbarlığı hiçbir zaman bayağı bulmamıştır: 'Birinin acı çektiğini görmek hoştur, birine acı çektirmek hatta daha da hoştur – bu, zalimce fakat çok eski, güçlü ve insanca (pek insanca) bir önermedir. ... Zulüm yok, şölen de yok: bu insanlık tarihindeki en eski ve en uzun dönemin bize öğrettiği bir şeydir –ve cezada da böylesi çok güçlü *neşe verici* yönler vardır-!'[7]

Tüm bunlar Nietzsche'nin kalpsizliği ve canavarlığı savunduğu anlamına gelmez. Nietzsche, tutkularımızın ne kadar karmaşık olabileceğini, düşmanlarımıza ebedi bir işkence sunmada ne kadar çok gizli keyif bulunabileceğini göstermek istemiştir!

Nietzsche'ye göre zayıfların güçlülere kendi ahlak düsturlarını benimsettiklerinden bahsetmiştik. Bu durum dikkate değer bir psikolojik olgu doğurur: Güçlüler saldırganlıklarını dışa yöneltemediklerinde, bunu içlerine atarlar ve bu yeni beklenmedik şekillerde tatmin edilmeye başlanır: 'Dışa doğru boşaltılmayan tüm güdüler içe döner; bunu insanın içselleştirilmesi olarak adlandırıyorum.'[8] Tüm bunlarla birlikte *ruh* adını verdiğimiz şey gelir.

Başlangıçta sanki derinin iki tabakası arasında sıkışmış gibi duran tüm içsel dünya genişletilir ve insan güdülerinin dışsal boşalımının *engellendiği* dereceye orantılı olarak derinlik, genişlik ve yükseklik kazanır. Devlet kurumları bu korkunç siperlerle kendilerini özgürlüğün eski güdülerine karşı korurlar.[9]

Nietzsche, tutkularımızın ve dürtülerimizin iyinin ve kötünün ötesinde azmasına izin vermemiz gerektiğini mi kasdetmektedir? Ahlakta da bir *laissez-faire*ci tutum mu benimsemeliyiz? Nietzsche'ye göre iyinin ve kötünün ötesi de dahil olmak üzere tüm ahlak, 'doğa' üzerinde sergilenen bir tür zorbalıktır. Ve bu gereklidir. Ahlak olmadan hayatı yaşanmaya değer kılan hiçbir şey ortaya çıkmaz. Ne sanat ne de şiir (yüce felsefeden bahsetmeye gerek bile yok!) belli bir oranda baskı ve hayata karşı çileci bir tutum olmasaydı mümkün olmazdı. Asıl mesele tutkuları ve arzuları disipline etmektir; bunları kurutmak değil, terbiye etmek. *Arıtma* anahtar kelimedir. Nietzsche'ye göre güçlü ve korkunç dürtülere sahip bir adam 'insani değildir' çünkü dürtülerini bilim ve güzel sanat işlerinde olduğu gibi yüceltme sanatını öğrenmemiştir. Ancak böylesi bir adam bile, yüceltecek ve dolayısıyla da *yaratacak* hiçbir şeyi olmayan bir Hıristiyan hâdime göre çok daha tercih edilir. Öz denetim yoluyla güçlü insanlar kendilerini olumlu bir yönde gerçekleştirmeyi başaracaklardır. Nietzsche doğaya, tutkuların ilkel bir şekilde ifade tarzına geri dönmeyi istemez. Bunların tümü Nietzsche'nin insanlık idealine giden yolu hazırlar: 'üst insan' (*Übermensch*).

ÜBERMENSCH (ÜST-İNSAN), İRADE GÜCÜ VE EBEDİ TEKRAR

Nietzsche üst-insana dair teorisini nasıl anlamamız gerektiğine dair çok fazla yönlendirmede bulunmaz. (Hitler ve 'Aryan ırkı' bir yana) Sezar ve Napolyon üst-insanla ne kastedildiğine örnek olarak verilir. Ancak, bu tür örnekler pek de yerinde değildir. 'Romalı Sezar', 'İsa'nın ruhu' ona bahşedildiğinde ilk üst-insan olmuştur.[10] Fakat Napolyon bir ideal olarak alınamazdı. Nietzsche'ye göre Napolyon aslında bir '*canavar* (*Unmensch*) ve Üst-insan (*Übermensch*) senteziydi'[11] Nietzsche ister Yahudi karşıtı olsun ister Alman, 'Aryan ırkına' özel bir muhabbet göstermez.[12]

Nietzsche'nin üst- insan idealine en çok yaklaşan Goethe'dir. Goethe çok güçlü duygular tarafından sürüklenir, fakat kendine hakim olmayı başarır. 'İstediği bütünlüktü; (Goethe'nin tam zıt kutbunda yer alan *Kant* aracılığıyla en korkunç din okullarında öğretildiği haliyle) aklın, duyarlılığın, duyguların, iradenin ayrımına karşı savaştı; kendini bütünlük yönünde disipline etti, kendini *yarattı*.'[13] Nietzsche'ye göre Goethe zayıflığından değil gücünden dolayı hoşgörülüydü. Bir Alman değil bir Avrupalıydı. Goethe hayata *evet* diyen bir kişiydi. Böylesine özgür bir ruh hayatı reddetmez, bilakis kabul eder. 'Fakat böylesi bir

inanç en büyük imkandır. Onu *Dionysos* adıyla vaftiz ettim.'[14]

Nietzsche'nin *edebiyat şaheseri, Böyle Buyurdu Zerdüşt*, O'nun üst-insan ve gelecek hakkında sahip olduğu eşsiz öngörüşü beyan etmeyi hedefler. Tarihsel Zerdüşt dünyanın iyiyle kötünün savaş alanı olduğuna inanır. Nietzsche, bu hatayı ilk yapan Zerdüşt olduğuna göre, bunun farkına varması gereken ilk kişinin de O olması gerektiğini söyler.[15] Sonuç olarak Zerdüşt yeni bir değerler kavramının savunucusu olur:

Birilerinin iyi dediği birçok şeyi başkaları gülünç ve utanç verici buldu: Böylece şeyleri keşfettim. Bir yerde kötü olarak adlandırıldığını gördüğüm birçok şey, başka bir yerde şeref kurdelalarıyla süsleniyordu. ...Gerçekte bunlara iyiliği ve kötülüğü veren insanın kendiydi. ...İnsan, ona değer bahşetmeden önce bu şeylerin hiçbir değeri yoktu; ancak insan bir amaç ve anlam yarattı! ... Şimdiye kadar binlerce halk gelip geçtiğinden, bir o kadar da amaç var oldu. Ancak bu bin taneyi birbirine bağlayacak tek bir boyunduruk, tek bir amaç ortada yoktu. İnsanlığın henüz bir amacı yoktur.'[16]

Zerdüşt (Nietzsche) kendine bu tek amacı tespit etme ve geliştirme görevini verir ve işte burada üst-insan (*Übermensch*) nosyonu yerine oturur: 'Üst-insan yeryüzünün amacıdır.'[17] İnsanın üstesinden gelinmesi gerekir. İnsan, yaratıkla üst-insan arasında bir yerlerde uzanır. İnsanda sevgi duyulan şey onun *alçalma* ve *yükselme* kabiliyetidir. İnsanın değeri bizim ne *olduğumuzda* değil, ne *olabileceğimizde* yatar. Ancak üst-insana doğru evrilebilmemiz için insanca olan, pek insanca olan her şeyden kurtulmamız gerekir.

Belki de neden kurtulmamız gerektiğine dair bir fikre sahip olmuşuzdur. Eksik olan şey, şayet Goethe'yi bir ölçüt olarak kullanmak istemezsek, olumlu bir özellik ve potansiyelimizin açıklığa kavuşmasıdır. Nietzsche de bu yetersizliği hissetmiş olabilir: 'Şimdiye kadar hiç üst-insan olmadı. Hem en büyük hem de en küçük insanı, onların hepsini yalın bir halde gördüm. Yine de hepsi birbirlerine benziyorlar. Gerçekte en büyüklerini dahi pek insanca buldum.'[18]

Zerdüşt ayrıca *her şeyin ebedi tekran fikrini* ortaya atar. Bu fikir kabaca, her şeyin kendini sonsuz bir döngü içinde tekrar ettiğine dayanır. Bu fikri aynı zamanda Sokrat öncesi stoacılarda ve eski Hint felsefesinde de görürüz: Bir Sokrates ve bir Platon yine olacak, her bir insan yine aynı arkadaş ve düşmanlara sahip olarak, aynı eylemleri gerçekleştirerek ve aynı kaderi çekerek tekrar görünecektir.

Bu fikir, hayret verici görünebilir, ancak Nietzsche bunu bir hipotez, bir 'düşünce deneyimi' olarak kabul eder. Bu, her şeyin ihlal edilmez doğa kanunlarına uygun olarak vuku bulduğu fikrine dayanır. Bilimsel bir hipotez olarak her şeyin ebedi tekrarı fikri bir çok şüpheli ön kabule dayanır: Doğadaki tüm süreçleri belirleyen sınırlı sayıda etken olduğunu kabul etmeliyiz. Bunu veri olarak

aldığımızda, mümkün olabilecek sınırlı sayıda kombinasyon olacağı ve bu sayı tamamlandığında önceki kombinasyonların tekrar edeceği ortaya çıkar. Ön kabul evrenin sınırlı olduğudur.[19]

Nietzsche'nin, bu öğretinin *pratik* anlamıyla daha çok ilgilenmiş olması muhtemeldir. Bu örnek, tarihin nihai bir *amacı* olduğu düşüncesiyle uyuşmaz. Ayrıca doğrusal-teleolojik tarih görüşünden (Hıristiyan ya da Marksist) bir kopuşa da işaret eder. Belki de öğreti aynı zamanda Stoacı dünya görüşünü, aşkın nefreti ve intikam düşüncelerini de onaylar; belki de dünyevi görevimizin Sisifos'unkine benzediği (sonsuza kadar sürüp gittiği) iç görüsüyle kendimizi bağdaştırabiliriz.

Bir insanın yüceliğine dair kullandığım formül *amor fati*dir: Yani bir kimse ne geçmişte ne gelecekte ne de tüm sonsuzlukta olmayı değil, sadece ve sadece neyse o olmayı ister. Aslolan, olan bitenlere mecburiyet nedeniyle katlanmak değil, bunları örtbas etmek hiç değil, sadece *sevmek*tir - tüm idealizm mecburiyet karşısında yalana dönüşür-.[20]

En azından her şeyin ebedi tekrarı öğretisi, gelecekteki bir mutluluğu ve saadeti müjdeleyen geleneksel metafizik ve din kavramlarından bizi özgürleştirir. Aynı zamanda ebedi ve sonsuz olanın sadece bu hayatta bulunduğuna imada bulunur: *Bu* hayat senin ebedi yaşamındır! Sorun şu ki bu teori üst-insan teorisiyle çakışır. Şayet sadece kendilerini ebedi bir döngüde tekrar eden figürlerden başka bir şey yoksa, 'nihai insanoğlunun' üstesinden gelmek ve üst-insanı yaratmak o kadar da anlamlı olacak mıdır?

Nietzsche'nin düşüncesinin büyük kısmı *irade gücü* kavramını merkez alır, ancak bu, Nietzsche'nin saldırdığı kavramlara uygulanan kadar derin bir analize çok az tabi tutulmuştur. Nietzsche insanların en baştan 'hazzı' ya da 'faydalı' olanı arzulamadığını düşünür. Ne de bir şeyden özgür olmayı arzularlar, bunun yerine bir 'hayat tarzını' seçme, kendilerini gerçekleştirme arzusu içindedirler. Bu, güç arzusu kalıbında ortaya çıkar. Fakat burada güç, diğerleri üzerinde uygulanan güç değil; bizzat insanın kendi üzerindeki gücü anlamına gelir. Güç arzusu, kaosu düzene koymaya, çevremizi değiştirmeye ve ona hakim olmaya bizi sürükleyen bir içgüdü ya da bir bilgi arzusu olarak da ifade edilebilir.

Bazen kavram ontolojik bir doğaya bürünür. Güç arzusu böylelikle varlığın şekillendirici gücü olur. Güç arzusu, gelecekle ilgili bir *şeye* olan istek olduğu oranda; bu akli zihinsel imge her şeyin ebedi tekrarı doktriniyle çelişir görünür. Bu imgelerin nasıl birbirleriyle uzlaştırılacakları Nietzsche araştırmasında tartışmaya açık bir konudur.

EPİSTEMOLOJİ

Bu bölümü bitirmeden önce, Nietzsche'nin fikirlerini gözden geçireceğiz ve O'nun hakikat (truth) kavramını sorgulayacağız. Nietzsche'ye göre tüm metafiziksel sistemler güç arzusunun bir şekilde dışavurumudurlar. Aynı şey bilimler için de geçerlidir. Bunlar aynı zamanda 'masal' yani gerçekliğe (reality) giydirdiğimiz kavramsal yapılardır, ya da kendi ihtiyaçlarımıza uydurmak için tahrif ettiğimiz bir Prokrustes (Yunan mitolojisinde boylarını yatağına uydurmak için misafirlerinin kol ve bacaklarını çekip uzatan veya kırıp kısaltan efsanevi dev ç.) yatağı. Bu sistemler 'hayattaki belli bir türün korunumu için fizyolojik yardımlardır.'[21] Her şey bir bakış açısı ve bir masaldır. Bakış açıları değerlendirmelere dayanır. Ahlakî değerlendirmeler belli bir fizyolojik halin göstergesi olan yorumlardır.

Nietzsche *idrak (cognition)* ve *ilgi* (interest) arasında bir bağlantı olduğunu[22]; fakat aynı zamanda sorunların natüralist-biyolojik bir anlamda indirgendiğini düşünmekteydi. Bu durumda ortaya başka bir sorun çıkar: Nietzsche'nin kendi teorilerini nasıl değerlendirmeliyiz? Bunlar da mı masaldır? Ya da Nietzsche'nin teorilerinin bakış açılarından bağımsız olması ve bize *dünyayla ilgili gerçeği* mutlak anlamda sunması mümkün müdür? Nietzsche bu en sonuncuya şiddetle karşı çıkar; hatta gerçeğin ne olduğunu sorgulamaya bile kalkışır-. Hakikat inancı, metafiziksel bir inanç değil midir?

Bilime olan güvenimiz daima *metafizik* bir inançtan beslenir. Ve bilgiye sahip olan, tanrısız ve metafizik karşıtı olan bizler, bin yıllık bir inancın –aynı zamanda Platon'un da sahip olduğu ve Tanrının gerçek olduğunu ve gerçeğin ilahi olduğunu öne süren Hıristiyan inancının– ateşiyle yakılmış meşaleden kendi ateşimizi devşiriyoruz. Peki ya bu inancın kendisi gitgide inanılmaz bir hal alırsa?... Ya Tanrı'nın bizim en eski yalanımız olduğu ortaya çıkarsa?[23]

Nietzsche, ilahi olana duyduğumuz inancı yalanladığımızda, yeni bir sorunun doğacağını söyler: Hakikatın (truth) değeri sorusu: 'Gerçeğin (true) değeri, tecrübe kabilinden *sorguya çekilmelidir.*'[24] Peki ölçümüz hakikatın (truth) kendisi olmayacaksa, onun yerine ne olacaktır?

Bu durumda Nietzsche iki hakikat kavramına sahip görünüyor. Geleneksel olarak bizler hakikatı, mevcut bir *durum*la bir hüküm arasındaki uygunluk (bu uygunluğun gerçekte ne gerektirdiği Platon'dan beri tartışmaya açık bir sorudur) olarak anlarız. Bu genelde, hakikatın uygunluk/tekabüliyet (correspondence) teorisi olarak adlandırılır. Açık bir şekilde, Nietzsche böylesi bir hakikat kavramını reddetmek zorundaydı. Ve bunun nedeni hiç de anlamsız değildir: Teorilerimizin uygunluk gösterebileceği hiçbir nötr gerçek (fact) yoktur. Tüm *sözde gerçekler (facts)* zaten en baştan 'teori yüklüdür'. Tüm saf gerçekler (pu-

re facts) ya da 'nötr tanımlar' (description), sadece üstü kapalı bir yorum, tüm diğer yorumlar yanında sadece bir diğer bakış açısıdır. Bu anlamda, irade arzusu teorisi ve ebedi tekrar da masal olmak zorundadır. Bunları diğer masallardan ayıran nedir? (Şayet uygunluk hiçbir şekilde imkan dahilinde değilse) Nietzsche bu teorilerin hangi anlamda doğru olduklarını düşünmüştür? Yanıt bazı yorumların 'hayata hizmet ettikleri'; hayat için ve hayatı onaylamak için faydalı olduklarıdır. Nietzsche kendi teorilerinin bu anlamda doğru olduğunu düşünmüştür. Bunlar, dünyayla ilgili gerçeği beyan etme anlamında değil, *hayata hizmet etme* anlamında doğrudurlar. Buna *pragmatik gerçeklik (truth) kavramı* da diyebiliriz ve bu, Nietzsche'nin ünlü hakikat tanımını nasıl anlamamız gerektiğidir de: 'Onsuz hayattaki belli bir türün yaşayamayacağı bir tür yanlış. *Hayatın değeri* nihai olarak belirleyicidir.'[25]

Ancak bu pragmatik gerçeklik kavramı yine de sorunu çözmez. Nietzsche gerçekle ilgili bu şeyi nasıl biliyordu? Burada ne tür bir idrakten/kavrayıştan bahsediyoruz? Daha da ötesi, Nietzsche dünyanın kendi başına bir kaos olduğunu iddia eder, ancak bunu yaparken aslında eleştirdiği gerçeklikle ilgili uygunluk kavramını kullanmış olmaz mı? Şayet bunu bildiğini iddia ederse, bu durumda en azından hakikat üzerine tüm nesnel teorileri reddedemez: 'Dünyanın kendi başına bir kaos olduğu ve bir düzene ya da amaca sahip olmadığı' iddiası, sadece dünya gerçekten kaos içindeyse ve amaçsızsa doğru olacaktır. Bu durumda iddia mevcut durumla uygunluk içinde olacaktır. Nietzsche tutarlı olmak adına, kendi felsefesinin diğerleri gibi bir bakış açısından ibaret olduğunu teslim etmeliydi. Nietzsche'nin bu bakış açısını hayata yararlılığı nedeniyle savunduğundan söz etmiştik. Peki hayat için yararlı olan *nedir* ve bu *kimin* için yararlıdır? Nietzsche'ye göre faydalı olan bir şey, açıkça Platon'a pek de yararlı olmayabilir. O halde bir şeyin hayatı onayladığını ya da yalanladığını söylemenin ölçütü nedir? Nietzsche'nin nesnel bir ölçütün sadece bir 'masal' ya da üstü örtülü bir bakış açısı olduğunu söylemesi gerekmez miydi?

Belki de bu tartışmayı çok ileri götürdük. Nietzsche kendini ve felsefesini bir *deney* olarak görür. Kendini 'epistemolojinin Don Juan'ı' olarak adlandırır. En derine kök salmış inançlarımızı gözlem altına alır. Çoğu kere dogmatik bir şekilde ve sorgulamadan kabul ettiğimiz değerlerimizi sorgular. Kendinden menkul olarak gördüğümüz şeylerin altını oyar. Nietzsche gerçekle bir deneye girişir. Şayet bu deneyin o ya da bu şekilde bizim sorgulamadığımız şeyi, yani mutlak gerçek fikrini en baştan varsaydığını keşfedecek olursak, bu durum deneyin değerini azaltmaz. Tam tersine, Nietzsche'nin deneyi bize bir şey öğretmiş olur!

Nietzsche bir çok yönden Sokrates'i akla getirir: Bizi sokarak kendimizi savunmaya zorladığında, tüm yeteneğini sergileyebilen bir at sineği.

İŞE YARAYAN ŞEY GERÇEKTİR - AMERİKAN PRAGMATİZMİ

Felsefî bir okul olarak pragmatizm özellikle 20. yüzyılın başlarında Amerika'da (William James (1842-1910), Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve John Dewey (1859-1952) tarafından temsil edildiği şekliyle) özellikle güç kazanmıştı. Pragmatizm, hem işlenmiş hem de işlenmemiş halinde, çağdaş felsefede takipçilere sahiptir.[26] Pragmatizm (siyasi felsefe de dahil olmak üzere) sadece felsefede değil, pedagoji (Dewey'in bu alandaki araştırmasıyla karşılaştırınız) gibi diğer alanlarda da önemli bir yer edinmiştir.

Pragmatizmde hakikat kavramı merkezi bir yere sahiptir. Pragmatizm; kabaca, fikirlerin sadece, işe *yaradıklarında* yani *kullanışlı* olduklarında gerçek olduklarını öne sürer. Kabaca diyoruz çünkü bu, mesela, gerçek (true)olarak adlandırılanın aslında bizim *kendi kişisel çıkarlarımız için* yararlı olan olduğu anlamına gelebilir. Bu durumda hakikat kavramını farklı siyasi ve pratik çıkar türlerine bağlamış oluruz. Ancak 'kullanışlıyı' (useful) gündelik yaşamda ve bilimsel araştırma ve tartışmalarda 'işe yaradığını gösteren' olarak alırsak, daha az 'kaba' versiyonlar ortaya çıkabilir.

Hakikatle ilgili daha kabaca olan pragmatist yaklaşıma, Bertrand Russell ve diğerleri tarafından, herhangi bir olayda bir hükmün diğerlerinden daha faydalı olup olmadığını *bilme*nin zorluğu nedeniyle itiraz edilmiştir. Örnek verirsek, Kolombus'un Atlantik Okyanusu'nu 1491'de değil de, 1492'de geçtiğini öne sürmenin daha kullanışlı olduğunu nereden biliyoruz? Kimin için ve ne için bir hüküm, bir diğerinden daha kullanışlı olabilir? Ayrıca, bir şeyin yararlı (useful) olduğunu bilmek için bu şeyin yararlılığının *doğru (true)* olduğunu düşünmemiz gerektiğine de itiraz getirilmektedir; eğer bu, bir şeyin yararlı olduğunu düşünmenin yararlı olduğu anlamına geliyorsa, bu durumda tekrar sonsuz bir geri dönüş içinde aynı soruya geri dönmüş oluruz.

(Aynı zamanda bazı siyasi ideolojilerde de karşımıza çıkan) hakikatle ilgili bu daha az işlenmiş pragmatik görüşe karşıt olarak, Peirce, hakikat *kavramı*nın bizim hakikatı (yani geçerliliği -volidation-) nasıl *bulduğumuz* temelinde anlaşılması gerektiğini öne sürer. Ayrıca bu geçerliliğin, şayet hiçbir zaman kısıtlanmaksızın açık ve özgür bir araştırmada çalışmalarına izin verilmiş olsalardı, tüm zihnen yeterli insanlar tarafından ortaklaşa kabul edileceğini de görmemiz gerektiğini belirtir. Hakikatı besleyen, bir ittifakın emprik gerçeği (fact) değil; ancak zihnen yeterli araştırmacılar arasında, zaman sınırlaması olmayan bir araştırma topluluğunda ulaşılan oybirliğinin kendisidir. Bu hem karmaşık hem de önemli bir görüştür. (Habermas'ın gerçeklik kavramıyla karşılaştırınız, 27. bölüm) Bu bağlamda, söz konusu görüşün, pragmatizmi, bilim felsefesinin ve insan haklarıyla bunların haklılığı konusundaki modern tartışmanın merkezi

sorunlarıyla ilişkilendirdiğini kaydetmek yeterli olacaktır. (26. bölüm, John Rawls'la karşılaştırınız).

SORULAR

Nietzsche'nin ahlak eleştirisini açıklayınız.

Nietzsche'nin, Hıristiyanlık ve Platonculuk eleştirisinin hangi anlamda uygun olduğu söylenebilir?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Beyond Good and Evil (İyiliğin ve Kötülüğün Ötesinde), ter. R. J. Hollingdale, Londra, 1990.

The Will to Power (Güç İstenci), ter. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, 1968.

Basic Writings of Nietzsche (Nietzsche'nin Temel Yazıları), ter. Walter Kaufmann, New York, 1992.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Allison, David B. (ed.), *The New Nietzsche (Yeni Nietzsche)*, Cambridge, MA, 1986.

Danto, A. C., *Nietzsche as Philosopher (Bir Filozof Olarak Nietzsche)*, New York, 1965.

Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (Nietzsche: Filozof, Psikolog, Deccal)*, Princeton, NJ, 1968.

NOTLAR

1. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke II (Schlechta), s.205, Almanca'dan tercüme R. W. ve G. S.
2. K. Jaspers, *Nietzsche and Christianity (Nietzsche ve Hristiyanlık)*, ter. E. B. Ashton, Chicago, 1961.
3. F. Nietzsche, *Nachlass (Der Wille zur Macht)*, Werke III (Schlechta), s.680, Almanca'dan tercüme R. W. ve G. S.
4. Arthur C. Danto'nun çalışmasıyla karşılaştırınız: *Nietzsche as Philosopher (Bir Filozof Olarak Nietzsche)*, New York, 1965.
5. F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüşt)*, ter. Marianne Co-

wan, Los Angeles, 1957, s.5.

6. F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality (Ahlakın Soykütüğü Üzerine)*, ter. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge, 1995, s.21.

7. a.g.e., s.46.

8. a.g.e., s.61.

9. a.g.e., s.61.

10. The Will to Power (Güç İstenci), s.513.

11. Genealogy of Morals, s.36.

12. Nietzsche, Wagner'in Beyrut'taki arkadaşlarına şunları yazmıştır: 'Ne çocuk düşürme eksikti, ne de Yahudi karşıtları. Zavallı Wagner! Nasıl bir dar boğaza geldi! -Hıyarların arasına karışsaydı daha iyiydi! Ama Almanların arasında!-' (*Ecce Homo*, notlandırılmış tercüme R. J. Hollingdale, Londra, 1992, s.60). W. Kaufmann 'Nietzsche efsanesine' ve Nietzsche'deki ırk görüşüne dair önemli bilgiler sunar: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ, 1968, s.3-21, 284-307.

13. F. Nietzsche, *Götzen-Dammerung*, Werke II (Schlechta), s.1024, Almanca'dan tercüme R. W. ve G. S.

14. a.g.e., s.1025.

15. Ecce Homo, s.98.

16. Thus Spoke Zarathustra, s.62-5.

17. a.g.e., s.5.

18. a.g.e., s.106.

19. Bu sorunlu bir yeniden yapılandırmadır. Belki de Nietzsche aynı bireylerin yeniden ortaya çıkacağını değil aynı birey türünün kendini tekrar edeceğini düşünmüştür. Nietzsche'nin 'ebedi tekrar' öğretisini bir tür nihilizm olarak değerlendirmiş olması da mümkündür: 'Bu nihilizmin en aşırı türüdür: Ebediyen hiçlik ('anlamsızlık')!' *The Will to Power*, s.36.

20. Ecce Homo, s.37-8.

21. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke II (Schlechta), s.569., Almanca'dan tercüme R. W. ve G. S.

22. Hayatın temel ihtiyaçlarının 'kavrayışsal ilgilerle' bağlantılı olduğuna dair görüşle karşılaştırınız (27. bölüme bakınız, Habermas).

23. Die fröhliche Wissenschaft, s.208, Almanca'dan tercüme R. W. ve G. S.

24. Genealogy of Morals, s.120.

25. The Will to Power, s.272.

26. Habermas'ın 'gerçeklik teorisi ve 'gerçeklik, sınıfımıza/çıkarlarımıza hizmet eden şeydir' teorisiyle karşılaştırınız. Habermas'ın gerçeklik teorisi için bakınız; Gunnar Skirbekk, 'Pragmatism and Pragmatics', in *Rationality and Modernity (Rasyonalite ve Modernite'de Pragmatizm ve Pragmatikler)*, Oslo, 1993.

BÖLÜM 22

Sosyalizm ve Faşizm

KOMÜNİZM - LENİN: PARTİ VE DEVLET

Lenin ya da Vladimir Ilyich Ulyanov (1870-1924) Rusya'daki komünist devrimin lideriydi. Lenin'in kuramsal katkısı, kendini içinde bulduğu koşulların etkisini taşır. Lenin sadece devrime yön vermekle kalmadı, aynı zamanda kapitalizmden sınıfsız komünist topluma geçişle alakalı Marksist öğretiyi de daha açıklığa kavuşturdu. Marx, bu geçiş hakkında öne sürdüğü şeyler konusunda nispeten daha ağzı sıkı davranmıştı.

Lenin, devrimin neden Batı'daki daha gelişmiş kapitalist uluslarda değil de endüstriyel alanda daha geri olan Rusya'da meydana geldiğini açıklamak zorunda kalmıştır. Bu açıdan kapitalizmin uluslararası bir olgu olduğuna işaret eder. Sanayileşmiş kapitalist ülkelerle ham madde sağlayan koloniler, uluslar arası kapitalizmde aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Lenin'e göre, uluslar arası alanda kapitalizm mümkün mertebe gelişmişti. Devrim Almanya ve İngiltere gibi güçlü kapitalist ülkelerde değil, kapitalizmin en zayıf olduğu Rusya'da ortaya çıktı. Bu *emperyalizm* teorisi, devrimin en gelişmiş kapitalist ülkelerde meydana geleceğini öngören tarihsel aşamalar teorisinin bir çeşit gözden geçirilmiş versiyonunu simgeler.

Komünist öğreti devrimin, kapitalizmin en ilerlemiş olduğu ülkelerde başlayacağını öne sürmekteydi, çünkü ancak komünistler tamamıyla gelişmiş bir kapitalizmin üretim araçlarını kontrolleri altına aldıklarında komünist bir toplum söz konusu olabilecekti. Önce, kapitalizmin gelişmesine imkan veren ve sahneyi komünist devrime hazırlayan bir burjuva devrimi meydana gelecek ve daha rasyonel ekonomik koşulları yürürlüğe sokacaktı. Böylece aralarında belli bir zaman aralığı olan *iki* devrim olacaktı. Ancak Rusya'da burjuva devrimi 1917 Şubatında ve komünist devrim ise aynı yılın Ekim ayında meydana geldi. İkisi arasındaki zaman süreci çok kısaydı. Rus kapitalizmi, burjuva toplumu tarafından sunulan çerçeve içinde en kapsamlı potansiyeline erişememişti.

Lenin bir kerede iki devrim teorisiyle, ne olup bittiğini açıkladı. Uluslararası bir perspektiften bakıldığında kapitalizm olgunluğuna erişmişti. Böylelikle,

Rusya'da burjuva devriminin hemen ardından komünist devrim gerçekleşebilmişti. Ancak bu durum, Rusya'daki devrimi uluslar arası bir devrimin izleyeceğini öngörmekteydi; böylelikle Rus komünistler, kapitalist üretim araçlarının daha gelişmiş olduğu ülkelerdeki yoldaşlarından endüstrileşme konusunda bilgi edinme imkanına sahip olacaklardı. Bu, aynı zamanda, Rus komünistlerin siyasî iradesinin, Rusya'daki endüstrileşmede itici bir güç olacağını da öngörmekteydi. Bu ikinci öngörü, ekonomik determinizmin reddi anlamına da geliyordu. Burada 'üstyapının' yani siyasî liderliğin, 'altyapıyı' yani Rus endüstrisini *yaratacağı* varsayılmaktaydı. Zaman geçtikçe ve ufukta hiçbir uluslararası devrim gözükmeyince, Ruslar neredeyse herşeyi kendi kendilerine öğrenmek zorunda kaldılar ve bu liderlik teorisi itici bir güç olarak daha da önemli bir hale geldi. Dolayısıyla Lenin'in en önemli katkısı güçlü bir parti örgütlenmesini geliştirmek olmuştur. Bu tam olarak, Lenin'in ve Bolşeviklerin, O'nun katı parti disiplinine karşı çıkan sosyal demokratlarla (örneğin parlamenter bir sosyalist parti kurmak isteyen Eduard Bernstein (1850-1932) ya da Rosa Luxemburg (1870-1919) gibi liberal Marksistler) karşı karşıya geldikleri noktadır. Lenin iyi disipline olmuş devrimcilerden oluşan güçlü elit bir partinin işçi sınıfları komünist topluma yönlendirmek için gerekli olduğuna ikna olmuştu. Böyle bir parti olmadan, işçiler sosyal demokratlara özenip sendika politikalarından öte adım atmak istemeyeceklerdi. Lenin'in ne amaçları ne de araçları sosyal demokratlarınkilerle ortak nitelikteydi. Sosyal demokratlar eşitlikçi bir refah toplumu istiyorlardı ve bunu gerçekleştirmek için, kapitalist toplumda reformları dereceli olarak yürürlüğe sokacak yasal siyasî araçlar kullanmaktan yanaydılar. Lenin tüm üretim araçlarının kamusal mülkiyetini arzuluyordu ve bu amacı başarmak için elit parti tarafından desteklenen bir devrimci olması gerekiyordu. Lenin liberal Marksistlerle bu amacı paylaşıyordu. Ancak Rosa Luxemburg gibi liberal Marksistler, partide ve toplumun genelinde alışılagelmiş demokratik prosedürleri yürürlükte tutmanın mümkün ve gerekli olduğuna daha çok inanmaktaydı. Partide ve toplumda katı bir disiplin zaruri değildi, daha da ötesi bu ilerde, merkezi otoritenin elinden çıkmış halde bulunan demokrasinin tekrar eski konumuna gelmesine engel olabilirdi.

Lenin devrimi yönlendirmeyi başardığı ölçüde, bir şekilde tarihin O'nu haklı çıkardığını söyleyebiliriz. Ancak aynı zamanda Sovyet komünistlerin, iktidarı ele geçirdikten sonra, demokratik haklar ve prosedürler için yeterli genişliği göstermeye hazır olmadıkları ortaya çıktı. Bu anlamda, Rosa Luxemburg haklıydı.

Demokrasiyle komünizm arasında neden bir ihtilaf vardır? Marksizmde ya da Leninizmde teori *bağlamında* demokratikleşmeyi zora sokan bir şey mi vardır? Ya da bu, güce sahip insanların bundan vazgeçmeye gönüllü olmadıklarına işaret eden tamamıyla sosyolojik bir mekanizmadan mı ibarettir? Yoksa bu,

Rusya'nın hiçbir zaman liberal, burjuva değerleriyle tanışmamış olmasından mı ileri gelir: Kapitalist üretim araçlarının Rusya'da tam anlamıyla gelişmemiş olması bir yana, Rusya burjuva toplumunun özünde mevcut parlamenter demokrasi ve insan hakları (mesela konuşma ve din özgürlükleri) gibi siyasî idealleri hiçbir zaman yaşamadı.

Klasik Marksizm, komünizm geldiğinde yani sınıf toplumu ve baskısı ortadan kalktığında devletin de zeval bulacağını iddia eder. Devlet, yönetici sınıfların daha düşük sınıflara uyguladığı bir baskı aracı olarak algılanır. Sınıf baskısı ortadan kalktığında, devlete de ihtiyaç kalmayacaktır. Lenin, devletin yönetici sınıfın elindeki bir baskı aracı olduğu görüşünü sonuna kadar destekler. Polis, ordu, hukuk sistemi; bunların hepsi sınıf devletine ait özelliklerdir. Ancak Lenin, iktidarı ele geçirdiğinde, devletin ne zaman ve nasıl ortadan kaldırılacağı sorusuna cevap vermek lüzumlu hale gelmişti. Lenin'in cevabının özü; belirsiz bir süreye mahkum geçiş döneminde proletaryanın bir karşı devrime yönelik tüm çabaları etkisiz hale getirmesinin zaruri olduğuydu. Kapitalist sınıf devletinin yerini bu dönemde bir *proletarya diktatörlüğü* almalıydı. Ancak bu kapitalizmdeki gibi yeni cebri bir devlet olmayacaktı. Bu bir adım öteyi simgelemekteydi. Kapitalizm – burjuva diktatörlüğü – altında çoğunluk olan proletarya, azınlık olan kapitalistler tarafından baskı altında tutulmaktaydı. Proletarya diktatörlüğündeyse devrim karşıtı azınlık, devrimci çoğunluk tarafından baskı altında tutulur.

Bir siyasî düşünür olarak Lenin, tarafsız bir hakikat arayışını değil, siyasî eylemin önceliğini vurgular: Epistemolojik dayanağı, sınıfa dayalı bir bakış açısı ve partinin tutumuna sadakattir. Bağımsız, eleştirel bir hakikat arayışı fikrini reddeder. Bu, bir siyasî teorinin, parti disiplinine vurgu yapan ve açık tartışmayla eleştiriyi reddeden epistemolojik karşılığıdır.

Şu itiraz hemen kendini açığa vurur. Şayet bir lider halkın çoğunun hakikati idrak edemeyeceğini düşünüyorsa; -Lenin'in Rus devrimi sırasında yaptığı gibi- kapitalistlerin sınıf konumları nedeniyle, ideolojik bir tahrif olmaksızın gerçekliği algılayamayacağına ve işçi sınıfın da kendi konumunu henüz doğru bir şekilde anlamaya müsait olmadığına inanıyor ve bu durumda liderin tüm konularda doğru bir sezgiye sahip olduğunu varsayması gerektiğini düşünüyordur. Ancak böyle bile olsa, bunların hepsini kendisiyle aynı seviyede olanlara kanıtlayabileceğine inanmak zorundadır. Farklı bir söylemle parti üyeleri bu meseleleri rasyonel olarak tartışabilmeli ve ilke olarak yığınları kararların ve partinin temel tutumunun doğruluğu konusunda ikna edebilmelidirler. Kısaca, her ne kadar bir lider, yığınların yargı gücünün eksikliğine ve akıldışı şeylere yatkınlığına ikna olmuş olsa da, yine de kendinin ilke olarak başkaları tarafından da algılanabilecek akli nedenler temelinde durumu doğru bir şekilde anladığını

varsayması gerekir. Bu anlamda, tüm akıldışılığa ve güç kavgalarına rağmen, gerçeklik fikrinin bağlayıcılığından kaçınmak zordur.

Bunların hepsi teorik düzlemle ilgiliydi. Ancak bugün bizler Lenin'in siyasî bir lider olarak geniş insan gruplarına karşı, şiddet dolu önlemler uyguladığını ve masum insanların katlini emrettiğini biliyoruz. Lenin, Stalin'in birincil olarak sorumlu olduğu soykırıma ve terör rejiminin kuruluşuna aktif bir şekilde katkıda bulunmuştur.

Hiçbir uluslararası devrim meydana gelmediğinden ve Sovyetler Birliği düşman kapitalist uluslar tarafından çevrildiğinden, Joseph Stalin (1879-1953) dıştan kendini tüm dünyaya kapatmış olan ve içten sermaye ve uzmanlık olmaksızın endüstrileşmeyi gerçekleştirebilmek için büyük fedakarlıklar gerektiren bağımsız komünist bir devletin kuruluşuna kendini adadı. Buna bağlı olarak Stalin, Lenin'in teorisini iki noktada gözden geçirip yeniden düzenlemek zorunda kaldı. Tek bir ülkede sosyalizm öğretisini ortaya attı. Doğal olarak sonuç, çok güçlü bir şekilde ulusçu Rus komünizmiydi. Ek olarak, Lenin'in açıklamaya çalıştığı, Sovyetler Birliğinde devlet aygıtının neden ortadan kalkmadığı sorusunu çözdü. Çözüm basitti: Sovyetler Birliğindeki komünizm, kapitalist devletler tarafından tehdit edildiği sürece Sovyet Devleti güçlü kalmak zorundaydı. Bu cevap, şayet Stalin aynı zamanda Sovyetler Birliğindeki muhalif grupların tasfiye edildiğini duyurmamış olsaydı, oldukça ikna edici olabilirdi. Peki o halde gizli polis, sürgünler ve tasfiyeler neden gerekliydi? İç muhalefeti yaşatan kapitalist ülkeler böylesi şiddetli dahili önlemlere başvurmaksızın (2. Dünya Savaşında İngiltere'de olduğu gibi) dış düşmanlara karşı bir cepheyi ayakta tutmayı başarmışlardı. Sonuç olarak, Stalinci dönem bürokrasi ve güçlü bir lider kültüyle simgelenir. Bu kült, tarihi belirleyenin belli kişilikler değil de nesnel ekonomik güçler olduğunu öne süren tarihsel materyalizmin bir çok versiyonuna aykırıdır. Ancak Lenin bile köktenci ekonomik determinizme karşı çıkar ve endüstrileşme sürecinde itici bir güç olarak parti disiplinini savunur. Ayrıca partiye tapınmayla lider kültü arasında ince bir çizgi vardır.

1989'da Berlin Duvarının çöküşüyle birlikte Marksizm ve Leninizm önemli siyasî öğretiler olmak babında tarihe karıştılar. Siyasî anlamda, en azından Avrupa'da bir dünya, ortadan kayboldu.

ANARŞİZM VE SENDİKACILIK

Yunanca *anarchos* ifadesi '*lidersizlik*' anlamına gelir. Anarşizm tüm otorite şekillerini kaldırmayı ve toplumu, özgür bireyler ve gruplar arasında kendiliğinden ortaya çıkan sosyal ve ekonomik ihtiyaçlar temelinde yeniden örgütlemeyi amaçlayan siyasî bir harekettir. En meşhur kuramcıları arasında Max Stirner

(1806-1856) ve Mikhail Bakunin (1814-1876) yer alır. Anarşistler bilhassa bu yeniden örgütlemenin bir komünler ağı aracılığıyla başarılacağına inanmaktaydılar: her bir bireyin topluluk içinde meselelerin gidişatı hakkında açık bir genel fikre sahip olmasına imkan verecek ve diğerleriyle günlük iletişimi garanti altına alacak kadar küçük ve çok özel topluluklar demokrasiyi mümkün kılacaklardı. Bu üniteler kendi kendilerini idare edecekler ve harici bir güce tabi olmayacaklardı. Anarşist terminolojide bu, devletsiz bir toplum olacaktı. Üniteler arasındaki gerekli işbirliği piyasa kuralları ya da merkezi bürokratik bir kurum tarafından yönlendirilmeyecek, ancak her bir grubun hususi ihtiyaçlarına göre ortaya çıkacaktı; bu işbirliği bağımsızlık ve karşılıklı yardım temelinde geliştirilecekti. Diğer bir deyişle anarşi, düzensiz bir toplum olarak değil, düzenin kendiliğinden olduğu yani organik bir şekilde ortak çıkarlardan ve başkalarının çıkarlarını kabulden doğduğu bir toplum olarak tasavvur edilir. Anarşist görüşe göre, bu tarz örgütsel bir biçim sadece, bir yığın arzuyu, ihtiyacı ve hayali bir arada barındırabilecek çoğulcu sosyal bir ortamda her birey için mümkün olabilecek en fazla özgürlüğü garanti altına almakla kalmaz; aynı zamanda mümkün en yüksek verimliliğe de imkan tanır, çünkü hiyerarşiye dayalı örgütlenmelerde olduğu gibi yönetenlerle yönetilenler arasında bir ihtilaf olmaz. Burada, bu anarşist Ütopya ile geleneksel Marksizm'deki sınıfsız toplum hayali arasındaki bağlantıyı gözlemleyebiliriz.

Ancak Marksizm'de bu amaç, devrime kadar ertelenmiştir. Geleneksel Marksizm'e göre, önce devletin gücünü ele geçirmeliyiz ve bunu yapmak için de yığınları yönlendirebilecek ve proletaryanın diktatörlüğünü tesis edebilecek merkezî, elit bir partiye ihtiyacımız vardır. Bu tartışma çizgisi, sınıf sisteminin böylesi yöntemler tarafından ayakta tutulduğunu öne süren anarşistlerce reddedilir; eğer devrimci hareket bu yöntemleri kullanacak olursa, daha savaş başlamadan yenilgiyi kabul etmiş olur.

Anarşistlerin sınıf kavramı geleneksel Marksizminkinden farklıdır. Anarşistlere göre, üretim araçlarına sahip olanlarla sadece çalışma yeteneğine sahip olanlar arasındaki ayrımdan daha temel olan şey yöneticilerle yönetilenler, efendiyle köle arasındaki ayrımdır. Bu, anarşistlerin asıl mücadele ettikleri ayrımdır. Böylelikle anarşistler, diktatör bir parti devletini içeren 'geçiş döneminin' yeni bir sınıf toplumundan öte bir şeyi doğuracağını düşünmezler. Şayet sosyal koşullarda sahici bir değişim gerçekleştirilecekse bu, yığınların faaliyeti ve kendi kendini idaresi üzerinde temellenmelidir.

19. yüzyıl anarşizmin asıl dönemiydi. 1890'lardan itibaren bir siyasî hareket olarak anarşizm Fransa'da ve 1930 iç savaşına kadar İspanya'da önemli bir rol oynadı. Bugün bazı 'anarşist' fikirler 'alternatif toplum' hareketi içinde barınmaktadır.

Syndicat 'sendikanın' Fransızca karşılığıdır. Sendikacılık Fransa'da 20. yüzyıl başında ortaya çıktı. Bu sırada, mevcut işçi örgütlerinden pek memnun olmayan bir takım işçiler yeni eylem biçimlerine yüzlerini çevirdiler. Eleştiri özellikle sosyalist partileri hedef alıyordu. Sendikacıların bakış açısından bu partiler kendilerini geleneksel muhafazakâr ve liberal partilerden pek de ayrıştırmıyorlar, fakat sadece işçilerin desteğini kazanmak için onlarla rekabet ediyorlardı; ancak bu, yığınların siyasî arenada hissettikleri iktidarsızlık hissini ortadan kaldırmıyordu. Yığınlar siyasî katılımcı olmak bir yana, sırf seyirci olmaktan öte geçemiyordu. Sendikacılar ayrıca, bu sosyalist partilerin, işçilerin bu günlük koşullarıyla çok az ya da neredeyse hiç bağlantısı olmayan fikirler temelinde işçilerin desteğini aradıklarını iddia etmekteydiler ve bu durum işçi sınıfı arasında birlik yerine daha çok ayrıma sebep oluyordu.

Böylesi bir siyasî arkaplana karşı sendikacılar işçiler arasında günlük yaşamlarında dayanışmayı temel alan dolaysız ekonomik eylemi öne çıkardılar. Sendikacılık bir *sınıf mücadelesi teorisi*dir. Sendikacı hareket böylelikle fabrika zeminine sıkı bir şekilde bağlı ve işçilerin kendilerini yönetme hakkına karşı çıkan tüm otoritelere meydan okuyan sanayi işçilerinin günlük mücadelelerinde yavaş yavaş yükselmeye başladı. Sendikacılar aşırı derecede militan eylem biçimlerini desteklediler. Bu yöntemler ilke olarak burjuva idaresinin reddini simgeliyorlardı. Siyasî pratiklerinde sendikacılar 'burjuva idaresiyle' yani tüm yasal siyasî eylemlerle ilgilerini kesmeyi tasarlarlar.

Yerel fabrika sendikası, kavgadaki temel örgütsel birim olarak değerlendirilir. Sendikanın fabrika düzeyindeki amacı yönetimle işbirliğine girmemektir. Görüşmeler, anlaşmalar ve sözleşmeler, kapitalizm tarafından sunulan çerçeve içindeki pazarlıklar ve tavizler olarak değerlendirilir. Eğer sınıf mücadelesi bu çerçeveyi ezip geçecekse, işçiler kendilerine has devrimci tarzlarını geliştirmelidirler. *Dıştan* bu, kurulu güç yapılarına karşı tavizsiz bir mücadele, *içten*se insiyatifi en kökten alan yerel bir özerk idare temelinde örgütlenme anlamına gelir. Sendikacılar, kendimizi bu şekilde örgütleyerek, eskisinin kabuğunda yeni bir toplum yapısı inşa ettiğimizi söylerler.

Sendikacılığın çöküşü – bugün bir sendikacı hareketten bahsetmemiz pek de mümkün değildir – temel olarak, devrimci bir tutumu kapitalist toplum içindeki işçi gücünün çıkarları için mücadeleyle bağdaştırmanın zorluğundan kaynaklanmış gözükür.

SOSYAL DEMOKRASİ – SOSYAL REFAH VE PARLAMENTARİZM

Sosyal demokrasi farklı ideolojik arkaplanlardan bir araya getirilmiş siyasî fikirlerin ve tutumların özünü teşkil eder. Buradan hareketle bu, belirsizlikten

uzak bir ideoloji değildir; fakat temsilci demokrasiye dayalı ve kamusal idareyi temel bir siyasî araç olarak gören, sosyal eşitliği ve güvenliği önceleyen bir siyasî programı temsil eder.

Bu siyasî hareket, Marx'ın ve diğerlerinin işçilerin özel kapitalizm altında sistematik olarak sömürülmesine duydukları öfkeyi paylaşır. Ancak sosyal demokratlar, hem araçları hem de başarmak istedikleri amaçları bakımından Marksistlerden ayrılırlar. Sosyal demokratlar devrimi değil reformu destekler. Ayrıca parlamenter sistemi ve liberal hukuk yönetimini benimserler. Siyasî ve ekonomik reformlar aracılığıyla ve parlamentoda güç kazanarak, refah devletini kurmayı amaçlarlar. Bu, tamamıyla sınıfsız bir toplum yerine, hiç kimsenin ihtiyaç içinde olmadığı ve ekonominin hükümet kontrolü altında olduğu iyi bir toplum yaratacaktır. Tüm ekonomik faaliyetler ulusal olmak zorunda değildir. Bunların ne kadar ulusallaştırılacağı pratik bir sorundur. Sosyal demokratlar devletin piyasanın sınırlarını belirlediği ve kimi kilit işletmelere sahip olabilse de iş faaliyetlerinin büyük kısmının özel ellerde olduğu karma bir ekonomiyi destekler.

Kısaca, sosyal demokratlar siyasî pragmatizmle nitelendirilebilir. Durumu iyileştirmek için derhal bir şeyler yapmak isterler. Marx'ın bilimsel sosyalizmine şüpheyle bakarlar. Bu teori konusundaki şüphecilik birçok yönden yine teori kökenlidir: Gerçeklik (reality) kuramsal yapılar sayesinde hakkıyla anlaşılabilmek için haddinden fazla karmaşık ve düzensizdir. Yönetim, bürokrasi ve idare, eğitim ve teknoloji sorunlarının üstesinden esnek olmayan bir ideolojiye başvurularak gelinemez.

Muğlak bir ideolojiye sahip, pragmatik bir hareket olarak sosyal demokrasi farklı zamanlarda ve farklı ülkelerde çok önemsiz farklara sahip biçimlere bürünmüştür. İngiltere'de sosyal demokrasi 1884'te kurulan Fabian Cemiyeti aracılığıyla sosyal liberalizmden doğmuştur: İngiliz İşçi Partisi, İngiliz işçi hareketi gibi Marx'ın materyalist tarih anlayışıyla çok az ilgilenmiştir. Pragmatizm üstünlüğü ele geçirmiştir.

Almanya'da sosyal demokrasi daha çok Marksizm'e bilinçli bir başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır. Burada sosyal demokratlar hem Marks'ın kaçınılmaz sınıf çekişmesi ve devrim teorisini hem de Lenin'in parti ve devlet teorisini reddetmiştir. Örnek verirsek, Eduard Bernstein Marx'ın fakirleşme teorisini kabul etmez ve mevcut sistem içinde somut neticeler elde etmek için parlamento tarafından yürürlüğe konan dereceli reformları destekler. *Gerçek ilerleme*nin sınıf kavgasını ve devrimi desteklemektense demokratik parlamenter sistem aracılığıyla gerçekleşeceğini varsayar.

Elbette sosyal demokratlar, özel kapitalizme açıkça karşıydılar. Ancak 2. Dünya Savaşından sonra durum değişti. Hükümet müdahalesindense (becerik-

li ve ucuz işçi güçlerini eğiten okullar, hastaneler, sosyal refah vs. gibi) iş teşebbüslerinin önünü açmak için kapitalizm daha tercih edilir oldu. Bundan da öte, modern kapitalizm nüfusun geniş yığınlarının artan maddi refahından yanaydı. Sonuç olarak, sosyal demokrasiyle modern kapitalizm arasında yakın bir işbirliği gelişti. Sınıf kavgası görünüşte sona ermişti. Hem sendikaların hem de kapitalistlerin artan üretimden ortak bir çıkarı vardı. Tek hassas nokta tüketimin hususi dağılımı ve hükümet müdahalesinin kapsamı ve doğası olarak gözükmekteydi.

Sosyal demokratların özel kapitalizme karşı çıktıkları sürece, sorunları görmenin nispeten daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal demokratlar tarafından şekillendirilen pragmatizm bir güç alanıydı. Ancak yeni kapitalizmle bağlantılı sorunlar pek de o kadar kolay değildi. Sorunları anlamak için sıklıkla analize ihtiyaç vardı. Bu anlamda, söz konusu pragmatizm bir engel olabilir. Diğer yandan modern toplumun çapraşık yönlerinin, geleneksel siyasî teorilerin kavrama yetilerinin ötesinde olduğu ve bu açıdan pragmatizmin en basit ve en gerçekçi yaklaşım olduğu iddia edilmektedir. Tabi ki sorun, sosyal ve siyasî gerçekliğin en yeterli analizi hangi teorinin önerdiğidir. Bu gerçekliğin ne olduğu, neyi başarmak istediğimiz ve bunu nasıl başaracağımız gibi sorular sürekli olarak kuramsal etkinlik ve pratik tecrübe arasındaki karşılıklı etkileşimde test edilmelidir. (Sosyal demokratların pragmatik anlamda test etme yaklaşımlarıyla Popper'in totaliterlik eleştirisini ve 'aşamalı sosyal mühendislik' teorisini karşılaştırınız, 26. bölüm.)

FAŞİZM – NASYONALİZM VE DÜZEN

Faşizm terimi ya Alman Nazizmine karşı Benito Mussolini (1883-1945) önderliğindeki İtalyan faşizmine atıfta bulunularak dar bir anlamda ya da daha geniş anlamda genel olarak İtalyan faşizmine, Alman nazizmine ve diğer alakalı yönetim ve ideoloji biçimlerine atıfta bulunmak için kullanılır.[1] İtalyan faşizmi ve Alman nazizmi iki dünya savaşı arasındaki yıllarda ve 2. Dünya Savaşı boyunca egemen hareketlerdi. Bu zaman zarfında faşizmin ortaya çıkışı üzerine birçok neden sayılmıştır;[2] en önemlileri, 1. Dünya Savaşı ardından gelen sert barış şartları ve iki dünya savaşı arasındaki ekonomik kriz.

Bugün geriye dönüp Hitler rejimine baktığımızda o kadar çok insanın nasıl olup da faşistlerin izinden gittiğini anlamak zor olabilir. Ancak iki dünya savaşı arasındaki sürede faşizm birçoklarına farklı bir yüz göstermiştir. Ekonomik ve siyasî sistemler kaos içindeydi. Almanya'da ve İtalya'da demokratik hükümetler zayıf düşmüştü. İnsanlar düzen talep ediyorlar ve karmaşaya bir son vermeleri için sağlam iradeli ve güçlü yöneticilere çağrıda bulunuyorlardı. Ay-

nı şekilde, kendini iyice hissettiren sağlıksız çöküşü ortadan kaldırmak için etkin ve tutarlı bir idealizme ihtiyaç vardı. İşçiler işe ve daha iyi yaşam koşullarına ihtiyaç duyuyordu. Almanya'da ve İtalya'da, 1. Dünya Savaşında yaşanan kayıplar için telafi talebi vardı; ve bu ülkeler aynı zamanda bölgesel genişleme (*Lebensraum*) de talep ediyorlardı. İngiltere ve Fransa kolonilere 'doymuştu'; şimdi sıra mahrum bırakılmış ülkelerdeydi. Güçlü bir ulusçulukla etkili ve otoriter bir hükümet birçoklarına bu kördüğümden kurtulmanın en iyi yolu olarak gözükmekteydi. Bundan dolayı faşistler hem bozulmuş liberallere ve aciz demokratlara hem de uluslar arası komünizme ve sosyalizme karşıydılar. İlk başta faşistler sosyal refah kadar belli bir ulusal kendine güven hissini de aşılamayı başardılar. Her ne kadar yöntemler sert ve zalimce olsa da 'düzen' kurulmuştu.

Bu durum, Nazizm de dahil olmak üzere faşizmin, iki dünya savaşı arasında özellikle ulusal yaraların en çok acı verdiği ve demokratik geleneğin zayıf olduğu Almanya'da ve İtalya'da insanlara kaba taslak nasıl göründüğüydü. Ancak faşizm birçok yönden ele alınabilir: Liberalizm perspektifinden faşizm, barbarlığa ve mutlakıyete ahlakî bir geri dönüşü simgeleyebilir. Marksizm'in perspektifinden faşizm, kapitalizmdeki bir krizi temsil edebilir – kapitalistler yalpalayan kurumlarını terör ve şiddete başvurarak dengelemeye çalışmaktadırlar. Muhafazakâr perspektiften faşizm, dengeden çıkmış bir kültürün sert bir dışavurumu olarak görülebilir – halk yanlış peygamberlerin izinden gitmektedir çünkü sahici toplum ve gerçek otorite (her ikisi de din tarafından temsil edilir) kaybedilmiştir.

Faşist hareketlerin belirleyici özelliklerini gösterir bir liste çıkarmak zordur. Ancak şu özellikler yaygın bir şekilde faşizm olarak adlandırılan harekette muhtemelen merkezi bir öneme sahiptir:

1- Hem gem vurulmamış liberalizmin hem de sendikaların baskı altında tutulduğu hükümet kontrollü ortakçılık.

2- Toplumda bölücü eğilimler olarak gözlemlenen sınıf mücadelesi ve kişisel çıkarlar değil müşterek menfaatler üzerine vurgu.

3- Yığınların siyasî seferberliği ve parlamentarizmin reddi.

4- Hem kapitalizme ve çok zengin burjuvaziye karşı hem de sosyalizme ve komünizme karşı kararsız tutumlar: Bir yandan faşistler kapitalist mülkiyet koşullarında reform yapmamışlardır; diğer yandansa hükümet yönlendirmesi altında planlı bir ekonomiyi geniş ölçüde desteklemişlerdir; bir yandan sınıf mücadelesine karşıyken, diğer yandan yığınların siyasî seferberliğini ve belli oranda bir sosyal dağılımı desteklemişlerdir.

5- Ulusal devletteki ve yerel toplumdaki siyasî ve ekonomik problemlere cevap olarak ve çoğunluk kentli orta sınıfla ve kötü darbe yemiş kırsal toplu-

luklarla sosyal zincirleri olan bir ulusal kriz hareketi.

6- Hem çok uzak geçmişin (eski Germen Orta Çağı, Roma İmparatorluğu) hem de tarımsal toplumun romantikleştirildiği bir kapitalizm öncesi (endüstri öncesi) toplum nostaljisi.

Ancak faşizmin (ya da Nazizmin) bir ideoloji olarak ele alınışında; Hitler'in *Mein Kampf*'ı (Kavgam) örneğinde olduğu gibi, önde gelen faşistlerin yazılarında ifade edilen teorilerle gerçekte faşistlerin ne *yaptıklarını* incelediğimizde ortaya çıkan fikirler arasında bir ayrım yapmalıyız. Bu açıdan, önder faşistlerin söyledikleriyle yaptıklarını birbirinden ayırmalıyız. Daha da ötesi, faşist ideolojideki stratejik ve kuramsal unsurlar arasında bir ayrım yapmak da faydalı olabilir. Ve son olarak, önder faşistlerin ideolojisiyle 'sıradan faşistlerin' ideolojisini ayırdetmeliyiz. Bu ayrımlar sadece faşist ideoloji için değil, tüm ideoloji değerlendirmelerinde öneme sahiptir. Bu noktadan hareketle, çeşitli ideoloji türleri için farklı kaynaklar vardır: Resmi ya da seçkin ideoloji için faşist literatürü okuyabiliriz; eylemlerde kendini açığa vuran ve 'sıradan faşistler' tarafından ifade edilen ideoloji için daha emprik yönelimli bir araştırmadan faydalanabiliriz. İdeolojilerin sunumu, bizim *ideoloji* terimi için hangi anlamı benimsediğimize bağlı olarak çeşitlenecektir. Aşağıdaki tartışmada, ideolojiye 'yazılı teori' olarak atıfta bulunduğumuzda, faşizmle bağlantılı irrasyonalizmden bahsetmek birçok yönden yerinde olacaktır. Ancak 'yazılı strateji' ya da 'yaptıklarına dayalı kanaat' anlamında, tam tersine, belli oranda bir rasyonalizmin altını çizmek daha doğru olabilir: Mesela faşistler kitle psikolojisinden istifade etmede başarılıydılar. Daha da ötesi sıradan üyelerle sempatizanların inançları önder faşistlerin teorilerine tıpatıp uymak zorunda değildir.

KRİZ VE EYLEM

Faşist ve Nazi ideolojileri, entelektüel anlamda ('önder faşistlerin ortaya koyduğu yazılı teoriler olmak *babında*) doyurucu değildirler. Her iki ideoloji de birçok yönden irrasyonalisttir. Mussolini, efsaneleri ve eylemi yüceltir, teoriyi ise küçük görür: Faşizm, İtalya'yı eski Roma'nın mirasçısı olarak gören ülkücü mit üzerinde yükselecektir ve insanları, fedakarlıkta bulunmaya ve disipline boyun eğmeye, gönüllülük gibi duygusal bağlar yoluyla birleştirmeye ve güçlendirmeye çalışacaktır, ki bu sayede faşist yöneticiler düzeni kurabilir ve İtalya İmparatorluğunu sıkı bir güçle genişletebilir. Hitler de efsaneyi ve eylemi yüceltir ve teoriden nefret eder: Naziler 'kanlarıyla' düşünür. 'Ari' ırk üstündü ve Nazizmle *Führer* Adolf Hitler'in şahsında cisimleşen bu Alman miti, Alman halkına güçlü ve ikna edici bir liderlik altında birleşme fırsatını sunmaktaydı. Şayet insanlar fedakarlıkta bulunmaya ve disipline boyun eğmeye gönüllüyseler, Hitler

Almanya'yı tarihte Ari ırka hasredilmiş olan egemen konumuna taşıyabilirdi.

İtalyan faşizmi ve Alman Nazizmi bu açıdan iki anlamda irrasyonalist olarak alınabilir. Faşistler sadece, dünyanın irrasyonel güçler tarafından idare edildiğini iddia etmekle kalmadılar (irrasyonalizmin bir türü), aynı zamanda dünyaya karşı irrasyonel bir tutum sergilediler (irrasyonalizmin diğer türü). Birçok insan dünyada olan çok şeyin bir şekilde irrasyonel olduğunu kabul edecektir. Ancak faşistler, sorunlara kasti olarak akıl yerine mitler aracılığıyla çözüm bulmak babında irrasyonalisttiler.

Fransız Georges Sorel (1847-1922) – genel grevin sendikacı taraftarı – kararlı siyasî eylem için duygusal *mit*in itici bir güç olarak önemini vurgular: Dolaysız eylem ve mit, Sorel'in mesajının özünü teşkil eder. Herkes bir yana asıl Mussolini bu mesajı iyi okumuştur.

Faşizmin kimi özelliklerinin sosyo-psikolojik bir açıklaması olarak, aşırı derecede karmaşık görünen bir durumun kontrolünü kaybettiğimizde tepki biçiminde bir tür kara büyü ve saldırgan davranış bileşimine başvurmanın son derece cazip görünebileceğini söyleyebiliriz. Bu basit modeli belki de belli bir haklılıkla faşizme uygulayabiliriz: Faşizm, bu anlamda bir tür politik spazm olarak görülebilir. Kontrolü kaybettiğimizde tepki, panik olur.

Burada söylediklerimiz, Nazizmin (faşizmin) tarihsel bir izahını yapma amacını *taşımaz*. Sadece (hem Almanya'da hem de İtalya'da) faşizmi ihtiva eden fikirlerin ve tutumların bazıları arasında bir bağlantı modeli ortaya koymaya çalışıyoruz. Şayet faşizmin karışık bir krizdeki panik durumu olarak alındığı bu modele bağlı kalırsak, faşizmin nasıl eylem merkezli, mit üreten ve aynı zamanda entellektüel karşıtı olduğunu anlayabiliriz. Ancak faşizmdeki bu akıl dışılık noktası daha derin bir şekilde incelenmelidir. Hitler ve Mussolini *kısa sürede* bir çok şeyi gerçekleştirmeyi başardılar. Ulus birliğini sağlamada ve işsizlikle toplumsal kaosu azaltmada başarılı oldular. Bundan dolayı mitlere ve eyleme müracaat, göze akılcı bile görünebilir. Hatta faşizmi bir krizdeki bir tür kısa süreli pragmatizm olarak bile algılayabiliriz.

Faşist (Nazi) bir ulusta, ekonomi ve toplum genel olarak barış zamanında bile sanal bir 'savaş halindedir'. Disiplin ve düzen zorla yürürlüğe konur. Şüphe tohumları ekebilecek düşünce faaliyeti ortadan kaldırılmıştır. Kişisel çıkar ortak çıkarlara boyun eğer. (Peki ortak çıkarların ne olduğuna kim karar verir?) Sorunlar büyük ölçüde emirler ve güç yoluyla çözümlenir. Fiyatları dondurma, ücretleri dondurma ve grevlerin yasaklanması yoluyla devlet, iş hayatını kontrol altında tutar; aynı zamanda istihdam oranı yüksektir ve üretim araçlarının mülkiyeti özel ellerdedir.

SİYASET VE EKONOMİ

Bir ideoloji olarak faşizmin bir nevi tutarlılığını keşfetmek için basit bir sosyo-psikolojik model kullandık. Ancak bazı analizciler kapitalizmle faşizm arasında bir ilişki olup olmadığını araştırmaktalar: Faşistler proletaryadan korkan düşük orta sınıf tarafından desteklenmiştir[3] ve sonradan da, komünizmden korktukları için faşistler gibi iktidarı ele geçiren sağ kanat partilerin destekçisi olan yüksek finans dünyasının desteğini elde etmişlerdir. Ancak faşizmin ilk baştaki destekçileri genelde kapitalist karşıtlarıdır – faşizmin *bir sistem olarak* kapitalizm içinde meydana gelen bir krizden doğduğu görüşüyle çelişmeyen bir durum; ancak faşistlerin ideoloji ya da meslek babında kapitalist oldukları görüşüyle çelişir mahiyette.

Daha da ötesi, faşizmin kapitalizmle aynı sırada ortaya çıktığı ve bugün Amerika'da ve Avrupa'da olduğu gibi hâlâ hayatta olduğundan yola çıkılarak yapılan iddialardakine benzer faşizmi kapitalizmle *bir tutmak* da doğru değildir. Bu, faşizmi, sonsuz ve tarih dışı insani şer güçlerin kimi türlerinin bir tür patlak noktası olarak görmek kadar sorunlu bir yaklaşımdır. Faşizmi, özel kapitalizmdeki keskin bir krize karşı hükümet önderliğindeki bir tepki olarak kabul edecek olursak, bu bahsettiğimiz teorilerin yetersizliği açığa çıkar. Bu şekilde tanımlandığında faşizm I. Dünya Savaşıyla II. Dünya Savaşı arasında geçen dönemle ya da bu Dünya Savaşları arasında Avrupa ülkelerinin maruz kaldığı aynı ekonomik durumla yüzleşen bir toplumla sınırlanır: Düzenli bir kapitalizme karşı, kaos içindeki kapitalizm ve bugünün uluslar arası kapitalizmine karşı, geniş ölçekte ulusal olan kapitalizm.

Şayet faşizmin tarih tarafından tanımlanmış olan bu özelliklerini göz ardı edersek tarih dışı düşünmüş oluruz ve elimizde geriye sadece neredeyse kullanılmayacak kadar geniş bir faşizm tanımı kalır – sadece bu kadar da değil, çünkü faşizmi bu şekilde tanımlamakla genelde faşizmle kastedilen şeyden de bahsetmiyor oluruz.

Burada sosyal olguların gerçekte ne oldukları, ne tür bir varlığa büründükleri sorununa temas ediyoruz. Faşizm gibi bir sosyal olgu sadece karmaşık toplumsal-tarihsel durumların ışığında anlaşılabilecek eşsiz bir olay mıdır yoksa farklı bağlamlarda da meydana gelebilecek nispeten daha iyi tanımlanmış ve değişmez (saldırganlık ve zayıfı hor görme gibi psikolojik özelliklerde olduğu gibi) bir şey midir? Daha önceki görüşe göre, Platon'un bir faşist olup olmadığını ya da eski Sovyetler Birliğinin ve komünist Arnavutluğun faşist devletler olup olmadığını sormak temelde anlamsızdır. Daha sonraki görüşe göre, böylesi soruları sorabiliriz ve deneysel araştırma yoluyla cevaba ulaşabiliriz. Sosyal olguların ne olduklarına dair farklı görüşler bu açıdan sosyal araştırmanın ne olabileceği ve olması gerektiğiyle ilgili farklı görüşlerle bağlantılıdır.

İtalyan faşizminin lider ideologlarından birisi, Mussolini yönetiminde hükümet bakanı olan meşhur felsefeci Giovanni Gentile (1875-1944) idi. Gentile, üstün bir ilke olarak devletin altını çizer. İtalyan faşizminin felsefî babaları arasında, tüm toplumlarda *elit grupların* yönetimi ellerinde tutmaları gerektiğini düşünen Fransız-İtalyan Vilfredo Pareto (1848-1923) da yer alır. Bir elit grubu bir diğeriyle yer değiştirebiliriz, fakat yöneticiler daima elit olacaklardır. Yönetim ister demokratik ister diktatörlük olsun, yığınları daima bir elit yönetir. Böylelikle yığınlar söz konusu olduğunda tüm yönetim biçimleri eşit oranda geçerlidir. Pareto'nun teorisi hem seçimlerin ve temsilci milletvekillerinin olduğu parlamenter hükümet biçimine hem de demokratik merkeziyetçiliğin olduğu Leninist parti sistemine uygulanabilir. Pareto'nun teorisi faşist kafa yapısının bir parçasını oluşturur: Şayet her zaman bir elit yönetimde olacaksa, o halde bu, ulusçu ya da toplumsal olarak birleştirici bir grup olmalıdır; toplum tepede bir lideri ya da üstün insanlar konseyi olacak şekilde hiyerarşik olarak düzenlenmelidir.

Faşizmle kapitalizmi bir tutmanın anlamsızlığı kadar, faşizmi komünizmle eş tutmak da savunulamaz bir savdır. Ancak hem faşizm hem de komünizm tek parti sistemine dayanır ve parlamentocu hükümet biçimini reddeder. Her ikisi de birey üzerinde kapsamlı bir kontrol sergiler ve din, konuşma, fikir gibi bireysel hakları bastırır. Bu sınırlı karşılaştırma geniş oranda doğrudur; her iki sistem de bu anlamda totaliterdir (Hannah Ardent'e bakınız, 27, bölüm); ancak bu, eş oldukları anlamına gelmez.

DEVLET VE IRKÇILIK

Faşizmi, ahlakî bir bakış açısından değerlendirdiğimizde, İtalyan faşizmiyle Alman nazizmini birbirinden ayırmak gerekir. Alman nazizmi, İtalyan faşizminden farklı olarak ırkçıdır. Nazizmde *ırk* yani halk önce gelir. İtalyan faşistleri içinse devlet. İtalyan faşizminde Hegelci unsurlar vardır: Devlet, bir fikir olarak her şeyin üstündedir. Ancak faşist devlet anlayışı kollektivizmi benimser ve bireyi bastırır. Naziler halkı devletin üstünde görür. Naziler Hegelci değil; fakat bir anlamda kabaca Darwinisttirler.[4]

İtalyan devlet faşizmiyle Alman ırkçı faşizmi arasındaki bu ayrım önemlidir. Şayet ırk nedeniyle düşman ediniyorsak, hiçbir rehabilitasyon ya da uzlaşma söz konusu olamaz. Düşmanın ve ailesinin icabına bakılmalıdır. Yahudilerin sistematik bir şekilde ortadan kaldırılması, bu durumun 'mantıksal' bir neticesidir. Bu, İtalyan devlet faşizmine değil; Alman ırkçı faşizmine işaret eder. Hegel kimi zaman Nazi sapkınlıklarıyla suçlandığına göre, kabaca bir Hegelcilik İtalya'da değil Almanya'da faşist teorinin bir parçasını oluşturmuştur. Daha da ötesi faşist irrasyonalizm anlayışının Hegel'in akıl talebiyle çeliştiğini farket-

mekte fayda var. Buna uygun olarak, faşist üstün lider anlayışı, neyin doğru ya da gerçek olduğuna karar veren *Führer*, doğruluğun ya da gerçekliğin bir birey tarafından keyfi olarak tanımlanmadığını, bunların tarihsel süreç içinde bulunduğunu iddia eden Hegel'le çelişir. Hegel'e göre devlet *bir* insanın kaprislerine göre değil anayasal olarak yönetilmelidir. Bu açıdan Hegel, hem İtalyan hem de Alman faşizmiyle bir çok yönden zıtlaşır.[5]

Faşizmin *iç yapısında* birçok çelişkiler vardır. Naziler ırkçı-toplumcu bir görüşe sahiptir: Toplum ya da ırk, bireyin üstünde yer alır. Bundan dolayı birey topluma hizmet için gerektiğinde kurban edilmelidir. Ancak *aynı zamanda* Naziler; kahramanlar, üstün liderler yetiştirir. Naziler bireyin öznel ve karışık arzuları karşısında toplumu ve ırkı yüceltirler. Ancak aynı zamanda, düşüncesiz yığınları demir bir elle yönetmesi beklenen *Führer*'i de yüceltirler. Bireye karşı halkı üste çıkarırlar ve yığınlara karşı da *Führer*'i.

SORULAR

'İdeoloji' kelimesinin farklı yorumlarını tartışın. Bir karşılaştırma noktası olarak komünizm ve faşizmi alın.

Devletin; Aristo, Augustine ve Lenin'in görüşlerinde sahip olduğu farklı rolleri tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Engels, F., *Dialectics of Nature (Tabiatın Diyalektiği)*, New York, 1940.

Engels, F., *Selected Writings (Seçilmiş Yazılar)*, Harmondsworth, 1967.

Hitler, A., *Mein Kampf (Kavgam)*, ter. Ralph Mannheim, Boston, 1971.

Lenin, V. I., *Selected Works (Seçilmiş Eserler)*, Londra, 1969.

Mussolini, B., *Fascism: Doctrine and Institutions (Faşizm: Doktrin ve Kurumlar)*, New York, 1965.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Marcuse, H., *Soviet Marxism. A Critical Analysis (Sovyet Marxizmi: Eleştirel bir Analiz), New York, 1961.*

Nolte, Ernst, Three Faces of Fascism (Faşizmin Üç Yüzü), Londra, 1971.

NOTLAR

1. *Faşizm* kelimesi Latince fasces 'bir balta etrafına bağlanmış bir yığın çubuk' – eski Roma'ya ait bir otorite sembolü – kelimesinden türemiştir.
2. Karşılaştırınız; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism (Totalitarianizmin Kökenleri)*, New York, 1979, ve E. Nolte, Three Faces of Fascism (Faşizmin Üç Yüzü), Londra, 1975.
3. Örnek olarak Lipset, Hitler'e oy verenlerin genel olarak liberal orta sınıf olduğunu iddia eder – muhafazakârlar, Katolik merkez, sosyalistler ve komünistler daha iyi düzeni sürdürdüler. S. M. Lipset, *Political Man (Politik İnsan)*, Londra, 1963 (Bölüm 1, 5. konu).
4. Faşizm ve Hegel arasındaki ilişki üzerine karşılaştırınız; Herber Marcuse, *Reason and Revolution (Akıl ve Devrim)*, New York, 1941.
5. Faşizm içinde, *Führer* ilkesinin taraftarlarıyla 'sorumluluk ilkesini' savunanlar arasında bir ihtilaf varlığını sürdürmüştür. Bu bakımdan, *Führer* egemenliği konusunda faşistler arasında bir oybirliği mevcut değildi.

BÖLÜM 23

Freud ve Psikanaliz

Hayatı: *Sigmund Freud (1856-1939) bugün Çek Cumhuriyeti'nde yer alan ancak o sıralar Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun elinde bulunan Freiberg'de doğdu. Naziler Avusturya'yı 1938'de ilhak edene kadar yaşadığı ve çalıştığı Viyana'da tıp öğrenimi gördü. Bir yahudi olan Freud, Londra'ya göç etti ve uzun süre devam eden kanser hastalığının ardından 1939'da öldü. Freud'un en meşhur eserleri arasında* Rüyaların Yorumu *(1912),* Psikanalize Giriş Dersleri *(1915-17),* Haz İlkesinin Ötesinde *(1920),* Bir İllüzyonun Geleceği *(1927),* Medeniyet ve Getirdiği Hoşnutsuzluklar *(1929) ve* Musa ve Tektanrıcılık *(1939) yer alır.*

PSİKANALİZ: İNSANA DAİR YENİ BİR BAKIŞ

Günümüzde Freud, *psikanalizin* kurucusu olarak hatırlanmaktadır. Bundan ötürü adı Darwin, Marx ve Einstein gibi isimler arasında zikredilir.

Birçok yönden Freud insana bakışımızı tersyüz etmiştir. Descartes, Locke ve Kant'a göre doğa bize *özgür bir irade* bahşetmiştir. Bu özgürce tercih yapabilme yetisi nihayetinde kişiliğimizin çekirdeğini teşkil eder ve de bilinçli bir 'kişilikle' bağlantılıdır. Freud, insan ruhuna dair görüşümüzde yanıldığımızı düşünür. Bilinçli 'kişilik' aslında güçlü ve bilinçsiz bir zihnî yaşamın sadece dış görünüşüdür.

Bu şekilde Freud, özneye bakışımızda bir devrim yaratmıştır. Freud, bilinçli zihnî yaşamımızın, tüm zihinsel yaşamımızın küçük bir parçasından öte bir şey olmadığını göstermek istemiştir. Bilinç süreçlerimiz bilinçsiz etmenler tarafından kesin bir şekilde denetlenir. Bu ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için sıklıkla buzdağı benzetmesi kullanılır: Hatırlanabilen ve bilinçli olan her şey buzdağının denizin üstünde kalan kısmıdır, asıl buz kütlesi (bilinçaltı) suyun altında gözden uzakta yatar. Görünmeyen kütle buzdağının hareketi ve yönü kadar ağırlık merkezini de belirler. Bu açıdan bilinçaltı kişiliğimizin özüdür.

Freud, 20. yüzyılın başlarında yazdığı iki önemli eserinde tüm insanlarda bilinçdışı zihni süreçlerin varlığını vurgular ve psikanalizin günlük yaşama ait olguların bilinçdışı nedenlerini ortaya çıkarabileceğini gösterir. *Rüyaların Yorumu*'nda (1912), rüyaların bir anlamı olduğunu ve bu rüyaların çarpıtılmış ve saptırılmış bir biçimde bilincimize püsküren bilinçaltı arzuları ifade ettiklerini vurgular. Karmaşık bir yorum süreci sonunda rüyalarda gizlenen bilinçaltının içeriğini belirlemek mümkündür. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde (1901) Freud, dil sürçmesi ve hafıza yanılmaları gibi günlük yaşamda geçen önemsiz mahiyetteki 'hatalı davranışları' analiz eder. Freud'a göre böylesi olgular rastlantı ya da anlamsız değildir; aslında bilinçaltındaki güdülerin ve niyetlerin dışavurumudurlar. Örnek verirsek, sevmediğimiz biri tarafından bize verilen bir şeyi kaybederiz ya da unuturuz.[1]

Daha buradan, psikanalizin insan zihnini yeni bir şekilde anlamanın kapılarını açtığını farkedebiliriz. Psikanaliz; rüyalarımızın, önemsiz hatalarımızın, şakalarımızın ve sinirsel arazlarımızın ötesinde bilinçdışı (çoğunlukla cinsel) güdülerin yattığını iddia eder. Başka bir deyişle Freud, öznenin bilinçli niyet ve güdülerinin ışığında anlamlı olan şeylerin bilinçaltında yapılacak psikanalitik bir keşif sonucu yeni bir anlama bürünebileceğinden şüphelenir. Görünüşte anlamsız ve anlaşılmaz olan arazlar, bunları bilinçaltı güdü ve niyetlerin dışavurumu olarak gözlemlediğimizde *anlam* kazanırlar. Dolayısıyla Freud'un bir 'şüphe hermeneutiği' (yorumu) ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Nevrozlu hastalarla yaptığı çalışmalar sonunda Freud, hastaların bilinçaltlarında ne yattığından haberdar olmadıklarını keşfetti. Bilinçaltı birey için 'yabancı bir ülkedir'. Ancak sadece hastanın kendisi, psikanalistin sinirsel arazların bilinçaltı nedenlerine ulaşmasına yardım edebilir. Burada asıl nokta yine, arâzların bir anlamı olduğu fakat ne hastanın ne de doktorun bu anlamla ilgili hazır bir bilgiye sahip olmadığıdır. Bu nedenle de yorum gereklidir.

Freud'un tezi (rahatsız edici ya da yasak bir kişiye duyulan) cinsel arzuların, görünüşte anlam taşımayan arazlar ya da rüyalar gibi başka ve temelde farklı olgulara dönüştürülebileceğidir. Ancak bu arzular neden bilinçaltına itilmektedir? Freud duygusal olarak yüklü olayları, zihnimizde hafızanın doğrudan erişemeyeceği bir bölgeye sevkeden bastırıcı mekanizmalar olduğunu varsayar. Araza neden olan olay bir *travma*dır ('yara' anlamında gelen Yunanca travma kelimesinden). Orijinal travma ta ilk çocukluk dönemine kadar takip edilebilir. Benzersiz bir diyalog yöntemiyle ('serbest çağrışım') hasta ve psikanalist travmayı yeniden oluşturmak için birlikte çalışır. Psikanalistin terapideki amacı bilinçaltını ve bastırılmış olayı gün yüzüne çıkarmak ve bunları benliğin erişimine açmaktır.

BİLİNÇALTINA AÇILAN BİR KAPI OLARAK RÜYA

Bilinçaltı, çeşitli şekillerde gözden geçirilebilir. Serbest çağrışım yöntemiyle ya da rüyaların ve hataların derinlemesine bir hermeneutik yorumuyla çalışılabilir. Freud'a göre rüyaların yorumu kısa zamanda merkezi bir yer edinmiştir: 'Rüyaların yorumu aslında bilinçaltının yorumuna açılan bir *geçiş alanı*dır; bu psikanalizin dayandığı en sağlam temeldir ve bu alanda çalışan herkesin kendi kanaatini sağlamlaştırması ve eğitim görmesi gereklidir. Eğer bana nasıl psikanalist olunabileceği sorulsaydı, kendi rüyalarını çalışarak diye cevap verirdim.'[2] Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda rüyanın ruhla dışsal bir benzerliğe ve içsel bir ilişkiye sahip olduğunu vurgular. Diğer yandan bu sağlık ve normallikle de tamamen bağdaşır. Rüya ilkesel anlamda bir 'gösterge' olarak ele alınabilir; ancak bu neyin göstergesidir? Freud, küçük çocukların daima bir önceki gün ('rüya günü') içlerinde uyanan ama doyurulmamış arzu ve isteklerle ilgili rüya gördüğüne işaret eder. Bu açıdan rüya, arzuların doyuma ulaşmasını temsil eder. Yetişkinlerin rüyaları da rüya gününün izlerini taşır ancak çok daha karmaşıktır. Rüyalar çoğunlukla anlaşılmaz bir mahiyettedir ve arzuların doyurulmasından görünüşte çok daha uzaktır (korkulu rüyalar ve kabuslar). Freud'a göre böylesi rüyalar baskıya tabi tutulmuştur. Rüya endişeyle ilişkili olduğunda, aslında *benliğin* kabullenmediği bastırılmış ve yasak arzuları doyurma görevi*yle* doludur.

Rüyaları anlamak için, *açık rüya içeriğiyle gizil rüya düşünceleri* arasında bir ayrım yapmalıyız. Açık rüya içeriği uyandığımızda hatırladığımız şeydir. Gizil rüya düşünceleri Freud'a göre bilinçaltında ya da 'başka bir aşamada' bulunur. Açık rüya içeriği, bilinçaltı rüya düşüncelerinin bastırılmasıyla birlikte bunların yerine geçen şeydir. Baskı, zihinsel savunma mekanizmalarının sonucudur. Biz uyanıkken bu mekanizmalar bilinçaltındaki bastırılmış arzuların bilinç düzeyine çıkmasına engel olur. Biz uyurken bu arzular kılık değiştirmiş bir biçimde gizlice açığa çıkarlar. Sonuç olarak, rüya gören kişi rüyanın anlamını anlamaktan acizdir, tıpkı nevrozlu hastaların kendi ârâzlarının anlamını anlayamamaları gibi.

Hatırladığımız şekliyle rüya ('açık içerik') böylelikle *bastırılmış* arzuların *kılık değiştirmiş* biçimde tatminidir. Freud bilinçaltı rüya düşüncelerini gerçekte oldukları halden saptıran sürece 'rüya işlemi' adını verir. Birçok yönden bu faaliyet, bilinçaltı dürtülerini bastırma işe yaramadığında, sinirsel semptomlara dönüştüren baskı süreciyle özdeştir. Rüya işlemi; yoğunlaştırma, yerini değiştirme, dramatize etme ve sembole dökme gibi araçlardan yararlanır. Ek olarak bir de ikincil rüya işlemi vardır. Bu açıdan bilinçaltı sanatsal araçlardan faydalanır. Hepimiz rüyalarımızda birer sanatçı kesiliriz.

Örnek olarak yoğunlaştırma rüya da (hatırlandığı şekliyle), çok farklı arzuların temsil edilmesini doğuran bir olaya nedene olur. Yerini değiştirme, bizim için önemli olan bir kişi ya da bir olayın rüyada, önemsiz bir hatıra ya da bilmediğimiz bir kişi veya olay olarak ifade edildiği bir süreçtir. Tamamıyla anlamsız içeriğe sahip bir rüya kaygı ya da güçlü duygularla ilişkilendirildiğinde benzeri bir durum meydana gelebilir. Burada yoğunlaşma ve yerini değiştirme görevlerini yerini getirmiştir ve biz de bilinçaltı içeriğe ulaşmak için serbest çağrışımı kullanmalıyız. Aynı şekilde, sembole dökme de bir çeşit saptırmadır. Mesela erkek üreme organlarının yerine kamış, şemsiye, bıçak ve tabanca gibi benzeri şekle sahip nesneler gelebilir. Dişi üreme organları sembolik olarak (mağara, kutu, oda, ev vs. gibi) oyuk bir boşluğu çevreleyen ve diğer nesneleri tutabilecek nesneler tarafından temsil edilebilir. İkincil rüya işlemi bizim rüyayı, mantıksal tutarlılık talebini doyuracak şekilde tanımlama çabamızdan kaynaklanır. Freud'a göre (açık) rüya, içeriği çok farklı (ve aykırı) unsurlar içerir. Bu anlamda, içerik gereğinden fazla belirlenmiştir. Aynı şekilde çeşitli nedensel zincirler ve etmenler psikolojik semptomları gereğinden fazla belirleyebilir.

Freud, daha sonradan gizil rüya düşüncesinin *sansüre tabi tutulduğunu* iddia etmiştir. Basitleştirirsek, bastırılmış ve yasaklanmış arzuların bilinç düzeyine çıkabilmek için sansürü aşıp geçmenin bir yolunu bulmaları gerektiğini söyleyebiliriz. Rüya işlemi sansürden kurtulmak için gizil rüya düşüncelerini açık bir rüya içeriğine dönüştürür. Hatırladığımız şekliyle rüya, şifrelenmiş gizli bir mesaj içerir. Açık rüya içeriğine deşifre edilmeyi bekleyen bir bilmece olarak bakabiliriz. Psikanalist şifreyi çözebildiğinde ancak rüya yeni bir anlama kavuşabilir. Peki bu gizli anlam nedir? Freud'a göre yetişkinlerin rüyaları genelde cinsel merkezlidir; erotik arzuları içerir. (Freud, daha sonradan eşsiz bir saldırganlık ya da ölüm içgüdüsü keşfettiğinde bu sonuç sorunlu bir hal aldı.)

Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nda yaptığı yorumları beş noktada özetleyebiliriz:

1- Gizil rüya düşünceleriyle açık rüya içeriği arasındaki ayrım rüyanın anlamını çözmede anahtardır.

2- Açık rüya içeriği gizil rüya düşüncesinin saptırılmış halidir, yani rüya işleminin ürünüdür.

3- Serbest çağrışım sinirsel semptomlar kadar rüyaları da analiz etmek için kullanılabilir.

4- Rüya yorumu, bize insanın zihinsel durumu konusunda daha zengin bir resim sunabilecek genle bir psikolojik model telkin eder.

5- Rüyaları deşifre etme çabası bilinçaltının nasıl belli 'dilbilgisi' kurallarına uygun biçimde işlev gördüğünü anlamamıza yol açar; yani bilinçaltı bir 'dil' gibi yapılandırılmıştır (bir bilmece olarak rüya ile karşılaştırınız).

FREUD'UN CİNSELLİK TEORİSİ

Psikanalitik, insan anlayışında cinselliğin oynadığı merkezi rolü vurgulamıştık. Freud bu temayı *Cinsiyet Teorisine Üç Katkı* (1905) adlı eserinde daha detaylı işler. Bu eser, bizi saptırma sürecinin arkaplanına ve Freud'a göre içgüdülerimizin ve davranışlarımızın temelini oluşturan duygusal enerji kaynağına götürür. Bu enerji daha sonradan *libido* olarak adlandırılmıştır. Bu bilimsel inceleme aynı zamanda çocuk cinselliği ve cinsel sapkınlık teorilerinin ilk taslağını da sunmuştur. Freud'un en önemli tezleri şunlardır:

1- Cinsellik, ergenlikle birlikte başlamaz, doğumdan sonra kısa süre içinde görülmeye başlanır.

2- 'Cinsel' kavramıyla 'üreme organlarına ait' kavram arasında kesin bir ayırım yapmak gereklidir. Bunlardan ilki daha geniştir ve cinsel organlarla hiçbir ilgisi olmayan birçok faaliyeti içerir.

Freud'un çocuk cinselliğine dair teorisi büyük mukavemetle karşılandı, ancak yine de kendi kuşağının cinselliğe bakışında bir devrime yardımcı oldu. Freud çocuk cinselliği ile yetişkin 'sapkınlıkları' arasındaki bağlantıyı gösterme iddiasında bulunduğunda, bu durum ününü hiç de azaltmadı.

Freud'a göre ağız, haz verici duyguyla ilişkilendirilebilecek ilk organdır. Bebek beslenme ihtiyacından bağımsız olarak bir doyum aramaya başlar. Bu arayış *cinsel* kabul edilebilir. Ağız aşamasını anal ve fallus aşamaları takip eder. *Oedipus kompleksi* özellikle fallus aşamasında önem kazanır (Yunan mitolojisine göre Kral Oedipus bilmeden babasını öldürmüş ve kendi annesiyle evlenmiştir). Freud bu yaştaki bir çocuğun (3-5 yaş arası) annesine karşı cinsel arzular beslemeye başladığını ve babasını tehlikeli bir rakip olarak gördüğünü ('hadım olma korkusu') gözlemler. Oedipus çelişkisi, çocuk zamanla kendisini babasının yerine koydukça ve babasının değerlerini ve bakış açısını benimsemeye başladıkça ('süperegonun' oluşumu) ortadan kalkar. Kızların, bu duruma karşılık gelen bir *Elektra kompleksi*nden etkilenmesi beklenir.

Çeşitli nedenlerle birey, çocukluk dönemlerinden birinde *takılıp kalabilir*. Bazı durumlarda bu aşamanın ötesine geçen duygusal ve psikoseksüel gelişim engellenebilir ('anal' kişilik özellikleriyle karşılaştırınız). Yetişkinler aynı zamanda daha başlardaki bir gelişim aşamasına bile geri dönebilirler. Freud bunu *gerileme* olarak adlandırır. Freud'a göre cinsel sapkınlık bir yetişkin için 'normal' olandan daha farklı cinsel objeler üzerinde odaklanma olarak anlaşılabilir. Sapkınlıklar çocuk için söz konusu olan çeşitli cinsel objeler arasında prototiplere sahip olduklarından, Freud çocuk cinselliğini 'değişik şekilleri ya da safhaları olabilen (polymorphous) sapkınlık' (çeşitli sapkınlıkları birden içeren) olarak tanımlar. Sonuç olarak yetişkin 'sapkınlıkları' çocukluğun farklı cinsel faaliyetlerine bağlıdır.

ZİHİNSEL ARAÇ

Freud'un zihinsel araç teorisi çeşitli nedenlerden ötürü genelde zor anlaşılır. Öncelikle psikanalizin gelişiminin farklı safhaları boyunca Freud insan ruhuna dair görüşünü değiştirdi ve genişletti. Her ne kadar farklı bakış açılarını bir araya getirmeye çalıştıysa da, eserinde birçok yarım kalmış yön vardır. İkinci olarak Freud'un fizyolojik ve canlı bir şekilde antropomorfik (insan biçimci) terminolojisi belirsiz durur. 'Zayıf *ego*nun' 'üç zorba efendiye' (*dış dünya, id* (altben) ve *süperego*) hizmet etmesi gerektiğini söylediğinde, zihinsel fonksiyonları nesnelleştirdiğini ya da kişileştirdiğini kolaylıkla görebiliriz.

Freud'un ilk 'topografik modeli' (ruhun haritası) zihinsel yaşamı üç bölgeye ayırır. Basitleştirirsek, zihinsel aparatın uzamsal olduğunu ve üç alana ayrıldığını söyleyebiliriz: Bilinçaltı, bilinçöncesi ve bilinç. Bilinç, derhal farkına vardığımız şeylerin hepsi olarak vasıflandırılabilir. Bilinçöncesi; farkına varabileceğimiz ya da hatırlayabileceğimiz her şeyi kapsayan alandır. Freud 'bilinçaltı' unvanını bilince kolaylıkla ulaşmayan zihni süreçler için saklı tutar.

Psikanalize Giriş Dersleri'nde (1915-17) Freud, daha da aydınlatıcı olabilecek bir kıyas yapar: Bir misafir geniş bir koridordadır (bilinçaltı) ve salona (bilinçöncesi) girmek istemektedir. Ancak iki oda arasındaki antrede misafirleri gözetleyen bir kapıcı (sansür) vardır. Eğer kapıcı misafiri sevmezse, misafir geri çevrilir ya da *uzak tutulur*. Misafir salona girmeyi başarsa bile ev sahibinin (bilinç) misafiri derhal farketmesi garanti değildir. Bu, bilinçöncesindeki fikirlerin bilinçli olmadıkları ancak olabilecekleri fikrine karşılık gelir. Bilinçaltındaki fikirlerin bilinçli hale gelebilmeleri için öncelikle salona ya da bilinçöncesine kabul edilmeleri gerekir. Eğer bir misafir geri çevrilmişse, daha sonradan yeni bir kılıkla gelebilir (rüya işlemiyle karşılaştırınız). Bu durumda misafir bir 'semptom' olarak partiye kabul edilebilir ve ev sahibi de misafirin gerçek kimliğini farketmeyebilir. Bu kıyasta kapıcı, bireyin bilinçdışının bilinçli hale gelmesine gösterdiği *direnişe* karşılık gelir. Kapıcı yorulduğunda (ya da birey uyuduğunda), kılık değiştirmiş olarak içeri girmek kolaylaşır (açık rüya). Tüm bu bastırma sürecinin ev sahibi farkına varmadan gerçekleşebileceğini de görmüş oluruz.

1920'den sonra Freud topografik modeli değiştirdi ve hem diğer psikanalistlerin (Jacques Lacan gibi) hem de bilim felsefecilerinin şiddetle karşı çıktığı *id, süperego* ve *ego* kavramlarını ortaya attı. Karl R. Popper, Freud'un üç yapraklı yoncasının en fazla Homeros'un Olimpos dağı efsaneleri kadar bilimsel değer taşıdığı iddiasıyla Freud'u alaya aldı.

Freud'un zihinsel araç anlayışını, *metapsikolojik* bir bakış açısı olarak yorumlamayı tercih ediyoruz. Bu, bize O'nun insanı çalıştığı perspektif konusunda bir fikir verir ve aynı zamanda O'nun klinik tecrübeleri sırasında keşfettiği

olgular için kavramsal bir çerçeve kurma yolunda da bir adımdır. Epistemolojik ıstılahta, metapsikolojik çerçevenin psikanalizin araştırma programı içinde merkezi bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Freud; zihinsel aparat, zihinsel enerji ve içgüdü teorileri ışığında rasyonel argümanların nasıl olup da irrasyonel korku ve saplantılı eylemler karşısında yetersiz kaldığını açıklamaya çalışmıştır. Böylece içgüdülerimiz, dış dünyayla bağlantımız ve bilincimiz ('içten gelen ses') arasında var olan ihtilafları ortadan kaldırmak için, zihinsel yaşantımıza dair bir model inşa eder (id, ego ve süperego). Freud'un burada kurgular, kavramlar ve varlıklar arasındaki sınırı esnettiği açıktır. Zihinsel yaşamımızla ilgili görüşünü şu şekilde sunar: 'Uzayda yer kaplayan, uygun bir şekilde bir araya getirilmiş ve bilinç olgularına sadece belirli bir noktada ve belli koşullar altında imkan veren hayatın zaruretleri tarafından geliştirilmiş bir zihni aparata dair edindiğimiz hipotez; psikolojiyi, örneğin fizik gibi diğer herhangi bir biliminkine benzer temeller üzerine kurma noktasına bizi getirmiştir.'[3] Görünen o ki Freud psikanalizi fiziğe benzer bulur. Bu, O'nun bazı temel metapsikolojik varsayımlarıyla alakalıdır. Freud zihinsel yaşamı, zihinsel güçler ve zihinsel enerji tarafından belirlenen bir şey olarak ele alır. Bundan dolayı psikanalizin doğal bir bilim olduğunu iddia edebilir.

Zihinsel güçler ve zihinsel enerji, zihinsel alanların en eskisi olan id'de bulunur. Bu, içgüdülerimizin zihinsel yönlerini içerir. Dolayısıyla Freud id'i 'fokur fokur kaynayan bir çaydanlığa' benzetir. İçgüdülerimiz ihtiyaçlarımızı doyurmaya çabalar. Bunu yaparken meşhur *haz ilkesi*ne itaat ederler. Bizi güdüleyen id'le bağlantılı başka fonksiyonlar da vardır. Bunlar daha önceki bastırılmış deneyimlerden kaynaklanır. Freud, bilinçten çıkarılmış olan ancak hala bizi güdüleyen fikirlerin, eylemlerin ve duyuların 'hatıralarından' bahseder. Bu fonksiyonlar mantıksal bir düzenleme olmaksızın işlev görür; mantık dışıdırlar. Yine de bir yolunu bulup, bilincimize sokulmayı başarırlar: Bizi eyleme sürüklerler, baskı altında tutarlar ya da neden ve nasıl olduğunu anlamadığımız rüyalara ve fantezilere sebep verirler. Bu açıdan bilinçaltı id'in en üstün zihinsel sınıfıdır.

Psikanalizin en önemli keşfi bilinçaltı süreçlerinin ya da id'in bizim bilinçli hayatımızı yönetenlerden daha başka 'kurallara' uyduğudur. Freud bu kuralları *ilkel süreçler* olarak adlandırır. Rüya işleminden bahsederken bilinçaltında bulunan süreçlerdeki bir dizi dikkate değer ve karışık unsurlara işaret ettik. Örnek olarak zıtlar özdeş olarak ele alınmaktadır. Bilinçaltı, her ne kadar günlük dilden farklı kurallara sahip olsa da bir 'dil' gibi yapılandırılmış gözükmektedir.

Dış dünyanın etkisine bağlı olarak id eşsiz bir gelişime sahiptir. Belli bir zihinsel bölge id ve dış dünya arasındaki bağlantı olarak gelişir. Freud bu zihinsel yaşam alanını ego olarak adlandırır. Ego'nun en önemli görevi nefsi müdafaadır. Ek olarak ihtiyaçların tatmininin güvenli bir şekilde meydana gelmesini

garanti eder. Ego, içgüdülerin taleplerinin bastırılması ya da ertelenmesi konularında kararlar verir. Ego *gerçeklik ilkesi*ne itaat eder. Bundan dolayı id'in talepleriyle dış dünyanın talepleri arasında aracılık yapmalıdır. Ego zayıf ve az gelişmiş olduğu sürece, daha sonradan zorlanmaksızın yerine getirmeye ihtiyaç duyacağı görevlerin hakkından gelmeyi her zaman başaramaz. İçgüdülerimizin talepleriyle dış dünyanın talepleri bu durumda bir *travma* yaratabilir. Çaresiz ego daha sonradan pek de uygun olmadığı açığa çıkacak olan bastırma yöntemiyle kendini savunur. Ego'ya bu bastırma işleminde süperego yardım eder.

Freud, hastaların kendilerini nesneler olarak gözlemleyebilme ve böylece kendilerine karşı eleştirel ve yargılayıcı bir tutum sergileyebilmeleri gerçeği karşısında oldukça etkilenmiştir. Bu derinlemesine düşünce yetisinin ego'nun yetilerinden daha sonraki bir aşamada geliştiği konusunda tahmin yürütür. Bu, sosyalleşmenin etkileri sonucu çocuklarda zamanla oluşur. Süperego, ebeveynlerin değer ve ideallerinin bilinçsizce *içselleştirilmesi*nin bir sonucudur. Nispeten daha geniş bir anlamda, toplum ve gelenek kendi ahlakî otoritelerini 'bilinç' dediğimiz araç sayesinde uygularlar. Süperego'nun ego'yu gözlemlediği, tavsiyelerde bulunduğu ve ceza ile tehdit ettiği söylenebilir. Süperego, ego'yu sadece eylemleri konusunda değil ancak düşünceleri ve arzuları hakkında da hesap vermek zorunda bırakır. Bundan dolayı süperego ego'nun hesaba katması gereken üçüncü güçtür. Freud'un bilinç teorisi, doğuştan gelen ya da mutlak bir doğru ve yanlış kavramını reddeder. Bilinç teorisinin bir uzantısı olarak Freud; Tanrı fikrinin, çocuğun babayla ilişkisinin bir yansıması olduğu sonucunu çıkarır.

Bir çok yerde Freud; rüyaları illüzyonlara ve mantık dışı unsurlara sahip bir psikoz olarak tanımlar. Uyku boyunca ego zayıf düşer ve diğer güçler iş başına gelir. Benzeri bir durum birçok hastalığın da temelini oluşturur. Zihinsel aparatın fonksiyonlarındaki bir karışıklık nevroz ve psikoz olarak dışa yansır. Ego'nun gerçeklikle olan ilişkisi bozulmuş ve kısmen de ortadan kalkmıştır. Bu sezgi psikanalizin terapi amacının arkaplanını oluşturur: 'Kendilerini gerçek dış dünyaya dayandıran analizci doktor ve hastanın zayıf düşmüş egosu düşmanlara karşı yani id'in içgüdüsel taleplerine ve süper ego'nun bilinçli taleplerine karşı bir birlik kurmak zorundadırlar.'[4] Belki de bu bağlamda Nietzsche'nin *Übermensch (Üst-insan)* teorisi ve psikanalizin terapi amacı arasında bir tür benzerlik kaydedebiliriz: Hem Freud hem den Nietzsche açısından bu aslında geleneksel aşırı ahlaklılık ve içgüdülerin talepleri arasındaki ihtilafın üstesinden gelme meselesidir; Nietzsche'nin *Übermensch*'i benliğin üstesinden aynen nevrozlu bir şahsın başarılı bir psikanalitik terapiyle bunu başardığı şekilde gelir.

Daha sonraki eserlerinde Freud, yaşam içgüdüsü (Eros) ve ölüm içgüdüsü (Thanatos) arasında bir ayrım yaparak bu iki temel içgüdünün daha Yunan felsefesinde bile bilindiğine işaret eder (Empedokles'le karşılaştırınız).Freud'un benzersiz bir ölüm içgüdüsü fikri psikanalitik çevrelerde büyük bir direnişle karşılandı ve hâlâ daha son derece çekişmelidir. Freud ölüm içgüdüsünü ortaya atarak saldırganlık ve savaş gibi olguları açıklığa kavuşturmayı umut etmiştir; ancak aynı zamanda aşırı derecede cinsel bir saldırganlığın, herhangi bir aşığı bir katile dönüştürebileceğinin de altını çizer. Saldırganlık aynı zamanda içselleştirilebilir ve böylece kendi kendini mahva da sebep olabilir.

BASTIRICI KÜLTÜR VE SUÇLULUK HİSSİ

I. ve II. Dünya Savaşları arasında geçen sürede Freud, o sıralar devam etmekte olan kültür ve medeniyet eleştirileriyle ilgilenmeye başladı. Hem sağ kanatta hem de sol kanatta, Batı kültürünün gerilemesi ve çöküşü ilan edilmişti. Freud'un ilgisi, modern kültüre yönelik bu son derece eleştirel yaklaşımların psikolojik nedenleri üzerinde odaklanır. Özellikle 'acı çekmenin sosyal kaynaklarıyla' yani acının ve ıstırabın muhtemel bir nedeni olarak kültürle ilgilenir: 'Bugünkü medeniyetimizin bizde bir saadet hissi uyandırmadığı kesin görünmektedir.'[5] Bu tez şaşırtıcı görülebilir. Bilimsel ve teknik başarıların doğal güçlere karşı bizi güçlü kıldığı bir gerçektir; tıbbi araştırmalar yaşam süremizi uzattı ve hayatı daha kolay hale getirdi. Yine de Freud böylesi bir ilerlemenin insan mutluluğu için tek koşul olmadığını vurgular. İlerleme için ödediğimiz bedel içgüdülerimizin daha da baskı altında kalması ve kişisel suçluluk hissinde bir artıştır. Freud'a göre bu bizim medeniyetten duyduğumuz hoşnutsuzluğun arkaplanıdır. Freud, kültürün bizi doğaya karşı koruduğunun ve asi bireyler arasındaki ilişkileri düzenlediğinin elbette farkındaydı. Onun tezini anlayabilmek için önce Freud'un medeniyetin doğuşunu nasıl tasavvur ettiğini anlamalıyız. Freud'a göre bireyin özgürlüğü medeniyet doğmadan önce en üst seviyesindeydi. Ancak bu 'vahşi özgürlük' neredeyse tamamen değersizdi, çünkü birey bunu savunmaktan acizdi. (Thomas Hobbes'un düşüncesindeki doğal durum -8. bölüm-). Özgürlük üzerindeki ilk kısıtlamalar medeniyetle birlikte ortaya çıktı. Böylece bireysel özgürlükle medeni kısıtlamalar arasında bir ihtilaf başgösterdi.

Bu ihtilaf insan içgüdülerindeki değişimleri anlamamız açısından önemlidir. Bir ölçüde tüm toplum içgüdülerimizden yaptığımız bir fedakarlığı temel alır. Bu daha ilk tabularda teyit edilmiştir. Daha başka, bir cinsel haz kaynağı olarak ensest ilişkiler (geniş anlamda) yasaklanır. Adetler izin verilen şeyler konusunda yeni sınırlamalar getirir. Cinsel organlarla hiçbir ilintisi olmayan tatmin bi-

çimleri sapıklık olarak yasaklanır. Freud bu süreci 'asırlar boyunca insanın erotik yaşamına vurulmuş en yaralayıcı darbe' olarak görür.[6] Buradan hareketle 'kültürlü' insanoğlunun cinsel hayatının sıkıntıya düştüğünü ve bir mutluluk kaynağı olarak öneminin büyük ölçüde azaldığı sonucunu çıkarır. Aynı zamanda medeniyet enerjisini bastırılmış cinsellikten devşirir. Cinsel ihtiyaçlar cinsellikten arındırılır ve başka şekillerde tatmin edilir. Freud bu süreci *arınma* olarak adlandırır. Bilim ve sanattaki üstün eserler içgüdülerin arındırılmasının bir sonucudur (Platoncu Eros'la karşılaştırınız). Belli bir anlamda Eros, kültürün mihrabında kurban edilmiştir.

Ancak Eros insan hayatındaki tek güç değildir. Freud'a göre insan saldırganlığı içgüdülerin tahrik edici gücünde merkezi bir yer tutar. Kısıtlamalar ortadan kaldırıldığında insanoğlu vahşi bir hayvana dönüşür. Bu açıdan kültür, kuvvetli bir etki yaratmak ve tüm kaynaklarını insan yıkıcılığını dizginlemek için harekete geçirmek zorundadır. Bu alandaki sonuçlar nispeten mütevazı olagelmiştir. İnsanların saldırganlıklarını dizginleyebilmenin o kadar da kolay olmadığı açığa çıkmıştır. Kültür saldırganlığı iç ve dış düşmanlara yöneltir, ancak bu çoğunlukla modern medeniyette korkunç acılar doğurur.

Freud, cinsel yaşamımız ve saldırganlığımız üzerindeki bu kısıtlamaların medeniyetteki hoşnutsuzluk nedenlerinin bazılarını açıklığa kavuşturduğunu düşünür. Böylelikle O'nun kültür eleştirisine gelmiş oluruz:

> Hayatta mutlu olmamız için gerekli şeyleri sağlamada yetersiz kalan ve aslında kaçınılması mümkün olabilecek ıstıraplara bizi maruz bırakan medeniyetimizin bugünkü halinin haklı olarak yanlışlarını bulmakla – acımasız eleştirilerimizle- eksikliklerinin köklerini açığa çıkarmak için elimizden geleni ardımıza koymamakla, şüphesiz kendimizi kültürün düşmanları göstermiyor sadece adil haklarımızı yerine getiriyoruz. Zamanla medeniyetimizde değişikliklerin meydana geleceğini ve böylece ona yönelttiğimiz serzenişlere daha fazla açık kalmayacağını ve ihtiyaçlarımıza karşı daha doyurucu olacağını bekleyebiliriz. Ancak belki de kültürün doğasında, reform çabalarına hiçbir cevap vermeyecek kimi zorluklar olduğu fikrine zamanla alışacağız.[7]

Freud'un Eros'a ek olarak bir de ölüm içgüdüsü (Thanatos) keşfettiğini görmüştük. Ölüm içgüdüsü canlı organizmayı parçalamaya ve orijinal cansız haline geri döndürmeye çabalar. Bu içgüdünün nasıl çalıştığını anlamak, her zaman kolay değildir. Freud bu içgüdünün bir parçasının dış dünyaya döndüğünü ve saldırgan, yıkıcı davranışlar olarak göründüğünü kabul eder. Dışadönük saldırganlığın kısıtlanması daima mevcut olan kendi kendini yıkma faaliyetini artırır. Thanatos aynı zamanda Eros'la da bir araya gelebilir. Bunun bir örneği sadizmdir. Mazoşizm ise, içedönük ve yıkıcı içgüdülerle cinsellik arasındaki ilişkiyi tanımlar.

Freud bu anlamda insanın doğuştan gelen bir 'kötülük', saldırganlık ve vahşet ihtiyacı olduğuna inanır. Saldırganlık, tüm insanlarda asli ve bağımsız bir içgüdüdür. İnsan saldırganlığı, kültürün insanlar arasında barış ve uyum yaratma çabalarına direnir: 'İnsandaki doğal saldırganlık içgüdüsü, her bir kişinin herkese ve herkesin her bir kişiye duyduğu düşmanlık bu medenileşme programına zıt düşer.'[8] Kültürün, saldırganlığı engellemek için başka ne tür yöntemler kullandığını sorabiliriz. Bunu en iyi şekilde bireyin gelişim tarihine baktığımızda anlayabiliriz. Normal saldırganlık içgüdüsü engellendiğinde bir bireye ne olur? Bahsettiğimiz üzere bu durumda saldırganlık içe yani ego'ya döner. Saldırganlık süperego tarafından kullanılmaya başlanır. Bir tür 'bilinç' olarak süperego, ego'yu saldırganlıkla tehdit eder. *Mücadele* bireyin içinde yer alır. Freud süperego'yla itaatkar ego arasındaki gerilimi *suçluluk hissi* olarak adlandırır. Bu kendini, bir ceza ihtiyacı olarak açığa vurur. Böylelikle kültür, bireyin saldırganlık içgdüsünü bu tehlikeli içgüdüyü gözlem altında tutan bir zihinsel aparat kurarak fetheder.

Buna uygun olarak, Freud iyiyle kötü arasında ayrım yapmaya yarayan asli bir yeti olduğu fikrini reddeder. Kötülük bazı zamanlar arzu edilir ve haz verici olabilir. Neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar veren süperego'dur. Süperego korkusu suçluluk hissini yaratan şeydir. Daha da ötesi bir ceza ihtiyacı geliştiririz çünkü yasaklı arzularımızı süperego'dan saklayamayız. Kültürün içgüdülerimizin tatminini önleme çabası bireyin zorlukla başa çıkabileceği gitgide artan bir suçluluk hissiyle sonuçlanır. Bundan hareketle, Freud'un suçluluk hissini kültürün gelişimindeki en büyük sorun olarak ele alması sebepsiz değildir.

Bu analiz yeni bir ahlak anlayışına imkan verir. Ahlakın amacı insanın içgüdüsel saldırganlık ihtiyacının önüne geçmektir: ('komşunu kendin gibi sev') Toplumun ahlakı bu anlamda kültürün süperego'su olarak anlaşılabilir. Freud'un tezi artık şöyledir: Tıpkı analitik terapi görenlerin süperego'larına karşı mücadele etmeleri ve bunun isteklerini azaltmaları gerektiği gibi, kültürün bizden beklediği ahlakî talepleri eleştirel bir şekilde gözden geçirmeliyiz. Freud, birçok toplumun kültürün baskısı altında 'nevrozlu' hale geldiğini ve terapi görmesi gerektiğini önerir. (Freud'un *'Medeni' Cinsel Ahlak ve Modern Sinirsel Hastalıklar* -1908- adlı eserinde yaptığı kendi zamanındaki cinsel ahlak üzerine eleştirel değerlendirmesiyle karşılaştırınız).

Freud'a göre insanlığın kaderiyle ilgili belirleyici sorun, kültürün insandaki saldırganlık ve yıkıcılık içgüdülerini nasıl kontrol edebildiği sorusuyla ilintilidir: 'İnsanlar doğal güçleri boyundurukları altına almayı öyle bir noktaya getirdiler ki artık bunları kullanarak birbirlerini yeryüzünde tek bir kişi kalana kadar kolaylıkla ortadan kaldırabilirler. Bunu biliyorlar; şu an ki huzursuzluklarının,

can sıkıntılarının ve endişeli hallerinin büyük bir kısmı da bundan. Artık iki *semavi güçten* birinin, ebedi Eros'un, en az kendisi kadar ölümsüz olan hasmının yanısıra kendini ayakta tutabilmesi için tüm gücünü ortaya koymasını bekleyebiliriz.'[9]

Freud'un insanlığın kültürel tarihini yeniden inşası Hobbes'un, Locke'un ve Rousseau'nun düşüncelerinde bulduğumuz modellerle bir çok ortak unsura sahiptir. Benzer bir şekilde, O'nun olumsuz antropolojisi de (insana dair kötümser bakış), Luther'le ve Hobbes'un 'herkesin bir diğerine karşı savaşı' fikri ve 'insan insanın kurdudur' (*homo homini lupus*) teziyle bir çok ortak unsura sahiptir. Freud'un psikanalizi; bir çok alanı aynı zamanda içselleştirme ve sosyalleşmenin psikolojik mekanizmaları gibi bir çok sosyoloji sorunlarını da aydınlatmıştır.

Freud'un felsefî duruşu bir çok yönden sorunludur. Kendi çağına teşhis koyarken Freud sinirsel rahatsızlıkların azalması için daha yüksek derecede bir cinsel doyumu savunmuştur. Diğer yandan içgüdünün bastırılmasının medeni bir yaşam için gerekli olduğunu düşünmüştür. Başka bir ifadeyle, doyum ile içgüdünün bastırılması arasındaki sınırı belirleyecek uygun kriterlerden yoksun görünür. Freud mutlulukla haz (hedonizm) arasında düzgün bir ayrım yapmadığından bu durum daha da zor hale gelir. Ayrıca da rasyonel bir kültürel süperegoyu geliştirmek için gerekli ahlak anlayışının yani keyfi ve 'vahşi' özgürlüğü sınırlayabilecek bir ahlak anlayışının meşruiyetini kanıtlayamamıştır. Genelde Freud'un ahlakî sorunlara ve argümanlara ne tür bir konum atfettiği pek açık değildir. Asli bir öznel özgürlük görüşü sosyolojik perspektiften bir illüzyon olarak görünebilir (Hegel'in ve Emile Durkheim'ın özgürlüğün tarihsel doğuşu üzerine teorileriyle karşılaştırın). Freud'un modern kültürün bastırıcı karakterini abartmış olması da pekala mümkündür. Modern kültürün cinsel ahlakı üzerine yaptığı eleştirinin çoğu son derece demode gözükür. Freud aynı zamanda Durkheim gibi sosyologlardan kaynaklanan kültürel eleştiriyi de göz ardı eder. Durkheim modern kültürdeki krizin, ahlakî yönlendirme için söz konusu olan ölçülerin gitgide çözülmesine dayandığını göstermeye çalışır. Başka bir deyişle Freud, bunalımı (sosyal normların çöküşü), bilincin ihtilaflarını ve suçluluk hissini birbirine tutturan iç bağlantıyla ilgili çok az şey anlamıştır.

PSİKANALİZ VE BİLİM FELSEFESİ

Psikanalizle ilgili epistemolojik tartışma bunu bilimsel konumu ve zihinsel determinizm, açıklama, bilinçaltı, id, süperego vs. temel kavramların içeriğiyle önemi üzerine odaklanır.

Psikanalizin bir bilim olup olmadığı konusunda büyük bir anlaşmazlık vardır. Bir ölçüde ihtilaf, hiçbir muğlaklıktan uzak bilim kavramı olmaması gerçe-

ğine dayandırılabilir.[10] Aynı zamanda bilimsel ya da akademik bir teoriden beklentilerimiz; fizik, sosyoloji ve karşılaştırmalı edebiyat gibi farklı bilimler ve akademik etkinlikler çerçevesinde büyük oranda değişir. Başka bir ifadeyle psikanalizin bilimsel statüsünü, fiziğin kendine özgü beklentilerine karşılık vermediği için inkar etmemiz anlamsızdır. Her ne kadar kimi tezleri, Homeros efsaneleriyle bir takım benzerlikler gösterse de, bu psikanalizi tamamıyla reddetmek için yeterli bir neden olamaz.

Freud'un psikanalizi bir önermeler bütünü olarak anladığını söyleyebiliriz. Bunlardan bazıları gözlemlenen gerçekleri ifade eder, bazıları genel hipotezleri formüle eder ve bazıları da gözlemlenen gerçekleri hipotezler ışığında yorumlar. Gördüğümüz gibi, Freud psikanalizi 'güç' ve 'enerji' gibi terimlere sahip doğal bir bilim olarak sunar. Son zamanlarda yapılan epistemolojik tartışmalarda birçokları bunu bir yanlış anlama olarak gözlemledi. Psikanalizin aslında yorumlayıcı, 'derinden hermeneutik' bir disiplin olduğu iddiası ortaya atıldı.

Psikanaliz temelde, bilinçdışı bir zihinsel hayat olduğu önermesi üzerinde yükselir. Bilinçaltı, bilinçöncesi ve bilinç arasındaki sınırların nasıl belirleneceği Freud'un farklı dönemlerde farklı bir şekilde yanıtladığı sorulardır. Teorinin temel taşlarından biri, cinsel içgüdülerin erken çocukluk döneminden itibaren mevcut olduğu tezidir. Kimi tezlerin temel olduğunu söyleyebiliriz çünkü bunlar diğer tezler için önkabuller içerir. Freud'un tezleri bu anlamda bir hiyerarşi oluşturur. Dolayısıyla Freud'un teorisi içinde bastırma hipotezi Oedipus kompleksinden daha temel bir seviyeye yerleştirilmelidir; çünkü bastırma fikri çeşitli komplekslerin kaynağını açıklamak için kullanılmıştır.

Freud, bazı hipotezlerin gözlemlenen gerçeklere dayandığını (ya da gerçeklerden tümevarımsal olarak elde edildiğini) kabul etmişe benziyor. Diğer hipotezlerse 'tahminler' ya da gözlem tarafından teyit edilmiş 'yorumlar' olarak anlaşılmalıdır ve hatta bazıları da, kullanıma yarayışlı hipotezler olarak işlev görür. Freud metapsikolojiyi 'spekülatif bir yapı' olarak adlandırır. Bu bakış açısından hareketle temel epistemolojik soruyu şu şekilde formüle edebiliriz: Psikanaliz emprik bir teorinin genel beklentilerini ne ölçüde yerine getirir? Bu tür iki beklenti, şu şekilde ifade edilebilir:

1- Emprik bir teori, sınanabilmelidir (doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir)

2- Emprik bir teori, verimli olmalıdır.

Emprik bir teorinin doğrulanabilir olma gerekliliği, mantıkçı pozitivistler tarafından iki dünya savaşı arasındaki dönemde formüle edilmiştir. Freud'un teorisinin bu doğrulama ölçütünü yerine getirdiğine inanmak için çok az neden vardır. Yine de, birçok meşhur mantıkçı pozitivistler psikanalize bir bilim olarak saygı gösterdiler ve de önermelerini anlamsız bir metafizik olarak değerlendirmediler. Freud'un kendi de 'pozitivizme' saygılıydı.[11] 1950'lerde bile psika-

nalitik teoriler mantıkçı pozitivizm tarafından onaylanmaktaydı.[12]

Karl Popper, bu anlamda oldukça eleştirildir. Freud'un, Adler'in ve Jung'un teorilerinin; deney yoluyla *teyit edilmiş olmaları* ve muhteşem bir açıklama gücüne sahip olmaları gerçeği Popper tarafından psikanalizin gücü değil zayıflığı olarak gözlemlenmiştir.[13] Popper'in argümanı şu şekilde sunulabilir: Bilimsel teoriler kimi muhtemel olarak gözlemlenebilir sonuçlarla (gerçekler) uyuşmazken ve dolayısıyla da *yanlışlanabilirken*, psikanaliz insan davranışıyla alakalı her gerçekle uyuşur. Böylece psikanaliz yanlışlanamaz ve dolayısıyla da bilimsel değildir. Yanlışlama imkanı, bu açıdan emprik bir teorinin bilimsel olarak alınıp alınamayacağında genel bir ölçüttür. Eğer psikanaliz bilimsel bir teori olarak gözlemleniyorsa, ilke olarak hangi gerçeklerin onu yanlış çıkaracağını bize söyleyebilmek zorundadır. Psikanalizin görünürdeki başarısı bu açıdan onun içerik eksikliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla birçok bilim felsefecisi onun önermelerinin ve hipotezlerinin yanlışlanamadığını iddia etmişlerdir.[14] Bu, psikanalizi sahte bir bilim seviyesine indirger.

Bu mantık silsilesini anlamak için bazı örnekleri gözden geçirebiliriz. Psikanalistin hipotezinin, hastanın çözülmemiş bir Oedipus kompleksinden rahatsızlık çektiği şeklinde olduğunu varsayalım; hasta babasından bilinçaltında nefret eder. Eğer babasına karşı saldırgansa, böylesi davranışlar elbette teşhisi teyit edecektir. Ancak babasına karşı saygılı ve sevgi dolu davranıyorsa, bunun anlamı bilinçdışı bir korkunun hastanın düşmanlık duygularını örtbas ettiğidir. Hasta her ne yaparsa yapsın psikanalistin hipotezi teyit edilecektir. Bu çizgilerde başka bir örneği ele alalım. Psikanalist bir rüya yorumu sunar. Eğer hasta yorumu kabul ederse, bu yorumun doğruluğuna dair bir temel olarak kabul edilebilir; ancak hasta kararlı bir şekilde bunu reddederse, bu hastanın doğru yoruma karşı *direnişine* bir kanıt olarak gözlemlenebilir! Dolayısıyla herhangi bir yorumu nasıl çürütebiliriz?

Psikanalistler böylesi argümanların asıl meseleyi gözardı ettiği itirazını getirir. Hastanın tepkilerinin yorumu yalıtılmış gözlemlere dayandırılmamakta, ancak farklı bağlamlardaki tepki biçimleriyle karşılaştırılmaktadır. Reddin yoğunluğu aynı zamanda önemlidir: Öfkeli ve heyecanlı bir reddediş, yorumun büyük oranda doğru olduğuna bir işaret olabilir. Freud'un hipotezlerinin birçoğu yanlışlanabilirlik gereğini yerine getirmez. Freud'un temel hipotezlerinden biriyle açık bir şekilde çelişen kimi gerçekler, sıklıkla onu en baştaki hipotezin doğruluğunu korumak için ilaveten yeni hipotezler öne sürmeye yöneltmiştir. Popper özellikle böylesi ilave ya da o duruma mahsus hipotezlerin konumunu sorgular. Freud'un ilave hipotezleri çoğunluk deney yoluyla yanlışlanamazlar. Bu durum, emprik bir teori için sıkıntılar yaratır. Mesela Freud, hayatının sonlarına doğru kimi rüya içeriklerinin, ne rüya sahibinin yetişkin yaşamına ne de

unutulmuş çocukluğa gittiği sonucu çıkarır. Eğer Freud'un sonuçları doğruysa (ancak bunu nasıl *bilebilirdi*?), bu rüya içeriğinin bilinçatından geldiği hipotezini yanlışlar. Ancak Freud bu sonucu çıkarmamıştır. Bunun yerine temel hipotezi 'tutmak' için yeni yardımcı bir hipotez öne sürer: Böylesi bir rüya içeriğini bilinçaltı *arkaik* (kadim) mirasın bir parçası olarak anlamalıyız; bu mirası çocuklar atalarının etkisi altında kendileriyle birlikte dünyaya getirirler.[15] Bu doğuştan gelen fikirler düşüncesi, duruma mahsus bir yorumdur. Tek işlevi başka bir hipotezi desteklemektir ve emprik olarak değerlendirilmesi çok zordur. Eğer ilave edilen hipotezi kabul edersek, rüyaların içeriklerini bilinçaltından devşirdikleri tezini yanlışlamak imkansızlaşır. Benzer yorumlar, İsviçreli psikolog Carl Gustav Jung'da (1875-1961) da çok önemli bir teorik rol oynarlar.

Çürütmeye karşı bağışıklığı garantileyen böylesi stratejiler muhtemel bir yanlışlayabilme gereğiyle çelişir. Bu nedenden ötürü Popper psikanalizi bilimsel bir teori olarak değerlendirmez. Emprik bir teori, her zaman için belli olaylarla zıt düşer: Böylesi olaylar meydana geldiğinde teorinin yanlış olduğu açığa çıkar. Popper; Freud'un, teorileri yanlışlanamayacak bir şekilde inşa ettiğini iddia eder. Ancak bu iddia onları 'anlamsız' ya da sıradan kılmaz. Psikanaliz ilgi çekici hipotezler içerir ancak bunlar sınanabilecek bir tarzda değildir. Dolayısıyla psikanaliz bilimdışıdır (Popper'e göre). Psikanaliz, sadece ve sadece kendini neyin çürütebileceğine işaret edebilirse yani teori sınanabilir hale gelirse, yalancı bir bilim olmaktan sıyrılabilecektir.

Popper'in eleştirisinde değinilmesi gereken bir nokta daha vardır: Birçok psikanalistle birlikte Freud psikanalizin klinik gözlemlere dayandığını iddia etmiştir. Bu Popper'e göre safça bir görüştür: Tüm gözlemler, aslında teoriler ya da hipotezler ışığındaki yorumlarla ilintilidir. 'Teoriden bağımsız' hiçbir gözlem yoktur.

Birçok psikanalist hastanın psikanalitik teori altında gösterdiği düzelmenin teoriyi teyit ettiğini iddia etmiştir: Terapinin başarısı doğruluğunun bir göstergesidir. Ancak bu şüpheli bir sonuçtur. En iyi açıdan terapinin başarısı kimi tahminlerin kusursuz olduğu açığa çıktığında teoriyi bir ölçüde geçerli kılar. Her ne kadar psikanalitik tedavi iyi sonuçlar doğursa da, dayandığı teori kısmen ya da tamamen yanlış olabilir. Tam tersine başarısız bir sonuç, tedavinin dayandığı teorinin doğru olduğu gerçeğiyle uyuşabilir: Teori doğru olabilir ancak psikanalist yetersizdir! Ayrıca analitik terapideki başarı ölçütünün hiçbir yönden açık olmadığı da vurgulanmalıdır.

Popper'in sonuçları psikanalizin bilimsel konumuyla ilgili tartışmada evrensel olarak kabul görmemiştir. Bazı kuramcılar yanlışlama gereğini bir kriter olarak çok katı bulmuşlardır. Ayrıca bu gerekliliğin, her bir yeni teoriyi daha gelişme şansı bulmadan öldüreceği itirazı getirilmiştir. Psikanalizin, belli alanlarda

diğer teorilerin açıklayamadığı gerçekleri açıklamada başarılı olduğundan, verimlilik ilkesini yerine getirdiği söylenebilir. Bir teorinin ayrıca çeşitli disiplinlerde yeni araştırma programlarına imkan vermesi durumunda da verimli olduğu kabul edilebilir. Birçokları bu durumun psikanaliz için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Bazı edebi eleştiriler psikanalitik sezgiyi özellikle de karşılaştırmalı edebiyatta kullanmayı denemişlerdir; ancak yine de psikolojinin estetik olguları izah edip edemeyeği ve bunu hangi anlamda yapabileceği hâlâ tartışmalı bir sorudur. Thomas Khun'un ve meşhur paradigma teorisinin perspektifinden hareketle Freud'un metapsikolojisinin araştırmayı yönlendiren kavramlar içerdiğini fakat bu kavramların kendilerinin sınanmaya tabi olmadıklarını söyleyebiliriz. Böylesi bir bakış açısından bir 'yeterlilik' ölçütünün peşinden gitmeliyiz: Freud'un kavramları *yeterli* midir? Nasıl eleştirilebilirler? Bu tartışma henüz sonuçlanmamıştır.

Psikanalize yeni bir yaklaşım modern felsefedeki birçok okullarda gözlemlenebilir. Alman sosyal felsefecisi Jürgen Habermas psikanalizi sistematik olarak çarpıtılmış bağlantı üzerine bir teori olarak yapılandırmayı denemiştir.[16] Habermas'a göre, Freud'un epistemolojik ben anlayışı, psikanalizin benzersizliğinin bilim adamı tarafından yanlış anlaşılmasına dayanır. Psikanaliz doğal bir bilim değildir; saptırılmış 'parçaların' (sinirsel semptomlar), rüyaların vs. anlamını yakalamaya gayret eden derinlemesine bir hermeneutik bilim türüdür. Dolayısıyla psikanaliz hermeneutik yorumu, nedensel gibi gözüken bağlantıların yani bireyin farkında olmadığı nedenler olarak işlev gören bilinçdışı güdülerin psikolojik olarak sorgulanmasını bir araya getirmelidir. Dolayısıyla Freud'un esrar perdesini aralayıcı eşsiz bir 'derin hermeneutik' ya da sistematik olarak saptırılmış bağlantıyı anlayacak ve düzeltecek bir yorum tekniği geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu, *geçerli* bir yorumun kriterleri konusunda zor sorular doğurur. Habermas'a göre psikanalitik teori genişletilmiş bir 'ben anlayışıyla en iyi şekilde karşılaştırılabilir. Bireyler artık 'kaderin nedenselliği' tarafından yönetilmemelidirler; tekrar bağımsız özneler olmalıdırlar. Bu programa uygun olarak psikanaliz, doğal bir bilim değil, 'eleştirel bir teoridir'.[17]

Habermas, Freud'un bir felsefeci olmadığı iddiasına muhtemelen karşı gelecekti. 1890'larda arkadaşı Wilhelm Fliess'e yazdığı bir mektupta Freud, ne bir bilim adamı ne de bir araştırmacı olduğunu, aslında bir *fatih* (conquistador) olduğunu yazar. Psikanaliz sayesinde Freud, tastamam olmak istediği şey oldu: Bilinçaltı diyarının fatihi.

SORULAR

Freud'un, insan zihni teorisindeki temel noktaları; bilinç, bilinçöncesi, bilinçaltı, id, ego ve süperego gibi kavramları kullanarak açıklayın.

İnsan durumunu Freudcu bir bakış açısından tanımlayın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Freud'un Tüm Psikolojik Eserlerinin Tıpkı Basımı), ed. Anna Freud'un işbirliğiyle James Strachey, 24 cilt, Londra, 1953-64.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Grünbaum, A., *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique (Psikanalizin Temelleri: Felsefi Bir Kritik)*, Londra, 1984.

Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation (Freud ve Felsefe: Bir Yorum Denemesi)*, New Haven/Londra, 1977.

NOTLAR

1. Marie Jahoda, *The Psychopathology of Everyday Life*'ın *(Günlük Yaşamın Psikopatolojisi)* 'Freud'un insan eylemlerinde şansın izine bile rastlanmayacağına dair kati inancını' bariz bir şekilde ortaya koyduğunu iddia eder (Freud and Dilemmas of Psychology -Freud ve Psikolojinin İkilemi)-, Londra, 1977, s.53). Freud'un determinizm konusundaki kendine has görüşüne daha sonra döneceğiz.
2. S. Freud, *The Origin and Development of Psycho-Analysis (Psiko-Analizin Kökeni ve Sonucu)*, ter. Harry W. Chase, Great Books of the Western World içinde, 54. cilt, Chicago, 1990, s.11.
3. S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis (Psiko-Analizin Dış Çizgileri)*, Penguin Freud Library, cilt 15, ter. James Strachey, ed. Albert Dickson, Londra, 1993, s.431.
4. S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, s.406.
5. S. Freud, *Civilization and its Discontents (Medeniyet ve Onun Hoşnutsuzluğu)*, ter. Joan Riviere, s.772.
6. a.g.e., s.784.
7. a.g.e., s.789.
8. a.g.e., s.791.
9. a.g.e., s.802.
10. Wissenschaft kelimesinin geniş anlamıyla karşılaştırınız.

11.H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious (Kendinden Geçişin Keşfi)*, New York, 1970, s.809: 'Bir grup akademisyen (1912'de), evrenin birleşmiş, bilimsel bir kavramına ulaşma ve böylece insanlığın sorunlarını çözme amacıyla, merkezi Berlin'de bulunan bir *Gesellschaft* für positivistische Philosophie (Pozitivist Felsefe Topluluğu) kurdu. Topluluğun üyeleri arasında Ernst Mach, Joseph Popper, Albert Einstein, August Forel ve Sigmund Freud da bulunmaktaydı.'

12.P. Frank, 'Psychoanalysis and Logical Positivism' (Psiko-Analiz ve Mantıksal Pozitivizm), *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy (Psiko-Analiz, Bilimsel Metod ve Felsefe)* (ed. Sidney Hook) içinde, New York, 1959, s.313. Bu değerlendirmenin herkes tarafından benimsenmediği vurgulanmalıdır.

13.Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londra, 1972, s.33.

14.Örneğin bakınız; Ernest Nagel, 'Psychoanalisis and Scientific Method', *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* (ed. Sidney Hook) içinde, New York, 1959, s.38-57.

15.S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, s.399.

16.J. Habermas, *Knowledge and Human Interests (Bilgi ve İnsan İlgileri)*, Boston, 1971.

17.Habermas'ın Freud (ve genel anlamda psikanaliz) yorumuna getirilen sert bir eleştiri Adold Grünbaum'a aittir. *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, Berkeley/Los Angeles. 1984.

BÖLÜM 24

Sosyal Bilimlerin Yükselişi

ARKAPLAN

En az felsefe kadar eski olan bazı bilimler, sosyal araştırma kapsamına girer. Felsefe tarihiyle paralel olarak daha önce (Sofistlerden itibaren) siyasî kuramı tartışmıştık. Aynı zamanda (Herodot ve Thucydides'ten Vico ve Dilthey'e kadar uzanan) tarihyazıcılığından, hukuktan (Cicero ve Bentham) ve pedagojiden (Sokrates'ten Dewey'e kadar) de bahsettik. Daha da ötesi ekonomiyi (Smith, Ricardo ve Marx) ve sosyal bilimleri faydacı kategoriler yardımıyla şekillendirme eğilimini de ele aldık. Aynı zamanda sosyal araştırmanın (Hegel'in düşüncesine dayanan) daha tarihsel merkezli başka bir türüne de işaret ettik. Bu bölümde Comte, Tocqueville, Tönnies, Simmel, Durkheim, Weber ve Parsons gibi isimlerle birlikte sosyolojinin yükselişini inceleyeceğiz. Özellikle bu şahısların modern toplumu ve sosyolojinin konumunu nasıl analiz ettiklerini gözden geçireceğiz.

AUGUSTE COMTE – SOSYOLOJİNİN 'MAĞRUR PAPAZI'

Auguste Comte (1798-1856) yeni toplum *biliminin, sosyolojinin* öncüsüydü. *Sosyoloji* terimi Comte'un *Cours* de *philosophie positive* (1830-42) adlı eserinde daha önceden kullandığı *physique sociale* ('toplumsal fizik') kavramının yerine geçmek için ortaya atılmıştır.

Comte sosyolojinin yükselişini tarihsel bir perspektiften değerlendirir: Comte'a göre insanın entellektüel gelişimi; teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamadan geçer. Matematik, fizik ve biyoloji pozitif aşamada ortaya konmuştur. Bunlar kendilerini teolojik ve metafizik düşünüşten kurtarmış bilimlerdir. Ancak insanı araştırma konusu edinen disiplinler yine de teolojik ve metafizik spekülasyonların etkisi altındadır. Comte bu disiplinleri pozitif bilimsel aşamaya yükseltmeyi istemiştir. Bu bakış açısından pozitif bir sosyal bilim olarak sosyolojiyi savunmuştur.

Pozitif ve *pozitivizm* kelimeleri polemik/tartışmalı bir çıkıntıya sahiptir.

Comte'un polemiği teolojik ve felsefî spekülasyonları hedef alır. Pozitif bir disiplin; emprik, objektif ve spekülasyon karşıtıdır. Algılanabilir olgular ve emprik araştırma aracılığıyla ortaya konabilecek düzenli ilişkiler üzerinde odaklanır. Klasik mekanik pozitif bir bilim örneğidir ve sosyoloji de mümkün olduğunca fizik temelinde şekillendirilmelidir. Sosyoloji, *doğal toplum bilimi* olmalıdır. Bu yaklaşım da aynı zamanda olumlu ve iyi örnek olma anlamında 'pozitiftir'. 1789 Fransız İhtilali'ne tepki gösteren Restorasyon düşünürleri gibi (özellikle de Bonald ve de Maistre) Comte da Aydınlanma fikirlerinin olumsuz ve yıkıcı olduğunu düşündü. Aydınlanmanın gelenek ve otorite eleştirisi, sadece modası geçmiş bir politik sistemin çökertilmesine değil aynı zamanda terör ve kaosla sonuçlanan bir devrime de neden oldu. Comte, Rousseau'yu ve Voltaire'i 'giyotin felsefecileri' olarak adlandırdı. Restorasyon düşünürleri gibi Comte da devrim sonrası dönemdeki ahlak kriziyle yakından ilgilendi. Bu krizin kaynağını Reformasyon tarafından ilk defa ortaya konan ve zirve noktasına Aydınlanmayla birlikte ulaşan *bireycilik*te ('Batı dünyasının hastalığı) görür. Bu 'hastalığın' önemli bir belirtisi halk egemenliği, eşitlik ve bireysel özgürlük kadar bunlara eşlik eden aile, din, kilise ve topluma dair olumsuz fikirlerdir. Bu bireycilik Hobbes'tan Kant'a kadar devam eden gelenek içinde 'yöntemsel bireycilik' olarak da ifade edilmiştir. Bu düşünürler açısından birey sosyal felsefenin çıkış noktasıdır (toplumsal sözleşmeyle karşılaştırınız). Ancak Comte'a göre, toplum bir çizginin noktalara bölünebileceğinden daha fazla oranda ayrı bireylere bölünemez. Toplum ancak gruplara ve topluluklara bölünebilir. Bu grupların en köklüsü ailedir.

Comte, kendini muhafazakâr Restorasyon düşünürlerinden iki noktada ayırır. Öncelikle Roma Katolikliğinin toplumsal olarak birleştirici bir güç olduğu fikrini reddeder. Fransa'daki muhafazakâr toplum felsefecileri eski idarenin (*ancien régime*) feodal-Katolik ilkelerine geri dönmek istiyorlardı. Comte açısından böylesi ilkeler insanın gelişimindeki daha ilkel bir döneme aittir ve yerlerine pozitivizm ilkesi geçirilmelidir. Pozitivizm, toplumda daha önceden Roma Katolikliği tarafından yerine getirilen rolü üstlenebilecek tek ilkedir. Dolayısıyla pozitivizm modern toplumlardaki bağlayıcı güçtür (din). İkinci olarak Comte kendini doğal bilime ve modern teknolojiye Restorasyon düşünürlerinden çok daha fazla uydurmuştu. Doğal bir toplum bilimi olarak sosyoloji yeni ve etkili bir sosyal teknolojinin temelini oluşturabilir. Sosyoloji, toplumu tekrar düzenli ve bütüncül bir tarzda işlevini görebilmesini sağlayacak şekilde yönlendirmek için bir araç olacaktı.

Ancak Comte açısından sosyoloji diğer bilimlerden herhangi biri değil, bilimsel hiyerarşinin zirve noktasıydı. Aynı zamanda sosyoloji, Katolikliğin Orta Çağ'da oynadığı role benzer bir şekilde yeni toplumdaki din benzeri bütünleştirici ilkeydi. Bu görüşler, Comte'un daha önceki soğuk ve metafizik karşıtı tav-

rının pozitivist 'din' için ateşli bir heyecana dönüştüğü daha sonraki eserlerinde daha da belirginleşti. Bu aşamada Comte'un pozitivizmi Restorasyon Katolikliğinin yeni ve seküler bir dilde formüle edilmiş hali gibidir. Comte'a göre, pozitif sosyoloji tarafından anlaşıldığı şekliyle toplumun kendisi 'En yüce varlık' (*Le Grand Être*) olmuştur. Hayatının daha sonraki kısmında Comte neredeyse 'bir insanlık dini' kurmuştu. Bu din büyük destekle karşılaştı; Fransa, İngiltere ve Amerika'da 'kiliseleri' kuruldu. John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi Comte'un daha önceki bilimsel sosyoloji programının destekçileri çoğunlukla O'nun *Pozitif İdarenin Sistemi*'nde (*'Système de politique positive'* (1851-4)) ifade ettiği yeni dini fikirleri göz ardı etmeyi tercih ettiler.

Comte'un doğal toplum bilimi olarak aldığı temel sosyoloji görüşü 19. yüzyılın ikinci yarısında (ve de 20. yüzyılda) bir çok destekçi buldu. Sosyolojinin bu 'mağrur papazının' etkisi, örnek olarak Emile Durkheim'ın sosyolojik yöntemin temel unsurlarını yeniden formüle edişinde görülebilir (*Les régles de la méthode sociologique -1895-).* Durkheim daha sonra Comte'tan pek istifade etmemiştir ancak *Pozitif Felsefe Dersleri*'nden son derece etkilenmiştir.

Comte'un sosyoloji tarihindeki önemi üç başlık altında özetlenebilir:

1- Hâlâ birçok savunucusu olan pozitif bir 'doğal toplum bilimi' programını geliştirmiştir.

2- 'Sosyal olguların' tıpkı doğadaki olaylar gibi objektif olarak çalışılabileceğini iddia etmiştir.

3- Toplumdaki düzenli ilişkilere dair sosyolojik kavrayışın, sosyo-politik sorunların çözümünü hızlandıracak yeni bir sosyal teknolojinin gelişimine imkan tanıyacağını öne sürmüştür.

ALEXİS DE TOCQUEVİLLE - AMERİKAN DEMOKRASİSİ

Fransız aristokrat Alexis de Tocqueville (1805-1859) özellikle *Amerika'da Demokrasi* (*'De la Démocratie en Amerique'* (1835-40)) adlı eseriyle tanınır. Tocqueville hem davranış ve tutumlarda hem de siyasette ve kurumlarda daha da artan bir eşitliğe doğru karşı konulmaz bir gelişme olduğunu düşündü. Böylesi bir demokratik eşitliği geliştirmede en ileri giden ülke Birleşik Devletlerdi, ancak Avrupa da onun izinden gidiyordu.

Bir asilzade olarak Tocqueville siyasî demokrasiye meyilli bu harekete karşı net değildi. Ancak Montesqieu'nun entellektüel anlamda bir akrabası olarak gerçekçi ve açık fikirliydi. Bir yandan demokrasiyi eski rejimden daha adil görüyordu. Diğer yandan da Tocqueville toplumsal yapıyı düzleştirmenin tehlikelerini görmüştü: Eğer herkes neredeyse tamamen eşit olursa, aleladelik de

gelişecekti. Tocqueville'e göre Amerikalıları bir arada tutan şey temelde para ve verimlilik konusundaki ortak çıkarlarıydı. Burada Tocqueville meşhur yığın toplumuna dair yapılan modern kültürel eleştiriye önceden temas etmiştir.

Ancak Tocqueville, tehdit altında olduğunu hissettiği sadece aristokrat ve elit entelektüel değerler değildi. Bireycilik ve özgürlüğü demokratik eşitlikle uzlaştırmanın da zor olacağını düşünmüştü: Demokratik çoğunluk tüm alanlarda gücü elinde bulundurduğunda farklı azınlık ve topluma ayak uydurmayı kabul etmeyen bireyler bastırılma tehlikesi içindeydiler. Ve bu bastırma daha tehlikeliydi çünkü bu sadece açık bir fiziksel şiddet olayı değildi. Kamuoyu, benimsenmeyen görüşleri sessiz ve acısız bir şekilde bastırır. Fransız Devriminin sloganı özgürlük, eşitlik ve kardeşlikti. Ancak Tocqueville özgürlük ve eşitliği bir araya getirmenin zor olduğunu ve eşitliğin özgürlük pahasına üstün gelme eğiliminde olduğunu düşünmüştür. Daha da ötesi Tocqueville, eşitliğe dayalı demokrasinin sağlam bir devlet gücüne yol açacağını ve devletin halkın maddi koşullarını düzenleyeceğini düşündü.

Tocqueville, sadece daha fazla eşitliğe değil yeni sınıf ayrımlarına da varan eğilimler gördü. Eşitsizlik eğilimi endüstrileşmede kökleşmiştir. Bir yandan Tocqeville demokratik eşitliğin endüstrileşmeyi geliştirdiğini düşündü; çünkü bu eşitliğin herkesin maddi refahına vurgusu endüstri ürünleri için daha da büyüyen bir pazar yaratır ve daha fazla eşitlik yetenekli insanları ticarette ve endüstride çalıştırmayı daha da kolaylaştırır. Diğer yandan Tocqueville eşitsizliğin artışına doğru eğilimler de görmekteydi. Bağımsız zanaatkarlar tekdüze işleri yapan fabrika işçilerine dönüşmekteydi ve iş verenler kendi büyük şirketlerini, işçilerle emek ve ücret değişimi dışında bir ilişkiye girmeksizin idare etmekteydi. Asilzade ve kiracısı arasında var olagelmiş karşılıklı sorumluluk hissi ortadan kalkmıştı. Tocqueville, yeni işverenlerle işçileri arasındaki ilişkide yeni bir eşitsizlik eğilimi görmüştü.[1] Böylece hem siyasî hem de ekonomik eşitsizliğin gelişiminin önceden farkına vardı. Tocqueville gelişime olan inançtan şüphe eden düşünürlerden ilkiydi ve 1800'lerin ilk yarısındaki sosyal gelişimin avantajları ve dezavantajlarına dair dengeli bir bakış ortaya koymak için çaba sarfetmiştir.

FERDİNAND TÖNNİES - *GEMEİNSCHAFT* VE *GESELLSCHAFT* (Cemaat ve Cemiyet)

Şimdi sosyolojideki temel kavramsal ikililer olarak adlandırabileceğimiz şeylere daha yakından bakacağız. Böylesi kavramsal ikililer, klasik sosyolojik argüman için referans çerçeveleri ya da perspektifler olarak anlaşılabilir. Belki de en önemli kavramsal ikili, Alman sosyolog Ferdinand Tönnies (1855-1936)

tarafından ortaya atılmıştır. Bu ikili, onun en önemli eserinin tam da başlığıyla belirtilmiştir; *Gemeinschaft und Gesellschaft (Cemaat ve Cemiyet)* (1887).

Bu eserinde Tönnies, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ın anahtar terimler olduğu kapsamlı bir kavramsal sistem geliştirmeyi denemiştir. *Gemeinschaft*'ı genel anlamda 'cemaat' ve *Gesellschaft*'ı da 'toplum' olarak çevirebiliriz. Tönnies'i daha anlaşılır kılabilmek için bu kavramsal ikiliye dair bazı örnekler vereceğiz.

Doğal durum ve toplumsal sözleşme kavramları nasıl Hobbes'tan Kant'a kadar olan siyasî felsefede merkezi idiyse, cemaat kavramı da aynı şekilde klasik sosyolojide benzer bir konuma sahipti. Hobbes'tan beri gelişen gelenek sözleşme fikrini sosyal ilişkileri ve siyasî durumları haklı çıkarmak ya da meşrulaştırmak için kullandı. Sözleşme sosyal hayatta adalet ve doğruluk için bir örnek sundu. Sözleşmelerden kaynaklanan tüm sosyal ilişkiler yani gönüllü anlaşmalar meşru idi. 19. yüzyılda ortaya çıkan sosyolojide sözleşme kavramının yerini daha temel bir kategori olarak cemaat kavramı fazlasıyla aldı. Aynı zamanda cemaat iyi bir toplumun modeliydi. Tönnies'e göre *Gemeinschaft* büyük oranda kişisel samimiyet, duygusal derinlik, ahlakî zorunluluk, sosyal bağlılık ve zaman içinde süreklilikle tanımlanan tüm sosyal ilişki biçimlerine atıfta bulunur. Böylesi bir cemaatin en tipik örneği *aile*dir. Aile üyeleri arasındaki bağlar ve ilişkiler, mesela bir fahişe ve müşterileri ya da bir şirket işvereniyle işçisi arasındaki ilişkilerden köklü bir şekilde ayrılır. Bir *Gemeinschaft* ilişkisinde toplumu (*Gesellschaft*) niteleyen resmi ve isimsiz ilişkiler değil duygusal bağlar vardır (iyi ya da kötü, bir aşk ilişkisinde olduğu gibi).

Tönnies'in sosyolojisinde *Gesellschaft* (toplum) insanlar arasındaki tip olarak modern ilişkilere, yani büyük oranda bireycilik ve resmi formalitede ifadesini bulan ilişkilere gönderme yapar. Bu ilişkiler kişisel kararlar ve öz çıkarlardan doğar ve *Gemeinschaft*'ın temelini oluşturan duygusal ilişkilerden ve geleneklerden farklıdır. Kısaca Tönnies *Gemeinschaft*'ı sürüp giden ve sahici olan bir cemaat şeklinde, *Gesellschaft*'ı ise geçici, rastgele ve mekanik bir hayat biçimi olarak gözlemler.

Gemeinschaft'ın prototipinin aile olduğunu söylemiştik. Birey aile içine doğar. Kan bağları ve aile ilişkileri bu açıdan *Gemeinschaft*'ın temel direkleridir. Ancak bireyler aynı zamanda çeşitli arkadaşlık biçimleri ve mahalli çevreleri tarafından da birleştirilir. *Gemeinschaft*'ın birçok tezahürleri arasında loncalar, çeşitli mesleki ve entellektüel topluluklar, dini cemaatler ve mezhepler bulunur. Tipik *Gemeinschaft* ilişkileri usta ve çırak ya da evin efendisiyle ev halkı (köleler de dahil) arasındaki geleneksel ilişkileri de içerir.

Tönnies, *Gemeinschaft*'ın popüler tarifinde ahlakî yönün önemli bir mevki tuttuğunun altını çizer. *Gemeinschaft* ilişkileriyle öne çıkan bir toplum çoğunluk 'sıcak', 'yakın' ve 'kişisel ilişkilerle' dolu olarak dikkatimizi çeker. Ancak bu

modernlik öncesi unsurlara yaygın çöküntü, akraba kayırıcılığı ve hukuk sistemindeki asli eksiklikler de eşlik edebilir.

Tönnies'e göre cinsiyet meseleleri şu terimlerde ifadesini bulur: Kadınlar, geleneksel olarak 'ılımlı değerlere' erkeklere nazaran fazla yönelimlidirler. Kadınların özgürleştirilmesi 'erkeklerin dünyasına' yani *Gesellschaft* ilişkilerine girmelerini gerektirir. Bu süreç boyunca kadınlar 'sert', 'aydın', 'uyanık' ve 'hesaplayıcı' olurlar, tıpkı erkekler gibi. Tönnies, kadınların ve çocukların erken endüstri toplumunda neden bu kadar kolay sömürülebildiklerini onlardaki bu *Gemeinschaft* unsuruyla açıklar.

Gemeinschaft ve *Gesellschaft* kavramsal ikilisi, Tönnies'in Avrupa'daki son zamanlarda meydana gelen büyük sosyal değişimleri anlama tarzında merkezi bir yer tutar. Tönnie,s Avrupa toplumunun *Gemeinschaft* ilişkilerinden anlaşmalara ve sözleşmelere dayanan *Gesellschaft* ilişkilerine geçtiğinin altını çizer. Bu süreç geleneksel otoriteyi yıkıp, yerine yeni otorite biçimleri geçirerek insanlar arasında yeni bağlar yarattı. Rekabet ve egoizm artan bir şekilde hakim duruma geldi, çünkü *Gesellschaft*'ın özü rasyonellik ve ekonomik hesaptı:

Gesellscahft teorisi, bireyler birlikte yaşadıkları ve hayatlarını barış içinde sürdürdükleri oranda yüzeysel olarak *Gemeinschaft*'ı andıran bir insanlar topluluğunun yapay bir inşasıyla ilgilenir. Ancak *Gemeinschaft*'ta tüm ayırıcı etmenlerle bireyler temel olarak bir aradadırlar, *Gesellschaft*'ta ise tüm birleştirici etmenlere rağmen temel olarak ayrılmışlardır. .. Burada herkes kendi başınadır ve diğerlerinden yalıtılmıştır ve diğer herkese karşı bir gerilim durumu mevcuttur. Etkinlik ve güç alanları keskin bir şekilde ayrılmıştır, böylece herkes diğerlerinin kendi alanına kabulünü ve bununla ilişkisini reddedebilir; yani davetsiz sokulmalar, düşmanca tavırlar olarak kabul edilir. Birbirine karşı böylesi olumsuz bir tutum bu güç sahibi bireyler arasındaki normal ve daima temel oluşturan ilişkidir ve bu, sükunet halindeki Gesellshcaft'ı karakterize eder; hiç kimse başka birine bir şey bağışlamayı ya da onun için bir şey üretmeyi istemez, ne de kendisine verilene en azından eş değer olduğunu düşündüğü bir hediye ya da iş karşılığı dışında hiç kimseye seve seve bir şey vermeye eğilim göstermez.[2]

Bazıları bunu modern toplumun olumsuz bir tarifi olarak yorumlayacaktır. Tönnies *Gesellschaft*'ta hiç olumlu bir şey görmemiş midir? Kendisi hiçbir yönden gerici değildir ve *Gesellschaft* olmaksızın modern liberalliğin ve kültürün doğuşunu hayal bile edemeyeceğimizi vurgular. Şehir ve kentsel hayat benzeri bir şekilde *Gesellschaft*'la bağlantılıdır. Bilim, ticaret, endüstri ve modern Batı medeniyetinden ne anlıyorsak tümü şehirle ilintilidir. *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* nostaljiye dayalı bir eser olabilir, ancak bu klasik sosyolojinin temel kavramları üzerine inşa edilen bir nostaljidir. Bu nostalji hâlâ toplumumuza damgasını vuran bir sorunu ifade eder.

Tönnies'e göre *Gesellschaft* döneminin zirve noktası çoktan geçip bitmiştir. *Gemeinschaft* ilişkilerine duyulan ihtiyaç biz modernliğe doğru yol aldıkça daha da farkedilir olmuştur. Daha 1880'lerde cemaat ilişkilerini ve güvenlik mekanizmalarını *Gesellschaft*'a dahil edebilmek için çaba gösterilmeye başlanmıştır (toplumsal politikalar, refah devleti vb.). Mahallelere, özel alanlara, sosyal ağlara, nazik değerlere ve merkeziyetçilikten uzaklaşma eğilimine duyulan mevcut ilgi Tönnies tarafından tanımlanan sorunların hala daha geçerliliğini kaybetmediğini göstermektedir.

Gemeinschaft ve *Gesellschaft* kavramsal ikilisinin faklı sosyal ilişki türlerini nasıl ortaya koyduklarını ve Avrupa tarihinin farklı aşamalarına nasıl bağlantılı olabileceklerini göstermeye çalıştık. *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ı emprik dünyada saf bir biçimde asla bulunmayan iki aşırı tip olarak değerlendirebiliriz. Bu anlamda modern toplumumuz *Gemeinschaft*'tan çok *Gesellschaft*'a yakındır.

Tönnies'in kavramsal ikilisi sosyolojide önemli bir rol oynamıştır. Bu ikisi, *birincil* ve *ikincil gruplar* arasında bir ayrım yapan Amerikalı sosyolog Charles H. Cooley'in (1864-1929) eserlerinde tekrar ortaya çıkar. Birincil gruplar yakın temas ve 'yüz yüze' ilişkiler tarafından karakterize edilir. Bir grup eğer sosyal doğamızı ve ideallerimizi oluşturuyorsa birincildir. En önemli birincil gruplar aile, mahalle ve gençlik gruplarıdır. Bunlar bir çok şekilde bir 'biz' ihtiva ederler. Dernekler ve siyasî partiler ikincil gruplara örnektir. Birincil gruplardaki temas ve ilişki sıklığı sırasıyla devamlı ve samimidir; ikincil grup ilişkilerinde ise keyfi ve şahsi olmaktan uzak, ayrıca resmîdir. Birincil grupta iletişim araçları konuşma, taklit ve el kol hareketleridir. İkincil grupta ise bunlar; genelde mektuplar, resmi gazeteler ve telefon konuşmalarıdır.

Max Weber ve Talcott Parsons'un, Tönnies tarafından ortaya konan temel kavramları nasıl geliştirdiğine daha sonra bakacağız.

GEORG SİMMEL – SOSYAL DOKU

Bir Alman Yahudisi olan Georg Simmel (1858-1918), klasik sosyologlar arasında büyük bir deneme yazarıdır. En önemli eserleri; *Sosyal Farklar Üzerine* (1890), *Paranın Felsefesi* (1900), ve *Sosyoloji*'dir (1908). Bunlara ek olarak *Şehirler ve Entellektüel Yaşam*, *Kültürün Trajedisi*, *Birlik ve İkilik* gibi felsefe, sanat ve diğer kültür çalışmaları üzerine de yazmıştır.

Simmel'e göre sosyoloji bireyler arasındaki sosyal etki ya da etkileşimle ilgilenen bir bilimdir. Aslında sosyoloji, bağlantısal düşünüştür. Sosyal etkileşim 'bir süreç olarak yaşamdır'. Bu, sosyal gerçekliğin neredeyse kapalı bir sistem

değil açık bir süreç olduğunu ima eder. Dolayısıyla sosyoloji bu süreçteki en basit unsurlarla işe başlamalı ve bunların ilişkilerini keşfetmelidir.

Simmel açısından sosyoloji bir çok yönden sosyal mikroskop işlevi görmekteydi. Simmel bir dizi ilginç makalede yalnızlığı ve 'iki kişililiği' tanımlar. Ayrıca etkileşim bağlamında 'yabancının' sosyal konumunu da tartışır. *İhtilaf* (1908) adlı eserinde; gruplar arasındaki ihtilafın grup üyelerini bir düşmana karşı nasıl daha fazla bir araya getirebildiğini ve fakat ihtilaf içinde olan gruplar arasındaki iletişimin de bunları bir araya getirebildiğini inceler. Simmel'e göre toplum sayılamayacak kadar çok etkileşimden doğan bir 'dokudur'. Bu etkileşimi anlamak için sosyolojik araştırmayı mikro bir düzeyde yürütmeliyiz. Böylesi bir araştırma en basit etkileşim örnekleri bireyleri bağlayan görünmez iplerle işe koyulmalı. Ancak bu şekilde sosyal labirentteki bağları takip edebiliriz.

Şehirler ve Entellektüel Yaşam (1902) adlı eserinde Simmel, modern şehrin nasıl yeni insanlar ve yeni iletişim biçimleri yarattığını gösterir; büyük şehirlerde birçok tesir tarafından topa tutuluruz. Simmel'e göre her bireyin 'asabı' yoğunluk kazanır. Modern insanlar aşırı duyarlıdır. Bu yoğun baskıdan kaçınmak için kendileriyle sosyal ve fiziksel çevreleri arasına bir *mesafe* koyarlar. Gitgide artan bir oranda gelen tesirlerden kendilerini korumak için – sesler, ışıklar, resimler – gerçekliği kapamayı denerler. Bu şekilde modern şehir sakinleri arasında tipik her şeyden usanmışlık hali baş gösterir. Çekingenleşirler ve hayatta kalmak için çevreleriyle aralarına belli bir mesafe koymak zorundadırlar. Nihayet modern insanın aşırı duyarlılığı onu bir boşluğa sürükler. Simmel'e göre günümüzün insanları hem gerçeğe çok yakın hem de ondan çok uzak oldukları için acı çekerler.

Simmel, makro-sosyolojik kavramlarla değil ayrıntıların mikro-sosyolojik analiziyle işe başlar. Kavramlarımızın kavramak istediğimiz şeye uydurulması gerektiğini düşünür. Simmel açısından modern dünya çatlamış ve parçalara ayrılmıştır. 'Bütünlüğü' kavramak artık mümkün değildir. Sadece hayatın ayrıntılarında ve çok değişen parçalarda daha büyük bir bağı bir an için görmek mümkündür. Bu anlamda yöntemsel kapı aralığı enstantanelerden, parçalardan ve hususi izlenimlerden oluşur. Ve basit bir unsur sosyal bağları açığa vurabilir. Mesela bir *madeni para* (ya da bir anahtar) önemli sosyal ilişkilerin bir göstergesidir. Modern toplumda para insanlar arasında gidip gelir. Simmel 20. yüzyılın yeni yeni ortaya çıkmakta olan sosyolojisine ilham vermiştir. Max Weber de dahil birçok yazar, O'nun fikirlerini ödünç almıştır. *Paranın Felsefesi* adlı uzun monografisinde Simmel, modern yaşamda araç-amaç zincirlerini hesaplamanın nasıl daha da ön plana çıktığını açıklar: Başka bir ifadeyle işe yarar (bir maksada yönelik) rasyonellik diğer rasyonellik türlerine boyuna eğer. Para ekonomisi nedeniyle insanlar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiye dönüşür. Bu

analizlerde Simmel sosyal ilişkilerdeki maddeleşmeye ve yabancılaşmaya dair eşsiz bir teori geliştirdi. Yarattığımız şeyler gitgide efendimiz olmaya başladılar. Benzer bir şekilde sosyal etkileşim birey ötesi ve nesnel yapılara doğru katılaşabilir. Modern hayatta bizi kuşatan teknolojiyi çok az anlarız. Aynı şey kültür için de geçerlidir; kültürel biçimlerde saklı olan ruhu anlamaktan artık uzağız. Bu açıdan manevi sonuçlar bize yabancılaşır.

Simmel'in anlık deneyimi kucaklamaya çalışan Monet, Renoir ve Seurat gibi Empresyonist ressamlara benzer şekilde 'izlenimci' bir sosyal araştırmacı olduğu sıklıkla belirtilir. Sosyolog bir izlenimci olan Simmel, sosyal olguların o an ortaya çıkan ilk izlenimlerini yakalamada ustaydı. O'nun gerçeklik resmi böylesi geçici izlenimlerden müteşekkildir. Birçok yönden Simmel bir sosyoloji kaşifiydi; modern hayatın parçalanmış arazisinin haritasını çıkarmaya uğraşıyordu. Sosyal hayata dair 'akışkan' resmi aynı zamanda kendi sunum biçimini de etkilemiştir. Sonuç olarak argümanları, çoğunluk kuramsal ve farazidir. 'Belkiyi' Simmel kadar çok kullanan herhalde başka bir sosyolog ve felsefeci yoktur. Bir 'belki düşünürü' diye adlandırılmış olması da bu yüzden sebepsiz olmasa gerek. Bu anlamda bir edebi tür olarak deneme, parçalanmış bir dünyanın bazı yönlerini yakalama çabasına mükemmel uyar. Bundan daha öte bir iddiası olmamıştır zaten. Ancak, ek olarak estetik arzuları bulunur. Dilde tam bir ustaydı. Dolayısıyla tarzını taklit etmek güçtür. Düşünceleri sıradan düzyazıya çevrildiğinde asli özlerini kaybeder. Simmel şiirsel ifadeyle sosyoloji arasında akışkan bir geçişi işaret etmiştir. Hem tarz, hem de konu olarak postmodern deneyimi önceden sezinlemiştir.

EMİLE DURKHEİM – TOPLUM VE TOPLUMSAL DAYANIŞMA

Hayatı: *Emile Durkheim (1858-1917), Almanya-Fransa sınırındaki Lorraine bölgesinden gelir. Babası bir Musevi hahamıydı, ancak Durkheim dini konularda agnostik (bilinemezci) bir görüşü benimsemiştir. Paris'te felsefe ve siyasal teori çalışmış, Bordeaux Üniversitesinde pedagoji ve sosyal bilim dersleri vermiş ve daha sonradan Sorbonne'da önce pedagoji ve sonra sosyoloji profesörü olmuştur. Yeni toplum bilimi olan sosyolojiyi yaymayı kendine görev edinmiştir. Siyasal davaları savunmuştur, mesela ünlü adli hatayı ve I. Dünya Savaşı boyunca Almanların savaşçı siyasetine karşı verilen mücadeleyi işleyen* Alfred Dreyfus *(1859-1935) gibi. En önemli eserleri arasında:* Toplumda İşbölümü *(1893),* Sosyolojik Yöntemin Kuralları *(1895),* İntihar *(1897) ve* Dini Yaşamın İlkel Biçimleri *(1912) yer alır.*

Dukheim'ın temel fikri, toplumun insanları bir arada tutan güçler üzerinde temellendiğiydi. Toplumsal dayanışma zayıfladığında, toplum hasta düşer. Bu

durumda sosyal olarak hayatî önem taşıyan dayanışmayı tekrar eski konumuna getirebilmek için, doğru tedaviyi bulmamız gerekir. Durkheim'a göre Sosyoloji bu dayanışmanın ilmiydi: Bunun temeli, nasıl zayıf düştüğü ve nasıl güçlendirilebileceğiydi. Durkheim, o zamanki Fransa'nın, dayanışmanın zayıf düştüğü bir toplum olduğunu yani hasta bir toplum olduğunu düşünüyordu.

Durkheim; sosyolojinin, toplum üyelerinin sosyal etkileşimlerini anlamak için kullandığı sosyal kavramları kullanması gerektiği görüşünü reddeder (Winch'le karşılaştırınız, 26.bölüm). Durkheim'a göre sosyoloji daha iyi kavramlar bulmalıdır. Bu meseleyi intihar kavramıyla örneklendirir. Günlük yaşam ve günlük dille işe başlayarak çok çeşitli sosyal koşullara yani psikolojik bir doğaya sahip olmayan çeşitlemelere istatistiksel olarak tatbik edilebilecek bir kavram arar. İntiharın çeşitli duygusal ve kişisel yönlerini – her bir kurbanın ne hissettiği ve düşündüğü – göz ardı etmesiyle Durkheim bir sosyolog olarak kendini psikolojiden ayırır. Cinsiyete, yaşa, medeni hale, dini tercihe, ulusal kimliğe, sosyal sınıfa vs. bağlı olarak intihar sıklığındaki çeşitlenmelere bakar. Bu tarz istatistikler Durkheim'ın bir sosyolog olarak oluşturduğu teorik eserinin temelini oluşturur. (yani sadece istatistiklerle yetinmemiştir.) Bu istatistikler temelinde bir toplum teorisi yani yüksek intihar oranının zayıflamış bir dayanışma hissinin göstergesi olduğu bir toplumsal dayanışma teorisini formüle etmeyi denemiştir.

Durkheim'ın yöntemi bazı zamanlar *pozitivist* olarak adlandırılmıştır. Bu kelime o kadar belirsizdir ki daima bundan ne kastettiğimizi açıklamamız gerekir. Durkheim mantıksal pozitivizm anlamında bir pozitivist değildi; verili olana (verili olan müspettir -pozitif-) ilgisinden ötürü böyle adlandırılmıştır. Durkheim toplumun nasıl işlev gördüğünü gözlemlemek istemiştir. Kökten değişimler yapmaya ya da inkar etmeye çalışmıyordu. Durkheim, sağlıksız sosyal çözülmeye bir çare ya da tedavi bulabilmek için şeyleri oldukları gibi anlamak istemiştir (kendi zamanındaki sosyal değişimleri toplumun zayıflaması olarak gözlemlemiştir).

Bir sosyoloğun toplumsal olguları *şeyler* (nesneler) olarak görmesi gerektiğini söylediğinde, teori geliştirmek için aslında pratik kavramlar ve istatistiksel materyaller kullanılması gerektiğini kastediyordu. Bu yaklaşım, tamamıyla anlamaya dayalı olan sosyal araştırmadan kopuşu temsil eder. Ancak doğaya uygun bir indirgeme – sosyal olguların doğaya ait nesnelerle aynı ontolojik statüye sahip olduğu iddiası – böylesi istatistiksel-teorik bir yaklaşımın zaruri bir parçası değildir. Durkheim intihar üzerine mevcut istatistiksel materyallere dayanarak yaptığı çalışmasında toplumsal dayanışmayı açıklayabileceğini ve bunun azalmasındaki nedenleri belirleyebileceğini düşündü. Bu azalmış toplumsal dayanışmayı *anomie* (Yunanca: *anomia*, 'kural/değer yokluğu') yani kural-

sızlık, değersizlik olarak adlandırdı. Kısaca bu toplumsal düzensizlik durumu insanlar arasındaki bağları zayıflatmaktaydı. Düzensizlik arttığında bireyler baskı ve zorluğa daha az direnişli olmaktaydı ve intihar oranı da artmaktaydı.

Böylelikle Durkheim, evli çiftlerde bekarlarda olduğundan, çocuk sahibi evlilerde çocuğu olmayan evli çiftlerde olduğundan, Katoliklerde Protestanlardakinden vs. daha az bunalım durumu (daha yüksel toplumsal dayanışma, daha az intihar) meydana geldiğine dair istatistiksel kanıt olduğunu varsaydı. Evlilik, aile ve din (bir sosyal yaşam biçimi *mahiyetinde*), özellikle de Katoliklik toplumdaki bağlayıcı etmenlerdir.

Durkheim, insancıl bir toplum kurmak için işbölümünü ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu düşünmedi; tam tersine dikkatli bir işbölümü toplumun yeniden uyum içinde olmasına imkan verebilirdi: İşbölümü gelişmediğinde insanlar arasında eşitlik söz konusudur, ancak bireycilik çok alt seviyededir. 'Durkheim'ın ortaya koyduğu şekliyle bu durumda 'mekanik bir dayanışma' hakim olur. Ancak artan işbölümüyle birlikte bireyler daha çok birbirine bağlı hale gelir. Sonuçta ortaya Durkheim'ın 'organik dayanışma' olarak adlandırdığı şey çıkar: Tıpkı bir organizmanın parçaları gibi herkes birbirine bağımlıdır. Böylesi artan bir işbölümü uzmanlaşmaya ve bireyleşmeye yol açar.

Ancak Durkheim'a göre işbölümüne dayalı bir toplum aynı zamanda hem sağlıklı hem de hasta olabilir. Asıl sorun ekonominin doğru ölçülere göre işleyip işlemediğidir. Bu olmadığı takdirde, (abartılmış bir sınıf mücadelesinde olduğu gibi) ortaya sosyal düzensizliğe dayalı buhran durumu çıkar. Durkheim işbölümü olmayan bir toplum özlemi çekmez, işbölümüne dayalı uyumlu bir toplumun geleceğini umar.

Durkheim'a göre buhranın üstesinden gelmek için, gerekli olan toplumsal-ekonomik yaşamın normlarının güç kazanımı, sırf ahlak dersi vererek ya da sadece devlet gücü aracılığıyla gerçekleşmez. Devlet içinde ekonomiyi uyumlu bir şekilde düzenleyebilecek kurumlar olmalıdır. Burada şirketler devreye girer. Durkheim kolektif bir devlet arzular; yani şirket örgütlenmelerinin ekonomiyi etkili ve güvenilir surette düzenlediği bir devlet.

Hegel gibi Durkheim da bir tür 'sosyal demokrat' cevap sunar: Hem saf liberalizmin kontrolsüz yayılışına hem de keskin değişimlere dair Marksist teoriye karşı çıkar. Durkheim'ın argümanı liberalizm, sosyalizm ve Marksizmin ortak noktalarını hedef alır; yani Aydınlanmadan devşirdikleri ortak siyasî miras: Gelişme, özgürleşme ve ilerleme fikirleri. Diğer kuramcıların fazlasıyla vurguladıkları bu fikirler Durkheim tarafından çözülmeye varan tehlikeli eğilimler olarak gözlenmiştir. Toplum durağan ya da değişmez değilse bile, sabit olmalıdır. Durkheim gelişme ve ilerleme gibi kavramları sorgular: Böylesi terimler, tüm değişim biçimlerine uygulandığında, aslında tam olarak yıkıcı düzensizliği za-

rarsız bir tarzda tarif ediyor olabilirler. Kendimizi her şeyden özgür kılmamalıyız, bunun yerine Durkheim'a göre sosyal kararlılığımızın ve mutluluğumuzun bir ön şartı olan toplumsal dayanışmayı başarmaya çalışmalıyız.

İki tür sosyal teori arasında ayrım yapmak çok yaygındır; temel bir *çelişki* olduğunu varsayanlar ve temel bir *uyum* olduğunu varsayanlar. Bu bakımdan Durkheim kesinlikle bir uyum kuramcısı, Marx ise çelişki kuramcısıydı (yani en azından sınıfsız komünist toplum *öncesi*ne kadar süren tarih bağlamında). Tarihsel açıdan Durkheim'ın fikirleri Rönesans öncesi siyasî teoriye gönderme yapar; mesela bütünlüğü ve kararlılığı vurgulayan Platon ve Aristo'nun teorilerine. Bugün Durkheim'ın teorisi, ekolojik bağlamda, ekolojik denge sosyolojisine bir katkı olarak yine gündemdedir.

Durkheim birey ve topluluk arasındaki ilişki bakımından topluluğu ve dayanışmayı vurgular. Bireyler iyi işlev gören bir toplum için gerekli kurallara ve değerlere kendilerini uydurmak zorundadırlar. Bunun alternatifi, ilke olarak, bireye bir faydası olmayan anarşidir (düzensizliğe dayalı buhran). Bireyciliğin ve liberalliğin, Hegelci terimleri ödünç alacak olursak, eşsiz olanla evrensel olan arasındaki diyalektik bir arabulma sayesinde işler durumdaki bir topluluk içinde garanti altına alınıp alınamayacağı sorusu hala geçerliliğini korur. Birey ve topluluk arasındaki böylesi bir arabulmayı kuşatan sorunları çözmek hem teorik açıdan hem de pratik açıdan zordur. Ancak bazı eleştiriler, Durkheim'ın bu soruyla yeterince uğraşmadığını öne sürmektedir.

MAX WEBER – RASYONELLİK VE 'KAHRAMANCA KÖTÜMSERLİK'

BİLİM FELSEFESİ VE İDEAL TÜRLER

Max Weber (1864-1920), belki de bu disiplinin gelişmesinde en büyük etkiye sahip klasik sosyologdur. Öncelikle O'nun bilim felsefesine ve ideal türler görüşüne göz atacağız.

Weber'e göre, gerçekler ve değerler arasında, gerçekte *olanla* ne *olması gerektiği* arasında kökten bir fark vardır. Bilim adamları olarak bizler sadece gerçekler üzerinde yorum yapabiliriz, değerler üzerinde değil. Tabi ki insanların aslında kabul ettikleri değerleri inceleyebiliriz. Bu emprik bir meseledir ve tabi ki siyasî ya da ahlakî kabullerimiz olabilir. Ancak bu kabuller bizim vatandaş olarak sahip olduğumuz konumdan kaynaklanır, bilim adamı konumumuzdan değil. Buradan hareketle bu iki alanı, örnek olarak bilim kılığı altında siyasî propaganda yaparak birbirine karıştırmamalıyız. Bilim, elbette belli bir amacı gerçekleştirmek için uygun olan araçlar konusunda bize bir şeyler söyler. Aynı zamanda bu amaca ulaşmada gerekli olan 'bedel' konusunda da bir şeyler söyler.

Ancak bu gerçekler bir kere ortaya konulduğunda, fiili gerçekleştirecek olan failin (öznenin) kendisi kişisel olarak bir *tercih* yapmalıdır. Bu, Weber'in bilimin *değer özgürlüğü*ne dair tezidir, yani bilim, bilim *sıfatıyla*, sadece gerçekte olan şey hakkında bir şeyler söyleyebilir, nasıl olması gerektiği üzerine konuşamaz. Bilimde herkes için *geçerli* olan gerçekliği ararız: 'Sosyal bilimlerdeki sistematik olarak doğru bir bilimsel kanıtın amacına ulaşması için bir Çinli tarafından bile doğru olarak tasdik edilmesi gerekliliği her zaman olduğu gibi hâlâ geçerliliğini korumaktadır.'[3]

Weber'in değer özgürlüğü algısı bilimde değerlerin önemli bir rol oynadığı anlamına gelmez. Her zaman için hangi temaların bilimsel araştırmaya konu olacağını belirleyen bazı temel görüşler ve bakış açıları olacaktır. Weber'e göre, kültüre ve topluma dair tüm bilgi, değer görüşleri tarafından şekillendirilir. Yeni Kantçı felsefecilerden Heinrich Rickert (1863-1936) gibi Weber de kültürel bilimlerin tarihsel araştırma biçiminin ve pozisyonunun konularını 'kültürel değerlere' bağlı olarak kendine has bir tarzda sunduğunu kabul eder. Ancak tek bir belirleyici noktada Weber, Rickert'in nesnel kültürel değerlerin varlığına dair görüşünü paylaşmaz. Weber'in görüşü Nietzsche'ninkine benzerdir; araştırmacının ilgisini belli konular, yeni başka konulara çeken bir yığın öznel değerler vardır. Bu açıdan Weber'in bilim felsefesindeki ikinci önerme genel bir *değerler çoğulculuğu* fikridir.

Weber başlangıç olarak dünya ve yaşamın sınırsız bir çeşitlilik, olayların ve eylemlerin asli bir kaosu olarak göründüğünü belirtir. Eğer dünyayı 'değerler konusunda önkabuller olmaksızın' tasvir etmeyi isteseydik, sonsuz sayıda gözlem ve fikirle alakalı ve alakasız gerçeklerin bir kaosunu keşfederdik. Weber'in bu noktadaki tutumu Karl Popper'in gerçekleri safça bir araya getirmeye yaptığı eleştiriyle birçok ortak noktaya sahiptir. Bu kaosu bizler gerçekliğin sadece bir kısmının bizim için anlam taşıyacağı bir şekilde inşa ederiz. Fransız Devrimi gibi hususi bir konu bizim için bir şeyler ifade eder çünkü bu kültürel değere dair fikirleri ortaya koyar. Böylesi kültürel değerler ışığında asli olanı asli olmayandan gördüğümüz şekliyle ayırdederiz. Bu olguları meseleyle alakalı kılan ve bunlara anlam kazandıran şeyin ta kendisidir. Değer kavramları kültürel ve sosyal bilimlerde yarı aşkın ön kabullerdir.

Weber, bir araştırmacının ve araştırma topluluğunun çalıştığı alakalı sorunlara asıl neden olan değer yargılarının zaman içinde değişebileceğini fark etti. Sosyal bilimlerdeki değişimler; dolayısıyla öz algıda ve belli bir dönemin değer yargılarına dair görüşte meydana gelen derin değişimlerin bir sonucu olabilir. Weber böylesi değişimleri Thomas S. Kuhn'un bilimsel devrimlere dair yaptığı yorumu hatırlatan ifadelerle tanımlar (26. bölümle karşılaştırınız), ancak soruların seçimini kendi başlarına etkileyen sosyal bilimlerin *dışındaki* kültürel de-

değişimlere önemli bir vurgu yapar. Bu bağlamda merkezi bir unsur bir dönemin ya da araştırmacının değer yargılarındaki değişimlerdir.

Ancak bu atmosferin değişeceği bir an gelecek. Derinlemesine düşünülmeden kullanılan bakış açılarının önemi belirsizleşir ve yol alacakaranlıkta kaybolur. Büyük kültürel sorunların ışığı hareket eder. Bu durumda bilim de kendi duruş noktasını ve analitik araçlarını değiştirmeye ve olayların akışını düşüncenin derinliklerinden gözlemlemeye hazırlanır. Emeklerine kendi başlarına anlam ve yön verebilen yıldızların peşinden gider.[4]

Weber, Wilhelm Dilthey ve Alman entellektüel geleneğiyle uyum içinde (16. bölümle karşılaştırınız) sosyal bilimlerin bir 'anlama metodu' (*Verstehen*) kullanması gerektiğini belirtir. Kendi sosyolojik *şaheseri Ekonomi ve Toplum*'un, *Bir Anlama Sosyolojisinin Temeli* altbaşlığını taşıması rastlantı değildir. Sosyoloji sadece sosyal eylemi yöneten genel kuralları bulmakla kendini sınırlamamalı; aynı zamanda öznenin sübjektif niyetlerini ve güdülerini de *anlama*ya çabalamalıdır. Böylesi sübjektif güdüler bir sonraki aşamada sosyal eylemin nedenleri olarak gözlemlenebilir ve nedensel bir sosyolojik izaha doğru geliştirilebilir. Bu; Weber'in sosyoloji tanımıyla da uyum içindedir. 'Sosyoloji (bu son derece müphem kelimenin burada kullanıldığı anlamıyla) sosyal eylemin yönüne ve sonuçlarına dair nedensel bir izaha ulaşmak için bu eylem türünü yorumlayıcı bir şekilde anlamaya çabalayan bir bilimdir.'[5]

Bu tanımla ilgili iki şeyi farkedebiliriz: Çıkış noktası yöntemsel bireycilik olarak adlandırılan şeydir. Bunun anlamı Weber'in sosyolojideki müşterek tanımlara kuşkuyla baktığıdır. Eğer zamanın ruhu ve insanların karakteri gibi kavramlar bunları üreten sosyal eylemlere dek takip edilemezse, 'çiğneyebileceklerinden daha fazlasını ısırıyorlar' demektir. Ancak sosyoloji kendini öznenin kendi anlayışıyla sınırlandırırsa bu durumda 'ısırık çok küçüktür'. Ayrıca, Weber'in tanımında içkin olan bir *eylem* ve *olay* ayrımı vardır. Sosyoloji güdülerden kaynaklanan eylemlerle ilgilenir, doğa bilimi ise güdü kaynağı olmayan olaylarla (gezegenlerin hareketi gibi). İnsan eyleminin anlamlı doğası doğada bir benzere sahip değildir. Ancak bu durum sosyolojide tahminler yapma imkanını ortadan kaldırmaz. Bir eylemi, kendisini doğal bir süreçten daha fazla hesaplanabilir kılan özel bir niteliğe sahiptir: Eylemin anlaşılabilir bir güdüsü (saiki) vardır. Buradan hareketle bir eylem bir olaydan daha az 'irrasyoneldir'.

Weber bu anlamda anlamanın (*Verstehen*) izahı (*Erklaren*) ortadan kaldırmayacağına inanır. Bir anlama (hermeneutik) yöntemi nedensel-açıklayıcı bir yöntemi tamamlar. Diğer insanlarla kurulacak sezgisel bir 'empati' yeterli değildir. Güdünün ve amacın anlamaya dayalı bir yorumu nedensel bir açıklamayla desteklenmeli ya da kontrol edilmelidir. İnsan eylemlerinin gidişatına işaret eden istatistiksel hükümler (intiharın sıklığı gibi), Weber'e göre eylemlerin *an-*

lamı açıklığa kavuştuğunda ancak yeterli oranda açıklanmış kabul edilebilir. Dolayısıyla sosyal bilim öznenin sübjektif niyeti ve bakış açısı yoluyla ilerlemelidir.

Araştırma konularının değer yargıları tarafından inşa edildiğini ve bilimin değerden bağımsız olması gerektiğini söyledik. Weber'e göre bunda hiçbir çelişki yoktur. Sadece değerler sayesinde herhangi bir şey alakalı bir araştırma konusuna dönüşebilir; ancak bilim adamları olarak bu konu hakkında söylediklerimiz herhangi bir değer yargısında *bulunulmadan* söylenmiş olmalıdır.

Bu bağlamda, 'ideal türler' Weber'in bilim felsefesinde olduğu gibi önemli bir rol oynarlar. İdeal türler bilimde kullanılan temel kavramlar olarak anlaşılabilir. Bunlar bir gerçeklik modeli oluştururlar. Bir nominalist olan Weber'e göre ('ekonomik insan' gibi) ideal-tipik kavramlar gerçekliğin temel özelliklerini yansıtmazlar. Weber, Rickert ve yeni Kantçılıkla uyum içinde, ideal bir türün sadece, gerçekliğin çeşitliliğini düzenlememize yardımcı olmada kullanılan biçimsel bir araç olduğunu düşünür. Mevzunun hususi yönlerini geliştirir ve hiçbir normatif öneme sahip değildir. (İdeal türlerin normatif anlamda ideallerle hiçbir alakaları yoktur.) 'Karizmatik krallıkla' ilgili ideal tür hiçbir toplumda saf bir biçimde bulunmayan bir krallık türünü tanımlar. Aynı durum 'Rönesans', 'Protestan ahlakı', 'kapitalizmin ruhu', 'amaçlı-rasyonel eylem' vs. gibi ideal türde ortaya atılan yorumlar için de geçerlidir.

Weber'in ideal türler görüşü, Kant'ın kategorileri ışığında anlaşılabilir. Kant'ın kategorileri gerçekliğin muhtemel bir idrakinin şartları olduğu gibi, Weber'in sosyolojik ideal türleri de gerçekliğin sonsuz çeşitliliğinden bazılarını yakalamayı hedefleyen ağlardır. Ancak Kant'ın kategorilerinden farklı olarak ideal türler ebedi ve değişmez değildir. Bunlar araştırmacı tarafından inşa edilir; ancak yine de mantıksal olarak tutarlı ve verili koşullara elverişli olmalıdırlar.[6]

EYLEM TÜRLERİ VE MEŞRULAŞTIRMA BİÇİMLERİ

Weber, sosyolojisini dört 'saf' eylem türüne (ideal türler) dayandırır.

1- Bir eylem, verili bir amaca bağlı olarak rasyonel bir yönelime sahip olabilir (*amaçlı-rasyonel eylem*).

2- Bir eylem, mutlak bir değere bağlı olarak rasyonel bir yönelime sahip olabilir (*değerli-rasyonel eylem*).

3- Bir eylem, öznenin sahip olduğu duygu hallerine göre belirlenebilir (*hissi ya da duygusal eylem*).

4- Bir eylem, gelenekler ve derin köklü alışkanlıklar tarafından belirlenebilir (*gelenek merkezli eylem*).

İlk iki eylem türünde, eylemler rasyoneldir. '*Rasyonel*' terimi bu ilk iki eylem

türünü diğer ikisinden ayıran belli kriterlere işaret eder. İlk eylem türü rasyoneldir çünkü bilinçli olarak ve kesin bir şekilde formüle edilmiş bir amaca yöneliktir ve bu amacı gerçekleştirmeye yarayacak araçları mevcut bilgi temelinde kullanır. Amaç rasyonelliği bu anlamda *araçtan-amaca giden rasyonellik* olarak da tanımlanabilir. Wernher von Braun'un II. Dünya Savaşı sırasında Londra'ya ve diğer büyük şehirlere ulaşabilecek bir roket geliştirme çalışması amaçlı-rasyonel eyleme bir örnektir. Başarılı bir tıbbi strateji ise, diğer örnektir.

İkinci eylem türü de rasyoneldir; çünkü bu öznenin bir eylem biçiminin sonuçtan bağımsız olarak mutlak değere sahip olduğuna dair ahlakî ya da dini inanışına göre belirlenir. Şeref ya da görev prensipleri sonucu batan gemisinden ayrılmayan kaptan değer rasyonelliğine göre hareket etmektedir. Ahlakî zorunluluk anlayışını temel alan eylemler birçok durumda değerli-rasyonel eylemler olacaktır. Örnekler bir özne için 'rasyonel' olabilecek bir durumun başka bir özneye 'irrasyonel' gözükebileceğine işaret eder. Aynı zamanda 'rasyonelliğin' *öznenin* amacı, değerleri ve bilgisi temelinde tanımlandığına da dikkat etmeliyiz; bunlar sosyal bilim adamlarının alakalı bulduğu amaçlar, değerler ve bilgiye göre tanımlanmazlar.

Weber üçüncü eylem türünü rasyonel olarak tanımlamaz. Bu öznenin duygusal durumunun doğrudan bir sonucudur. Sinirsel bir eylem ya da sıradışı bir uyarana karşı kontrolsüz bir tepkinin tutku dolu/heyecana dayalı bir eylem olduğu söylenebilir. Böylesi bir eylem, anlamlı eylemle anlamsız davranış arasındaki sınırdadır.

Dördüncü eylem türü farkında olmadığımız töreler ve alışkanlıklar (normlar) nedeniyle neredeyse 'bilinçsiz' olarak gerçekleştirdiğimiz her şeyi kapsar. Bu eylem türü de anlamlı eylem türünü aştığı düşünülen davranışları tanımlar. Eğer 'derinlere kök salmış' bağlantılar bilince maledilebilirse, geleneksel eylemler değer merkezli eylem türüne yaklaşır. Bilinçli olarak geleneksel davrandığımızda eylemlerimiz değer merkezli-rasyonel olacaktır.

Weber'e göre anlam rasyonellikle yakından ilişkilidir. Anlamlı eylemler amaç rasyonelliğine ve değer merkezli rasyonelliğe bağlıdır. Geleneksel ve duygusal eylemler sınır vakalarıdır. Weber'in anlamaya dayalı sosyoloji projesi bu açıdan rasyonel eylem fikri üzerinde temellenir.

Bu dört eylem türü *rasyonelleşme*nin ve *modernleşme*nin Avrupa kültürünün gelişiminde ne anlam ifade ettiğini daha yakından tanımlamayı mümkün kılarlar. Weber'e göre Batılı rasyonelleşme süreci, amaçlı-rasyonel eylemlerin gitgide artan oranda eylem alanlarına nüfuz ettiği bir gelişme olarak tanımlanabilir. Ekonomi, hukuk ve idare gibi alanlar içindeki eylemler 'amaçlı-rasyonel eylem' ideal türüne oldukça yakındır. Eğer amaç rasyonelliğini temel bir kültürel değer olarak yorumlarsak bu alanların her birinde meydana gelen 'ilerleme'

hakkında da konuşabiliriz; yani artan bir *amaç rasyonelliği* doğrultusunda gelişen rasyonelleşme ve modernleşme. Ancak diğer yandan 'kardeşlik ahlakını' temel bir kültürel değer olarak alırsak, belki de biraz gönülsüzce, dünya laikleştiği oranda bu kardeşlik ahlakının da aşamalı olarak gitgide artan bir eylem alanında çözülme içine girdiğini farkederiz. Bunlar Weber'in modernlik teşhisinde merkezi bir yere sahip sorun çeşitleridir.

Weber'in eylem teorisi *bürokratikleşme* gibi bir olguyu da açıklığa kavuşturur: Modern sosyal hayat beraberinde gitgide artan bir bürokratikleşmeyi de getirir. Bu genel anlamda iş ve toplumun artan bir oranda daha iyi planlamayı ve örgütlenmeyi gerektirdiği gerçeğiyle bağlantılıdır. Bilim yönetimin bir parçası haline gelir ve böylece bir bütün olarak toplumun içine yayılır. Bu süreç eylemleri daha amaçlı-rasyonel hale getirir çünkü bu durumda daha fazla güvenliğe kavuşuruz, beklemeyen ve kaza eseri olan etmenlerden kaynaklanan daha az kayba maruz kalırız. Dolayısıyla bürokratikleşmeyi, bilimselleşmeyi ve artan rasyonelleşmeyi bir arada elde ederiz.

Weber'e göre bu gelişme *hem* yabancılaşmayı *hem de* artan bir amaç rasyonelliğini yansıtır. Bu alanda niteliksel değişmeler olduğuna inanmaz. Artan demokratikleşme aynı zamanda artan bürokratikleşme anlamına gelir. Burada Weber ve Marks arasında açık bir ayrım görürüz: Weber toplumun yapısında belirleyici bir değişim öngörmez. Sosyalizmin de niteliksel bir gelişme olarak göze çarpmayacağını söyler. Weber piyasa ekonomisinin ortadan kalkmasının gerçekte bürokratikleşmeyi güçlendireceğine inanır.

Weber devlet otoritesinin meşruiyeti için üç ideal tür geliştirmiştir: *Geleneksel* otorite, *karizmatik* otorite ve *yasal* otorite. Bürokratikleşmeyle birlikte devletin meşruiyeti de değişmiştir; ya da tam tersi, meşruiyet biçimindeki değişimler bürokratikleşmeye yol açmıştır: Nispeten durağan ve geleneksel olan toplumlarda devlet otoritesi hiçbir zaman gerçekten sorgulanmamıştır. Devlet otoritesi geleneğe dayanır. Ancak geleneğin zayıf düşmesiyle (bilimselleşme, rasyonelleşme) bu tip otorite de zayıf düşecektir. Alternatif bir meşruiyeti Weber, karizma olarak adlandırır: Karizmatik otorite öznelerin yöneticiye bir kişi olarak duydukları duygusal bağlar sayesinde meşruluk kazanır (tutku dolu eylemle karşılaştırınız). Karizmatik liderlere kanun ya da gelenek nedeniyle değil kendi kişisel özellikleri nedeniyle itaat edilir: 'İşittiniz ... onlar tarafından eskiye dair söylenenleri... ancak ben size söylüyorum' (Matta 5:21-22). Diğer yandan modern toplumda devlet otoritesine meşruluk kazandıran bürokratik rasyonelliktir: Meydana gelenler rasyoneldir, kanun ve adalete uygundur. Devletin eylemleri rasyonel ve şeffaftır. Mesela bir yargı kararına keyfi arzulara göre değil sabit evrensel kanunlar çerçevesinde varılır. Bu anlamda Weber, *yasal otorite*den bahseder.

Devlet gücünün meşruiyeti sorunu aynı zamanda, Weber'in devleti yasal olarak güç kullanabilecek bir kurum olarak gördüğünden dolayı da önemlidir. Başka bir ifadeyle bu devlet algısı devletin yerine getirmek ya da getirmemek zorunda olduğu görev ve işlevler konusunda değil, devletin *bilfiil* sahip olduğu araçlar konusunda bir şeyler söyler.

Dört eylem türü ve üç meşruiyet biçimi, Weber'in *genelleştirilmiş* ideal türleridir. Bunlar ilke olarak zamana ve mekana bakmaksızın tüm sosyal formların analizinde kullanılabilir. Genelleştirilmiş ideal türlerin dolayısıyla nomotetik (kanun koyan) ve idiografik bilimler arasında yani evrensel kurallara göre çalışan bilimler ve hususi örnekleri tanımlayan bilimler arasında bir köprü inşa ettiği söylenebilir. Diğer ideal türler özellikle tarihsel olgulara; mesela 'Protestan ahlakı', 'Rönesans' vs. uygulanması da mümkündür. Bu kavramı basitleştirmek için genelleştirici sosyolojik ideal türlerle, bireyselleştirici tarihsel ideal türler arasında bir ayrım yapabiliriz.

PROTESTANLIK VE KAPİTALİZM

Rasyonellik ve rasyonelleşme Weber'in tarihsel-sosyolojik araştırmasındaki ortak çizgilerdir. Weber geniş emprik çalışmasında, Batının kendine özgü rasyonelliğinin doğuşunu açıklamaya çalışır. Merkezi sorun şu şekilde ifade edilir: 'Modern Avrupalı, yani kültürel dünyanın bir çocuğu kaçınılmaz ve doğru bir şekilde evrensel tarihi problemleri şu perspektiften değerlendirecektir: Hangi olay zincirleri hâlâ *evrensel* bir anlam ve geçerlilik yönüne işaret eden – en azından hayal edeceğimiz şekliyle – kültürel olguların Batıda, ve de sadece burada, doğmasına neden olmuştur.'[7]

Weber, böylelikle Batının diğer kültürlerinkinden farklı olan tipik sosyal ve kültürel unsurlarını araştırır. Ona göre bugün herkes için geçerli olduğu kabul edilen *bilim* sadece Batıda gelişmiştir. Emprik bilgiyle felsefî ve teolojik hikmet Hindistan, Çin ve Acem gibi kültürlerde de bulunabilir. Ancak bu kültürlerde elde edilmiş bilim, matematiksel bir temelden ve rasyonel kanıtlardan yoksundur ve bilimsel deneylere dayanmaz.

Sanatta da benzeri bir durumla karşılaşırız: Müzikal eğilimler tüm halklarda mevcuttur; ancak rasyonel uyumlu bir müzik (kontrpuan ve akort uyumu), orkestralar ve müzik notaları sadece Batıda gelişmiştir. Rönesans boyunca lineer ve uzamsal perspektiflerin ortaya atılmasıyla güzel sanatlarda da bir rasyonelleşme vücuda gelmiştir. Ve sadece Batıda 'devlet', rasyonel ve resmi bir anayasayla rasyonel ve resmi kanunlara sahip siyasî bir kurum olarak tanınmıştır. Bilimsel olarak belli bir konuda ihtisas kazanmış uzmanlar ve üst düzey teknokratlar Weber'e göre sadece Batı kültüründe bulunur.[8]

Aynı şey Weber'in 'modern yaşamımızdaki en vahim güç' olarak adlandırdı-

ğı *kapitalizm* içinde geçerlidir. Ekonomik yarar arayışı tüm dönemlerde ve tüm dünya halklarınca bilinmektedir. Ancak sadece Batıda, (biçimsel olarak) özgür bir iş gücüne dayalı rasyonel kapitalist bir örgütlenme vücut bulmuştur. Modern Batı kapitalizmi tüm ekonomik etmenlerin hesaplanabileceği gerçeğine dayanır. Nihai olarak bu, rasyonel bilim sayesinde mümkün olmuştur. Modern kapitalizm aynı zamanda tahmin edilebilir bir eylem alanı yaratmak için yasal bir sistemi ve bürokratik bir hükümeti gerektirir. Bunu iş dünyasına sadece Batı sunabildi.

Böylesi rasyonelleşme süreçleri neden Batı dünyası dışında da meydana gelmedi? Ve neden modern kapitalizm ilk olarak Avrupa'da gelişti?

Weber'e göre 'vatandaş' benzersiz eylem türünü, amaçlı-rasyonel eylemi şahsında canlandırır. O halde belirleyici soru şudur: Neden bu eylem türü özellikle Batıda hakimdi?

Weber'in Batıda kapitalizmin zaferinin ötesinde birçok harici durumlara da işaret ettiğinden bahsetmiştik (bilim, hukuk vs.). Ancak Weber aynı zamanda dahili nedenlerle de ilgilenmiştir. Bu, insanın kimi 'pratik-rasyonel *yaşam tarzları*na' karşı sahip olduğu istidatla ilintili nedenlerdir. Weber, Freud'un aksine, böylesi bir yaşam tarzının dinî ve ideolojik mahiyetteki engellemeler tarafından kısıtlanması durumunda rasyonel olarak kapitalist bir iş yaşamının da büyük dahili bir muhalefetle karşılaşacağını vurgular.[9] Böylesi sorunlar tüm ülkelerdeki sanayileşme süreçlerinde yakından tanınır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904) adlı eserinde Weber, *Reformasyon* süresince ve sonrasında bu engellemeleri aşıp geçen ve modern toplumun doğuşunu mümkün kılan hususi etmenleri tanımlamaya çalışır.

Weber'e göre Reformasyon, geleneksel ahlakî görev algısında kökten değişimlere neden oldu ve yeni rasyonel bir yaşam tarzını meşrû kılan bir ahlak anlayışının önünü açtı. Dolayısıyla Protestan ahlakı daha önceden bilinmeyen bir iş ahlakını ve hayata karşı yeni bir rasyonel tutumu haklı çıkardı. Bu iş ahlakının din tarafından emredildiği bile düşünüldü. Gerçekten de Protestanlar açısından üretici iş dini bir anlam kazandı; bir 'hizmet' haline geldi. İş alanındaki başarı 'seçilmişlere' dahil olmanın bir işareti olarak yorumlandı. Bundan dolayı kâr kendi başına ahlak dışı kabul edilemezdi. 'Ten' ve 'duyguların' hazzıyla ilgili olumsuz tutum tüketimi sınırladı ve servet birikimini hızlandırdı. Bu şekilde Protestanlık Weber'in 'dünyevi çilecilik' olarak adlandırdığı şeyi doğurdu. Böylesi dünyevi bir çilecilik kişiliği yeniden yapılandırdı. Kişiliğin çalışma ve sistemli öz kontrol yönünde *içsel* bir rasyonelleşmesi ortaya çıktı. İçsel rasyonelleşme bir sonraki aşamada ekonomik yaşamın *dışsal* rasyonelleşme sürecini destekledi.

Weber; Luther ve Calvin'in kapitalizmin doğuşu için gerekli entellektüel ko-

şulları kurmaya niyetli olduklarını iddia etmez. Kapitalizm ahlakı bir amaç olarak bununla birlikte gelişmez. Weber Batıda kapitalizmin doğuşunu Protestan mezheplerde gelişen ahlakî-dini tutumların önceden tasarlanmamış bir sonucu olarak ele alır. Burjuva yaşam tarzı ve kapitalist ruh, perde arkasından gizlice ortaya çıkar.

Weber'in teorisi 20. yüzyıl boyunca yoğun bir şekilde tartışılmış ve altyapıyla (ekonomi) üstyapı (ideoloji ve din) arasındaki Marksist ilişki algısına bir alternatif olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Weber'in ne *söylemediğine* dikkat etmek gerekir. Weber, Protestan ahlakının kapitalizmin doğuşu için gerekli ve yeterli bir şart olduğunu iddia etmez. Weber tek nedenli açıklama modellerini reddeder (*tek* nedene dayalı açıklamalar). Batıda kapitalizmin doğuşuna katkıda bulunan birçok neden olduğunu vurgular. Protestan ahlakı, bu anlamda kapitalizmin doğuşu için gerekli ama tek başına yeterli olmayan bir koşuldur.

WEBER'İN KENDİ ZAMANININ HASTALIĞINI TEŞHİSİ: 'KAHRAMANCA KÖTÜMSERLİK'

Nietzsche gibi Weber de birçok yönden Aydınlanmanın ilerlemeye olan inancından kopmuştur. Kendi zamanı ve gelecek hakkındaki görüşü Nietzsche'nin nihilizm teşhisinden etkilenmiştir. İş hayatının rasyonelleşmesi inanılmaz bir ekonomik gelişme yaratmış fakat aynı zamanda da Weber'in hayatlarımızı 'karşı konulmaz bir baskıyla' belirleyen mekanik güç ve kapitalizmin 'demir kafesi' olarak adlandırdığı şeyleri de doğurmuştur.[10] Modern bilimin doğuşu doğal süreçler konusunda yeni ufuklar açmış ancak bu yeni ufuklar 'dünyanın sahip olduğu gizemden sıyrılışını' (*Entzauberung der Welt*) da beraberinde getirmiştir. Böylelikle bilim dünyayı dini-metafizik içeriğinden soyutlarken, anlama yönelik *varoluşçu* ihtiyaçlarımız da artmıştır. Weber bu ihtiyacın bilim tarafından doyurulamayacağını vurgular.

Bilgi ağacından nasiplenmiş bir dönemin kaderi, dünyanın *anlamını* ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar analizler sonucu öğrenemeyeceğimizi bilmesidir; bu anlamı asıl kendisi yaratmak durumundadır. Evrene ve yaşama dair genel görüşlerin gitgide artan emprik bilginin ürünleri olamayacağını farketmiş olması gerekir.[11]

Bilimsel rasyonelleşme Weber'in anlamın kaybı ve bunu takip eden içsel ihtiyacımız olarak adlandırdığı sonucu doğurdu. Kendi çağının hastalığını teşhisinde Weber modernliğin 'anlamsızlığı' sorunuyla karşı karşıya geldi. İkna edici bir ahlakın yokluğu durumunda sonuç herkesin birbirine karşı mücadelesiydi. Bu mücadelenin sonucu, rasyonel kanıtlar ya da ölçütler tarafından kararlaştırılamazdı. Birçok varoluşçu felsefeci gibi Weber de, bu mücadelede rasyo-

nel dayanağı olmayan bir *tercih* yapmak zorunda olduğumuza inanmaktaydı. Bu Weber'in meşhur 'katiyetçilik' ilkesiydi ve aynı zamanda 'tanrıların savaşı' olarak da adlandırılmaktaydı; yani rasyonel anlamda uzlaştırılamayacak temel değerlerin mücadelesi.

Weber'in kendi ön kabullerine göre, ahlakî-siyasî meselelerde irrasyonel bir katiyetçilik yeterince doyurucu değildir. Gördüğümüz üzere Weber bazı temel değerlerin genel bilimsel etkinliklere içkin olduğuna işaret eder. *Gerçeklik* ve *geçerlilik* tüm araştırma için temeldir. Ancak ahlakî-siyasî meselelerin ele alınmasında benzer bir durum söz konusu olmayacak mıdır? Bazı değerleri diğerlerinden üstün tuttuğumuzda, söylediğimiz şeyin *doğru* ve *geçerli* olduğunu varsaymış olmuyor muyuz? Daha sonra bu itirazların Alman felsefeci K.O. Apel ve J.Habermas tarafından 'kararlılık' ve 'ahlakî görecelilik/sübjektiflik' ilkelerine karşı ortaya atıldığını göreceğiz.

Weber'in gitgide artan rasyonelliği ve bürokratikleşmeyi özgürlüğümüze karşı bir tehdit olarak ele aldığına işaret etmiştik. Bu gelişmeye karşı bulduğu tek siyasî alternatif karizmatik bir 'lider demokrasisi' (*Führerdemokratie*); yani topluma yeni bir yön verebilecek karizmatik bir liderin hükümeti idi. I. Dünya Savaşının ardından geleceğe dair görüş, kötümserlikle kuşatıldı. Weber'e göre modern insan, sadece, hayata karşı kahramanca bir tutumu benimsediğinde 'gündelik gidişatında olduğu haliyle dünyanın beklentilerine tastamam nasıl cevap vereceğini' öğrenebilirdi.[12] Weber'e göre her tür iyimserlik bir hayalden başka bir şey değildi: 'Artık hangi grup dıştan kazanmış görünürse görünsün, önümüzde yatan buz gibi karanlıklar ve zorluklarla dolu bir kutup gecesidir, yaz günlerinin taze çiçekleri değil. Hiçbir şeyin olmadığı yerde, sadece Alman İmparatoru değil, sıradan işçi de hakkını kaybetmiş demektir.'[13] Weber ahlakî yaradılış babında çağdaşı Sigmund Freud'la bir tür benzerlik gösterir: Ciddi ahlakî vizyonlarının merkezi yeni bir toplum değil yeni bir bireydir; ne kayıp bir Altın Çağ nostaljisi besleyen ne de gelecekteki bin yıllık krallık için hazırlanan, bunların yerine vicdan sahibi ve acılarla elde edilmiş bir dünya görüşü taşıyan ve hayatla metanetli bir biçimde yüzleşebilecek bir birey.

TALCOTT PARSONS – EYLEM VE İŞLEV

Amerikalı Talcott Parsons (1902-1979) klasik gelenekteki son büyük sosyologdu. 1930'ların sonunda Parsons çeşitli sosyal durumları açıklamak için genel bir teori geliştirmeyi denedi. Parsons'ın karmaşık ve çok yönlü düşünüşü, birçok yönden klasik sosyolojinin, Freud'un ve modern sistem teorisinin büyük bir senteziydi. Daha sonraki eserlerinde Parsons sosyal evrim için evrensel unsurlar teorisini eski haline getirmeye uğraştı. Burada rasyonelleşme ve farklılaşma kavramları merkezi bir rol oynar.

Sosyal Eylemin Yapısı (1937) adlı önemli eserinde Parsons; Durkheim, Weber ve Vilfredo Pareto gibi klasik sosyolog düşünürlerin ortak bir teorik tutumda birbirlerine *yakınlaştıklarını* öne sürer. Parsons bu ortak amacı bir eylem teorisi çerçevesinde formüle etmeyi dener: Eylem, her şeyden evvel öznelerin kendilerini araçlara ve amaçlara göre yönlendirmeleri gerektiğini varsayar, ancak eylem sadece bireyi aşan normlar ve değerler sayesinde bir yönelime sahiptir. Kural olarak toplumu ve etkileşimi mümkün kılan işte bu değerler topluluğudur. Böylelikle Parsons'ın sosyolojisinde kültürel alan oldukça önem kazanır.

Parsons'ın eylem teorisinin bir faydacılık eleştirisi sunduğu söylenebilir. Çeşitli bireylerin amaç olarak düşündükleri şeyler ya da bu amaçları gerçekleştirmek için kullandıkları araçlar üzerinde herhangi normatif bir sınırlama getirmeyen faydacılığa karşıt olarak Parsons ortak değerlerin ve normların bireylerin eylemlerine sınır getirdiğine ve bunları düzenlediğine inanır. Bu ilk halindeki eylem teorisi, daha sonradan yapısal-işlevci bir çerçeve içine oturtuldu. Parsons'ın eylem teorisi daima farklı alternatifler arasında tercih yaptığımızı ima eder. Bu tercihler bir dizi ikilem olarak sunulur. Bu açıdan bir model değişkeni, bir durumun anlam kazanması için öznenin alternatiflerden birini seçmek zorunda olduğu bir ikilemdir. Parsons bu tarz beş ikilem sunar.

DUYGULAR - DUYGUSAL YANSIZLIK

Örnek olarak öğretmenler, mesleki görevlerini yerine getirirken duygusal yansızlığı salık veren normatif modeli tercih etmelidirler. Öğrencileriyle çok fazla duygusal açıdan haşır neşir olmamalıdırlar. Aynı durum hakim, psikolog vs. gibi çeşitli mesleki görevler için de geçerlidir. Diğer yandan bir annenin ya da babanın oynadığı rol, duygusal ilgiyi gerektirir. Modernleşmenin - rasyonelleşme ve farklılaşma - gitgide artan bir oranda ilişkileri duygusal yansızlık etkisinde bırakan bir normatif model yaratıp yaratmadığı ilginç bir soru olacaktır (Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ayrımıyla karşılaştırınız). Birçoklarının işi ve mesleki yaşamı duygusal yansızlıkla tanımlarken ve tanımlamalı iken, özel alanlar duygusal eylemlere (gözyaşları, okşamalar) mekan olma işlevi görür. Normalde bu *duygusal boşalım işlevi*ni aile görür. Ancak günümüzde ailenin duygusal açıdan kuruduğunu görmekteyiz. Bu belki de modernliğin neden bastırılmış duyguların dışavurumu için uygun koşulları hazırlamada uzmanlaşmış kurumlar tarafından karakterize edildiğinin nedenidir de.

EVRENSELLİK - TEKİLCİLİK

Pratik eylem olguları daha evrensel mi (Kant'ın kategorik buyurucusu gibi) yoksa daha hususi kurallar temelinde mi yargılanmalı? Mesela modern toplumda bir iş ararken aile bağları, cinsiyet, etnik köken vs. değil de, mesleki yeterli-

liği ve sınav sonuçlarını göz önünde bulundururuz. Bu Parsons'a göre genel kurallar temelinde değerlendirme yapmaktır. Burada da mesele, modernleşmenin gitgide artan oranda olgu miktarının, hususi değil evrensel kurallar temelinde değerlendirildiğine işaret edip etmediğidir ('hukuk önünde eşitlikle' karşılaştırınız).

BEN MERKEZİYETÇİLİK - MÜŞTEREK MERKEZİYETÇİLİK

Burada tercih kendi başımızın çaresine bakmakla başkalarıyla da ilgilenmek arasındadır. Normatif model öznelerin durumu kendi avantajlarına kullanmalarına imkan tanır mı yoksa özneler temel olarak müşterek anlamda mı düşünmelidirler? Mesela borsadaki spekülatörler görevleri nedeniyle kendi çıkarları ya da şirketlerinin çıkarlarına uygun olarak hareket etmelidirler; ancak bir doktor ve psikolog en baştan hastanın çıkarlarıyla ilgilenmek zorundadır. Durkheim sosyolojisine uygun olarak belki de ben merkeziyetçiliğin ilk defa modern bir toplumda organik dayanışma temelinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Böylesi bir bakış açısından müşterek merkeziyetçilik ya da diğergâmlık mekanik dayanışmaya dayalı bir toplumun karakteristiği olabilir. Yine soru, modernleşmenin müşterek merkeziyetçiliğe karşı ben merkeziyetçiliğe üstünlük tanıyan bir normatif modeli gerektirip gerektirmediğidir.

YÜKLEME - YERİNE GETİRME

Bu kavramsal ikili sosyal statüyü belirlemede temel olarak alınan yüklenmiş ve başarılmış nitelikler arasındaki bir ayrıma dayanır. Mesela bizler; cinsiyet, yaş ve grup bağlantısı gibi niteliklere mi öncelik vermeliyiz yoksa başarıya mı? Modernleşme sürecinin, sıklıkla başarılarak kazanılmış niteliklerin belirleyici olduğu ('yeteneğe açık olmalıyız') anlamına geldiğini düşünürüz. Örnek olarak artık bazı meslekler, hususi olarak asilzade sınıfına ya da belli bir kasta ('savaşçı kastı/sınıfı', 'tüccar kastı', vs.) ayrılmamaktadır.

BELİRGİNLİK - ÇOK YÖNLÜLÜK

Bu ikilem bir olguya dair belirgin/dar bir ilişkiyle çok yönlü/ayrıntılı ilişki arasında ayrım yapar. Burada normatif model, ilişkinin belli bir yönle (bürokratın çalışma konusu) sınırlanmasını ya da daha çok yönü kavramak için genişletilmesini gerektirir. Modern farklılaşma süreci gitgide artan bir oranda daha belirgin ilişkilere işaret ediyor gözükür. Ancak yine de bürokratın 'insani faktörleri' de dikkate alması gerektiği ya da öğretmenin bir sosyal işçi ve bir psikolog olması gerektiği beklentilerinde ifadesini bulan başka bir eğilim de söz konusudur. Elbette çok yönlülük modern toplumda *Gemeinschaft* alanının bir

özelliğidir; örneğin ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişki.

Bu kavramsal ikililer Parsons'ın klasik sosyolojideki bazı temel kavramları, örneğin Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ı, Weber'in *eylem türleri* ve Durkheim'ın *mekanik* ve *organik dayanışma* ayrımı gibi, bir araya getirme çabasını yansıtır. Bu temel kavramlar bazı sosyal rollerin bir ikilemin belli bir tarafını seçmeye daha çok meyilli olduğunu gösterirler. Mesleki bir rol ben-merkeziyetçiliği seçmemizi gerektirebilirken, başka bir tanesi müşterek merkeziyetçiliğin seçimini zorunlu kılar. Örneğin, bir baba çocukları açısından duygusallık, çok yönlülük, hususiyetçilik, yükleme ve müşterek merkeziyetçiliği tercih etmelidir. Şayet çocuklarının öğretmeniyse, bu duruma uygun olarak söz konusu ikilemlerin diğer taraflarını tercih etmelidir.

Bu kavramsal ikililerin yardımıyla bir toplumun norm ve değer yapılarının önceliklerini tanımlayabiliriz. Böylelikle Parsons birçok sosyal yapıyı kabaca ortaya koymuş olur: örneğin evrenselci yerine getirme-merkezli model modern endüstri toplumlarını tanımlar. Modern öncesi toplumlarda başka modellerle karşılaşırız. Bu açıdan kavramsal ikililer rasyonelleşme ve farklılaşma teorisinin bir parçasını oluşturur.

Parsons bir çok yönden sosyal sistemlerin sistem sorunlarıyla yüzleştiğini göstermeye çalıştı. Burada temel kavramlar biyolojiyle bağlantılıdır. Sosyal bir sistemde, çevrede değişiklikler meydana geldiğinde sistemin dengesini korumasını garanti altına alan mekanizmalar vardır. Burada *işlevci* açıklama modeliyle karşılaşırız. Sosyal bir sistemde dengeyi yaratmak için işlev gören belli mekanizmalar vardır; örneğin rol farklılaşması 'sistem sorunlarını' mikro düzeyde çözmeye çalışan bir çaba olarak anlaşılmalıdır. Makro düzeyde ise bu duruma karşılık gelen işlevsel bir farklılaşma söz konusudur (kültür, politika ve ekonomi alt sistemler olarak ele alınmaktadır). Böylelikle toplum doğayla alakalı uyum problemleriyle ya da sosyal ve normatif bütünleşme sorunlarıyla başa çıkmaya yarayan alt sistemlerle donatılmıştır. Şayet toplum sadece işlevsel sorunlar üzerinde odaklanırsa, değerler topluluğu bundan zarar görür. Burada okul, üniversite, sanat okulları vs. kalıbındaki kültür Parsons'a göre önemlidir.

Daha sonraki eserlerinde Parsons; sosyal tabakalaşma, yazılı dil, hukuk, bilim, para, bürokrasi ve demokrasi gibi çeşitli formlarda gelen sosyal evrimin evrensel unsurlarıyla ilgili teorisini ('evrimci evrenseller') yeniden canlandırmayı denemiştir. Bir toplumda böylesi kurumların (örneğin bilim ve demokrasi) gelişimi belirleyici bir şekilde bu toplumu ve geleceğini etkileyecektir. Parsons'a göre – bir toplum yeni uzman kurumlar geliştirdikçe – bu evrensel gelişimci unsurları doğuran aslında gitgide artmakta olan işlevsel farklılaşmadır. Bu bakış açısından Parsons, modern Batı toplumlarının bu tarihsel sürecin nihai ürünleri olarak görüldüğü bir gelişim teorisi ortaya atar. Sovyetler Birliği-

nin çöküşü bu teoriyi güçlendirdi: Tüm toplumsal gelişmeler, modern Batı toplumunun ve O'na ait evrensel kurumların izinden gitmektedir, bundan başka her şey çıkmaz bir sokaktır. Burada tarih (şimdilik) nihayete ermiştir. Her ne kadar Parsons, tarihsel gelişimin teleolojik bir izahı fikrini reddetmişse de, bir anlamda 'modernleşmiş' ve 'sosyologlaşmış' bir Hegelci olarak görülebilir. Hegel ve Aydınlanma düşünürleri gibi Parsons da modern bir toplumu yaratan mekanizmaları bulduğunu düşünür.

SORULAR

Weber'in, Protestanlıkla kapitalizmin doğuşu arasındaki ilişkiye dair görüşünü tartışın.

Klasik sosyolojinin 'modernliğin hoşnutsuzluklarını' nasıl ele aldığını tartışın. Bu teşhisin hangi anlamda yerinde olduğu söylenebilir?

Klasik sosyoloji hangi anlamda 'pozitivist' idi? Bu pozitivizm mantıksal pozitivistlerin pozitivizminden nasıl ayrıştırılabilir?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Durkheim, E., *Suicide (İntihar)*, Glencoe, Il, 1951.

Parsons, T., *Social Systems and the Evolution of Action Theory (Eylem Teorisinin Evrimi ve Sosyal Sistem)*, New York, 1977.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in Amerika (Amerika'da Demokrasi)*, Londra, 1994.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization (Ekonomik Organizasyon ve Sosyal Teori)*, New York, 1966.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory – an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber (Modern Sosyal Teori ve Kapitalizm: Marx, Durkheim ve Max Weber'in Yazılarının Analizi)*, Londra, 1971.

NOTLAR

1. Ancak Tocqueville, bir demokraside çoğunluğa sıklıkla üretimin makul bir miktarının sunulduğunu ve böylece devrimden kazanacakları bir şeyin olmadığını düşünmelerinin sağlandığını da dikkat çeker. Bir devrimden muhakkak fayda sağlayacak olan azınlık, böylece çoğunluk tarafından kısıtlanabilir.
2. Ferdinand Tönnies, *Community and Society (Cemiyet ve Toplum)*, ter. ve ed. Charles P. Loomis, New York, 1957, s.64-5.
3. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences (Sosyal Bilimler Metodolojisi)*, ter. ve ed. Edward A. Shils ve Henry A. Finch, New York, 1949, s.58.
4. a.g.e., s.112.
5. M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization (Ekonomik Organizasyon ve Sosyal Teori)*, ter. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, New York, 1947, s.88.
6. Burada Weber, ciddi bir epistemolojik sorunla yüz yüze gelir. Daha önceden gördüğümüz gibi; Weber'e göre emprik gerçeklik, neredeyse şekilsiz bir karaktere sahiptir (burada Nietzsche'nin ve bir ölçüde de Neo-Kantçılığın izinden gitmiştir). Dolayısıyla, ideal tür kavramların, emprik duruma uygun ya da bununla ilişkili olup olmadığını görmek zordur. Weber; ideal türlerin, nominalist (adcı) alanıyla (Weber kavramlara dair nominalist bir teori benimsemiştir) emprik dünyanın anlamsız sonsuzluğu arasında herhangi bir ara buluculuk türü görmez. Görünüşe göre Weber, sosyal gerçekliğin 'daima halihazırda' yorumlanmış ve araştırmacılar işe başlamadan önce sosyal failler tarafından bir anlam yüklenmiş olduğunu farketmemiştir.
7. M. Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, cilt 1, Tübingen, 1963, s.1. Buradaki önsöz, Weber sosyolojisini çoğuna bir giriş anahtarı niteliğindedir.
8. Karşılaştırınız; M. Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism (Çin Dinleri: Konfüçyanizm ve Taoizm)*, New York/Londra, 1964 ve *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism (Hint Dinleri: Hint Sosyolojisi ve Budizm)*, New Delhi, 1992.
9. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu)*, London, 1956, s.17.
10. a.g.e., s.181-2.
11. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, s.57.
12. Max Weber, 'Politics as a Vocation', *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, ed. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Londra, 1970, s.128.
13. a.g.e.

BÖLÜM 25

Doğa Bilimlerindeki Yeni Gelişmeler

EİNSTEİN VE MODERN FİZİK

Son zamanlarda, araştırma topluluklarında büyük bir artış patlak verdi. Bu durum hem etkin araştırmacıların sayısı, hem de araştırma konusu ve yaklaşımların miktarı için geçerlidir. Söz konusu yayılma, araştırmanın tüm dallarında ama özellikle doğa bilimleriyle bunların teknoloji gelişimindeki yan dalları için geçerlidir. Sivil ve askeri sanayiler bu faaliyetlerin birçoğuyla yakından ilgilidir. Kendi zamanımızda gerçekleşen üç bilimsel-teknolojik devrime işaret edebiliriz: Fizik, enformasyon ve biyoloji devrimleri. Modern fiziğin gelişimine, bilimsel gelişmeyle teknoloji arasındaki ilişkiyi vurgulayarak bir göz atacağız. Ancak disiplinler arası ve kamusal bir tartışmaya olan ihtiyaca dair yapacağımız sonuç vurgusu aynı zamanda enformasyon teknolojisi ve biyoloji için de geçerli olacaktır.

'DOĞAYI TEKNOLOJİ OLARAK GÖRMEK'TEN 'DOĞAYI TEKNOLOJİYLE BİRLİKTE GÖRME'YE

Galileci-Newtoncu fizik, maddi zerrecikler ve mekanik nedenler gibi temel kavramlarıyla mekanik bir dünya görüşüne ilham verdi. Rönesans biliminde 'doğa kitabının' matematik dilinde yazıldığı varsayılmaktaydı: Geometri anlık algıyla erişilebilecek doğal olguların bilgisinin ötesinde doğanın iç yapısına erişmeye imkan tanıdı. Bu açıdan fizik ve astronomi kanunları matematiksel terimlerle ifade edildi. Geometri, teknoloji kadar mimarinin ve sanatın da ayrılmaz bir parçası oldu. Geometriyle teknoloji arasında da yakın bir ilişki vardı: Doğa eğer geometri dilinde anlaşılır hale gelebiliyorsa, o halde teknolojik olarak da idare edilebilmeliydi. Çünkü yeni bakış açısında doğa sadece maddi zerrelerin mekanik hareketleri olarak değil aynı zamanda geometrik bir dizayna göre oluşturulmuş – düz çizgiler ve açılar, düz yüzeyler, daireler ve küreler, denge çarkları ve sarkaçlar, lineer ve dairesel hareketler anlamında – maddi nesneler olarak da görülmekteydi. Bu anlamda doğa devasa bir makine olarak göze çarpmaktadır. Mekanik-maddeci dünya görüşünü savunan Hobbes, toplumu bir saatle karşılaştırır ve Harvey ise kalbi bir pompaya benzetir. Epistemoloji bu duruma uygun olarak algılayan özneyle algılanan nesne arasında bir ay-

rım yapar; insan doğayı teknolojik bir sistem olarak algılamaya çalışan algılayıcı öznedir.

Klasik Galileci-Newtoncu fizikten modern fiziğe geçiş, çeşitli değişimleri mecbur kıldı. Kütle ve enerji, zaman-mekan, ve nedensellik gibi temel kavramlar yeniden tanımlandı. Artık odak noktası Einstein ve O'nun izafetiyet (görelilik) teorisiydi. Aynı zamanda doğa ve epistemoloji kavramları da yeniden tanımlandı; kısaca, eskiden doğanın teknoloji olarak algılanmasına benzer şekilde, artık teknoloji doğayı çalışmak için zaruri hale geldi. Deney yapma ve deneylerde olguların kesin ölçümü, gitgide ilerlemiş ve kapsamlı bir teknolojiye tamamıyla bağlı hale geldi.[1] Teknoloji aracılığıyla 'görmeye' başladık. Böylece teknoloji, tanıyan öznenin ve buradan hareketle geleneksel epistemolojik özne modelinin bir uzantısı haline geldi – nesne ise daha problemli bir durum arzeder-. Şimdi nedenselliği, belirsizliği ve ilkel zerrelerin ontolojik konumunu tartışabiliriz: Gözlem, bizim onların aracılığıyla gözlem yaptığımız teknoloji ve kavramlara ne ölçüde bağlı hale gelmiştir?

Klasik fizikten modern fiziğe geçişte böylelikle epistemolojik bir dönüşümle de karşı karşıya geliriz. Kabaca ifade edersek, önceden araştırmacının doğal süreçleri var oldukları şekliyle (kendi matematiksel hususiyetleriyle) idrak ettiklerini ve dolayısıyla doğanın mühendislikte bulunan ilkeler sayesinde – denge çarkları, düşen toplar vs. – anlaşılabileceğini düşünürken, artık doğal olayların bizim kendi deneysel ve gözlemsel araçlarımızın ürünü olduğu, günümüzdeki teknoloji ve mühendislik sanatı tarafından belirlendiği ortaya çıktı. Gözlemsel koşullarımızın bizim kavramamıza izin verdiği kadarını ifade etmek için matematiksel modeller kullanıyoruz ancak artık gözlemlediğimiz şeyin bizim ölçmek ve gözlemlemek için kullandığımız araçlardan ve kavramlardan bağımsız olarak var oldukları gereği söz konusu değil. 'Gerçekçi' epistemolojik ön kabuller artık sorguya çekilmektedir.

'Öznel' etmenlerin 'nesnede' yarattıkları kaçınılmaz etki, sahip olduğumuz kavramların tanımına bile uzanır. Mesela Öklid geometrisinde herhangi iki nokta arasında sadece tek bir düz çizgi mümkündür; ancak işlemsel olarak tanımlandığında ışık ölçümünün de yardımıyla düz çizgi kavramı tanım gereği bizim işlemler dizimizde araya giren ışık faktörüne bağlı hale gelir. Işık 'eğilebildiğinden' dolayı iki nokta arasında birden fazla 'düz çizgi' vardır. Bunun anlamı biz araştırmacıların kendi araçlarımız ve işlemsel tanımlarımızla araştırdığımız şeyin biçimini etkileyebileceğimizdir.

FİZİĞE KISA BİR BAKIŞ

Modern fizikte atom araştırmaları son derece önemlidir. 1911'de Ernest Rutherford (1871-1937); atomun, etrafında elektronların döndüğü bir çekirdek-

ten oluştuğunu kanıtladı. Rutherford'un öğrencilerinden biri Danimarkalı fizikçi Niels Bohr (1885-1963) bu modeli daha da geliştirdi. Faklı elektronlar belli güzergahlarda ya da yörüngelerde dönmekteydiler ve dış yörüngelerden çekirdeğe daha yakın iç yörüngelere sıçradıklarında atomdan enerji yayılmaktaydı ve diğer yöndeki geçişlerle de enerji depolanmaktaydı. Böylelikle radyasyon enerjisinin farklı miktarlardaki dalgasını gözlemleriz. Daha ileri teorik ve deneysel araştırmalar sonucu elektronların aynı anda hem tanecik hem de dalga karakteri taşıdığı keşfedildi. Bazı fizikçiler bu paradoksu kavramlarımızın ve yöntemlerimizin araştırma konusundaki etkisine bağladılar. Elektronlar belli araştırma koşullarında dalga olarak görünmekteydiler, başka koşullarda ise tanecik olarak. Bohr bundan dolayı bir tanecik olma özelliğiyle bir dalga olma özelliklerinin birbirlerini tamamladıkları sonucuna vardı.

1920'lerde Bohr'un enstitüsünde çalışmış olan Werner Heisenberg (1901-1976) benzer bir epistemolojik noktayı vurgular: Mikro düzeyde araştırma koşulları daima araştırma konuları üzerinde bir etkiye sahip olacaktır; bu sebeple bir zerrenin hızını ve uzaysal konumunu (enerjisini ve bölgesel konumunu) aynı anda tam bir kesinlikle ölçemeyiz. Bir zerrenin nerede olduğunu kesin bir şekilde ölçtüğümüzde, aynı anda hızını da belirleyemeyiz; hızını kesin olarak ölçtüğümüzdeyse aynı anda zerrenin nerede olduğunu belirleyemeyiz. Bu meşhur belirsizlik ilkesi kesintili kuantum sıçrayışlarıyla birlikte bazen indeterminizm (belirlenemezcilik) olarak da adlandırılan istatistiksel bir nedensellik görüşüne yol açtı: Her bir olayın nedeni araştırılmaz, ancak sadece belli bir orandaki olayların nedeni istatistiksel bir temelde araştırılır.

Klasik fiziğin kapsamlı bir felsefî tartışma yaratmış olmasına benzer bir şekilde modern fizik de, emprisist ve rasyonalistlerden Kant'a kadar felsefî tartışmalara neden oldu: Ontolojik meselelerde (ilkel zerreciklere, madde ve enerjiye, zaman ve mekana dair), (bunun nasıl idrak edilebileceğine dair) epistemolojik ve yöntemsel meselelerde. I. Dünya Savaşıyla II. Dünya Savaşı arasında bilim felsefesindeki hakim ekol olan mantıksal pozitivizm modern fizikten yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Daha da ötesi Heisenberg, Bohr ve Einstein gibi önde gelen fizikçilerden birçoğu kişisel olarak felsefeyle ilgilenmekteydi. Modern fizik birçok ülkelerdeki geniş bir araştırma topluluğu tarafından geliştirildi. Ancak sadece bir kişi üzerinde odaklanma da oldukça ilginç olabilir ve Einstein da tabi ki bariz tercih olacaktır.

Albert Einstein (1879-1955) Almanya'daki Yahudi bir ailede dünyaya geldi. Bir süre İsviçre'de ikamet ettikten sonra Berlin'deki Kayzer Wilhelm Enstitüsü'nde profesör ve idareci oldu. Nazizmin yükselişi üzerine Almanya'yı terk ettiği 1932 yılına kadar burada çalıştı. Amerika'ya yerleşti ve Princeton Üniversitesinde çalışmaya başladı. 1921'de fizik alanında (ancak izafiyet teorisi için de-

ğil) Nobel ödülünü kazandı. Özel izafiyet teorisini 1905'te ve genel izafiyet (rölativite) teorisini de 1916'da yayımladı. Einstein I. Dünya Savaşı sırasındaki Alman savaş yöntemlerinden nefret eden bir barış yanlısıydı. Bireysel özgürlük ve uluslar arası barışçıl işbirliği (Milletler Cemiyeti) taraftarıydı. Nazizmi büyük bir tehlike olarak görüyordu ve bu nükleer silah kullanımı anlamına bile gelse Nazizme karşı savaşılması gerektiğine inanıyordu. II. Dünya Savaşının başlarında kuramsal olarak atom silahları inşa etmenin mümkün olduğunu farkettiğinde, böylesi silahların üretimi için başkan Roosevelt'e (1882-1945) başvurdu. Einstein bu projeye bizzat katılmadı. Savaştan sonra da nükleer silahların daha da geliştirilmesine karşı çıktı ve diğer atom fizikçilerini de nükleer silahsızlanma konusunda çalışmaları için zorladı. 1950'lerin ortalarında Einstein ve İngiliz felsefeci Bertrand Russell, uluslararası ihtilaflara barışçıl çözümler getirmek amacıyla Doğulu ve Batılı bilim adamlarını bir araya getiren ve Pugwash Hareketi adıyla bilinen uluslararası bir örgüt kurdular. Einstein ayrıca Kudüs'teki Hebrew Üniversitesinin tasarlanmasında da yardımcı oldu ancak buraya yerleşme önerisini reddetti, tıpkı 1952'de İsrail başkanlığı teklifini reddettiği gibi. Einstein, kendisi Yahudi kökeni doğrultusunda dindar biriydi, ancak kişisel bir Tanrı'ya inanmıyordu. Einstein'a göre ilahi olan, fizik kanunları içinde bulunabilirdi (Spinoza'ya paralel bir tutum?).

Einstein'ın izafiyet teorileri zaman ve uzay kavramlarına yeni bir yorum getirir. Özel izafiyet teorisi düz bir çizgideki sürekli hareketle ilgilenir ve birbirine nispetle bu yönde hareket eden gözlemcilerin neden fiziksel kanunların aynı sabit formüllerine ulaştıklarını açıklar. Genel izafiyet teorisi artan hızla ilgilenir ve dört boyutlu uzay-zaman dizisinin bir niteliği olarak yerçekimi gücünü tarif eder.

Ölçümlerimizin sonuçları ölçüm yaptığımız malzemelere bağlıdır. Şayet lastik bir şeritle ölçüm yaparsak, sonuç şeridi ne kadar çekebileceğimize bağlıdır. Ancak demir bir çubuk bile sıcaklığa bağlı olarak farklı uzunluklar sergileyebilir. Einstein 'uzunluk daralması' ve 'zaman genişlemesi' gibi kavramlarla çalışır: Bir çubuğun uzunluğu, çubuğun yanından geçen biri tarafından ölçüldüğünde, çubuğu takip eden (ve böylece çubuğa göre hareket etmeden duran) birinin ölçümüne göre daha kısa görünebilir. İnsanlar olayları birbirlerine nispetle aynı yerden izlediklerinde, iki olay arasındaki zaman, olaylara nispetle hareket ettikleri takdirde olayların iki farklı yönde meydana geldiğini farketmeleri durumundakinden daha kısa görünür. Başka bir ifadeyle hareket halindeyken uzunluk kısalır ve zaman uzar! Bu durum deneysel olarak da ispat edilmiştir; sabit olmayan temel zerrecikler hareket halindeyken (ışık hızına yaklaştıklarında), hareket etmeme durumlarına göre daha uzun bir yaşam süresine sahiptirler. Bu durum daha yavaş bir hızda farkedilmeyecektir; ancak ışık hızına yaklaşıldığında farkedilebilir. Daha da ötesi hızları klasik fi-

zikteki gibi birbirlerine ekleyemeyiz.[2]

Işık hızı geçilemez. Bir 20. yüzyıl Alman felsefecisi (Hans Blumenger) bu ilkede insan algısına yönelik temel bir sınır gözlemler: "Evren hakkındaki hipotezlerimizi asla test edemeyeceğiz, çünkü evrenin ölçüleri o kadar geniş ki 'biz' bir sonuca ulaşana kadar milyarlarca ışık yılı geçecektir – ve bundan sonra da artık bu 'bizim' için bir sorun olmaktan çıkacaktır! Dolayısıyla bir bütün olarak evrenle ilgili sorular konusunda daima karanlıkta kalacağız".[3]

Modern fizik, teorik ve deneysel araştırmanın bir arada yürütülmesini gerektirir. Deneysel araştırmanın önemli yönleri bugün CERN kurumu gibi muazzam bir donanım ve yaygın bir örgütlenme gerektirir. Binlerce bilim adamı, mühendis, teknisyen ve işçi böylesi bir donanımı inşa ve muhafaza etmek için birlikte çalışır. Bunun inşası ve hizmeti astronomik oranda pahalıdır. Teknoloji, ekonomi ve yönetim böylelikle araştırmada bir bütün haline gelmiş faktörlere dönüşür. Disiplinler arası işbirliği ve araştırma-siyasî yönetim zorunlu hale gelir ve bunlar her zaman için sorunlardan arınmış değildir. Özetlemek gerekirse, eskiden bizler doğayı teknoloji *olarak* görmeye alışmışken, artık doğayı teknolojiyle *birlikte* görmekteyiz. Araştırma sürecinde bu artan teknoloji kullanımı yaygın örgütsel ve ekonomik çabaları gerektirir. Modern fizik büyük oranda bilimsel kavramlarla bilimsel ürünler ve sonuçlar tarafından kuşatılmış olan modern toplumda önemli bir rol oynar. Büyük oranda bilimsel kavramlar çerçevesinde düşünürüz ve yeryüzündeki yaşam koşullarını bilimsel ve teknolojik yenilikleri kullanarak değiştirebiliriz. Aynı zamanda savaştan ve ekolojik krizlerden tutun da maddi adaletsizliğe ve sosyal kurumların çöküşüne kadar varan sayısız tehdidin gölgesinde yaşarız. Vücuda getirdiğimiz şey üzerindeki kontrolümüzü ve bununla ilgili kavramlarımızı teorik ve pratik olarak nasıl geliştirmeliyiz?

BİLİMSEL ÇEŞİTLİLİK VE TEKNOLOJİK GELİŞME
BİLİMİN UYGULANMASI VE DİSİPLİNLER ARASI YAKLAŞIMLAR

NORMATİF KARAR TEORİSİ TARAFINDAN ORTAYA KONDUĞU ŞEKLİYLE İŞLEVSEL AKLIN KULLANIŞLILIĞI VE SINIRLARI

Modern zamanda insanoğlunun doğayla ilişkisi bilimsel ve teknolojik alanlarda gitgide artan bir hakimiyet ilişkisine dönüştü. Bu süreç içinde doğa insan amaçlarını gerçekleştirmeye yarayan kaynakların sorunsuz bir menşei olarak algılandı. Doğaya yönelik eylemlerimizle ilgili bir sorumluluk taşımadık. Doğayı en azından komşularımızın mülkiyet haklarına zarar vermeyecek ölçüde sömürme noktasında hepimiz özgürdük.

Bu tutum doğanın sonsuza kadar yenilenebilir olduğu varsayımına dayanır. Ancak zamanla bu varsayımın çürütülebilir olduğu ortaya kondu ve günümüzde teknolojik hakimiyet kalıcı ve karmaşık krizlere sebebiyet vermeye başladı. Bu krizler özellikle doğa ve toplumda yarattıkları çeşitli ve çoğunlukla önceden görülmeyen zararlı sonuçlar doğrultusunda daha da farkedilir oldular. Buradaki anahtar temalar enerji buhranları ve kirlilik, sosyal ve bölgesel ihtilaflar, tehlike altındaki hayvan ve bitki türleridir. Yaşamın ekolojik koşullarının zedelenebilirliği gitgide daha da açık bir hal aldı. Nihayet hayatta kalabilmek için doğayla daha dikkatli bir etkileşimin zaruri olduğunu farkettik. Bu kriz deneyimi sadece doğanın sınırlarını göstermekle kalmadı aynı zamanda tamamıyla işlevsel bir rasyonelliğin ve uygulamanın doğuştan gelen sınırlarını da ortaya koydu.

Böylesi işlevsel bir bilimselleştirmeyle bağlantılı belli başlı disiplinler arası ve pratik sorunları ele alacağız. Öncelikle modern teknolojiyle alakalı bedel-yarar analizlerinin kullanışlılığına bakacağız ve bunu normatif karar teorisi üzerinde odaklanarak gerçekleştireceğiz; ancak bir yandan da böylesi bir yaklaşımın sınırlarını göz önünde bulunduracağız. Bu sorunların sadece emprik yönlerini değil, çıkarların siyasî ve ekonomik ihtilaflarını ve diğer emprik sorunları göz önünde bulundurmaksızın neyin rasyonel ve ahlakî olduğu sorusunu tartışarak felsefî yönlere de temas etmiş olacağız.

Normatif karar teorisi, her birinin farklı ve de az ya da çok muhtemel sonuçlara sahip olduğu alternatifler arasında tercih yaparak karar verme konusunda belli bir durumdan hareket eder. Bu teoriye göre karar alanlar, en yüksek matematiksel olasılık oranına ve beklenen sonuçların en yüksek değerine sahip alternatifi seçtiklerinde rasyonel davranmış olurlar. Bu, faydacılığı akla getiren bir işlemdir (Bentham'ın yarar hesabını sunuşuyla karşılaştırınız). Dolayısıyla bu tür bir muhakemeyi ekonomik hesaplamalarda görürüz. Normatif karar teorisinde yarar hesabı bu açıdan matematiksel bir model içine gömülüdür: Çeşitli sonuçların olasılık ve arzu edilirlik derecesini matematiksel bir ifadeyle bulmaya çalışırız ve bu temelde hesap yaparak hangi alternatifi seçeceğimize karar veririz.

*Normatif karar teorisi*nin fayda ahlakı, bilimsel olarak ortaya konmuş olasılık kavramları ve matematiksel hesaplama arsındaki bir etkileşimi nasıl kapsadığından kısaca bahsedeceğiz. Aynı zamanda işlevsel rasyonelliğin bu bağlamda oynadığı rolü ve disiplinler arası işlemlerle kamusal tartışma ihtiyacını da tartışacağız. Örnek olarak, şu tarz bir soruya sahip olabiliriz: Gelecek beş yıl içinde yeterli miktarda ucuz enerji elde edebilecek miyiz?' Bu durumda çeşitli alternatifleri ve bunların sonuçlarını araştırmak ve bu temelde rasyonel bir tercihe ulaşmak zorundayızdır. Böylesi bir problemde normatif karar teorisini kullanmış olsaydık, şu adımları atacaktık:

1- amacı belirtme
2- alternatifleri araştırma
3- bunların sonuçlarını analiz etme
4- bir değerlendirme yapma
5- tercih yapma

1- Amacı belirleme *normatif* bir görevdir. Amacın arzu edilebilir ve adil olup olmadığını değerlendirme tüm bilimlerin dışında yatan bir sorundur. Ancak amacı çevreleyen ve bilimsel araştırmaya açık birçok pratik sorun vardır. Amacı belirleme sıklıkla, karar alıcıların durumu tanımlama yöntemlerinin bir parçası olarak algılanır. Standart örnekte hem durumun hem de amacın karar alıcılar tarafından açıklıkla ve doğru bir şekilde ortaya konduğunu kabul ederiz. Gerçek hayatta durum her zaman böyle olmayabilir.

2- Farklı alternatifler seçilebilir. Mesela bu farklı enerji üretme biçimleriyle – su, petrol, gaz, nükleer, rüzgar vs.'den elde edilen güç – bu enerjiyi farklı kullanma biçimleri – enerji tasarrufunun farklı şekilleri de dahil – arasındaki bir ilişki sorunu olabilirdi. Bu alternatiflerin farkında olmak karar alıcının görevinin bir parçasıdır; ancak bu bilginin daha da işlenmesi ilke olarak bilimsel destek gerektirir. Sahip olduğumuz alternatiflerle mümkün araçları (teknolojik çözümler) daha açık bir şekilde görmemize yardım eden, *bilim*dir. Ve ayrıca yeni işlevsel yaklaşımları mümkün kılmaya yardımcı olan da yine bilimdir.

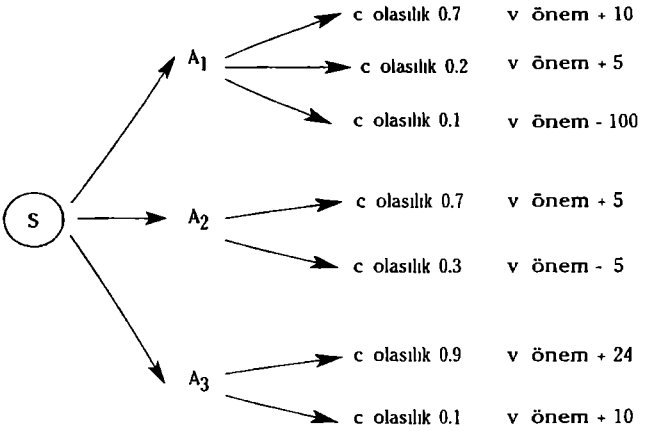
3- Aynı şekilde her bir alternatifin farklı sonuçlarına dair edinilen bilgi *bilimsel* çaba sayesinde daha da geliştirilebilir: Çeşitli bilimsel araştırmalar yoluyla her bir alternatifin muhtemel sonuçları ve bu farklı sonuçların ne kadar muhtemel oldukları konusunda oldukça iyi cevaplara ulaşabiliriz.

4- Karar teorisinde farklı sonuçların olasılık derecesi *sayısal değerlere* göre belirlenir. Buna uygun olarak sonuçların alakalı taraflar açısından *ne ifade ettiğini* pozitif ve negatif sayısal değerlerle ölçmeye çalışırız. (faydacı hesaplamadaki böylesi bir ölçümle ilintili sorunlarla karşılaştırınız)

5- Bir sonucun alması beklenen değer, pozitif ya da negatif olsun, ne kadar büyükse farklı alternatifleri getirdikleri sonuçlarla birlikte tartarken bu sonuca vereceğimiz ağırlık o kadar fazla olur. Aynı zamanda daha yüksek olasılığa sahip sonuçlara daha az olasılık dahilinde olanlara göre daha çok ağırlık veririz. Bu iki noktayı göz önünde bulundurmak için, normatif karar teorisinde olasılığın ve her bir sonucun arzu edilebilirliğinin sahip olduğu sayısal değerlerin matematiksel neticeleriyle iş görürüz. Her bir alternatif bu neticelerin toplamına göre değerlendirilir. Normatif karar teorisine gö-

re *rasyonel tercih* en *yüksek netice toplamı*na (şayet neticeler negatifse en düşük toplama) sahip alternatifi seçmek olacaktır.

Aşağıdaki şema verili sayısal değerlerle bu noktaları açıklığa kavuşturur:



Açıklama:

S: tercih durumu; A: alternatif; c: olasılık; v: önem (değer, arzu edilirlik)

Olasılığı (c) hesaplamak için burada sıfırdan bire kadar uzanan bir aralık seçtik.[4] Eğer 'güvenli hareket etmek' istiyorsak, istenmeyen sonuçlara (kötümserlik sonucu) en yüksek sayısal olasılık değerini ve arzulanan sonuçlara da en düşük sayısal değeri verebiliriz. Önemi (v) hesaplamak için sıfırdan hem pozitif hem de negatif yönde (neredeyse) sonsuza kadar uzanan tam bir derecelendirmeyi seçtik. Bu şekilde 'mutlak değerleri' kullanmak mümkün olacaktır. bu anlamda insan ırkının imhası 'sonsuz negatif' olarak alınabilir.

Örneğimizde, aşağıdaki sonuç toplamlarına ulaşırız:

A_1: 0.7 . 10 + 0.2 . 5 + 0.1 . (-100) = 7 + 1 – 10 = -2

A_2: 0.7 . 5 + 0.3 . (-5) = 3.5 – 1.5 = +2

A_3: 0.9 . 24 + 0.1 . (-10) = 21.6 – 1 = +20.6

Bu durumda en sonuncu alternatifi (A_3) seçmek ve (A_1) yerine (A_2) alternatifini tercih etmek mantıklı olacaktır.

Böylesi soyut bir normatif karar teorisi örneği gerçekte yaptıklarımızdan

uzak görünebilir. Ayrıca farklı değer türlerine sayısal puanlar atfetme çabası itirazlara sahne olabilir. Bu tür itirazlar ciddiye alınmalıdır. Aynı zamanda normatif karar teorisinden *gerçek* davranışı açıklayabilmesinin değil rasyonel bir tercihin *ne olması gerektiğini* belirlemede bize yardım etmesinin beklendiğini görmek de önemlidir. Birçokları, böylesi bir şemanın, mesela bir köprü ya da elektrik santralı inşa etmeyi planladığımızda, mantıksal tercihle ilgili sahip olduğumuz sezgilerin çoğunu içerdiği konusunda muhtemelen hemfikir olacaklardır. Tıbbî tedavi tercihinden tutun da enerji ve savunma politikalarına kadar birçok modern teknolojik projenin temelini oluşturan rasyonelliğe kıymet biçmek muhtemelen oldukça yerinde bir harekettir. Böylesi bir işlemin bazı pozitif yönlerini sıralayabiliriz.

1- Bu farklı alternatifler geliştirme yöntemi gerçeklik hissimizi kuvvetlendirebilir; çünkü bu bizi çeşitli alternatiflere ve bunların sonuçlarına sistematik ve bilimsel bir şekilde bakmaya zorlar. Aynı zamanda hayal gücümüzü geliştirmemize yardım edebilir çünkü alternatif çözümler bulmak için çaba göstermemizi gerektirir.

2- Bu yaklaşım, pozitif ya da negatif olsun en yüksek öneme sahip sonuçlar üzerinde araştırmamızı yoğunlaştırmak ve buna uygun olarak önemsiz sonuçlar üzerinde daha az çaba sarf etmek zorunda olduğumuza işaret eder. Bu önemliyi önemsizden ayırarak çalışmamıza bir yön kazandırır.

3- Farklı soru türleri arasında bu ayrıştırma yöntemi bu soruların epistemolojik konumlarının farkına varmamıza yardımcı olur. Soru normatif midir yoksa belli bir bilimsel disiplinle mi alakalıdır? Şayet öyleyse, hangi disiplin? Bu bildiğimizi ve bilmediğimizi, bilimsel olarak ne bulabileceğimizi ve neyin ahlakî bir tartışma gerektirdiğini daha net görmemizi sağlar.

DİSİPLİNLERARASI ANALİZ İHTİYACI

Disiplinler arası analizin değeri daha ileri bir açıklamayı gerektirebilir. Karar-teori şeması neden sıklıkla disiplinler arası bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumuzu açıklığa kavuşturur. Örnek verirsek, nükleer bir elektrik santralini planlarken ortaya çıkan farklı alternatifler ve bunlarla alakalı sonuçlar elbette sadece değişik fiziksel-teknik uzmanlık bilgisi aracılığıyla açıklığa kavuşturulabilecek meseleler değildir. Burada ayrıca ekonomik, ekolojik ve sosyal bilimlere dayalı uzmanlık bilgisine de ihtiyaç duyarız. Bedel ve risk, bu aşamaların tümünde işe karışır. Eğer rasyonel bir karar vereceksek, projenin tüm bu yönlerinin en gerçekçi resmini elde etmeliyiz ve bu görev tüm alakalı disiplinlerin kullanımını gerektirir. Bir çok proje aşırı ihtisaslaşmış uzman danışmanların, girişimin kimi özel noktalarındaki bilinçsizlikleri nedeniyle gereksiz yere başarısızlığa uğramıştır.[5] Böylesi durumlarda disiplinler arası bir yaklaşım gerekli-

dir. Farklı alternatiflerin ve bunların muhtemel sonuçlarının bilimsel gelişimi sadece teknik uzmanlık bilgisinden çok daha fazlasını gerektirir. Mesela az gelişmiş bir ülkedeki iyi işleyen bir proje; ekonomi, sağlık hizmetleri, eğitim, sosyal ve kültürel koşullar hakkında da bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bir projenin vereceği semere ne kadar kapsamlıysa, en iyi danışmanlık hizmetini geliştirmek de o kadar önemlidir. Bu tür örnekler belli bir grup uzman kişinin haddinden fazla tek yönlü olabileceği noktasına işaret eder. Böylesi durumlarda makul bir gereksinim projede kullanılan disiplinlerin sayısını artırmaktır. Bunu projeye dair yeterli bir kavrayışa ulaşmak için yapmalıyız.

İdeal olarak tüm alakalı disiplinleri işe dahil etmeli ve tüm seviyelerde esaslı bir araştırma gerçekleştirmemiz gerekir. Ancak pratikte bu gereksinim için hem zaman ve hem de nakit açısından maliyet dikkate alınarak orta bir yol tutulmalıdır. Pratik sonuçlar zaman sınırlamalarına tabiyken, araştırma sonsuza kadar devam edebilir. İyi işleyen proje örneğinde sağlık hizmetleri, eğitim ve sosyal koşullarla ilgili bilgilerle orijinal teknik bilgiyi sağlama ihtiyacı oldukça bariz görünür. Ancak diğer durumlarda çeşitli türlerde daha fazla kavrayışa duyulan objektif ihtiyaçla gerçekteki kullanışlılığına bağlı olarak bu kavrayışı elde etmenin maliyeti dikkate alındığında, 'optimal/en uygun olma' anlamında tam olarak neyin 'yeterli' olduğunu söylemek zor olabilir.

Bir noktada farklı uzman grupları *iş birliği* içine girmelidir; en azından çeşitli disiplinler 'iş verene' 'tek bir iyice anlaşılır paket içinde' sunulabilmelidir. Bu anlamda, ekonomistler ve ekolojistler gibi çeşitli disiplinlerin temsilcileri birbirleriyle akademik bir seviyede iletişim kurabilmelidir. Kendi yöntemsel ve kavramsal varsayımlarını tartışabilmeleri gerekir. Bu da çoğunlukla zordur.

Dolayısıyla genelde bilimsel uzmanlığın sahasını geliştirmeye yönelik, mesela doğal bilimsel bir disiplinden böylesi birçok disipline ya da sosyal bilimleri de içeren bir disiplinler grubuna açılımı getiren objektif bir ihtiyaç vardır. İnsani etmenler işe karıştığında sosyal bilimlerin uzmanlık bilgilerine ihtiyaç duyarız. Ancak insan davranışının muhtemel sonuçlarını tahmin etmede özel bazı sorunlar vardır. Meteoroloji ve somatik (insan vücuduyla ilgili) tıp gibi birçok doğal bilimde tahmin yürütmek yeterince zor olabilir. Ancak bir çok sosyal ve psikolojik ortamda tahminler oldukça sorunlu gözükür.[6] Kısmen bu aynı zamanda bir mantık sorunudur: Yaptığımız bir derecede bildiklerimiz tarafından belirlenir. Araştırma bize yeni ufuklar açar. Böylece gelecekte bugün sahip olmadığımız idrak biçimleri var olacak ve bunlar da yaptıklarımıza o zaman etki edecek. Gelecekteki eylemlerin bu yönleri bugünden olası bir şekilde tahmin edilemez.[7] Dolayısıyla insan faktörü işe karıştığında olasılık hesabı için sayısal değerler kullanmak ilke olarak zordur.

Eğer emin hareket etmek istiyorsak yüksek risk içeren kararları alırken çok

daha dikkatli olmalıyız. Bu stratejinin kumardan 'daha az rasyonel' olmadığını vurgulamakta fayda var. Özellikle de başkalarının iyiliği tehlikedeyken, cesurca davranmaktansa dikkatli olmanın daha rasyonel olacağını öne sürebiliriz. Bundan başka karar alma sürecinde genelde doğal bilimlerin oldukça küçük bir parçasını işe katmayı isteyenlerin pek de rasyonel olmadıkları açıktır. Tam tersine, ekolojik ve sosyolojik disiplinlerin birçok örnekte işe katılmasını *beklemek* rasyonel bir taleptir – bu durum aynı zamanda insan faktörünün hem kasıtlı eylemler (terörizm gibi) hem kasıtlı olmayan eylemler (zayıf güvenlik önlemleri gibi) biçiminde resme dahil olduğu nükleer elektrik santrallerinin risk etmenleri için de geçerlidir.

Farklı alternatifler ve bunların muhtemel sonuçlarına dair böylesi bir araştırma boyunca karar alacak olanların tüm durumu yepyeni bir ışık altında görmeleri de mümkündür. Örnek olarak, projenin daha önceden düşünülmemiş ya da yeterince açık olarak farkına varılmamış muhtemel olumsuz sonuçlara sahip olduğu ortaya çıkabilir ve muhtemel olumsuz sonuçlar orijinal amacı yeni ve eleştirel bir ışığa maruz bırakırlar: Şimdi, tüm proje yeniden mi gözden geçirilmeli ya da bu yeni bilgi ışığında ve toplum için daha önemli amaçlar göz önüne alınarak red mi edilmeli? Projenin bizim ilk başta düşündüğümüzden daha farklı olduğunu ortaya koyması mümkündür ve bu tümden bir gözden geçirmeyi gerektirir. Bu belirleyici bir noktadır.

Uzmanlık yelpazesinin daha geniş açılmasına yönelik rasyonel bir talebin bir gözden geçirmeye ve nihayet tüm projede yapılan bir değişime yol açması, kesin karar teorisinin sınırlarını aştığımızı ve öz-eleştirel, düşünen bir tartışma ortamına vardığımızı gösterir. Bu, karar teorisine dayalı analizin reddedildiği anlamına gelmez; proje daha geniş bir 'serbest tartışma' analizi çerçevesine içine oturtulmuştur ve burada bizler topluluk içinde farklı bakış açılarını bir araya getirmeyi ve söz konusu projeyi diğer amaç ve değerlere bağlı olarak değerlendirmeyi deneriz.

Daha kapsamlı endüstriyel ve askeri projelerde muhtemel olumsuz sonuçlar çoğunlukla derinlere kök salmış, global ve uzun süren bir yapıya sahiptir. Sonuçlar, siyasîlerin seçim döneminden ve işletme hesaplarının zaman çerçevesinden daha uzun zaman alır (radyoaktif kirlenme gibi). Bir çok durumda sorun gelecek kuşakları da ilgilendirir. Ve sıklıkla sonuçlar bir ulusun sınırlarından öteye taşar (kirlilik sorunu gibi). Böylesi durumlarda ve çoğunluk gerekli olan disiplinler arası uzmanlık bilgisi ışığında, tüm alakalı tarafların ve tüm bakış açılarının ilke olarak dahil olabileceği açık ve aydın bir kamusal tartışmaya objektif bir ihtiyaç vardır. İdeal olarak alternatifler ve sonuçlar babında süreğen ve yoğun disiplinler arası bir alışverişe; projenin, muhtemel bir yeniden gözden geçirilişini ve reddini de kapsayan eleştirel bir tartışmaya ihtiyaç vardır.

Şimdiye kadar ister projenin amacıyla isterse çeşitli sonuçların önemiyle bağlantılı olsun tamamıyla *normatif* gruba giren sorular üzerinde yorum yapmadık. Bu normatif soruların bazı yönleri üzerinde kısaca yorum yapacağız. İlkin, bir bütün olarak proje üzerinde yapılacak eleştirel bir değerlendirme, kavramlarımızı ve tercihlerimizi aynı anda deneyip yeniden şekillendireceğimiz bir öğrenme sürecini temsil edebilir. Tartışma konusu sadece emprik sorularla sınırlı değildir, çeşitli disiplinlerde kullandığımız kavramların ne kadar yerinde olduğu sorusu da buna dahildir. *Normatif* sorular daima kavramsal bir çerçeve içinde oluşturulduğundan; kavramsal 'kavrayışı' geliştirme çabası zaten normatif tartışmayla alakalıdır. Bu noktayı birkaç yorumla açmak gerekir: Gerçekler ve değerler arasındaki keskin ayrım tam olarak yerine oturmaz, çünkü kavramlar hem gerçekler için hem de değerler (ya da normlar) için şekillendirici bir rol oynar. Böylelikle normatif müzakereler meselenin gerçekte ne olduğuna; yani bunu açıklamada ve tanımlamada hangi kavramların kullanılacağına dair tartışmalardır.

Karar-teorik şeması, ekonomik kararlar için biçilmiş kaftandır; mesela yeni bir fabrikaya yatırım yapıp yapmama konusunda. Burada değer sorusu ilke olarak oldukça basittir. Bu market fiyatlarına dayalı bir maliyet ve kâr meselesidir, yani finansal bir sorundur. Ancak bu şema nükleer elektrik santralleri ve savunma sistemleri gibi kapsamlı projelerde kullanıldığında, sadece bahsettiğimiz karmaşık disiplinlerarası problemlerin tümüyle yüzleşmekle kalmayız; ayrıca para ve sağlık ilişkisi ya da bizim zararımızla başkalarının zararı arasındaki ilişki gibi daha keskin değer problemleriyle de karşı karşıya geliriz.

Modern toplumun bilime yönelmesi bu tarz kapsamlı sorunların normal hale gelmesi gerçeğiyle ortaya konabilir. Sonuç sadece epistemolojik ve normatif sorular değil aynı zamanda siyasî idare sorularını da beraberinde getirir. İdare soruları çeşit çeşittir ve aynı zamanda bahsettiğimiz yeterli gözden geçirme ve kavrama gereksinimlerini de içerir. Burada çözüm; içsel ve disiplinler arası işbirliğiyle açık kamu tartışmalarını Sisifosvari bir görev adanmışlığıyla yerine getirmede yatar.[8]

Bilimlerin daha çeşitli ve daha karmaşık hale gelmiş olmaları aynı zamanda modern fizikle de örneklendirilebilir. Galile'nin zamanında yaşayan bir bilim adamı sallanan sarkaçları ve düşen topları incelerken bugünün bilim adamları kendileriyle araştırma konuları arasında bir teknoloji duvarı inşa etmiştir. İsviçre'deki CERN nükleer araştırma merkezi doğayı 'gözlemlemek' için 27 km.lik daire çevresine sahip bir atom hızlandırıcısını elinde tutar. Bugün doğayla, karmaşık teknoloji ile kullanmak ve anlamak için uzun bir eğitim gerektiren karmaşık kuramsal varsayımlar sayesinde ilişki kurabiliyoruz. Fakat günlük yaşamımızda da, doğayla ve birbirimizle ilişkimiz gitgide teknolojiye ve bilime daya-

nan bir arabuluculukla kendini göstermeye başladı: Çoğu insan yazmak için kalem ve kağıt yerine yazanla yazılan arasında kuramsal ve teknik gelişmişlik – çok az kişinin tamamıyla anladığı bir gelişmişlik – engelini temsil eden kelime işlemcileri kullanıyor. Bu durum genel gündelik yaşam için de geçerlidir; mesela televizyon ve radyo gitgide yaşam deneyimiyle bunu yorumlama şifreleri konusunda aracılık görevini üstlenmekte. Bu açıdan bilimselleşme süreci, bizim eşyayla, diğer hemcinslerimizle ve sosyal olgularla ilişkilerimiz açısından teknik ve kuramsal bir aracı yaratıyor. Dolayısıyla hem kim olduğumuz, hem de ne yaptığımız açısından, tek yönlülüğünün ve sıradanlığın bilim ve teknoloji idrakimize damgasını vurmaması hayati önem taşıyor.

Ekolojik kriz ışığında bu daha iyi bilimsel analizle uzun bir dönemi kapsayan daha fazla rasyonel tercih ve tutum ihtiyacı, kaçınılmaz hale gelmiştir. Burada aynı zamanda yönelimimizi ve projelerimizi değiştirme ihtimaline açık olmamız anlamında rasyonel bir kamuoyu oluşumuna ihtiyaç vardır. Bu açıdan bilimsel gelişmenin bize disiplinler babında bir çeşitlilik ve bizi tamamıyla yeni sorunlarla yüz yüze getiren işlevsel bir karar alma türü sunduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişme döngüsünden kurtulmamız mümkün müdür ya da tek sağduyulu cevap bu bölümde önerdiğimiz çizgiler dahilinde modernleşmede daha da ileri mi gitmektir? Bu görüşlerin her ikisine de Heidegger ve Habermas tarafından ortaya kondukları şekliyle bir göz atacağız (27. bölümle karşılaştırınız).

SORULAR

'Önceden doğayı teknoloji olarak görüyorduk; şimdi doğayı teknolojiyle birlikte görüyoruz.' Bu hüküm üzerine yorumda bulunun ve klasik Galileci-Newtoncu fizikle modern fizik arasındaki (Einstein) epistemolojik farkları tartışın.

Örneğin bir elektrik santrali gibi karmaşık bir tesisatın planlanmasına dahil edilmesi gereken uzmanlık bilgisi türlerini tartışın.

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Einstein, A., *Relativity, the Special and the General Theory: A Popular Expansion (Özel ve Genel Görecelik Teorisi: Popüler Bir Genişleme)*, Londra, 1954.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Churchland, P. ve Hooker, C. A. (ed.), *Images of Science (Bilim İmajı)*, Londra, 1985.

Jonas, H., *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Sorumluluğun Mecburiyeti: Teknolojik Çağda Ahlak Araştırmaları)*, Chicago, 1984.

NOTLAR

1. Örneğin, CERN'deki (Avrupa Atom Fiziği Labarotuvarı) atom hızlandırıcı.
2. Klasik fiziğe göre, şayet saatte 90 km.(u) hızla giden bir demiryolu taşıtındaki bir yolcu saatte 10 km. (v) hızla koşarsa, yolcu zemine göre saatte 100 km.lik bir hızla, yani (10 + 90) ya da (v + u), ilerliyor olmalıdır. Ancak Einstein'ın fiziğinde yolcunun zemine göre hızı şöyledir:

$$\frac{v+u}{1+\frac{v+u}{c^2}} \quad \text{veya} \quad \frac{10+90}{1+\frac{10+90}{c^2}}$$

Burada c, ışık hızını (=300,000 km/s) temsil eder. Bu, hızın ilave edilebilir bir fiziksel nicelik olduğu klasik fizikle çelişir.

Hatta sonsuz bir şekilde artan bir hız bile bir cismin, doğadaki en yüksek hız olan ışık hızını aşmasını sağlayamayacaktır. Bu fiziksel bir sabittir. Hız değiştiğinde kütle şu formüle göre artar:

$m = m_0 g$

m_0, hareketsiz durumdaki kütle iken, (gamma) şuna eşittir:

$$\frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

Hız, c'ye (ışık hızına) yaklaştığında, dolayısıyla kütle sonsuzluğa doğru artış gösterir. Bunun anlamı, ışık hızının asla geçilemeyeceğidir. V, c'ye yaklaştığında;

$\frac{v^2}{c^2}$ 1'e yaklaştığında ve $1-\frac{v^2}{c^2}$

paydası sıfıra doğru azalan ve payı da daima 1 olan bir kesrin karekökü'dür. Dolayısıyla, v c'ye yaklaştığında, gamma (g) ve kütle (m) de sonsuzluğa yaklaşır.

3. Einstein enerji ve kütlenin eşitliğini $E = mc^2$ formülüyle gösterir.

Bu formüle göre, ışık kütle ve hıza sahiptir. Kütlesi nedeniyle ışık, kütle yığınları tarafından çekilir ve ışık yörüngesi eğilir. Şayet düz bir çizgiyi, bir ışının hareket yörüngesi olarak tanımlarsak, ağırlık merkezlerine sahip bir uzayda herhangi iki noktayı tek birden fazla düz çizgiyle bağlamak mümkün olacaktır. Bu 'eğimli/kavisli' uzay Öklid'in uyguladığı geometriden farklı bir geometriyle tasvir edilir.

Böylece, genel izafiyet teorisi, yerçekimsel güçlerden etkilenen bir nokta kütlesinin hızının uzay-zaman sürekliliğinin geometrik bir özelliği olarak algılanabileceğini söyler. Sabit bir hızla giden cisimle yerçekimsel alana tâbi bir cisim arasında ay-

rım yapamayız. Einstein genel izafiyet teorisinde, birçok gözlemlenebilir olguları ve bunların önemini tahmin etmiştir. En önemli tahminlerinden biri, bir güneş tutulması sırasında (1919) bir yıldızdan gelen ışık sapmasının ölçümüyle teyit edilmiştir. Diğer tahminleri 1960'larda deneysel olarak teyit edilmiştir.

4. Sayısal değerlerin marjinlerini dikkate almıyoruz (0.7 ± 0.02 gibi). Seçili sayısal değerin üstündeki ve altındaki bu tür marjinleri kullanarak, üst ve alt sınırlara sahip hesaplamalar yaparız (0.72 ve 0.68 gibi).
5. Hububattaki meşhur Yeşil Devrim, buna bir örnektir. Batı tarzı iyi işleyen projeler başka bir örnek. Mette Jorstad'ın NORAD'a (Gelişme İşbirliği için Norveç Acentesi) verdiği rapora bir göz atın (15 Aralık 1982); 'Bir sosyal bilimcinin, Orta ve Doğu Afrika'daki su geliştirme programlarının görünürdeki ve zımni amaçlarına ulaşması için mevcut stratejilere dair görüşü'. Rapor, tek yönlü teknolojik uzmanlık bilgisine yoğunlaşan proje idarecilerinin, projenin işlev görmesi için gerekli olan sosyal koşulların dikkate alınmadığı sonucuna ulaştıklarını gösterir.
6. Aşırı bir örnek: İngiliz hükümetinin 30 yıl içinde radyoaktif atıkla ne yapacağını kim söyleyebilir?
7. Popper'in, insan davranışının tamamen tahmin edilebilirliğini sorgulayan savıyla karşılaştırınız.
8. Araştırmacılar arasında açık disiplinlerarası bir tartışma gereklidir; ancak yeterli değildir. Nesnel, ayrıntılı ve tüm bilgiyi içeren gazete bilgileri de gereklidir ancak yeterli değildir. Araştırmacılarla gazeteciler arasında açık bir iletişime gereksinimimiz var.

BÖLÜM 26

Çağdaş Felsefeye Bir Göz Atış

Bu bölümde özellikle mantıksal pozitivizm ve analitik felsefe, fenomonoloji ve varoluşçuluk, ve feminizm alanlarında odaklanarak çağdaş felsefeyi kısaca gözden geçireceğiz. Tüm büyük felsefenin çağdaş felsefenin içinde yaşadığını akılda tutmakta fayda var. Platonculuk, Aristoculuk, Thomas Aquinascılık, Spinozacılık, Kantçılık vs; bunların tümü çağdaş felsefenin bir parçasını oluşturur. Dolayısıyla bugünün tartışma konularını sadece felsefe tarihine daha da aşina olarak anlayabiliriz.

MANTIKSAL POZİTİVİZM – MANTIK VE EMPRİSİZM

I. Dünya Savaşıyla II. Dünya Savaşı arasındaki dönemde felsefede birçok yeni teşebbüsler ortaya çıktı. Örnek olarak modern fizik, mantıksal pozitivizm içindeki yaygın epistemolojik tartışmalar aracılığıyla aktarılan yeni bir etki sergiledi. Karmaşık ve bilim temelli toplumda yeni varoluşçu durum sadece yeni yeni serpilmekte olan sosyal bilimler tarafından değil, aynı zamandan fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi felsefî okullar tarafından da tartışılmaya başlandı.

Mantıksal pozitivizm ya da diğer adıyla mantıksal emprisizm Aydınlanma felsefesinin ve İngiliz emprisizminin (Locke, Berkeley, Hume) halefi olarak görülebilir. Aynı zamanda modern fiziğin (Einstein) ve yeni mantığın kazanımlarına verilen felsefî bir cevap olarak da görülebilir. Nihayet bu aynı zamanda 1920'lerde ve 30'lardaki totaliter ve irrasyonalist ideolojilerin özellikle de Almanya'da Nazizmin şahlanışına karşı bir tepki olarak da alınabilir.

Bugün çok az kişi mantıksal pozitivizmi geleneksel biçimindeki bir tutum olarak benimseyecektir. Ancak bu okul genel anlamda felsefe ve entellektüel çalışmalardaki süssüz ve tartışmaya dayalı süreçlerin temel önemini vurgulayarak ve kavramsal donuklukla baştan çıkarıcı retoriği eleştirerek önemli bir rol oynamıştır. Bu şekilde mantıksal pozitivizm, temel felsefî iddialarının bazılarına aşama aşama yöneltilen eleştirilere rağmen – yöneltenlerin kendileri tarafın-

dan bile yeterince formüle edilmemiş eleştiriler –, önemli bir uygarlaştırıcı etki göstermiştir. II. Dünya Savaşının ardından mantıksal pozitivizm mantık ve biçimsel dile ya da kavramsal analize yaptığı vurguyla çeşitli bilim felsefesi türlerine dönüşmeye doğru bir gelişim gösterdi (Wittgenstein ve analitik felsefeyle karşılaştırınız).

Locke'tan Hume'a kadar gelen klasik İngiliz emprisizmi temel olarak duyularla işe başlar. Dolayısıyla bu emprisizm, psikolojiye dayanır. İngiliz emprisizminden ayrı olarak mantıksal pozitivizm dil bilime dayanır. Temel olarak, bilginin nasıl doğrulanabileceği , gerçeklik hakkındaki hükümlerimizin nasıl formüle edilmesi gerektiği, deney tarafından sınandıklarında iddiaların nasıl güçlenebileceği ya da zayıf düşebileceği gibi yöntemsel sorularla ilgilenir. Bu anlamda klasik emprisizmle modern metodoloji ve mantık arasındaki bir sentezin mantıksal emprisizmle sonuçlandığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle bu felsefe, dilin mantıksal yapısına (sentaks) ve yöntemsel soruşturmaya hitap eder. 'Mantıksal emprisizm' adı da psikolojiden dile ve metodolojiye doğru bir kaymaya işaret eder.

YENİ MANTIK

Aristo'dan 19. yüzyıla kadar mantık kökten bir şekilde değişmedi. Ancak Gottlob Frege[1] (1848-1925) ve daha sonra da Bertrand Russell (1872-1970) (ve Russell'le[2] çalışan Alfred N. Whitehead /1861-1947/) gibi öncü düşünürlerin çalışmalarıyla birlikte mantık kökten bir değişim geçirdi. Bunların amacı matematiğin bir mantık dalı olarak görülebileceğini göstermekti -aslında matematiksel kavramların mantıktan gelen kavramlar çerçevesinde tam olarak tanımlanabileceğini iddia ediyorlardı-. Matematiksel semboller ve şekiller mantıksal ilişkileri ifade etmek için kullanıldıkça; bu proje, aynı zamanda mantık disiplininin bir şekilde 'matematikselleşmesine' de yol açtı. Matematik dilinde 'a'nın 'b'den büyük olduğunu 'a > b' formülüyle söyleyebiliriz. Burada '>' işareti hususi bir ilişkiye gönderme yapar. Eğer 'a'nın 'b'yle bir şekilde bağlantılı olduğunu göstermek istiyorsak 'aRb' yazabiliriz; bu durumda 'R', keyfi bir ilişkiyi temsil eder. Modern mantık birçok alt disipline ayrılır. En temel ayrımları, önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerle uğraşan önermesel mantık ve – bazı ve bütün kelimeleri gibi – nicelik bildiricilerin (quantifier) mantıksal gücüyle uğraşan niceliksellik (quantification) teorisidir. Takım teorisi ya da sınıflar teorisi önemli bir rol oynar; bu teori Frege ve Russell tarafından matematik ve mantık arasında bir geçiş noktası olarak algılanmış ve diğer birçok mantık disiplinlerinin tesisinde (açıklanmasında) biçimsel bir araç olarak hala daha kullanılmaktadır. Şekilsel mantık önemli diğer bir özel disiplindir; olasılık ve gereklilik kavramlarının mantıksal nitelikleriyle ilgilenir. Bundan başka tartışma ve yorumlama te-

orilerine de sahibiz.

Burada önermesel mantığın bir takım özelliklerinden bahsedebiliriz. Şu iki cümleyi gözden geçirin; 'Köpeğim yeşildir' ve 'Köpeğim büyüktür'. Bunlar basit cümlelerdir. 'Köpeğim yeşildir ve köpeğim büyüktür' cümlesi ise basit cümlelerden kurulu bileşik cümleye örnektir. Bileşik cümlenin (önerme) doğruluk değeri – yani doğru olup olmadığı sorusu – basit cümlelerin doğruluk değerine bağlıdır. Eğer 'Köpeğim yeşildir' ve 'Köpeğim büyüktür' cümleleri doğruysa bu iki cümlenin 've' bağlacıyla birleştirilmesi sonucu kurulmuş olan bileşik cümle de doğru olmak zorundadır. Eğer bileşimi meydana getiren cümlelerden biri (ya da ikisi) yanlışsa bileşik cümle de yanlış olmak zorundadır. Dolayısıyla bileşik cümlelerin doğruluk değerini hesaplamak için kullanılabilecek bir cümleler (önermeler) hesabını bunların içindeki basit cümlelerin doğruluk hesaplarının muhtemel kombinasyonları temelinde inşa edebiliriz. 'Köpeğim büyük ve yeşildir' örneğinde şu olasılıklara sahibiz:

p = 'Köpeğim büyüktür'

q = 'Köpeğim yeşildir'

p.q (p ve q) = 'Köpeğim büyük ve yeşildir' (d = doğru , y = yanlış)

p	q	p.q
d	d	d
d	y	y
y	d	y
y	y	y

'Köpeğim büyük ya da yeşildir' (p v q) örneği içinse, aşağıdaki muhtemel doğruluk değerleri tablosunu oluşturabiliriz:

p	q	p v q
d	d	d
d	y	d
y	d	d
y	y	y

Basit cümlelerin (önermeler) doğruluk değerleri emprik olarak belirlenmelidir: 'Köpeğim yeşildir' cümlesi tarafından ifade edilen önermenin, doğru mu yoksa yanlış mı (eğer köpek gerçekten yeşilse doğru olacaktır) olduğuna karar vermek (bu durumda görmek) zorundayız. Bu, düşüncelerin (önermeler) gerçeklikle nasıl ilişki kurduklarına dair genel bir resim sunar: Keyfi bir cümlenin her biri emprik olarak teyit edilebilecek olan basit cümlelerin kesin bir bileşiği olduğu gösterilebildiği takdirde, cümle açık bir anlama sahip olacaktır. Böylesi bir yaklaşım, mantıksal emprisizm ya da mantıksal pozitivizm olarak tanınan felsefe türünü şekillendirmiştir: Felsefe, analitik bir rol üstlenmiştir; belli cümlelerin (önermeler) gerçeklikle gereken şekilde bağlantılı olup olmadığını ya da bu bağlantının nasıl kurulduğunu gösterir.

MANTIKSAL POZİTİVİZM VE MANTIKSAL ATOMCULUK

'Mantıksal pozitivizm' terimi en başta 1902'lerde ve 30'larda Viyana'daki bilimsel yönelimli bir grup felsefeci için kullanılmaktaydı – Viyana Ekolü Moritz Schlick (1882-1936), Otto Neurath (1882-1945) ve Rudolf Carnap'ı (1891-1970) içerir-. Hans Reichenbach (1891-1953) ve Carl Hempel (1905-) gibi diğer Almanca konuşan felsefeciler de bu okulun üyesiydiler. Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) ilk eseri mantıksal emprisistler için bir ilham kaynağı olmuştur (*Tractatus Logico-Philosophicus*'la (1921) karşılaştırınız). Mantıksal pozitivistlerin ortak noktası kendilerini spekülatif felsefeden ayrı tutmalarıdır. Onlara göre metafiziğin modası geçmiştir! Felsefenin temeli mantık (matematik de dahil) ve emprik bilimler olmalıdır ve fizik de model olarak alınmalıdır. Bunların ötesinde saygı duydukları tek felsefe, kendi uyguladıkları analitik bilim felsefesidir.

Bu zamanın İngiliz felsefesinde, geleneksel felsefeye karşı bu yaklaşıma uygun düşen bir saldırıyla karşılaşırız. Bu kısmen George Edward Moore'un (1873-1958) analitik felsefesindeki gibi günlük dil üzerinde temellenen kavramsal bir eleştiri, kısmen de Bertrand Russell'in mantıksal atomizmindeki gibi daha çok biçimsel bir eleştiriydi. İngiliz felsefesinde mantıksal pozitivizmin önde gelen savunucularından biri Alfred Jules Ayer'dir (1910-1989).[3]

Russell, dil ve gerçeklik arasında birebir bir ilişki olduğunu kabul etmekteydi: Dil, kısmen atomik gerçeklere gönderme yapan 'atomik' sözlü ifadelerden ve kısmen de bu sözlü ifadeler arasındaki mantıksal ilişkiden -ve bu mantıksal ilişkiler de yapısal mantığa karşılık gelir -meydana gelmekteydi. Mesela 'kedi' ve 'paspas' kelimeleri, atomik gerçeklere yani kediye ve paspasa işaret eden atomik sözlü ifadeler olarak kullanılmaktadır. 'Kedi paspasın üzerinde yatıyor' cümlesi kedinin paspasın üzerinde yattığı gerçeğinin arkasında birebir bir ilişki biçiminde yer alır; çünkü basit dilbilimsel ifadeler basit durumlara işaret eder. Aynı zamanda cümlenin sözdizimi, kedi ve paspas arasındaki ilişkiyi tam

olarak ifade eder. Böylece gerçekliğin, basit ve sınırlı ifadelerden oluştuğu; kavrayışsal yönden anlamlı bir dilin aynı şekilde bu gerçeklere karşılık gelen basit sınırlı ifadelerden oluştuğu ve diğer yandan bu dilbilimsel ifadeler arasındaki doğru mantıksal ilişkilerin verili gerçekler arasında varolan ilişkiye karşılık geldiği tezlerine ulaşırız. İlgi çekici sözlü ifadeler, durumun herhangi bir şey olduğunu *iddia eden* cümlelerdir. Böylesi hükümler, gerçeklikle birebir ilişki kurabilir ve kavrayışsal yönden anlamlı olabilir. Nidalar, tek kelimeler, emirler, sorular, değer yargıları ve lirik ifadeler gibi diğer sözlü ifade biçimleri böylesi bir işlevi yerine getirmezler ve dolayısıyla da ilgi alanı dışına düşerler. Bu tez *atomizmi* gerçekliğin basit ve sınırlı gerçeklerden oluştuğu, dilin basit ve sınırlı ifadelerden meydana geldiği ve bu ikisinin birbiriyle dışsal bir ilişkiye sahip olduğu anlamlarında temsil eder.

Mantıksal atomizm; farklı kavramların ve durumların birbirinin ötesine geçtiği, diğer kavram ve durumlar işaret ettiklerinin iddia edildiği diyalektik mantığa bu açıdan zıttır. Diyalektik kavramlar arasındaki içsel ilişkiler üzerinde temellenen bütünlüklere işaret etmeye eğilimlidir. Bir kavram diğer kavramlarla ilişkisi dışında tanımlanamıyorsa; *elimizde içsel bir ilişki* var demektir; kavramın tam tanımı diğer kavramlara bağlıdır (eylem kavramının niyet, özne ve nesne kavramları gibi diğer kavramlar bağlamında açıklanması gerektiği görüşüyle karşılaştırın). Mantıksal atomizmde bir kavram diğer kavramlarla ilişkisinde bağımsız olarak gerçekte olduğu şey ise – mesela kedi paspasla ilişkisine bakılmaksızın anlaşılıyorsa – elimizde *dışsal bir ilişki* var demektir.

Mantıksal pozitivizmde bir hükmün bilgi ifade edebilmesi için iki şartı yerine getirmesi gerekir:

1- Hüküm, iyi bir şekilde formüle edilmiş olmalıdır ; yani gramer açısından (mantıksal olarak) doğru olmalıdır.

2- Hüküm, emprik olarak sınanabilmeli yani tasdik edilebilmelidir.

Bu şartları yerine getirmeyen hükümler bilgi ifade etmezler. Kavrayışsal açıdan (epistemolojik yönden) anlamsızdırlar. Ahlakî, dini ve metafiziksel hükümler – 'kimseyi öldürmeyeceksin', 'Tanrı sevgidir', 'Madde birdir'- kavrayışsal anlam için geçerli bu pozitivist ölçütlere göre kavrayışsal olarak anlamsızdır. Bu hükümler bilgi ifade etmezler. Böylesi hükümlerin duygusal olarak anlamlı oldukları tabi ki inkar edilemez. Örnek olarak değer yargıları, hem birey hem de toplum için genelde çok büyük anlam taşır. Bu teze göre asıl mesele bu hükümlerin bilgi sunmadıklarıdır.

Mantıksal pozitivizmi kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Sadece iki tür kavrayışsal olarak anlamlı hüküm vardır; analitik hükümler ve iyi formüle edilmiş sentetik *aposteriori* hükümler. Diğer bir ifadeyle epistemolojik olarak anlamlı hükümler sadece yapısal bilimlere (mantık, matematik) ait olanlarla teyit edile-

bilir emprik hükümlerdir. Basit bir ifadeyle bu, I. ve II. Dünya Savaşı arasındaki dönemde Viyana çevresindeki mantıksal pozitivizmin özüydü.

Kavrayışsal olarak anlamlı hükümlerle kavrayışsal olarak anlamsız olanlar arasındaki ya da sahici bilgiyle sahte bilgi arasındaki ayrım burada gerçekliği ispat edilebilir hükümlerle bu durumun söz konusu olmadığı hükümler arasındaki ayrım tarafından tanımlanmaktadır. Ve bu yarım bilim ve sahte bilim arasındaki ayrımla eş tutulmaktadır. Emprisizmin diğer biçimleri gibi mantıksal pozitivizm de rasyonelciliğe karşı yani hakiki bilgi sunma iddiasında olan fakat gözlem ve hipotetik-tümdengelimli araştırmanın sınama beklentilerini yerine getirmeyen hükümlere karşı bir tepkiydi. İlahiyat ve klasik metafizik (ontoloji gibi) kavrayışsal olarak anlamsız kabul edilir. Daha önceden bahsettiğimiz gibi bu yaklaşım biraz sorunludur; çünkü bu emprisist tezin kendisinin de kavrayışsal olarak anlamsız olduğunu iddia ettiği kategoriye girip girmediğini sorgulamak durumundayız: Bu tezin kendisi emprik olarak test edilebilir mi? Bu itiraz daha önceden Hume'la alakalı olarak da geçmişti.

Değer yargıları – ahlakî ve estetik hükümler – bu pozitivist tutuma göre kavrayışsal olarak anlamsızdır. Ancak bunların reddi, teolojik ve metafizik hükümlere nazaran farklı bir mahiyettedir. Ahlakî ve estetik hükümlerin *kavrayışsal olarak* anlamsız olduğunu söyleyebiliriz; fakat ilahiyatla ilgili ve metafiziksel hükümlerin aksine böylesi hükümlerin kavrayışsal olarak anlamlı oldukları da varsayılmamaktadır zaten: Bunlar kavrayışsal olarak temellendirilemeyecek ama yine de hayatımızda önemli bir rol oynayan tutumları ve değerlendirmeleri aktarmayı ve ifade etmeyi hedeflerler.

Viyana Ekolü siyasî meselelerde tamamen tarafsızdı. İki dünya savaşı arasındaki dönemde faşizme katı bir şekilde karşı çıktılar: Emprisist tez, faşizmin unsurlarını kavrayışsal olarak anlamsız bulduğundan reddetmek durumundaydı. Mantıksal pozitivistler bu anlamda siyasî ve ahlakî bir duruş edinebilirlerdi. Ancak göze çarpan nokta, normatif tutum konusunda yapacakları tercihi rasyonel bir argümana dayandıramayacaklarını düşünmüş olmalarıdır. Nihayet ahlakî-siyasî meselelerde rasyonel olmayan kararlara dayanmak zorundayız: İlke olarak rasyonel yönden haklı meşrulaştırılamayacak bir karar veririz. Mantıksal pozitivizmin emprisistlerin anlamsız tanımına göre ('bilimsel olarak doğrulanamaz') faşizmin anlamsızlığını teşhir edip edemeyecekleri bir yana, faşizmin temel normlarını reddedememişlerdir. Başka bir deyişle mantıksal pozitivistler emprik olarak doğrulanamamış şeyleri ve faşistlerin hükümlerindeki doğrulanamazları (anti-Semitizm ve Nazi Almanyasının -Üçüncü Reich- bin yıllık vizyonları gibi) reddedebilirlerdi. Ancak mantıksal pozitivistler kanıtın temel normlar ve ilkeler konusundaki olasılığını kesin biçimde reddettiler: Bu alandaki bir argüman mecbur kılıcı sonuçlara yol açmaz.

KARL POPPER VE 'ELEŞTİREL' RASYONALİZM

Daha önceden tümevarımlı olarak kurgulanmış genel bir hükmün asla doğrulanamayacağından bahsetmiştik (Yöntem üzerine tartışma ile karşılaştırınız, 7. bölüm). 'Tüm kuğuların beyaz olduğunu' asla teyit edemeyiz çünkü beyaz kuğularla ilgili yeni gözlemlerin tümü, ilke olarak teyit edici gözlemlerin *sınırlı* sayısına eklenecektir sadece. Ancak bu genel hüküm *sonsuz* sayıda örneğe ('*tüm* kuğular ...') atıfta bulunur. Diğer yandan tek bir siyah kuğu hükmü yanlış çıkaracaktır.

Böylesi bir düşünüş tarzı bilimsel olarak anlamlı hükümler için, hükmün doğrulanabilir olması gerekliliğinden *yanlışlanabilir* olması gerekliliğine doğru bir geçişe yol açmıştır: Bir hükmün bilimsel olması için bu hüküm ilke olarak yanlışlanabilir olmalıdır. Bu nokta Karl Popper'in (1902-1994) düşüncesine esas teşkil eder.[4]

İlke olarak yanlışlanabilir hükümlerden bahsediyoruz: Herhangi bir anda gerçekten neyi yanlış çıkarabileceğimiz sorusu teknolojik durumla bağlantılıdır. Ayın karanlık tarafındaki ya da ayın merkezindeki sıcaklıkla ilgili bir hükmü yanlışayabilmek için belli bir teknoloji gereklidir. Bugün ayın karanlık tarafındaki sıcaklıkla ilgili hükümleri yanlışlayabilmekteyiz, fakat ayın çekirdeği hakkında olanları değil. Ancak yine de daha iyi bir teknolojiyle gelecekte bunu da gerçekleştirebileceğiz. Dolayısıyla 'ayın çekirdeğindeki sıcaklık 70 ^{o}C'dir' hükmü bilimsel olarak anlamlıdır çünkü *ilke olarak* bu yanlışlanabilir.

Ancak 'insan ırkı ortadan kalktığında yeryüzünün ortalama sıcaklığı 70 ^{o}C olacaktır' hükmünü nasıl ele almalıyız? Bu hüküm ilke olarak yanlışlanamaz mahiyettedir çünkü bunu yanlışlayabilmek için hiç kimse hayatta olmayacaktır (başka zeki varlıkların insanoğlunun yerine geçmeyeceğini varsayarsak). Ancak bu hüküm o halde bilimsel değil ve kavrayışsal olarak da anlamsız mıdır? Bilim adamları muhtemelen bu sonucu çıkarmakta pek acele etmeyeceklerdir: Böylesi hükümlerin bilimsel olarak anlamsız olduğunu bile büyük ihtimalle düşünmeyeceklerdir.

Bu durum, ilke olarak yanlışlanabilir hükümlerle ilke olarak yanlışlanamaz hükümler arasındaki ayrımı bilimle bilim dışılık arasındaki ayrımla ve hatta kavrayışsal olarak anlamlı ve bu yönden anlamsız hükümler arasındaki ayrımla eş tutmanın ne kadar sorunlu olduğuna işaret eder.

Popper'in, *Bilimsel Keşfin Mantığı* ('*Logik der Forscung*') (1934; İngilizce çevirisi 1959) adlı eseri bilim felsefesinde yeni ufuklar açan bir metindir. Mantıksal emprisizmle yakın fakat eleştirel bir ilişki içindedir, ve Locke'a kadar dayanan emprik gelenekten beslenir. Bu emprik tutum, bilginin gelişimini teşvik etmek için açık bir formülasyonu ve iddiaların kat'i bir şekilde sınanmasını gerek-

tirir. Popper kendisi de teorisiyle alakalı olarak *eleştirel rasyonalizm* terimini kullanmıştır. Özelden genel hükümlere uzanan kurallara uygun tümevarımlı bir çıkarsama yöntemi olduğu görüşünü tartışır. Ne kadar çok beyaz kuğu görmüşsek görelim yine de tüm kuğuların beyaz olduğu sonucunu çıkaramayız (tümevarım konusunda Hume'un görüşüyle karşılaştırınız). Bundan başka, hususi olaylarla ilgili gözlemlerden *kuramsal nosyonlar*la ilgili *hipotezler*e (F = ma gibi, yani güç, kütle ve hızın çarpımına eşittir -7. bölümle karşılaştırınız-) doğru bir genelleme yapamayız.

Peki o halde hipotezler ya da kanunlar formundaki genel hükümleri nasıl savunabiliriz? Popper'e göre, *tümdengelimli* bir deneme yöntemiyle bunu yapabiliriz. Bu, hipotezlerin ortaya atıldıktan sonra ilk başta emprik olarak test edildiklerine işaret eder.

Bir hipoteze nasıl ulaştığımız sorusu, bu hipotezi nasıl haklı çıkardığımız ya da sınadığımız sorusundan ayrıştırılmalıdır. Bir hipoteze nasıl ulaştığımız psikolojik bir sorudur – emprik araştırma yoluyla açıklığa kavuşturulabilecek bir soru. Bir hipotezi haklı çıkarmak emprik araştırma yoluyla çözümlenemeyecek mantıksal ya da yöntemsel bir meseledir, çünkü emprik araştırma emprik araştırmanın meşru bir yöntem olduğunu varsayar. Böylelikle emprik bilimlere mahsus gerçeklik sorularıyla araştırmanın mantığı tarafından açıklığa kavuşturulabilecek doğruluk ya da geçerlilik soruları arasında kökten bir ayrıma ulaşırız.

O halde öne sürülen hipotezi nasıl test ederiz? Emprik test hipotezlerden hususi hükümleri mantıki olarak çıkarsama yoluyla gerçekleştirilir ve daha sonra bu hükümler gözlemsel hükümlere uyup uymadıklarına göre doğrulanır ya da yanlışlanır. Mantıki olarak çıkarsanan hükümler verili koşullar altında neyin meydana geleceğini söyler. Eğer meydana geleceğini söylediği şey vuku bulursa hüküm doğru demektir. Eğer bu meydana gelmezse, hüküm yanlıştır. Sonuç olumlu ise hipotez – bu seferlik – testi geçmiştir. Ancak bu, sonsuz sayıda olası çıkarsamalardan ve sınamalardan sadece bir tanesidir. Dolayısıyla hipotezin evrensel olup olmadığını bilemeyiz. Ancak sonuç olumsuzsa hipotezin yanlış olduğu kanıtlanmıştır.

Bir hipotezin emprik olarak teyit edilmiş sonucundan çıkan şeyle, aynı hipotezin emprik olarak çürütülmüş sonucundan çıkan şey arasında simetrik olmayan bir ilişki vardır. Hipotezin çıkarımlarından sadece bir tanesi doğru olsa bile, hipotezin doğru olup olmadığını bilemeyiz. Ancak çıkarımlardan birisi yanlışsa hipotezin yanlış olduğunu biliyoruz demektir. Buradan hareketle sahici bir test, ilke olarak başarılması imkansız olan doğrulamada değil yanlışlamada bulunur. Bunun anlamı bir hipotezi sınamanın en iyi yolunun birçok 'kolay' test yapmaktan değil, en zor testi yapmaktan geçtiğidir. Eğer hipotez, böylesi

bir testi kaldırabilirse bunu teyit edilmiş olarak görmeye başlayabiliriz; ancak bu sonuç daima daha sonradan gerçekleştirilebilecek yanlışlamalara açıktır. Bundan başka sonuçlarımızı açık ve ulaşılabilir bir şekilde sunmamız ve ifade etmemiz de önemlidir, böylelikle başkaları herhangi bir zayıflığı derhal farkedebilir.

Mantıksal pozitivistler bilim ve metafiziği birbirinden ayırma konusunda oldukça hassastılar. Bunu doğrulanabilir olanla doğrulanamaz olan arasındaki bir ayrım olarak tanımladılar, ve bu yine kavrayışsal olarak anlamlı olanla kavrayışsal olarak anlamsız olan arasındaki bir ayrımdı. Popper açısından merkezi bir nokta bilimsel hipotezlerin ve teorilerin tahkik edilebilir olduklarını inkarıydı. Popper'e göre *bilim* açısından ölçüt doğrulanabilirlik değil aslında *yanlışlanabilirlik*ti. Popper da, bilim ve metafizik arasındaki ayrımla ilgilenmişti ve bu emprik olarak yanlışlanabilir olanla yanlışlanamaz olan arasındaki bir ayrım olarak tanımlanmıştı: Popper'e göre bir teori yanlışlanamaz olduğu ölçüde bilimsel olmaktan uzaktı. Ancak bu ayrımın aynı zamanda kavrayışsal olarak anlamlı olanla kavrayışsal olarak anlamsız olan arasındaki bir ayrım olduğunu iddia etmemiştir. Burada Popper mantıksal pozitivist görüşü paylaşmaz.

Peki sınır çizgisini çekmedeki ölçütün mantıksal statüsü nedir? Bunun doğru olduğunu nasıl biliyoruz? Popper kendi ölçütünün nihai olarak geleneksel bir öneri olduğu cevabını verir; bu, rasyonel argümanın ötesinde ve kabul etmeyi kararlaştırdığımız bir tür öneridir. Popper, bu açıdan bir *katiyetçilik* ortaya atar: Bu seviyede bağlayıcı bir rasyonel tartışma mümkün değildir; burada birinin ya da diğerinin lehine karar vermeliyiz.[5] Ancak aynı zamanda Popper, 'gerçeklikle ilgilenen ve birbirini dikkatle dinlemeye hazır taraflar arasında makul bir tartışmanın daima mümkün olduğuna inandığını' ekler.[6]

Popper, hem bilimsel hem de pratik bağlamlarda rasyonel tartışma ve mantığa atfettiği önemle bağlantılı olarak kendi konumunu tarif için 'eleştirel rasyonalizm' terimini kullanır. Popper açısından bu, yanlışlamaya karşı iddialarımızı tartışabilecek olası muhalif tarafından meydan okunacak açık bir yargılamayı sürdürme sorunudur, 'kazanmak' için değil öğrenmek için tartıştığımız anlamına gelen bir tutuma sahip çıkmaktır. Muhalif tarafın haklı ve bizim tutumumuzun yanlış olabileceği olasılığına daima açığızdır. Mantığın her iki taraf için de bir yardımcı olarak müşterek kullanımına güveniriz. Popper'e göre bu rasyonalizmin ta kendisidir; açık tartışma ortamında mantığın işlerliğine bel bağlama. *Eleştirel* yön bizim teorileri yanlışlamaya çalışmamızdır, ve bunun bilginin teşvikine zıt bir işlev gördüğünü gösterebilirsek yöntem hatalıdır. Böylece felsefî bir tutumu yanlışlayamazken bile eleştirebiliriz.

Eğer yanlışlanabilirlik bilimin tanımlayıcı bir ölçütü olarak hizmet görecekse, yanlışlayıcı sonuç çıkarsamaları için, önermeler olarak hizmet edecek husu-

si hükümler olmalıdır. Çıkarsanan hususi hükümler dolaysız olarak gerçeklik üzerinde test edilmez. Durumun şöyle ya da böyle olduğunu iddia eden gözlem hükümleriyle karşılaştırılır. Peki bu gözlem hükümlerinin doğru olup olmadığını nasıl biliyoruz? Anlık bir duyu deneyimi geçirdiğimizde ve bunu hususi bir hükümle ifade ettiğimizde –'Bu ev şimdi yeşildir'- aynı türden diğer bir hususi hüküm dışında bu hükmü sınamanın başka bir yolu gözükmemektedir. Durumlar hakkındaki hükümler yine durumlar hakkındaki hükümler olarak formüle edilmiş yeni gözlemlerle birlikte kontrol edilir. Peki o halde bu yeni hükümlerin yanlış olmadığından nasıl emin olabiliriz?

Popper, pragmatik bir yaklaşım benimser: Birçok aynı şeyi tecrübe ettiğinde ve aynı şey sürekli olarak tecrübe edildiğinde, ihtiyaç duyduğumuz objektif temeli elde etmiş oluruz. Duyusal tecrübelerimizin geçerli olduğunun garantisi özneler arası testte yatar. Bunun anlamı sadece tekrar meydana gelebilen ve öznel olarak ulaşılabilen – kendini tekrar eden ve müşterek olan – şeyler gözlem hükümleri kılıfında bilime malzeme olabilir. Yine de bu mutlak bir garanti değildir. Gözlem hükümlerinin sınanmasıyla alakalı sonu gelmez bir geri çekilme durumu söz konusudur, pratikte hiçbir sınama sonsuza kadar devam edemez. Ancak Popper'in değindiği nokta tüm bilimsel hükümlerin sınanması gerektiği değil, bunları tümünün sınanabileceğidir.

Popper'in metodolojisi ve epistemolojisi birbirine örülüdür. Bunlar yine onun siyasî teorisiyle ilintilidir: Hataları keşfetmek için özgür tartışma ortamlarına katılmalıyız; bu ortamlara katılmak için bunu mümkün kılacak kurumlara ve geleneklere sahip olmalıyız, yani bilimsel *değerler sistemi*ne göre düzenlenmiş bir topluma sahip olmalıyız. Popper'e göre bu, açık ve liberal toplumdu. Bilgiye dair ve bu toplumun nasıl oluşacağıyla alakalı görüşüyle Popper iki ciltlik *Açık Toplum ve Düşmanları* (1945) adlı eserinde siyasî tartışmaya katılır. Bu eser; Platon'a, Hegel'e ve Marx'a bilginin açık ve dereceli olarak teşviki ve bunun öngördüğü liberallik konusunda gösterdikleri ilgisizlik nedeniyle saldırır. Popper'e göre bu felsefeciler öğretilerini zayıf bir temel üzerine inşa etmişlerdir ve bu zayıf temelli dogmacılık temelinde rasyonel tartışmaya ve bilginin ileriye dönük gelişimine zararlı bir toplum teorisi kurgulamışlardır. Popper bu şekilde hoşgörüyü ve liberalliği savunur.

Popper'in *Tarihselciliğin Sefaleti* (1957) adlı eseri; 'Tarihsel Kaderin Acımasız Kanunları yüzünden, faşist ve komünist inanca kurban giden tüm inanç, ulus ya da ırktan sayısız kadın ve erkeğin hatırasına' adanmıştır. Bu kitap bir bütün olarak toplum hakkında öngörüde bulunabileceğimiz tezine karşı çıkar, bu tez tarihselcilik olarak adlandırılır. Popper temel argümanını önsözde şöyle özetler:

1- İnsanlık tarihinin gidişatı insan bilgisindeki gelişim tarafından güçlü bir şe-

kilde etkilenmiştir. (Bu önermenin gerçekliği, bilimsel olanlar dahil olmak üzere tüm fikirlerimize şu ya da bu tür *materyal* gelişimin yan ürünlerinden başka bir şey görmeyenler tarafından bile teslim edilmelidir)

2- Bilimsel bilgimizin gelecekteki gelişimini rasyonel ya da bilimsel yöntemlerle şimdiden tahmin edemeyiz. (Aşağıda değinilen değerlendirmelerle bu iddia mantıksal olarak da kanıtlanabilir)

3- Dolayısıyla insanlık tarihinin gelecekteki gidişatını tahmin edemeyiz. ,

4- Bunun anlamı, *teorik bir tarihin* yani *teorik fiziğe* karşılık gelecek tarihsel bir sosyal bilimin muhtemel oluşunu reddetmeliyiz. Tarihsel öngörüyle ilgili hiçbir bilimsel teori söz konusu olamaz.

5- Dolayısıyla da tarihselci yöntemlerin temel amacı yanlış anlaşılmıştır ve tarihselcilik de çökmeye mahkumdur.

Bu argüman her tür sosyal öngörünün muhtemel oluşunu çürütmemektedir; tam tersine bu, belli koşullar altında belli gelişmelerin meydana geleceğini öngörme yoluyla, sosyal teorilerin – mesela ekonomik teoriler – olasılığıyla mükemmel bir şekilde uyum içindedir. Bu sadece, tarihsel gelişmeleri bilgimizin gelişimi tarafından etkilendikleri ölçüde öngörmenin muhtemel oluşunu reddeder.

Böylelikle Popper, kısmi süreçler üzerine öngörülerde bulunabileceğimizi reddetmez. Tam tersine gelecek hakkında hipotezler oluşturmamız, bunları test etmemiz ve sonuçtan ders çıkarmamız, hipotezleri yeniden düzenlememiz ve tekrar sonuçtan ders çıkarmamız ve bu şekilde devam etmesi gerekir. Başka bir deyişle Popper bilim felsefesinin temel unsurlarını siyasî felsefesine uygulamıştır. Sonuç; deneysel ve kademeli bir siyaset, bilimsel bir reformculuktur.

Bu yaklaşım, toplumdaki belli bir grubun iyiliği için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda yani siyasî tercihle alakalı olarak temelde tarafsızdır. Popper için asli olan, siyasetin 'kademeli sosyal mühendislik' aracılığıyla bilimselleştirilmesidir. Popper'in reddettiği şey, toplumu *bir bütün* (totality) olarak planlama arzusudur. Bu imkansızdır. Her şeyi aynı anda dönüştüremeyiz. Bunu yapabileceğimizi düşünenler sadece ütopyacı olmakla kalmazlar aynı zamanda her şeyin kendi planlarına göre hareket etmesini istediklerinden otoriter olmaya da meyillidirler. Düzenli, adım adım mesafe kafeden bilimsel ve şeffaf bir tarzda ilerlemeliyiz, yani sonucun bizim önceden tahmin ettiğimiz gibi olup olmadığını sorgulamalı ve yol boyunca planlarımızı tekrar tekrar gözden geçirip yeniden düzenlemeye istekli olmalıyız.

Popper sosyal olguların doğal olgulardan farklı olduğunu kabul eder; sosyal

olgular, doğal olgulara nispetle neyi aradığımıza dair önyargılarımız olmaksızın gözlemlenebilir. Popper'e göre sosyal bilimin konusu büyük oranda kuramsal yapılardır. Bu bağlamda, her ne kadar öldürülenler, askerler vs. tamamen somut olsalar da; Sosyal bilim O'nun soyut kavramlar olarak gözlemlediği savaş ve ordudan bahseder. Bununla beraber Popper *metodolojik bireycilik* ilkesini ortaya atar: 'Sosyal teorinin görevi sosyolojik modellerimizi tanımlayıcı ve adlandırıcı terimlerle, yani bireyler, *bireylerin* tutumları, beklentiler, ilişkileri vs. *terimleri çerçevesinde* dikkatli bir şekilde inşa ve analiz etmektir.'[7]

Popper'in hipotezlerin sınanmasına dair görüşü sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bazı eleştiriler Popper'in modelinin nahif ve basitleştirici olduğunu iddia eder. Bu eleştirinin temeli – bunun bir kısmı Popper'in kendi öğrencileri tarafından dillendirilmiştir-, kısaca şu şekilde formüle edilebilir:

'H', hipotezi simgeler. 'I', hipotezin neyi ima ettiğini, yani hipotezden mantıksal olarak çıkan özel durumlar hakkındaki hükümlerden birini simgeler. Bu hüküm (hipotezden çıkarsanan bir öngörü) daha sonra gözlem yoluyla test edilebilir. Hüküm tasdik edildiğinde şuna ulaşırız:

$H \supset I$

$\underline{\quad I \quad}$

H

Başka bir deyişle 'H, I'ya işaret eder ve dolayısıyla da I, H'tir'. Ancak bu geçerli bir çıkarsama değildir. Böylelikle H doğrulanmış olmaz. Şayet gözlemlenen durumla ilgili hükmün doğru olmadığı açığa çıkarsa, şuna ulaşırız:

$H \supset I$

$\underline{\quad -I \quad}$

$-H$

Başka bir ifadeyle 'H, I'ya işaret eder, ve I'nın değili de, H'nin değilidir'. Bu geçerli bir çıkarsamadır. Böylece H'yi yanlışlamak mümkün olacaktır. Dolayısıyla evrensel hükümler yanlışlanabilirler, ancak doğrulanamazlar.

Bu görüşe getirilen itirazlardan biri şu şekilde formüle edilir: Özel durumlar hakkındaki hükümler, hipotezle birlikte *ona eklenen artı durumlardan* (A) yapılan çıkarsamalardır, örnek verirsek, deneyin koşulları gibi (mesela malzemeler). O halde formül şöyle olmalıdır:

$(H+A) \supset I$

$\underline{\quad -I \quad}$

$-(H+A)$, yani $-H$ veya $-A$

Farklı bir söylemle, 'H ve A, I'ya işaret eder, ve I'nın değili, dolayısıyla H'nin değili ya da A'nın değilidir'. Bunun anlamı doğru olmayan bir işaretin (I) hipo-

tezi reddetmemizi (yeniden gözden geçirmemizi) gerektirmediğidir. Ancak bu, hipotezin ya da diğer önermelerin reddedildiği (yeniden gözden geçirildiği) anlamına gelir. Şayet elimizde başka durumlarda verimli sonuçlar verdiği kanıtlanmış bir hipotez varsa, şimdilik orijinal hipotezin yerini değiştirecek hiçbir alternatif hipoteze sahip değiliz demektir - hipotezi reddetmemiz (yeniden gözden geçirmemiz) mantıksızdır-. Diğer önermelerden (A) bir ya da daha fazlasını değiştirmeyi denememiz daha mantıklıdır. Bu aynı zamanda Kuhn'un, Popper'in yanlışlama tezine getirdiği eleştirideki temel bir noktadır da.

THOMAS KUHN - BİLİMLERDEKİ PARADİGMATİK KAYMA

Thomas Kuhn (1927-1996), *bilim tarihi*nden bilimsel etkinlik üzerine bir bakış açısı geliştirerek, Popper'in yanlışlama tezine temel bir eleştiri getirdi. Teorisinin, bilim adamlarının gerçekte yaptıkları şeyi tarif ettiğini en kusursuz şekilde göstermeye çalıştı. Bu, O'nun *paradigmalar* ve *sıradan bilim*le *bilimsel devrimler* arasındaki ilişkiye dair teorisiydi. Sınanan hipotez büyük ölçüde zımni (kendine işaret edilen) kapsamlı bir önkabuller dizisinin parçasını oluşturur. Bu zımni önkabullere dahil olan başka bir şey de, bilim adamlarının kendi disiplinleri üzerine yaptıkları çalışmalarda elde ettikleri araştırma yeterliliğidir.. Bir konu hakkında bilgi sahibi olmak, sadece bu konuyla ilgili keyfiyetleri öğrenmekten ibaret değildir; bu aynı zamanda algılama ve düşünce - kavramları ve araştırma normlarını benimseme - alanlarında uzmanlaşmış bir topluluğa kaynaşmaktır da. Açık ve zımni hipotezler ve varsayımlar daha geniş bir önkabuller dizisinin parçasını oluşturur. Kuhn bu daha kapsamlı önkabuller dizisi için 'paradigma' terimini ortaya atar.

Araştırma süreci boyunca, çeşitli derecelerde, bu kapsamlı önkabuller topluluğunun bazı yönleri üzerinde derinlemesine düşünme hatta belki de bunları değiştirme ihtiyacı hissedebiliriz. Bu tarz bir düşünme ve sınama başladığında, Kuhn'a göre - sorgulanmayan önkabuller temelinde belli hipotezlerle (sorularla) çalıştığımız sıradan bilimsel araştırmanın aksine - devrimci bir sürece gireriz. Bu kapsamlı önkabuller dizisi, önemli ve doğru araştırma için gerekli ölçütleri de içerdiğinden, Kuhn'a göre iki ya da daha fazla paradigma çeliştiğinde rasyonel anlamda çözülemeyecek bir sorun doğar.[8] Aynı nedenle böylesi bir çelişkiyi değerlendirebileceğimiz ve nihayet sonucu bir ilerleme olarak tanımlayabileceğimiz tarafsız bir tutum da mevcut değildir. Diğer bilim felsefecileri, inkar ya da reddedilemeyecek (bunları varsaymadığımız sürece) ve dolayısıyla şu ya da bu şekilde tüm paradigmaların bir parçasını oluşturan kimi evrensel yeterlilik biçimleri olduğunu iddia ederler (Habermas'la karşılaştırınız, 27. bölüm).

Kuhn, bilimde farklı paradigmalar arasında sıçramalar olduğunu kabul ettiğinden, bilimsel ilerlemeyi artık kesintisiz lineer bir gelişme olarak alamayız. Bir paradigma içindeki bilgi gelişiminden bahsedebiliriz, ancak bir paradigmadan diğerine geçişi bu kadar kolaylıkla ele alamayız.

Ayrıca iki farklı paradigmanın temsilcileri arasında karşılıklı bir anlayış yaratmak da zordur. Temsilciler tartışmayı kendi önkabulleri yani paradigmalarının getirdiği bakış açısından gözlemler. Bir paradigma içinde iletişim mümkündür, fakat farklı paradigmalar arasında bu o kadar kolay değildir. Bu görüşün temel bir yorumu yansız gözlemci bir dilin olmadığıdır; tüm bilgilere söz konusu olan paradigma damgasını vurur. İlgi, nesnellik ve gerçeklikle ilintili tüm ölçütler bu açıdan hususi paradigmalara bağlantılıdır; faklı paradigmaların ötesinde hiçbir ölçüt yer almaz ve bu ölçütlerin hiçbiri tüm paradigmalar tarafından ortak olarak paylaşılmaz.

Eğer bunun anlamı, neyin doğru ve geçerli olduğu sorusunun farklı paradigmalara bağlı olarak göreceli olduğu ise; sonuç, bir görecelilik ve şüphecilik sorunudur: Gerçek, görecelidir. Ancak bu sorunlu duruş noktasıdır. Bu durumda kendinden menkul bir referans sorunumuz var demektir: Eğer bu şüpheci iddia evrensel olarak geçerliyse, aynı zamanda iddianın kendisi için de geçerli olmalıdır – ve bu durumda iddia kendi kendini iptal eder. Eğer iddia, iddianın kendisi için geçerli değilse; bu durumda evrensel ve paradigmadan bağımsız bir kavrayış var olmalıdır yani iddianın kendinin tayin ettiği bir şey olmalıdır (bu bölümün başındaki pozitivizmin köktenci yorumlarına dair buna karşılık gelen kendinden menkul referans sorunlarıyla karşılaştırın).

Kuhn, aslında bu kadar ileri gitmeye niyetli değildi;[9] ancak Paul Feyerabend (1924-1994) gibi aynı eğilimlere sahip diğer bilim felsefecileri açık bir şekilde görecelilik yönüne doğru hareket ettiler. Feyerabend bilim için evrensel yöntem kuralları olduğu fikrini reddeder ('ne olsa gider'). Bilim ve bilim dışılık arasındaki ayrım bu durumda bulanıklaşır.

Paradigma kavramı Kuhn'un bilim felsefesinde belirleyicidir. Ancak bunun farklı yorumları da verilmiştir. Yine de bunun, *orada ne olduğuna* dair (bir tür ontoloji) temel anlayışları ve *iyi araştırma için geçerli normları* (bir tür metodoloji) içerdiğini vurgulamakta yarar var. Aynı zamanda bu bilimsel pratikte örnekler yardımıyla gerçekleştirilen bir *eğitimi* de içerir. Bu son noktaya uygun olarak paradigma; bilim adamının, söz konusu temel kavramları (ontoloji) ve yöntemleri (metodoloji) kullanma yetisini elde etmeyi mesele edinen bir araştırma topluluğuna kaynaşmasını da içinde barındırır. Göreceğimiz gibi pratiğe dayalı 'zımni' bilgi nosyonu Wittgenstein'ın daha sonraki eserlerinde temel bir rol oynar.

LUDWİG WİTTGENSTEİN – PRATİK OLARAK ANALİTİK FELSEFE

İlke olarak yanlışlanabilir önermelerle ilke olarak yanlışlanamaz önermeler arasındaki ayrımın, kavrayışsal anlamlılıkla kavrayışsal anlamsızlık arasındaki ayrım için yeterli bir ölçüt olarak işlev görmediği kanıtlandığı ölçüde, anlamlıyla anlamsız olan arasında nasıl ayrım yapmamız gerektiği sorusu doğar. Bu soruya verilen cevaplardan biri, Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) daha sonraki eserlerinden ilham alan bir İngiliz-Amerikan felsefe okulundan gelir. Bu *analitik felsefe* okulu, günlük dilin çok çeşitli kullanımsal işlevleriyle beraber bir analiziyle birlikte başladı. Aynı analitik felsefe tanımlayıcı bir içeriğe sahip hükümleri sadece analiz etmenin ötesine gitti: Dilbilimsel ifadeler, genel kullanıma girdiklerinde anlamlıdırlar; anlamsızlık yaygın dilbilimsel kullanımdan bir kopuş olarak anlaşılmalıdır.

Kısaca, analitik felsefenin dil ve gerçeklik arasında birebir bir ilişki olduğu tezini reddettiğini ve buradan hareketle temelde doğru olan sadece tek bir dil olduğunu söyleyebiliriz: Doğa bilimlerinin dili. Analitik felsefe, kelimelerin ve cümlelerin birbirinden farklı bir çok işlevi olduğunu iddia eder. Mesela 'beş kırmızı elma' kelimeleri bağlama göre farklı anlamlara gelir. Mesela bir manavda söylendiklerinde bu kelimeler bir satın alma eylemi için işlev görürler; bir matematik sınıfındaki bir öğrenci tarafından söylendiklerinde bu kelimeler bir hesapla ilgili doğru bir cevabı ifade ediyor olabilirler. Benzer bir şekilde aynı odun parçasının bir satranç tahtasında (piyon olarak) mı yoksa damada (dama taşı) mı kullanıldığına bağlı olarak iki farklı parça olabileceğini söyleyebiliriz. Bunun ne tür bir parça olduğu, kullanıldığı oyuna atıfta bulunularak cevaplanabilir. Buradan hareketle aynı kelime farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşır ve bir kelimenin ne anlama geldiği sorusu sadece kullanıldığı somut bir duruma işaret edilerek cevaplanabilir. Tek başlarına alındıklarında kelimeler ve cümleler sadece *potansiyel* anlamlara sahiptirler. Belli bir bağlama konana kadar gerçek bir anlama sahip olmazlar. Böylece *kullanımın anlamı* tanımladığını söyleyebiliriz. Ve bir kelime ya da bir cümle birçok bağlama konabileceğinden kelime ya da cümle birçok anlamlara sahip olabilir. Buradan hareketle dil ve gerçeklik arasında birebir bir ilişki yoktur. Dünyayı olduğu gibi yansıtan 'bilimsel bir dil', tek başına doğru hiçbir dil yoktur.[10]

Anlamlılıkla anlamsızlık arasındaki keskin ayrım, ne tür bir anlam ve ne tür bir kullanım içinde sorularına yol vermelidir. Bir çok bağlamda dil, tanımlayıcı bir işlev görmez. Şiirde ve ahlakta dil, temel olarak olan bitenlerle ilgili bir şeyler iddia etmek amacıyla kullanılmaz. Dolayısıyla emprik bilimlerin diline karşılık gelmeyen tüm dilleri kavrayışsal yönden anlamsız olarak bir kenara atmamalıyız. Görevimiz her bir bağlama – şiir, ahlakî etkileşim ya da pratik hayat

gibi – hükmeden eşsiz dilbilimsel kullanımı bulmaktır.

Günlük yaşamda dilbilimsel kullanım, genelde şu ya da bu şekilde anlamlıdır. Dolayısıyla her bir durumda elimizde olan kullanım türünü açıklığa kavuşturmak önemlidir. Bu sebeple, günlük dili işlev gördüğü şekliyle analiz etmemiz gerekir. Analitik felsefe bu açıdan 'sıradan bir dil felsefesidir'.

Wittgenstein geleneğine göre anlamsızlık nedir? Bu günlük anlamlı dilin yanlış kullanımıdır: Klasik felsefî sorunlar sıklıkla böylesi bir yanlış kullanımdan doğar. *Bir* bağlamda anlamlı işleve sahip kelimeleri ait olmadıkları başka bir bağlamda kullanırız.[11] Bu tavlayla satrancı karıştırmak gibi bir şey. Başka bir örnek vermemiz gerekirse: Otobüs bekleyen birine, otobüsün ne zaman geleceği sorulduğunda adam, 'tam olarak hiçbir şey bilmiyorum diye cevap verirse, bu adam dili yanlış kullanıyor demektir. Söylediği şey *bu* bağlamda pek bir anlama gelmez. Soruda 'bilmek' kelimesi anlamlı olarak kullanılmıştır; bu otobüs bekleme bağlamına oturur. Ama adamın aynı kelimeyi kullanımı tamamıyla farklı bir bağlamı öngörür; yani epistemolojik bir tartışma bağlamını. 'Wittgenstein gibi 'sıradan bir dil felsefecisi' epistemoloji ve şüphecilik üzerine yapılanlar gibi birçok felsefî tartışmanın geniş ölçüde günlük kelimelerin ait olmadıkları kuramsal bağlamlarda yanlış biçimde kullanımlarının örnekleri olduğunu iddia edecektir. Buradan hareketle karmaşık felsefî problemler ortaya çıkar, aslında bunlar dilin yanlış kullanımından kaynaklanan sahte problemlerdir. Bu bağlamda standart bir nokta klasik ontolojik tanımların gerçekte dilbilimsel ayrımların eşya üzerine yansıtılması oldukları iddiasıdır -mesela Aristo'nun eşya üzerinde bulduğu kategoriler nihai olarak nahif bir şekilde eşyanın nitelikleri oldukları düşünülen *dildeki* ayrımlardır-. Öz ve nitelik arasındaki ayrım; örnek olarak, gramerdeki özne ve yüklem arasındaki dilbilimsel ayrımın eşya üzerine aksettirilen yansımasıdır.

Bu şekilde tanımlandığında sıradan dil felsefesi, bir tür nominalizm halini alır. Ancak bu kadar basit değildir. Birazdan göreceğimiz gibi, dilin temel olarak konuşma eylemlerinde ifade edildiği düşüncesine göre, Wittgensteinci *dil oyunundaki* merkezi fikir; telaffuzların, görevlerin ve nesnelerin bir bütün oluşturdukları ve böylece dil ile gerçeklik arasındaki ayrımın üstesinden geldikleridir. Bir yandan dile ayrımlarıyla birlikte sahip olduğumuz üzerinde ısrar etmek ve diğer yandan da eşyanın epistemolojik olarak bağımsız olduğunu öne sürmek pek de anlamlı olmayacaktır.

Analitik felsefe, sadece 'teşhis' etmek için değil, aynı zamanda 'iyileştirmek' için de çaba harcar: Sıradan dili yanlış kullanımımız sonucu ortaya çıkan dilbilimsel bozukluk için bir 'terapi' sunmaya çalışır. Wittgenstein gibi analitik felsefecilere göre bu terapi özellikle klasik metafizik problemleri hedef alır. Bir terapi olarak felsefe görüşü bu açıdan metafizik karşıtı bir eğilimi içinde barındı-

rır. Buraya kadar analitik felsefeciler ve mantıksal emprisistler hemfikirdir. Ancak Wittgenstein gibi analitik felsefeciler felsefeyi terapiye dayalı bir pratik olarak gözlemlediklerinde; aynı zamanda felsefenin tezler ve duruş noktalarında cevaplar da sunmadığını kabul ediyor demektir; terapi olarak felsefe, felsefenin kendi başına bir iddiada bulunmayan sadece dilbilimsel (kavramsal) düğümleri çözen bir pratik, bir faaliyet olarak anlaşılması anlamına gelir. Burada, Sokratesçi yöntemle belli bir yakınlık söz konusudur.

Terapi yöntemi farklı dilbilimsel bağlamlarda neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini göstermeyi amaçlar. Genel olarak yöntem, dilbilimsel bir toplulukta yaşayanların bu topluluktaki anlamlı dilbilimsel pratiğin kuralları hakkında zımni bir bilgiye sahip olduğunu varsayar - böylesi bir bilgi olmaksızın dilbilimsel bir topluluk mümkün olmayacaktır. Bir anlamda, felsefî dilbilimsel analiz argümanlar ve analizler aracılığıyla dilbilimsel kullanımın açığa vurulmamış kurallarında neyin zımni, açık ve açığa vurucu olduğunu belirlemeye çalışır. Böylelikle sıradan dildeki temel kuralların bir temyiz mahkemesi gibi işlev gördüğünü söyleyebiliriz: Dilbilimsel ifadeler, mevcut temel kurallarla uyum içinde olduklarında anlamlıdırlar. Ancak temel kurallarla ilgili anlaşmazlıklarda kimin haklı olduğuna nasıl karar vereceğiz? Yine kullanıma *işaret ederek* bunu ortaya çıkarabiliriz: 'Yedi numara yeşildir' demek sıradan dilde anlamsızdır çünkü numaraların renklerle ifade edilemeyeceği temel kuralını ihlal eder -bu telaffuzla bağlantılı olarak yaşadığımız, anlamsızlık temel kurala işaret eder-.

Wittgenstein, *Felsefî Araştırmalar*'da (1953) dili, çeşitli faaliyetlerimizle içsel anlamda bağlantılı bir şey olarak analiz eder: Dil, dil oyunları içinde gömülüdür; yani dilin ve kullanımın bir bütünlük oluşturduğu somut pratik bağlamlar içinde saklıdır. Bir dil oyununda -mesela bir manavdan beş kırmızı elma almak ya da bir inşaat mahallinde kirişleri ve parselleri sormak gibi- eşya ve dil arasında dışsal bir ilişki yoktur; bu dil oyununda var oldukları şekliyle olgular, oyundaki kavramlar aracılığıyla doyurucu bir şekilde tanımlanabilirler ve kavramlar da bu oyunda göründükleri şekliyle olgular aracılığıyla anlam kazanırlar.

Çeşitli dil oyunları genelde birbiriyle örtüşür. Dil oyunlarının kuralları, bir dil oyunu için benzersiz olabilir, ya da çeşitli dil oyunları için ortak olabilir. Buradan hareketle dilbilimsel bir ifade farklı dil oyunlarında müşterek bir anlama sahip olabilir. Bu durumlarda bir *aile yakınlığı*ndan bahsedebiliriz: Farklı dil oyunları boyunca net bir şekilde tanımlanmış müşterek tek bir kimlik yoktur; ancak biz yine de belli müşterek unsurları (aile üyeleri arasında olduğu gibi) tanıyabiliriz.

Wittgenstein, dilin böylesi çeşitli etkinlikler içinde gömülü olduğunu fakat kendinin diğer tüm dil oyunlarını konu edinen daha yüksek derecede bir dil oyununu kullandığı iddiasında olmadığını düşünüyordu. Günlük yaşamdaki, bi-

limlerin dil oyununu da içine alan, tüm dil oyunları için müşterek bir kavrayış çerçevesini sunabilecek daha üst düzey bir dil oyunu fikrini reddetmekteydi.

Diğer yandan Wittgenstein'ın takipçilerinden Peter Winch dil oyunları teorisini çıkış noktası olarak aldığı bir sosyal bilim felsefesi geliştirdi.[12] Bir toplumu anlamak bir dizi oyunu anlamaya benzer. Bir dil oyununu anlamak oyunu kendi kavramları ve kuralları temelinde anlamaktır. Konuşma eylemlerinin nedensel izahı gibi başka kavramları ve kuralları kullanamayız. Winch, nedensel izaha değil *anlamaya* dayalı bir sosyal bilimi savunuyordu ve çeşitli dil oyunlarına nispetle daha üst düzey bir duruş noktası olma özelliğine haiz bir dil oyunları teorisi, bir metateori geliştirdi.

Onlarsız da yapabileceğimiz dil oyunlarının temel kuralları ne anlama geliyordu ve onlarsız yapamamamız ne anlama gelmekteydi? *Tüm* dil oyunlarının zaruri olarak bir parçasını oluşturan bir takım temel kurallar olduğuna inanıyorsak – böylece bu kurallardan kaçınamıyorsak ya da onlarsız yapamıyorsak- fakat bunları kullanırken aynı zamanda analiz edip tartışabiliyorsak, bu durumda elimize bir tür aşkın dilbilimsel felsefe geçer. Dilde bir takım müşterek kaçınılmaz – genel anlamdaki dilbilimsel anlam için gerekli – kurallar ya da ilkeler vardır. Bunlar tüm dilbilimsel anlamlar için nihai ölçüyü belirler. Eğer böyleyse, elimizde genel anlamdaki dilbilimsel anlam için geçerli müşterek temel koşullar var demektir.

Gilbert Ryle (1900-1976) ve diğer analitik felsefeciler dilbilimsel analizi daha çok yapıcı bir tarzda kullandılar.[13] Kavramlarımızın çeşitli anlamlı şekillerde nasıl birbirleriyle bağlantılı olduğunu açıklığa kavuşturarak, dilin ve olguların gerçekte ne olduklarını daha net bir şekilde görebiliriz. Yöntem, analitik düşünce deneyimleriyle hangi kavramların birbiriyle içsel bir bağlantıya sahip olduğuna ve hangi kavramların bir araya getirilemeyeceğine (bu kavramlar bir araya getirildiklerinde sonuç anlamsızlık olacaktır) karar vermektir. Böylece eylem kavramı zaruri olarak özne ve maksat kavramlarıyla bağlantılıdır, ancak sayı kavramları renk yüklemleriyle bir araya getirilemez.

Ryle gibi bazı analitik felsefecilerde, metafizik karşıtı eğilim daha az telaffuz edilir ve analiz bir eylemin ne olduğu ya da bir özne veya kişinin kim olduğu soruları gibi klasik sorunlar üzerine daha çok vukufiyet kazanma aracı haline gelir.[14]

Eğer anlam için gerekli koşullar kullanılan dile bağlıysa, dil ile kullanıcı arasındaki ilişki nasıldır peki? Dil, kullanıcısıyla yani özneyle zaruri olarak bağlantılı değil midir? Daha da ötesi, dil özneler arası ve sosyal-tarihsel bir şeyler de ifade etmez mi? Dil, kullanıcının miras aldığı, başkaları aracılığıyla tanıştığı bir şey değil midir? Dilin konuşan ve algılayan özneyle ve tarihsel-sosyal toplulukla bu içsel ilişkisine dair sorular, semantik yaklaşımın ötesine taşar ve bizi konuşma-eylem analiziyle, olaybilim ve varoluşçuluk yönlerine sevkeder.

SIRADAN DİL FELSEFESİ VE KONUŞMA EYLEMİ TEORİSİ
AUSTİN VE SEARLE

Sıradan dil felsefesi olarak bilinen okul, İngiltere'de 1930'larda mantıksal pozitivizme karşı bir hareket olarak ortaya çıktı. Mantıksal pozitivistler yapısal mantıktan ve modern fiziğin matematiksel kullanımından ilham almışken, sıradan dil felsefesinin savunucuları günlük dilde bulunan bir yığın ifadenin analizine önem veriyorlardı.[15] Sıradan dil felsefesindeki farklı gruplar arasında şöyle bir ayrım yapabiliriz:

1- Temsilciliğini en başta George Edward Moore'un yaptığı sağduyu felsefesi

2- Wittgenstein (daha sonraki döneminde), John Wisdom ve Norman Malcolm'ı da içinde barındıran Cambridge okulu

3- Gilbert Ryle, Stuart Hampshire, Peter F. Strawson, Stephen Toulmin ve John L. Austin'i içinde barındıran Oxford okulu.

Bu grupların tümü çıkış noktası olarak, matematiksel anlamda formüle edilmiş ampirik bilimlerin ve yapısal mantıktan ilham alan felsefecilerin kullandıkları idealleştirilmiş dilin eleştirisi için günlük dilin analizini benimsemişlerdi. *Sıradan dil* felsefecileri günlük dili ve *sağduyuyu* savunmaktaydılar (fenomenoloji ile mevcut paralelliğe dikkat edin).

Ortak dil kullanımını dikkatli bir şekilde analiz eden John L. Austin (1911-1960) felsefecileri gösterişçi ve şeffaf olmayan iddialarda bulunmakla eleştirdi (John Locke'un dilbilimsel açıklığa yaptığı vurguyla karşılaştırın). Günlük dilde bulunan idrake işaret ederek Austin özel bir metafizik ve mantıksal pozitivizm eleştirisinde bulunur, aynı zamanda da felsefî (kuramsal) şüpheciliği çürütmeye çalışır. Austin *tanımlayıcı* ifadelerle ('constative') *uygulayıcı* ifadeler ('performative') arasında bir ayrım yapar. 'Yürüyorum' ifadesi *tanımlayıcı* bir ifadedir. Bir durumu saptar. '..... söz veriyorum' ifadesi aynı zamanda *eylem* olan bir ifadedir. İfade bir eylemi yerine getirir.[16] Şayet belediye başkanı resmi bir törende 'bu caddeyi Devlet Gücü olarak adlandırıyorum' derse, bu durumda bir şeyi tanımlamıyor fakat *bir eylemi yerine getiriyor* (uyguluyor) demektir yani caddeye bir isim vermektedir (bu durum her şey gereğince yerine getirildiği sürece geçerlidir; yani böylesi bir törendeki protokol doğru olduğu sürece). Bu şekilde Austin dil kullanıcıları ve dilbilimsel ifade arasındaki ilişkiye ve dil kullanıcılarının kendilerini ifade ettikleri sosyal bağlama odaklanır. Dil kullanıcısıyla dilbilimsel ifade arasındaki ilişki psikolojik olarak soruşturulabilir. Ancak Austin'e göre bu felsefî bir analiz meselesidir. Dil kullanıcısıyla dilbilimsel ifade arasındaki ilişkiye dair araştırma çoğunluk 'pratik (pragmatik)' olarak adlandırılır, Dilin yapısına dair araştırma 'sentaks' ve dildeki anlamın içeriğiyle ilgili araştırma ise 'semantik' olarak adlandırılır. Bu terminoloji temelinde Austin pratikle (pragmatik) felsefî bir anlamda ilgilenir.

Austin bu açıdan konuşma-eylem felsefesi de dahil dilbilimsel felsefeye, meşhur *dilbilimsel yönelişe* (ya da *pratiğe yöneliş*) kayıştaki anahtar şahsiyetlerden biridir. Daha iyi bir analiz ve farklı tür konuşma eylemlerinin daha iyi kavranması için Austin ayrıca üç aşamalı kavramsal bir şema ortaya koyar: Tabirsel, tabirsel olmayan ve tabir içinden. Bir konuşma eyleminin *tabir içinden gelen gücü* nedensel ilişkilerle bağlantılıdır. 'Arkandaki el bombası her an patlayabilir' dediğimde bu ifade başkalarının kaçmasına neden olabilir; bunu söyleyerek onların tarafında olan bir eyleme 'neden' biçiyorum. Bu açıdan konuşma, eylemin tabirin içinden gelen bir gücüne sahiptir. Ancak koşmaya başlamasalar bile, bu cümleyi telaffuz etmekle onları uyarmış oldum. Başkalarını uyarmanın alışılagelmiş koşullarıyla uyumlu olarak (ve böylece bir başkasının yaralandığı bir olayda masum olduğumu söyleyebilme durumunu elde ederek) konuşma eylemim, onlar mesajımı gözardı etmiş olsalar da, başarılı olmuştur. Bir konuşma eyleminin *tabirsel olmayan gücü* nedensel etkilerin değil de adetin yerini bulmasıyla alakalıdır. (Paralelliğe dikkat edin: Belediye başkanı caddeye isim verdiğinde, bu nedensel bir sonuç değil, adetlerle alakalıdır). *Tabirsel yön* iddianın (ifade ettiğimiz şeyin) içeriği olarak adlandırabileceğimiz şey üzerinde temellenir. Tek ve aynı konuşma eylemi, farklı şekillerde bu üç yönün tümü tarafından tanımlanabilir.[17]

Konuşma eylemi teorisi Amerikan felsefeci John R. Searle (1932-) tarafından daha da işlenmiştir.[18] Konuşma eylemlerinin tabirsel olmayan bir güce sahip olduğu fikriyle yola çıkan Searle başarılı konuşma eylemlerinin kurallarını yani başarılı konuşma eylemlerinde 'yapılandırıcı' (sadece 'düzenleyici' değil) olan kuralları ortaya çıkarmaya çalıştı. Kısaca, satranç kuralları satranç hamlelerini *yapılandırıcıdır* çünkü oyundaki bireysel eylemler, bireysel hamleler sadece bu kurallar nazarında bir şey ifade ederler. Ancak 'ofisinde sigara içme' yasağı zaten var olan içmek ya da içmemek gibi bir davranışı bu tür davranışların varlığı açısından bir koşul olmaksızın sadece düzenlemekle yetinir. Searle'ın ortaya çıkarmaya çalıştığı konuşma eylemleri kuralları örneğin, genelde insanların doğru sözlü olduklarını, normalde bahsettikleri şeyin mevcut olduğunu ve rollerin ve kurumların onların konuşma eylemlerini anlamlı kıldığını varsaymamız gerçeği üzerinde temellenir. Belediye başkanının 'bu caddeyi Devlet Gücü olarak adlandırıyorum' dediğini işittiğimizde başkanın söylediği şeyi kastettiğini, adlandırılması gereken bir caddenin var olduğunu ve başkanın da gerçekten resmi bir eylemi gerçekleştirdiğini varsayarız. Konuşma eylemleri insanlar arasındaki etkileşimde başarılı ve anlamlı olduklarında, bunun nedeni tam olarak aslında pek de düşünmediğimiz, konuşurken ve dinlerken sorgulamadan kabul ettiğimiz böylesi kuralların varlığındandır. Konuşma eylemleri için söz konusu olan bu tarz kati kurallar dilbilimsel etkileşimde karşılıklı anlaşma için yapılandırıcı koşullardır. Pratikte elbette birbirimizi anlamamıza engel teşkil eden her

çeşit faktör mevcuttur. Elbette bu kurallardan biri ya da daha fazlası çoğunluk kasıtlı ya da kasıtsız olarak ihlal edilir. Ancak tıpkı samimiyetle konuşmanın *yalan söylemeden* önce geldiği gibi (çünkü yalan söyleyebilmek için, yalancının onu dinleyen şahsın doğruyu söylediğine inandığını varsayması gerekir) bu kurallar da bunların ihlalinden önce gelir. Sıklıkla ihlal edilmeleri ne şüphe uyandırıcıdır ne de inkar edilebilir. Bu bağlamda Searle, bu koşulları (gerçekleri) 'yapılandıran' konuşma eylemleri için söz konusu kurallar da dahil olmak üzere bir takım kurumsal çerçevelere yerleştirilmemiş olsalardı, asla mevcut olmayacak olan sosyal koşullara (gerçeklere) atıfta bulunmak için 'kurumsal gerçekler' terimini öne sürer.[19]

FENOMENOLOJİ VE EXİSTANSİYALİZM - HUSSERL VE SARTRE

Fenomenoloji, homojen bir okul değildir. Kurucusu Edmund Husserl (1859-1938), teorisini kariyeri boyunca geliştirmiştir. Fenomenolojik okula dahil oldukları söylenen, mesela Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Maurice Merleau-Ponty (1907-1961) gibi isimler arasında büyük zıtlıklar mevcuttur. Örnek olarak Sartre, aynı zamanda bir existansiyalist (varoluşçu) olarak adlandırılabilir. Burada fenomenolojinin bazı temel noktalarını kısaca ele alacağız.

Fenomenoloji (kelime olarak görünüşlerin teorisi) olayları ve eylemleri göründükleri gibi *tanımlamayı* amaçlayan felsefî bir okuldur. Sadece doğa bilimleri tarafından tanımlanan şeyleri gerçek olarak kabul etme eğilimini reddeder. Fenomenoloji, kullandığımız günlük nesneleri bize göründükleri gibi tanımlamayı amaçlar: Şu an yazmada kullandığım kalem, bu bağlamdaki haliyle tanımlanır. Fenomenoloji, kalemin bir atomlar topluluğundan başka bir şey olmadığını öne süren görüşe saldırır. Bu anlamda söz konusu okulun, bilimsel felsefeye dayalı tek boyutlu bir standartlaştırmaya karşı, evreni tüm çeşitliliği ve oluşmuşluğu içinde, nitelikleriyle birlikte yeniden inşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Böylelikle bu okul sadece doğa bilimi kavramlarının, eşyayı gerçekte olduğu gibi kavradığı görüşüne karşı çıkar.

Burada sıradan dil felsefecilerinde karşımıza çıkan dil oyunu kavramıyla paralel bir nokta görürüz; bu dil felsefesinde, doğa bilim, dilinin tek doğru dil olduğu görüşü, farklı dilbilimsel bağlamlarının çeşitliliğinin bir sunumu lehine reddedilmişti; dilbilimsel anlam, bağlam tarafından tanımlanmaktaydı. Fenomenolojik tanımlamalarda, tek başına dil değil olgular da sahnedeki yerlerini alır. Ancak burada da sadece doğa bilimlerinin kavramlarının geçerli olduğuna dair mutlakçı görüş eleştirilir. Aynı zamanda ne analitik felsefenin, ne de fenomenolojinin doğa bilimlerine karşı çıktığı vurgulanmalıdır! Eleştirilen şey, sade-

ce doğa bilim kavramlarının gerçekliği kavrayabileceğine yönelik felsefî teoridir.

Fenomenoloji, çoğunlukla basit gündelik faaliyetleri tasvir eder: Hububatı öğütmek, at nalı çakmak, bir mektup yazmak. Çoğunluk Husserlci *yaşam dünyası* (*Lebenswelt*) terimini kullanırız: Biz kullanıcılarına göründüğü şekliyle tüm nesneleri ve fikirleriyle birlikte (olgular, özneler ve dilbilimsel ifadeler) içinde yaşadığımız dünya. Buradan hareketle kullanımdaki dil, *Lebeswelt*'in bir parçasını oluşturur, tıpkı dil kullanıcıları gibi (sadece semantik ya da sentaks anlamında değil ama pratik anlamda da dilbilimsel olan dil oyunlarıyla bunun arasındaki paralelliği karşılaştırınız).

Fenomenoloji, yaşam dünyasına dair algısını bilimsel algılara bir alternatif olarak sunmaz. Yaşam dünyasının epistemolojik bir önceliği vardır. Bilimler yaşam dünyasından basit bir şekilde tarihsel olarak doğmazlar; yaşam dünyası bilimsel faaliyeti mümkün kılan epistemolojik ön koşuldur. Husserl, fenomenolojiyi Avrupa tarihindeki bilimsel gelişmenin bir uzantısı olarak alır. Bilim kadar felsefe de, erek ('*telos*') olarak rasyonelliğe adanmıştır ve fenomenoloji de, bilimin temel sorunlarını aydınlatma ve açığa kavuşturma görevini üstlenir. Husserl kendi fenomenolojisinden 'Avrupa bilimlerinin krizi' durumunda destek sağlayacak 'aşkın bir fenomenoloji' ve 'kuvvetli bir bilim' olarak söz eder. Fenomenolojinin, bilimlerin bilimsel yönleriyle alakalı kurtarıcı çabaları, yaşam dünyasını, bilimlerin nereden geldikleri ve nereye gittiklerini bilme sorununu göz ardı etmemeleri için bunlara anlam-inşa edici bir temel olarak sunma yetisinde gizlidir.

Fenomenolojinin görevi dolayısıyla sadece olguları (araçlar, maksatlar, insanlar vs.) çeşitli bağlamlarda göründükleri şekliyle tasvir etmekten ibaret değildir. Daha derinlerde yatan amaç, yaşam dünyasında insan eylemini (bilimsel faaliyet de dahil olmak üzere) mümkün kılan koşulları keşfetmektir. Amaç insan eylemi ve rasyonelliğinin *anlam inşa edici* koşullarını keşfetmektir. Bu amaç yaşam dünyasını gerçekte olduğu şey yapan temel koşullarda aranmaktadır. (Yine satranç örneğimize dönelim: Satrancın, kuralları oyundaki çeşitli iyi ve kötü hamleler açısından anlam inşa edicidir; bu kurallar olmaksızın satrançtaki hamlelerden bahsetmek anlamsız olacaktır.) Bu anlamda burada, konuşma eylemi felsefecilerinde olduğu gibi belli bir aşkın felsefî argüman mevcuttur, ancak bu dibilimsel-pratik topluluğun aşağı yukarı çeşitlenen önkoşullarını araştıran bir aşkın felsefedir, her bir insanda değişmez ön koşulların gömülü olduğu kesin bir şekilde Kantçı bir aşkın felsefe değil.

Böylece, yaşam dünyasındaki yapıların açıklığa kavuşturulması *epistemolojik* bir amaca sahiptir. Yaşam dünyasının amaca yönelik görevler ve normlara göre düzenlenmiş eylemlerle birlikte uygulanabilir mahiyette olması önemlidir.

Epistemolojik sorular *eylem* terimleri çerçevesinde (görevler, iş, etkileşim) tartışılır, Berkeley'de olduğu gibi pasif duyu deneyimi terimleriyle değil. Yaptığımız şeye dair sahip olduğumuz idrak asli olarak anlaşılır. Bu idrak, basit duyu izlenimlerine indirgenemez. Mesela, odun keserken, ne yaptığımı içgüdüsel olarak bilirim; ve yine kolumun hareketleriyle ilgili bildiğim şey sanki kolum bir gözlem odağı imişçesine koluma *bakarak* bildiğim bir şey değildir. Tabi ki odunu keserken koluma bakarım; ancak kolumun görüntüsü, kolumun hareketine dair gözlemimin koluma sadece yabancı bir nesne olarak baktığımdaki gözlemimden farklı olduğu bir eylem bağlamının parçasıdır.

Fenomenolojinin, pasif duyu izlenimleri ya da sadece düşünceyle değil de, gündelik görevlerimizle birlikte epistemolojik olarak başlaması gerçeği; özne ve nesne arasındaki ilişkiyle, eşya kavramı ve şahsi kimlikle ilintili sorunların fenomenolojide benzersiz bir düğüme sahip olduğu anlamına gelir. Eylemde bulunan kişiler olarak, bu faaliyetlere derhal erişim imkanımız var; özne ve nesne arasında mutlak bir ikilem söz konusu değil. Olgular gerçekte oldukları gibi, bir durumda verildikleri şekilde kendilerini açığa vururlar; ve eylem süresi içinde öznenin bilinçliliği özne için bir sürekliliği ve kimliği garanti altına alır. Eylemle başlayan fenomenolojik tasvirler, sosyal bilimler ve bunların temel tartışmaları açısından ilginçtir: Eylem kavramına ve maksat, özne, yardımcı özne ve eyleme sahne olan nesne gibi alakalı kavramlara dayalı yaşam bağlamlarının fenomenolojik analizinde, eylem alanını öznenin kullandığı kategoriler çerçevesinde sunmayı amaçlarız. Böylece fenomenoloji, sosyal araştırmaya yönelik açıklayıcı yaklaşımın aksine, *anlamaya* dayalı yaklaşımla yakından ilişkilidir. Bu Winch'in toplumu, dil oyunu modeline uygun olarak analiziyle de aynı çizgidedir.

Ancak bahsettiğimiz gibi fenomenoloji, temel olarak anlamı inşa eden unsurları bulmaya çalışır, sadece durumun bir tasvirinden ibaret değildir. Dolayısıyla herhangi bir anda hangi mantıksal seviyede olduğumuzdan haberdar olmak önemlidir. Mesela Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te (*'L'Etre et le néant'* (1943)) özgürlüğü işlerken, özgürlüğü yapılandırıcı bir anlama sahip olarak algılar. Özgürlük, eylem için zaruri bir *koşul* olmanın mantıksal statüsüne sahiptir: Eylemde bulunmak şu ya da bu şekilde bilinçli ve maksatlı olarak eylemde bulunmakla eşdeğerdir. Eylem, bizim, durumun gerçekte olduğundan daha farklı olabileceğini yani verili olan durum için bir alternatif söz konusu olduğunu gördüğümüzü ve bizim bu muhtemel alternatifi belli bir takım eylemler yoluyla gerçekleştirmeyi umabileceğimizi varsayar. Diğer bir ifadeyle eylem, başka durumlar ışığında verili duruma üstün gelir – eylem verili durumu 'iptal eder'. Bu anlamda muhtemel olan gerçek olana göre öncelik kazanmıştır; muhtemel olan henüz gerçek olmayan ama eylem aracılığıyla gerçekleştirilebilecek olandır. Eğer çevremizdeki durumun şu ya da bu şekilde farklı olabileceğini görmemiş olsaydık,

eylemde bulunamazdık. 'Verili durumun' bu muhtemel maksatlı iptali özgürlüğe bir eylem koşulu olarak işaret eder. Böylece özgürlük eylemi *inşa eder*. Bu anlamda özgürlük sayesinde eylem mümkün olur.

Ancak aynı zamanda Sartre, insanoğlunun özgürlüklerini kaybedebileceğine de inanır. Eğer özgürlük bizdeki yapılandırıcı temel bir unsursa, bu nasıl mümkün olabilir? Cevap, potansiyel olarak daima sahip olduğumuz temel özgürlüğün, belli durumlarda durumun değiştirilebilecek ve değiştirilmesi gereken bir durum olduğunu ve bizlerin de değişimi etkileyebilecek etkilemesi gereken özneler olduğumuzu farketmediğimizde kaybedilebileceğidir. Bu durumda kendimizi, eylem yetisine sahip olmayan bir *eşya* türü olarak gözlemleriz. Dolayısıyla özgürlük gerçeklik boyutuna erişmez. Bu özgürlüğün nasıl kaybedilebileceğini ortaya koyar. Ancak insanoğlunun asli bir unsuru olarak özgürlük bu durumlarda bile potansiyel gizli bir güç olarak mevcuttur.

Şimdiye kadar fenomenolojiyi epistemoloji ve eylem teorisiyle bağlantılı olarak ele aldık. Ancak fenomenoloji, edebiyatta ve sanatta da oldukça verimli olmuştur, çünkü dünyamıza niteliklerini tekrar geri kazandırmıştır: Tekrar olguları niteliksel olgunlukları içinde haklı olarak tartışabiliriz -söz konusu olan ister Nerval'in şiirlerinden biri isterse de Van Gogh'un tablolarından biri olsun. Edebi araştırmada fenomenoloji, hermenoitik gibi yorumcu bir bilim olarak işlev görür.

Sartre daha sonraki bir eserinde, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde (1960) (Kant'ın başlıklarıyla karşılaştırın); daha önceki varoluşçu fenomenolojiyle, Marksçılık arasındaki ilişkiyi tartışır: Bireysel etkinliklerle işe başlayıp diyalektik ihlal yoluyla sosyal-tarihsel bütünlüğe dair bir teoriye ulaşmaya çalışır. Üretilmiş yapıların – caddeler, evler, merdivenler, çarşılar vs.- eylem alanımızı nasıl tanımladığına dair teorisi bu bağlamda önemlidir. Bu yapılar insanlar arasındaki ve insanlarla toplum arasındaki materyal aracılardır. Başka türlü, grup oluşumu böylesi bir 'aracılık' faktörünü temsil eder; *grup* ortak amaçları gerçekleştirmek için kendiliğinden meydana gelen ortak bir eylemi ifade eder. Sartre'ın *diziler* olarak adlandırdığı şeyde ise, belli bireyler iletişim ve topluluk olmaksızın (otobüs kuyruğundaki gibi) bir toplanmanın parçasını oluştururlar. Yabancılaşmış durumumuzdan kaçmak için kendimizi 'grup' içinde harekete geçirmeliyiz ve bireysel eylemlerimizin tümünün beklenmedik sonuçlar doğurduğu – her bir çiftçinin makul olarak yaptığı ağaç kesme eyleminin ihtiyatsızca ormanların yok olmasına ve doğal felakete yol açmasında olduğu gibi – durumların ötesine hareket etmeliyiz. Tek tek gerçekleştirdiğimiz eylemlerin hepsi bir araya geldiğinde geri tepmesinden kaçınmalıyız; Sartre burada kesinlik-karşıtlığından bahseder.

Varlık ve Hiçlik'te bireyci bir duruş noktasını destekleyen Sartre daha son-

radan birey ve toplum arasında makul bir aracılık kurmak için bir tür Marksist felsefe geliştirmeyi denedi. Hegel'in, bütünlük kavramıyla, Kierkegaard'a kıyasla haklı olduğunu ve Kierkegaard'ın da, 'eşsiz olan' kavramıyla, Hegel'e kıyasla haklı olduğunu söyledi -her iki kavramlaştırma da Sartre'ın Marx versiyonu aracılığıyla aktarılmaktadır-. Burada Sartre aileyi – çocuğun ilk sosyalleşme ve bireyleşme sürecindeki aracı – evrensel olanla tekil olan arasındaki aracı olarak vurgular.

Sartre'ın sıklıkla bir varoluşçu olduğu söylenir. Ancak varoluşçuluk dar bir anlamda felsefî bir okul değildir. Bu terim Katolik Gabriel Marcel, ateist Jean-Paul Sartre, feminist Simone de Beauvoir, deist Karl Jaspers ve Varlık felsefecisi Martin Heidegger gibi karşıt düşünürlere uygulanır. Ancak Wittgenstein'ın tabiriyle, belli bir aile benzerliği mevcuttur. Ve bu düşünce tarzının kökleri Kierkegaard'a, Pascal'a, Augustine'e ve Sokrates'e kadar uzanır. Aile benzerliği, bu düşünürlerin insanın varlığını, fani ve ölümlü bir birey olarak çoğunluk trajedi içinde ve paradokslarla dolu, öz bilincin asli ve sarsılmaz olduğu bitmemiş bir yaşam içinde içselleştirmeleri tarzlarında görülebilir. Varoluşçu felsefenin temel bir unsuru hepimizin kendi hayatlarımız üzerine tefekkür etmemiz gerektiği görüşüdür. Böylesi varoluşçu bir düşüncede – kişisel olarak kendi ölümümüzün de farkındayken – daha büyük derinliklere dalan bir bilinçle canlanıveririz, adeta yeniden doğarız. Dostoyevski'nin 'melun sorular' olarak adlandırdığı sorulara – Nereden geliyoruz? Biz kimiz? Nereye gidiyoruz? – bir cevap bulamasak bile yine de insan varlığının, yaşamın saf ateşinin o eşsizliğinin bilincini taşımaya devam ederiz. Norveçli yazar Arne Garborg'un ifade ettiği gibi; yaşam, 'güdülenmişlikten tamamıyla uzak, mantığa mükemmel biçimde zıt, kaçınamadığımız yalın fakat enerji dolu bir kaziyedir (postulat); o kadar üstün bir kaziye ki meşrulaştırılmayı reddeder, o kadar egemen ki onu inkar ettiğimizde bile varlığımızın her bir lifinde onun kurallarına ya da kaprislerine mahkumuz.'.[20]

Burada Sartre'ın hususi olarak varoluşçu bakış açısına dair, özellikle de *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'de ortaya konduğu haliyle ilgili birkaç şey söyleyeceğiz. Sartre insanoğlu için 'varlığın özden önce' geldiğine inanır. Bununla, hayatımızda ne yapmamız gerektiğini bize anlatan bir Yaratıcı tarafından konmuş hiçbir 'ilahi fikir', hiçbir 'değer olmadığını kasteder. Hiçbir nesnel norm ya da talimat olmadığından, özgürüz demektir. (normların yokluğuna dayalı bu özgürlük kavramıyla *Varlık ve Hiçlik*'teki eylem için bir şart olarak görülen özgürlük kavramı arasındaki farkı karşılaştırın.) Sartre'ın görüşünü açıklığa kavuşturmak için şu benzetmeyi yapabiliriz: Bizler bir gösterinin tam ortasında kendilerini ansızın sahnede bulan aktörler gibiyiz, elimizde bir senaryo yok, oyunun adını ya da hangi rolde oynadığımızı bilmiyoruz, ne yapacağımızı ya da söyleyeceğimizi bilmiyoruz – evet, hatta oyunun bir yazarı olup olmadığını bile bilmiyoruz -, bunun ciddi mi yoksa saçma bir güldürü mü olduğunu bile bilmiyo-

ruz. *Kişisel olarak* bir tercih yapmalıyız, ne olacağımıza – kötü adam ya da kahraman, maskara ya da hüzünlü - bir karar vermeliyiz, ya da sadece derhal çıkmalıyız. Ancak bu da, bir rol seçmek olacaktır -ve bu seçim de yine gösterinin ne hakkında olduğunu bilmeden yapacağımız bir seçimdir-.

İşte bu tastamam varlık boyutuna nasıl daldığımızdır. Var oluruz, kendimizi burada buluruz – özgür olarak, çünkü hiçbir talimat yoktur – ve kendi kendimize karar vermeliyiz, olacağımız insan türünü belirlemeliyiz. Öz (tanım) böylelikle varlığı (zaten yaşamakta olduğumuz şeyi) takip eder.

Sartre'ın varoluşçuluk görüşünde *tercih* önemlidir. Bu, eşyayı bir ölçüye göre seçmek değildir, ölçünün kendisini, kendi kendimizi bir kişi olarak seçmektir. Ancak temel tutuma dair böylesi bir seçim Sartre'a göre rasyonel olarak savunulamaz. Tam tersine bir tutumu savunmaya yönelik tüm çabalar bir şeyle birlikte başlamalıdır, fakat burada tercih tam da başlama noktasıdır. Bu durumda bu tercihle ilgili keyfi bir durum söz konusudur. Bu asli tercih tek başımıza yaptığımız bir şeydir – tavsiye istesek bile, tavsiye istemeyi kendimiz seçmişizdir ve tavsiyeyi nasıl yorumlayacağımızı ve buna uyup uymayacağımızı yine kendimiz seçeriz. Bu anlamda tercih bir kararı, keyfi bir şeyi temsil eder. Dişergâmlığı ya da bencilliği, komünizmi ya da faşizmi seçebiliriz. Tercihin kendisi rasyonel olarak temellendirilemez (Popper'le olan paralelliğe dikkat edin) ancak Sartre'a göre aynı zamanda – ilginç bir şekilde – bizler bireyler olarak yine de *herkes adına* tercih yaparız. Burada Kantçı bir fikirle karşılaşırız: Eylem için normun evrenselleştirilmesi.

Yine de kimliğimizi bu şekilde tanımlayabilecek kadar egemen olup olmadığımızı sorabiliriz. Sosyalleşme, hayatta daha sonradan karşılıklı birbirini tanıma, nesnel ve zaruri emek dünyası ve dil aracılığıyla topluma hayati bir bağla bağlı değil miyiz? Birey ve toplum arasındaki ilişkide Sartre'ın varoluşçuluğunda algılandığı şekliyle sorunlu bir durum gözükmekte.

Varoluşçulukta *kimlik* sorusu merkezidir: Temel olarak ben kimim? Sartre ilkesel olarak kimliğimizi tanımlamada özgür olduğumuzu düşünür. Rollerimizin yazılı olduğu bir senaryo yoktur! Kim olduğumuzu ve ne olmak zorunda olduğumuzu bize anlatan bir 'öz' yoktur. Hepimiz özgürüz ve hepimiz bu varoluşçu muammaya bir cevap bulma – cevap oluşturma – sorumluluğunu üzerimizde taşıyoruz.

Sartre kimlik ve tanınma sorununu, bu sorunu insan özneler arasındaki bir ilişki sorunu olarak gözlemleyen Hegel'den miras aldı: İki özne buluştuklarında, bir *tanınma* mücadelesi ortaya çıkar, kendilerini ve bir diğerini karşılıklı olarak nasıl gözlemleyeceklerine karar verme mücadelesiyle yüzleşirler. Bu maddi nesneler için yapılmayan, karşılıklı tanınmayı hedefleyen 'manevi' bir mücadeledir. Yine de Hegel'e göre bu ölüm kalım mücadelesidir; diğerlerine nispetle

kim olduğumuz bizim için hayati önem taşır. Daha da ötesi bu, Hegel'in bakış açısından ya üstün ya da aşağı olarak tanınma sorunudur da. Bu kimin 'efendi' ve kimin de 'köle' olacağına karar verme mücadelesidir. Hegel bu tutumları maddi koşullara da bağlar: Köle ölüm korkusuyla efendi için çalışmalıdır.

Bu açıdan Hegel; insan kimliğini – kendi öz algımız ve başkalarını algılayışımız–, sürekli devam eden sosyo-psikolojik sürecin kırılgan bir ürünü olarak algılar. Kimlik, saç rengi ya da genetik yapı gibi *sahip* olduğumuz bir şey değildir. Gerilim dolu özneler arası bir süreç sonunda elde ettiğimiz ve aynı zamanda sürekli meydan okunabilecek bir şeydir. Hastalık ve ölüm bakımından sadece fiziksel varlıklar olarak zayıf değiliz, sosyal varlıklar olarak da başkalarının kimliğimizi tanımlaması ve yeniden tanımlaması bakımından da hassasız.

Ancak biz, kimliğimiz sanki doğanın bir ürünü imiş gibi davranarak, kendimize ve başkalarına bu sosyal olarak tanımlanmış kimliğin diğer doğal olgular kadar değişmez olduğu izlenimini verebiliriz. Köle doğuştan köledir ve efendi de doğuştan efendidir ya da Tanrının lütfundan. Ancak kesinlikle ilke olarak daima yeni ve farklı bir tarzda tanımlanabilecek sosyal bir güç oyununun sonucu olarak değil. Böylece asilzade kendini doğuştan efendi olarak ve hizmetçiyi de yine doğuştan köle olarak – ebediyete kadar sabit kalacak bir şekilde – gözlemleyebilir. Buradan hareketle hem asilzade ve hem de hizmetçi, sosyal statünün gerçekten de sosyal olarak tanımlanmış ve de değiştirilebilecek bir karşılıklı anlama biçimi olduğuna dair tezi altüst ederler. Bu Hegel'in asıl maksadını nasıl yorumlayabileceğimizdirle ilgilidir ve de Sartre'ın Hegel'den edindiği yorumlama türleridir. Sartre'a göre böylesi bir rasyonelleştirme, 'kötü inanca' yani kendini kandırmaya bir örnek teşkil eder: Kendi hayatımız adına ve kim olduğumuz sorusunu yanıtlama adına varoluşçu sorumluluğu üstlenmede gösterilen bir başarısızlık. Ancak bu hem Hegel hem de Sartre'a göre gerçekte mücadelenin bir parçasıdır: Sartre'a göre iki insan yüz yüze geldiklerinde daima bir güç mücadelesi algısı mevcuttur: Kim kontrolü ele geçirecek, kim ilişkiyi tanımlayacak?

Karşılıklı anlamanın ve kimliğin eşit olmayan biçimlerinde bile, her iki taraf da işe karışır ve her iki taraf da eşitsizliği kabul eder. Bu karşılıklı bir ilişki meselesidir. Başkalarının kabulü olmadan istediğimiz kimliğe sahip olamayız. Dolayısıyla, tam olarak başkalarının bizim hakkımızda ne düşündüğüne bağlı olduğumuzdan mücadele kaçınılmazdır. Bu sosyal kimlik fikirleri, teori ve pratik arasında bir geçişi ifade eder; bu fikirler sosyal ilişkilerdeki eşitsizliği nasıl anlayabileceğimize ve böylece bu ilişkileri nasıl yeniden tanımlayabileceğimize işaret eder. Bu durum da teori siyasî eylemi etkiler ve meşru kılar.

Bu fikirler, örnek olarak II. Dünya Savaşının ardından gerçekleşen sömürge karşıtı mücadelede yer alan yerli halklar gibi (mesela Frantz Fanon), bastırıldıklarını hisseden gruplar tarafından kabul edildi. Bu fikirler, aynı zamanda II.

Dünya Savaşının ardından ortaya çıkan kadınların özgürlüğü hareketine de ilham kaynağı olmuştur, Simone de Beauvoir bu hareketin önde gelen temsilcilerinden biridir.

KİMLİK VE TANINMA – SİMONE DE BEAUVOİR VE FEMİNİST FELSEFE

Simone de Beauvoir (1908-1986), Fransa'daki geleneksel burjuva bir çevrede büyüdü, burada kadınlar I. Dünya Savaşı sonrasına kadar genel oy hakkına sahip olamamışlardı ve Beauvoir da bu sıralar neredeyse 40 yaşındaydı. De Beauvoir, Sartre'la birlikte radikal varoluşçu halkanın ilk üyelerinden biri oldu. Bu başkaldırı zamanında de Beauvoir bu toplumda bir grup olarak kadınlar üzerine empoze edilen eşitsiz sosyal rolle yakından ilgilendi: Kadınlar, erkeklere nispetle *öteki* olarak tanımlanmaktaydı. Hem kadınları hem de erkekleri tanımlayan erkek bakış açısıydı ve bu da kadını 'ikinci cinsiyet' olarak tanımlamaktaydı. Erkeklerin, kendilerine ve 'diğerine' dair algıları daha üstün gelmekteydi. Bu anlamda kadınlar ikinci sınıf olarak tanımlanmakta ve kendileriyle erkeklere dair bu görüşü kabul etmeleri onlara öğretilmekteydi. Sonuç olarak kadınlar hakiki olmayan bir kimliğe sahiptiler.

Bu sosyal tanım doğadan gelen bir şey olarak anlaşılmakta ve bu şekilde meşrulaştırılmaktaydı. De Beauvoir gibi bir varoluşçu için bu özellikle acı verici bir kabahatti, çünkü varoluşçulara göre insanlar temel olarak kişisel anlamda kim olacaklarına karar verme özgürlüğüyle tanımlanmaktaydı. Kadınlar bir grup olarak kendi hayatlarını şekillendirmek babında, insan varlığının temel bir değeri ve unsuru olarak gözlemlenen özgürlüğe çok daha az miktarda sahiptiler. Kadınlar 'ikinci cinsiyet' olarak tanımlanmakta ve bu rolün doğa tarafından her zaman geçerli olmak üzere atandığı düşünülmekteydi.

Bu rol modelini yeniden tanımlamak için bunun bir doğa meselesi değil sosyal tanım meselesi olduğunu ortaya koymalı ve sonra da – kuramsal ve pratik çabalarla – her iki tarafın, erkekler kadar kadınların da, kendilerini ve diğerini yeni ve daha eşit bir şekilde anlamalarını sağlamaya çalışmalıyız. De Beauvoir kendini bu konuyla hem teoride hem de pratikte ve hem felsefî hem de edebi yönden uğraşmaya adadı. Yaşamı bu meseleye bir öz kazandırmak amacıyla kitaplara, açıklık getirici felsefî makalelere ve edebi eserlere adanmıştı. Bir entelektüel olarak aynı zamanda, tanınma ve kimlik konularında feminist mücadelenin yer aldığı özellikle kültürel alanda siyasî olarak faal bir kişilik sergiledi. Ancak aynı zamanda kadınların istenmeyen hamilelikten kurtulmaları ve öyle seçtikleri takdirde çocuksuz kalmalarına yönelik kadın hakları gibi daha pratik amaçları da destekledi. Burada O'nun, kadınların kürtaj yapmasına verdiği destek önemlidir. İnsan hayatının tabi olduğu biyolojik baskı temel özgürlüğümüz üzerindeki varoluşçu vurguyla gerilim dolu bir ilişki içindedir. Sartre gibi Beau-

voir da çocuk sahibi olmamayı seçerek kişisel anlamda bu 'doğa baskısını' en aza indirgemeyi seçti.

Bir çok yönden de Beauvoir'nın amacı eşitlikti. Kadınlar ve erkekler birbirlerini karşılıklı eşit olarak tanımalıydılar. Bu herkesin aynı olduğu, farklılaşan bireysel kariyerlerin olmayacağı anlamına gelmiyordu. Fakat kadınlara yapılan genel baskıya karşı çıkılmalıydı. Ancak kadınların rollerini ve kimliklerini yorumlamak için başka bir yol da vardır. Karşılıklı anlamada eşitlik için mücadele etmenin ne mümkün ne de arzu edilir olduğunu iddia edebiliriz. Kadınların ve erkeklerin farklı *olduklarını*, kendilerini ve birbirlerini farklı şekillerde anladıklarını, ve herhangi bir noktada bir diğerini aynı olarak algılayacaklarına inanmanın bir hayal olduğunu iddia edebiliriz. Birbirlerini eşit fakat kökten farklı olarak algılayabilirler. Hem kadınlar hem de erkekler birbirlerine göre 'ötekidir'. Olay böyledir ve böyle olmak zorundadır. Bu birbirini karşılıklı tam olarak anlamaksızın gerçekleşen gerilim yüklü tanıma reddetmeye ve baskıya doğru yozlaşabilir. Bu, kadınlar konusunda geleneksel olarak olup biten durumdur. Bunun düzeltilmesi gerekir. Ancak amaç tam bir karşılıklı anlama ve eşitlik olamaz ve olmamalıdır: Hukuken, sosyal ve maddi açılardan, eşitlik olmalıdır. Ancak kimlik konusunda, her iki cinsiyetin birbirini karşılıklı anlama ve tanıması yönünde eşitlik için bunun tamamıyla gerçekleşmeyeceğinin ve denenmesi gerektiğinin farkına varmak önemlidir. Bu, feminist fenomenolog Luce İrigaray (1932-) tarafından geliştirilen tutumdur. Dil ve psikanaliz felsefeleri temelinde İrigaray kadınların ve erkeklerin zaruri olarak farklı olduklarını ve yapabileceğimiz – ve yapmak için çaba sarfetmemiz gereken- en iyi şeyin bu temel *farkın,* bu 'ötekiliğin' *tanınması* olduğunu öne sürer. İrigaray, insanı *bir* tür varlık olarak gözlemleme anlamındaki eşitliği pek kullanmaz. Bir tür değil kadın ve erkek olmak üzere *iki* tür insan vardır. Bu tasdik etmemiz gereken bir şeydir. Bu aynı zamanda, de Beauvoir'e ve cinsiyetle ilgili felsefî tartışmaların çoğuna getirdiği eleştiridir de. De Beauvoir *eşitlikçi bir feministken*, İrigaray *farklılıkçı bir feministti*. Çekişme noktası, vücuttaki ve cinsellikteki farklılıkların nasıl yorumlanacağı üzerineydi. Bu farklılıklar insan kimliği, değer algılarımız ve mantıkla adalete dair görüşümüz açısından ne kadar asli ya da ne kadar teferruattandı? Bu soru herhalde, bu iki tür feminizm arasında mevcut temel çelişkileri özetler.

Diğerini eşit fakat kökten farklı olarak tanımak modern (postmodern) tartışmalarda gitgide merkezi bir temaya dönüştü. Cinsiyet konusunda artık farklılığı sosyal-eleştirel bir boyutta savunabilme seviyesine ulaştık. Sadece cinsiyet konusunda da değil, aynı zamanda genel kültür ve etnik köken konularında da aynı durum geçerli. Artık bir 'tanıma siyasetine' sahibiz; farklı gruplar bu tanınma biçimini talep edebilmekteler çünkü egemen grup(lar) gibi olmak istemiyorlar.[21] Kuzey Amerika'daki azınlık gruplara, eşcinselliğe, ve bazı feminist grup-

larda 'farklılıkçı feminizme' dair tartışmalarda önemli bir artış yaşanmakta. Bu açıdan bakıldığında, de Beauvoir eski moda bir konformist (statükoyu benimseyen birisi) gibi görünebilir. Modernizm tekçi kültürün baskısı altında ve postmodern kültürel çoğulculuk öne doğru ilerlemeye çalışıyor!

'Son dönem modern' toplumda, 'bir insan nedir?' sorusu da dahil birçok konular üzerinde çeşitli fikirler vardır. İnsan yaşamının biyolojik ve genetik yönleri ciddi anlamda göz önünde bulundurulmak durumundadır. Diğer yandan birçok sosyal, psikolojik ve beşeri bilim her biri kendi tarzında söyleyecek birşeylere sahiptir. Şayet ben bir felsefeci olarak insan doğası hakkındaki tartışmaya önemli bir katkıda bulunmayı arzu edersem, müthiş eleştirilere maruz kalmaksızın kendi tutumumu ortaya koyamam. Kendi tutumumu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde ortaya koyamasam bile, yine de ilginç bir bakış açısı, hatta belki de muhaliflerimin kilerden daha iyi argümanlar öne sürebilirim.

Bireysel ya da toplumsal kimlik toplumumuzda merkezi bir konu haline geldi. Kendi kendini yenileyemeyen sadece doğa değil. Sosyal ve varoluşçu anlamlar da nadir bulunur hale geldi. Hatta meşhur *reelpolitik* bağlamlarda bile, sadece paradan ve güçten değil kimlikten de bahsetmeye başladık. Yeni bir din ve yeni bir ulusçuluk edindik. Kimlik sorunu karmaşıktır: Biz kimiz? Ben neyim? Belki de işçi sınıfından, 60 yaşında, Fransa'nın yerlisi, Yahudi bir anneyim. Peki sosyal olarak ben *gerçekten* kimim? Fransız? Orta yaş grubu? İşçi? Yahudi? Anne? Ya da kadın? Farklılaşan oranlarda bunların tümü ve daha fazlası. Normal şartlar altında neyi vurgulamak istediğim bir ölçüde bana kalmıştır – ya da çeşitli rollerime ve kurumlarıma-. Ancak bazen bu kişisel bir tercih değildir. Vichy hükümeti yıllarında, Yahudi kimliği daha belirleyici olacaktı; çünkü bu Auschwitz'e gitmeme neden olabilirdi.

Modern toplumun (kimlik konusundaki) kültürel çoğulcuğunu göz önüne aldığımızda, bazı felsefeciler *evrensel olarak geçerli* normlar bulmanın gerekli olduğunu düşündüler. Bunlar, farklı kültürler ve değerler arasındaki çatışmaları kontrol altına alabilirdi. Bu fikirlerle John Rawls ve Jürgen Habermas'ın düşüncelerinde karşılaşıyoruz. Ancak bu (somut kültürel değerler değil, genel normlar bakımından) 'ince' bir evrensellik bulma çabası beraberinde yeni itirazlar getirdi: Genel normlara dayalı ideal bir evrensellik aynı zamanda somut durumlarla da bağlantılı olmalıydı. Genel normların evrensel haklılığı, beraberinde bu normları somut durumlarda doğru bir şekilde uygulamamıza imkan verecek bir basireti de gerektirir.

Bu tartışmaya katkıda bulunan felsefecilerden biri Seyla Benhabib'dir (1950-). Kendisi bir profesör, bir Almanla evli bir Türk Yahudi, bir anne ve Amerika'da ikamet eden biridir. Fazlasıyla bizim çağımıza ve dünyamıza aittir. 1992'de basılan kitabının başlığı dikkat çekicidir: *Benliğin Yerini Tayin. Çağdaş*

Ahlakta Cinsiyet, Toplum ve Postmodernizm. Benhabib, Habermas'ta karşımıza çıkan evrenselci tutumla Gilligan'ın ve diğer feministlerin bağlamcı tutumlarını uzlaştırmaya çalışır.[22]

Benhabib, modern çoğulcu bir toplumda *biçimsel bir evrensellik* kavramına ihtiyaç duyduğumuz konusunda Habermas'la aynı fikirdedir; eğer bu olmazsa, tarafsız bir eleştiri temeline sahip olmaksızın, bakış açıları ve değerler arasında ebediyen süren bir savaşla yüzyüze geleceğiz;[23] bu durumda, kuramsal ve normatif, bütünüyle tarafsız rasyonellik imkansızlaşacaktır. Ancak en alt düzeyde de olsa belli oranda bir rasyonellik, eleştirel yorumlar geliştirmek, birşeyin diğerinden daha iyi olduğunu, ya da bir şeyin başka bir şeye göre daha doğru ve adil olduğunu iddia edebilmek için gereklidir.

Benhabib'e göre, Habermas'la aynı çizgide giderek böylesi asgari bir rasyonelliği savunabiliriz. Diğer yandan Benhabib daima *konumlandırılmış* bir durumda olduğumuzu vurgular. Belli bir arka plana göre oluşmuşuzdur, belli bir bağlam içinde yaşarız ve belli insanlarla ilişki kurarız. Bundan dolayı, konumlandırılmış kimliğimizi beraberimizde felsefeye taşımalıyız. Sadece bir insan ve potansiyel bir tartışma arkadaşı olarak algıladığımız 'genelleştirilmiş öteki' değil, 'somut ötekini' de göz önünde bulundurmalıyız. Sadece genel adalet normlarını değil, 'yakın' diğeriyle olan somut bağları ve hisleri de felsefemize yansıtmalıyız. Eğer de Beauvoir eşitlikçi bir feminist ve İrigaray ise farklılıkçı bir feminist olarak adlandırılabilirse, Benhabib de belki de evrensele konumlandırıcı bir feminist olarak adlandırılabilir! Kurulu oluşumlara dair normatif eleştirilerin felsefî olasılığı hem de Beauvoir'in hem de İrigaray'ın düşüncelerinde baştan varsayıldığı gibi, Benhabib'in felsefî tartışmalarında da merkezi bir temadır.

JOHN RAWLS - 'EŞİTLİK' OLARAK ADALET

20. yüzyılın ilk yarısında mantıksal pozitivizm tüm normatif felsefe biçimlerine hükmetmeyi hedefledi. Ancak son on yıllarda ahlakî felsefe ve hukuk felsefesinde yeni ve artan bir hareketliliğe şahit olduk. Bu, pratik felsefedeki temel sorunlar kadar biyomedikal ahlak, çevre ahlakı, iş ahlakı vs. gibi uygulamalı ahlak için de geçerlidir.

Pratik felsefedeki bu yeni akımın önde gelen temsilcilerinden biri Amerikalı John Rawls'tur (1921-). Adalet kavramı ve adil bir toplumun ilkeleri üzerine yazdığı kitabı Bir *Adalet Teorisi* (1971), günümüzde yeni ufuklar açan bir eser olarak kabul edilmektedir. Burada Rawls'un, doğruluk olarak adalet teorisindeki temel kavramlarının bazılarına göz atacağız.

Öncelikle teorisinin temeline bakalım. Artık, hayatın anlamı, amacı ve neyin iyi bir hayat olduğu konularında felsefî ya da dinî bir uzlaşmanın meydana gelmesini bekleyemediğimiz bir zamanda yaşamaktayız. Bu 17. yüzyıldaki din savaşlarının verdiği derstir: Siyaseti bir tarafa, dini ve metafiziği de diğer bir tarafa koymalıyız. Farklı bir 'idrake dayalı doktrinlere' ve farklı temel kanaatlere sahip insanların bir arada huzur içinde yaşadığı bir toplum istiyorsak toplumun örgütlenmesi bağlamında yansız ilkeler ortaya koymak zorundayız. Tüm vatandaşlarının adil olarak algılayabileceği ilkeler üzerine kurulu bir topluma sahip olmalıyız. Rawls'un adalet kavramı bu bakımdan adil bir toplumun temel kurumlarıyla bağlantılıdır. Burada adalet 'eşitlik' olarak anlaşılmaktadır: Başkalarının özgürlüğüne zarar vermediği sürece bireyin özgürlüğünü garanti altına alacak ve toplumda fırsatların tarafsız bir dağılımına imkan verecek ilkeler.

Rawls'un ahlakî muhakemesi faydacılığın refah hesaplarının, bizim adaletten anladığımız şeyi tüm yönleriyle uygun bir şekilde kuşatamadığına inanır. Böylesi hesaplar, kişi için temel bir saygı fikrine dair uygun bir telakki sunmaz ve bu durum, imkanları kıt olanların dezavantajına işleyecek bir kaynak dağılımını doğurabilir. Bundan dolayı Rawls, tarafsız ve böylece de adil olmaya bizi zorlayacak bir usul ortaya atar. Bu usul 'orijinal konum' fikrine dayanır: Cinsiyet, yaş, ırk, sosyal statü, doğuştan gelen yetenekler vs. konusunda kim olduğumuzu bilmediğimizi, ancak farklı siyasî kurumların farklı arka plana ve imkanlara sahip insanlar için nasıl işlev gördüğünü bildiğimizi hayal ederiz. Bu 'cehalet perdesinin' arkasında toplumu örgütleyecek ilkeleri seçeriz. Böylesi bir düşünce deneyiminde kendimiz için en iyi olduğunu düşündüğümüz kurumsal düzeni tercih etmeliyiz. Ancak tarafsız bir rol üstlenmeye bizi zorlayan gömülü bir baskıyla da karşı karşıyayız: Kişiler olarak kimler olduğumuzu bilmiyoruz, ancak toplumun örgütlenebileceği çeşitli şekilleri biliyoruz ve dolayısıyla kim olabileceğimizden bağımsız olarak, ister siyah bekar bir anne olalım isterse ağzında gümüş kaşık bir Kenedy ailesi üyesi, bize en iyi şekilde hizmet verecek siyasî düzeni seçmek istiyoruz. Bu durumda kim olduğumuz, bilmeksizin bilinçli bir öz-çıkar doğrultusunda hareket ederiz, böylece tarafsız bir çözüm seçmek zorunda kalırız. İşte bu tam olarak 'orijinal konumun' hedefidir: Toplumun temel kurumları içinde tarafsız ve makul bir eşitlik biçiminde gerçekleşen adaleti garanti eder: Eşitlik olarak adalet. Rawls'a göre böylesi bir durumda temel kurumları için şu ilkeleri seçeriz. Öncelikle kişisel dürüstlüğe ve özgürlüğe saygı duyarız. Herbirimiz başkalarının bağımsızlığını tehdit etmeyen bir özgürlüğün keyfini çıkarmalıyız. Dolayısıyla tüm vatandaşlara sosyal gelişim için aynı imkanı tanıyan siyasî kurumları destekleriz. Kimi şahısların daha üst düzeylere imtiyazlı bir erişimi olacağı ilkesine dayalı bir toplumu seçmeyiz. Aynı zamanda durumu iyi olanın, durumu kötü olanlar pahasına zenginliğini artıramayacağı bir sosyal düzeni seçeriz.

Bunlar, Rawls'un orijinal konumdan hareketle yaratmak istediği adil toplumun ilkeleridir. Kendimizi bu konuma koyduğumuzda ve siyasî kurumları cehalet perdesinin ardından değerlendirdiğimizde, bu ahlakî 'baskı durumunda' bilinçli öz çıkarımıza uygun olarak şunları tercih ederiz:

1- Kişisel bağımsızlık ya da özgürlük ilkesi. Kime dönüşeceğimizden bağımsız olarak, bu tercih yönünde baskın bir ölçüde güçlü nedenlere sahibiz.

2a- Toplumda yükselebilmek için eşit fırsat ilkesi. Yine, bu ilkeyi seçmek için var olan nedenler oldukça baskındır.

2b- Durumu iyi olanların, durumu kötü olanlar pahasına kendilerini daha da zengin kılamayacakları bir siyasî düzen. Bu toplumun olanaklarından kesin bir şekilde mahrum bırakılmaya ve marjinalleşmeye karşı bir sigortadır.

Bu düşünce deneyiminin asıl maksadı farazî bir rol benimseme yöntemiyle herhangi bir toplumda çeşitli konumlarda olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmeye bizi zorlamaktır. Bu düşünce deneyimi Kantçı kategorik buyurucuya yakın bir muhakemeyi işleyişe sokar: Adil bir siyasî düzen evrensel tarafsızlık ilkesine dayanır.

Bir düşünce deneyimi olarak orijinal konum, toplumun temel kurumlarının adalet ilkelerini üretme usulü olarak işlev görür. Bu anlamda bir metanormdur, yani normlar için geçerli olan bir norm.

Bunlar Rawls'u 1971 yılında basılmış olan kitabında ortaya koydukları şekliyle, O'nun eşitlik olarak adalet teorisine dair bazı temel noktalar. Bu kitabı, *Bir Adalet Teorisi*, aynı zamanda hukuk, siyasî ve ekonomi teorilerindeki sorunların kapsamlı bir analizini de içermekte. Kitap sadece felsefede değil; ekonomi, siyasî bilim ve hukuk gibi alakalı alanlarda da önemli bir etki gösterdi.

Rawls'un kendi teorisinde, refahı da gözönünde bulundurarak Kantçı ve liberal noktaları bir araya getirmiş olması ilginçtir. Bunu, teorisini iyi yaşam üzerine tartışmacı metafizik ve dini tutumlarla ağırlaştırmaksızın gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Rawls'un adalet teorisinin geniş ölçüde yansız olduğunu söyleyebiliriz: Bu teori, siyasî kurumlar için adalet ilkelerini tahmin etmeye yarayan usulleri içerir. Bu, temel görüşler ve kanaatlerin çarpışması nedeniyle tartışmalı bir hal alacak bir değer sorunları teorisi değildir.

Rawls'un teorisi üzerine 1971'den itibaren yaygın tartışmalar yapıldı. Bazı düşünürler, insanların kim ve ne olduklarını tamamıyla göz ardı edebileceklerini hayal etmeyi gerçek dışı bulduklarından 'orijinal konum' fikrine eleştiri getirdiler. Benzeri bir şekilde, ön kabullerin gereğinden fazla idealleştirildiği itirazı getirildi: Öznelerin kim olduklarını göz ardı edebilmeleri ve bu anlamda cahil olmayı seçmeleri, diğer yandan da toplumun nasıl işlev gördüğünü mükemmel

bir şekilde kavramaları pek muhtemel değildir.

Bazıları, bu düşünce deneyiminin aşırı tek mantıklı olduğu itirazında bulundu: Her şey 'tek bir odada' gerçekleşmekte; bu sebeple, kişiler arasındaki gerçek tartışmaların ve yüzleşmelerin değerini göz ardı etmekteyiz. Böylesi somut tartışmalarda ve rol üstlenme girişimlerinde, kendimizi ve başkalarını yeni şekillerde görmeyi öğrenebiliriz. Bunlar, orijinal konumun ortaya çıkaramayacağı değişik öğrenme süreçlerini temsil eder.

Bu itirazları nasıl yargılayacağımıza bakmaksızın, Rawls'un fikirlerinin birçok alanda verimli normatif bir tartışmaya katkıda bulunduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Rawls'un zamanla, orijinal tutum fikrinin rasyonel bir özne olarak insana dair belli bir görüşü benimsediği ve farklı idraklere dayalı doktrinler arasında üst üste binen bir uzlaşma fikrine dayalı bir siyasî teoriyi tercih etmenin daha iyi olabileceği sonucuna ulaştığını eklemeliyiz. Temel konularda farklı görüşlere sahip, tümü de mantık sahibi ('eşit ve özgür') vatandaşlardan oluşan barış dolu bir toplumu gerçekleştirmek istiyorsak, kendi kişisel inançlarımızı siyasete karıştıramayacağımızı; bunun yerine toplumu özgür ve eşit vatandaşlar arasında örtüşen bir uzlaşmaya dayandırmamız gerektiğini farketmek zorundayız. Bu, felsefî katkının, orijinal konum fikrine dayalı adalet teorisiyle kıyaslandığında daha aza indirgendiği bir adil toplum felsefesidir. Rawls adalet teorisinin bu yeni versiyonunu 'siyasî liberalizm' olarak adlandırır (1993'te yayımlanan kitabının başlığı).

Rawls'un modern toplumlarda adalete dair en az düzeyde bir telakkiyle ilgili temel fikirlerinden bazılarının Jürgen Habermas'ın felsefesinde de merkezi bir yere sahip olduğunu daha sonra göreceğiz. Ancak Habermas, Rawls'un yaptığından çok daha fazla bir şekilde Kantçı meşruiyet ve Hegelci tarih ve modern kurumların gelişimi kavramlarını vurgular.

SORULAR

Klasik emprisizmle (Locke, Hume) mantıksal pozitivizm arasındaki ilişkiyi tanımlayın ve mantıksal pozitivizmin analitik felsefeye doğru gelişimini (sıradan dil felsefesi ve Wittgenstein'ın daha sonraki eserleri) tartışın.

Popper'la Khun arasındaki ilişkiyi yanlışlama ve bilimsel ilerleme bakımından tartışın. Kuhn'un, Popper'ın yanlışlama tezine karşı sunduğu kanıtlar nelerdir? Kuhn

sonunda bir tür göreceliliği benimser mi?

Wittgenstein'ın daha sonraki eserleri, sıradan dil felsefesi ve fenomenoloji arasındaki ilişkiyi açıklayın.

Sartre'ın normların (ve değerlerin) epistemolojik statüsüne dair görüşlerini tartışın.

Simone de Beauvoir, Luce İrigaray ve Seyla Benhabib'in cinsiyet sorununa dair farklı görüşlerini tartışın.

Rawls'un eşitlik olarak adalet teorisindeki temel fikirler nelerdir?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic (Dil, Doğruluk ve Mantık)*, Londra, 1936.

Beauvoir, S. De, *The Second Sex (İkinci Cinsiyet)*, Harmodsworth, 1972.

Benhabib, S., *Situating the Self (Yerleşmiş Kişilik)*, Oxford, 1992.

Irigaray, L., *An Essay on Sexual Difference (Farklı Cinsiyetler Üzerine Bir Deneme)*, Londra, 1993.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)*, 1970.

Lakatos, P. and Musgrave, A. (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge (Eleştirellik ve Bilginin Yeşermesi)*, Cambridge, 1974.

Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Keşfin Mantığı)*, Londra, 1959.

Rawls, J., *A Theory of Justice (Adalet Teorisi)*, Cambridge, MA, 1971.

Rawls, J., *Political Liberalism (Politik Liberalizm)*, New York, 1993.

Russell, B., *The Problems of Philosophy (Felsefenin Problemleri)*, Londra, 1962.

Ryle, G., *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)*, Londra, 1963.

Sartre, J.-P., *Existentialism and Humanism (Varoluşçuluk ve Hümanizm)*, Londra, 1948.

Searle, J. R., *Speech Acts (Söz Edimleri)*, Cambridge, 1972.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations (Felsefi Araştırmalar)*, Oxford, 1963.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis (Felsefi Analize Bir Giriş)*, Londra, 1963.

Moi, T., *Simone de Beauvoir*, Oxford, 1994.

Urmson, J. O., *Philosophical Analysis, Its Development between the Two World Wars*

(Felsefi Analiz, İki Dünya Savaşı Arasındaki Gelişim), Oxford, 1960.

NOTLAR

1. Modern matematiksel mantığın temelinde Alman matematikçi ve felsefeci Gottlob Frege yatar. Dil felsefesi üzerine yazdığı iyi bilinen eserleri arasında *On Sense and Reference* (1892) (*'Über Sinn und Bedeutung'*) da yer alır. Modern mantıktan ilham almış en etkili modern felsefecilerden biri Amerikalı Willard van Orman Quine'dir (d.1908). Kendisi, *Philosophical Review* 60 (1951)'deki 'Two Dogmas of Empricism'in (Emprisizmin 2 Doğması) yazarıdır. Daha sonradan bu makale *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1953 ve *Word and Object (Kelime ve Nesne)*, Cambridge, MA, 1960 kitaplarında da yayımlanmıştır. Modern mantık üzerine örneğin bakınız; Benson Mates. *Elementary Logic (Mantığın Temeli)*, Oxford, 1962, (2. baskı, 1972) ve W. V. Quine, *Methods of Logic (Mantığın Metotları)*, New York, 1950 (4.baskı, 1972.).
2. Principia Mathematica'nın (Matematiğin İlkeleri) (1910) yazarları.
3. Bakınız, *Language, Truth and Logic (Dil, Doğruluk ve Mantık)*, Londra, 1936.
4. 'Bir kimse, bir teorinin bilimsel statüsünün ölçütünün bu teorinin yanlışlanabilirliğinde, ya da çürütülebilirliğinde, veya test edilebilirliğinde yattığını söyleyerek bunların tümünü özetleyebilir.' Karl Popper, 'Science: Conjectures and Refutations,' in *Conjectures and Refutations*, London, 1972, s.37.
5. Felsefeci Karl-Otto Apel; rasyonel olmayı seçebileceğimizi, çünkü rasyonellikle irrasyonellik arasında seçim yapma ediminin, bizim zaten rasyonel olduğumuzu varsaydığını söylemenin bir anlamı olmadığı itirazını getirir.
6. Popper, *The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Keşfin Mantığı)*, 14. bölüm, 5. not.
7. *The Poverty of Historicism (Tarihselciliğin Sefaleti)*, 29. bölüm, s.136.
8. Karşılaştırınız; Paul Hoyningen-Huene, *Reconstructing Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yeniden Yapılandırılması). Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science (Thomas S.Khun'un Bilim Felsefesi)*, Chicago, 1993.
9. a.g.e.
10. Bunun anlamı, Wittgenstein'ın Tractatus Logico-Philosophicus'taki daha önceki tutumunu reddettiğidir.
11. Aşil ve kaplumbağa ikileminin analiziyle karşılaştırınız; G. Ryle, *Dilemmas (İkilemler)*, Londra, 1964.
12. P. Winch, *The Idea of a Social Science (Sosyal Bilimlerin Düşüncesi)*, Londra, 1958.
13. Karşılaştırınız; G. Ryle, *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)* (1949), Londra, 1990.
14. Karşılaştırınız; Stuart Hampshire, *Thought and Action (Düşünce ve Düşünme Biçimi)* (1959), Londra, 1960, ve Peter E. Strawson, *Individuals* (1959), New York, 1963.

15. Bu anlamda matematiksel olarak formüle edilmiş dilin 'idealize' edilmiş olduğu söylenebilir.

16. J. L. Austin, *How to Do Things with Words (Sözcüklerle Düşünme Biçimi)*, Oxford, 1962.

17. Jürgen Habermas, tabirsel olmayanla tabir içinden olan yönler arasında, iletişimci ve stratejik eylem arasındaki ayrımın temel olduğu kapsamlı bir konuşma eylemi teorisine doğru uzanan bir ayrım geliştirdi. (27. bölümle karşılaştırınız).

18. J. R. Searle, *Speech Acts (Söz Edimleri)*, Cambridge, 1969.

19. Kurumsal gerçekler kavramının bir karşılığı olarak kaba gerçekler kavramı Elizabeth Anscomble tarafından geliştirilmiştir. 'On Brute Facts' (Vahşi Gerçekler Üzerine), *Analysis*, cilt 18, Ocak 1958.

20. Arne Garborg, *Tankar og utsyn* (ter. R. W.)

21. Karşılaştırınız; Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition' (Çokkültürcülük ve Tanı-n-manın Politiği)*, Charles Taylor tarafından, Amy Gutmann'ın, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer ve Susan Wolf'un yorumlarıyla, Princeton, NJ, 1992, s.661.

22. Carol Gilligan, *In a Different Voice (Farklı Ses İçinde)*, Cambridge, 1982. Ayrıca bakınız; Lawrence Kohlberg, *Essays in Moral Development (Ahlaki Gelişimde Esaslar)*, San Fransisco, CA, 1984; Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as Critique (Eleştirel Olarak Feminizm)*, Minneapolis, MN, 1987; Nancy Fraser, Unruly Practices, Cambridge, 1989.

23. 'The Battle of the Gods' (Tanrıların Savaşı) (Yani farklı temel değerler arasındaki savaş), Max Weber'in ifade ettiği gibi.

BÖLÜM 27

Modernlik ve Kriz

MODERNLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Bu kitapta Batı düşüncesini, eski çağlardan Orta Çağa ve oradan da günümüze kadar takip ettik. O halde böylesi bir bakış açısından 'modernlik' ve modernitenin eleştirisi ne olabilir? Modernite sorunları, konuları işlerken sürekli arka planda yer aldı ve birçok durumda da açık bir şekilde ele alındı – örnek olarak, Rönesans'la, Aydınlanma felsefesiyle, Kant ve Hegel'le bağlantılı olarak – ve moderniteye dair eleştirel görüşler; Rousseau'dan Burke'e, Marx'a, Freud'a, Nietzsche'ye, Durkheim'a ve Weber'e kadar birçok yerde tartışıldı. Şimdi Heidegger, Arendt ve Habermas; Gadamer ve Derrida; Foucault ve Rorty arasındaki münakaşalara bir arkaplan olarak moderniteye dair tek bir görüşü kaba taslak belirteceğiz.

Rönesans'tan sonra idrak sahibi özne, felsefî çıkış noktasına dönüştü. Bu durum emprisistler kadar rasyonalistler ve Kant için de geçerlidir. Siyasî teoride (Locke'tan Mill'e kadar), birey ister piyasa alanında ister politikada isterse de hukukta olsun rasyonelliğin taşıyıcısıydı. Aydın özne cehalete ve önyargıya karşı koyar. İlerleme; bilimde ve aydınlanmada, doğa üzerine teknolojik kontrolde ve maddi refahta artış anlamına gelir. Bağımsız olarak hareket eden ve kavrayış sahibi özne, bilim ve aydınlanma, ilerleme ve akıl telakkileri; bunlar modernitenin tanımlayıcı kavramlarıdır.

Burke ve Tocqueville, Rousseau ve Herder –ve diğerleri- eleştirilerini ifade ettiler: Geleneğin gücünü, ilerlemenin belirsizliğini ve bireyin bağımsızlığından doğan yıkıcı eğilimleri vurguladılar. Bunlar 'modernlik projesinin' tutucu eleştirilerindeki belli başlı temalardır.

Günümüzde, bilimselleşme ve teknolojik gelişme daha çok arttı. Aynı zamanda sosyal bütünlük ve siyasî idare daha karmaşık ve sorunlu hale geldi. Toplum ve doğa üzerindeki kontrolle birlikte, sosyal devingenliğimiz ve rol repertuarımız da arttı. Artık, işte ve boş vakitlerde daha fazla tercih özgürlüğüne ve daha fazla merkezi güce sahip olduğumuz, diğer yandan daha kısa süreli bir bakış açısıyla ve uzun süreli bir anarşiyi içinde barındıran 'modern çağda' yaşıyoruz.

Marx, Freud ve Nietzsche; akıl ve özgürlük konularında duyulan aşırı iyimser inanca bir *eleştiri* dalgası akıttılar – Marx tarafından ideoloji eleştirisi, Freud tarafından akıl ve bağımsızlık eleştirisi ve Nietzsche tarafından ahlak eleştirisi-. Özgür ve ahlakî davranışlarla tutumların rasyonel açıklamaları olduğuna inandığımız şeylerin aslında rasyonelleştirmeler, gerçekliğin bilinçsizce çarpıtılması ve hayaller olduğu açığa vuruldu. Özgür ve rasyonel birey imajı paramparça oldu. Gizli ihtiyaçlar ve arzularla dolu bulanık bir denize düştük. Aydınlanma ve bilgi, dış yüzeydeki ciladan başka bir şey değildi ve bunlara inanmak tehlikeli bir illüzyona dönüşebilirdi. Modernitenin getirdiği hoşnutsuzluğa dair bu kasvet dolu Freudcu görüş Nietzsche'nin eleştirisiyle de uyum içindedir: Gerçeklikten bahsettiğimizde, yaşam arzusu yüzeyin altında yatar! Tüm ifadeler bir şeyleri süzer ve başka bir şeyleri gölgede bırakır. Bir şeyi açığa vururken aynı anda olgunun diğer yönlerini örterler. Buradan hareketle gerçeklik ve yalan el ele gider ve her şeyin altında yaşam güçleri ve güç arzusu yatar. Bilimsel etkinlikte ve siyasî yaşamda övgüyle söz edilen *rasyonellik* gerçekte *gizli bir güçtür*. Hem ilahiyata ait hem de hümanist tüm değerler, *yanılsamalar* (*illüzyonlar*) olarak açığa vurulur. Artık inanacak hiçbir şey kalmamıştır. Tüm yalancı umutlar gitmiştir. Avrupa nihilizmi nihayete ermiştir. Sadece sanat ve yüce eylemlerle rasyonelliğin demir kafesinden kendimizi azat edebiliriz. Felsefeden geriye sadece şiirsel bir söylev kalmıştır – o da bunu işitecek kulağı olanlara-. Bunun ötesinde kelimeler ve eylemlerin arkasındaki gizli gücü açığa vurmak için başka bir eleştiri biçimine sahibiz; 'çözümleme '.

Bu moderniteye getirilen mutlak bir eleştiridir. Aydınlanmadaki, yönetimdeki ve doğanın sömürüsündeki saf ilerleme idealleri; çürüme ve aptallık, yaşam güçlerinin bastırılması ve doğa koşullarının saçma bir şekilde ortadan kaldırılması olarak reddedilmiştir. İki Dünya Savaşı arasında geçen süre içinde bu bütüncül eleştiri, Theodor W. Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) ve daha sonra da Herbert Marcuse (1898-1979) dahil olmak üzere Marksizmden ilham almış Frankfurt okulu gibi siyasî sol kanatlar tarafından da ifade edilmiştir. Bunlar artık bizi daha iyi bir topluma ulaştıracak 'devrimci özneye' (işçi sınıfı) inanmamaktaydılar. Hiçbir şüphe duymaksızın Aydınlanma değerlerine inanmayı bir kenara bıraktılar çünkü anlamsız görünüyordu, fakat yine de eleştirinin kalıcı değerine ve estetiğin özgürleştirici potansiyeline inanmayı sürdürdüler. Modern toplum içindeki bu radikal öz eleştiri daha sonra Foucault ve Derrida gibi postmodernistler tarafından da sürdürüldü. I. ve II. Dünya Savaşları arasında entellektüel çevrelerde başgösteren kriz deneyiminden başlayarak moderniteye karşı benimsenen tavrı, Martin Heidegger (1889-1976), Hannah Arendt (1906-1975) ve Jürgen Habermas'a (1929-) kadar takip edeceğiz: Heidegger moderniteye karşı belli bir mesafede ve tereddüt içindeydi, Arendt, Aristocu siyaset telakkisini yeniden canlandırdı ve Habermas, buh-

ran içindeki bir dünyada minimum düzeyde de olsa evrensel bir aklın izini sürdü. Ayrıca Gadamer'e, Derrida'ya, Foucault ve Rorty'ye de bir göz atacağız.

MARTİN HEİDEGGER – ŞİİR VASITASIYLA

Heidegger'e göre tarih ışığa ve mutluluğa doğru giden bir zafer yürüyüşü değildir. Tam tersine, Sokrates öncesinden günümüze kadar tarihin içine temel bir çöküş işlemiştir. İnsanoğlu çeşitli esasları kendi kuramsal kavramları ve teknik kazanımlarıyla daha yoğun bir şekilde kuşatmaya uğraştığı ölçüde, neyin *esas* olduğunu o kadar çok *unutmuştur*. Bu açıdan tarih esas olandan esas olmayanlara – ister kuramsal sezgi, ister teknik güç isterse yaşam tarzı olsun - yönelik aciz bir arayışa doğru giden vahim bir çöküştür.

Platon bu yöndeki erken bir adıma işaret eder. Bu dünyanın tüm varlıklarını fikirler boyunduruğu altına alır. Daha sonradan felsefe ve kuramsal bilimler bu eğilimi, artan bir güç yayılmasıyla birlikte daha da geliştirmişlerdir ta ki fikirlerin boyunduruğu dışında neredeyse hiçbir olgu kalmayıncaya dek. Benzeri bir şekilde teknolojik gelişme teorik gelişmeyle fiili bir benzerlik gösterir. Her şey rasyonel kontrol altına alınmalıdır; doğa, toplum, hatta insan. Fakat kim kimi kontrol ediyor? Düşünce mi yoksa düşüncesizlik mi? Bunlar bilgece eylemler mi yoksa yeni olana (ancak yine de öz olarak eski olana) doğru durdurulamaz ve dar görüşlü bir çekim mi?

Heidegger bir bakıma varoluşçuydu (26. bölümle karşılaştırınız). Sahici ve sahte varoluşla, eşsiz bilinçliliğimizle, tercihlerimizle ve 'daima sadece bize ait' olan ölümümüzle ilgilenmişti. *"Zeit und Sein" (Varlık ve Zaman)* (1927) adlı kitabında, insan varoluşunun temel unsurlarına dair yaptığı tasvirden ötürü bir fenomenolog olduğu söylenebilir: Dünyayı 'projelerimiz' temelinde anlarız. Böylesi şekillendirici projeler olmaksızın dünyaya ulaşma imkanımız yoktur ve olgular daima belli bir projenin ışığında görünür hale gelirler. Böylesi bir projeye dahil olan idrak önermelerle ifade edilebilir ya da 'zımni bilgi' olarak gizli kalır, tıpkı çekiç ve testereyi kavrayışımızda olduğu gibi.

Anlayışımız geliştirilebilir ve derinleştirilebilir. Bu daima zaten bildiğimizi düşündüğümüz bir arka plana karşı meydana gelir. Zaten bildiğimiz şeyler ışığında yeni şeyleri görürüz. Dolayısıyla hiçbir zaman ön kabullerden kurtulamayız. Ancak şimdiye kadar sahip olduğumuz ön kabulleri yumuşatabilir ve yeniden şekillendirebiliriz. Burada idrakimiz değişebilir. Böylece kendimizi de değiştirmiş oluruz – bir anlamda kendimizi oluştururuz –, çünkü sadece aşikar hipotezlerin peşinden gitmeyiz aynı zamanda farkında olmasak da bizi biz yapan temel zımni ön kabullerin de izinden gideriz. Bu şekilde *hermeneutik* süreç, ifade edilen hipotezlerin test edildiği kuramsal-çıkarımcı araştırmadan kişisel ola-

rak daha derin bir seviyeye hareket eder. Ancak Heidegger'e göre hermeneutik, sadece bir yöntemden ibaret değildir. Hermeneutik, insan idrakinin temel modelidir. Bilinenle bilinmeyen, parça ve bütün arasında gidip geliriz, böylece araştırmamızda yeni taraflar görürüz ve belki de daha iyi ve daha gerçekçi bir şekilde görmeye başlarız – ama daima yanılgıya mahkum yaratıklar olarak kalacağız.

Heidegger, kültürel-siyasî bir bakış açısından tarihsel bilincin kaybını ve maddeciliği eleştirir görünür; bu yığın toplumunun varoluşçu eleştirisiyle aynı çizgide bir eleştiridir (Kierkegaard, Jaspers, Marcel). Fakat bunların tümünün ardında Heidegger'in tüm eleştirisi yatar: Bu karanlık gelişimi 'aydınlatmak için' yaptıkları hayali çabalarla hiçbir uzlaşma yok! Teknolojinin altında kader mahkumu olarak yatıyoruz ve sadece yüzeysel çözümleri kabul edecek olursak onun ağına düşeceğiz. Yaşanan buhran tüm Avrupa tarihini kapsıyor, bilimsel rasyonellik ve teknoloji de bunun baş örnekleri. Dolayısıyla dönüşüm, unutulmuş ve asli olanın gizli kaldığı en derin seviyede gerçekleştirilmeye çalışılmalı.

Peki o halde asil olan nedir? Bu bir 'cevher' değildir; ne bir tanrı ne de bir ilkedir. Asli olan, bize yakın olduğu halde bizim ona yabancılaştığımız şeydir. Yine de Platoncu fikirlerin ön plana geçtiği zamandan öncesine ait felsefeciler sayesinde bunu yeniden keşfetmeye çalışabiliriz. Bu Heidegger'e göre 'Varlıkların varlığıdır' ve aynı zamanda modern insan için hala bir muammadır. Dili dinlemesini öğrenmeliyiz, böylece asli olan bizimle konuşabilir. Dil, özellikle de şiir dili, aktarılması zor olan şeylere karşı özellikle hassas bir açılıştır. Sahici sanat da aynı nedenden ötürü önemlidir. Dil konuşmadır. Kendimizi konuşurken ifade ederiz. Kendimizi ifade etmekle de ne olduğumuzu başkalarına iletiriz. Böylece sadece bir şey *hakkında* konuşmakla kalmaz, ayrıca konuşma aracılığıyla *kendimizi* aktarırız. Konuşarak halihazırdaki durumumuzu beyan ederiz. Durumumuz başkalarına aktarılmış olur. Kendimize ve dünyaya açılan bir ilişki tarzında, ruh halimizi aktarırız. Bu daima böyle olageldi. Ancak kim ve nasıl olduğumuz ve ruh durumumuz hakkındaki bu iletişim bilimsel dilden tutun da şiire kadar çeşitlenir. Şiirde söylediğimiz şeyler nispeten önemsizdir. Asıl olan herhangi bir ruh halinin, bir oluş durumunun ifşa halinde iletilmesidir. Bu açıdan şiir bir dünya açmada, anlam kurgulamada etkindir. Bir halkın sahip olduğu şiirleri okuyarak, onların üslubuna ve ruh hallerine dair bir fikir edinebiliriz. Bu şekilde kendimizi daha kolay buluruz. Heidegger, şiire, sözcüğe yüksek itibar gösterir. Dil insanın yuvasıdır. Ve şiir de bizim yaratıcı yeniden yaratışımız ve gerçek kılışımızdır. Boş laflar, basmakalıp ifadeler ve geyik muhabbetleriyle dilin zayıf düşürülmesi insanın özünün zayıf düşmesidir. Heidegger'e göre bilim adamları ya da politikacılar değil şairler koruyuculardır! Şairler ve şairane felsefeciler insanın gizli özünün koruyucularıdır. İster bir şehir devletinde, isterse bir konferans salonu ya da laboratuvarda gerçekleştirilsin rasyonel tar-

tışma Heidegger'in düşüncesinde seçkin bir yer tutmaz. Böylesi tartışmalar kazandıkları başarılara rağmen, hakiki anlamda asli değildir.

Şair felsefeci Heidegger sıradan bir tarih felsefecisi değildi. Tarih üzerine düşünerek, kelimenin en başta varoluşunu tasavvur etti. Modernitenin ve bunun köklerinin siyasetten bağımsız bir eleştirmeni olarak, tutarlı bir 'oikolojisti': Heidegger'e göre köy yaşamı, çiftçi ve esnafın günlük yaşamı biçimlerinde sunulan hayat tarzları yabancılaşma ve köksüzlükle dolu şehir yaşamından çok daha sahici ve çok daha az yozlaşmıştı. Heidegger; kırsal yaşamı şehir hayatından daha zevkli gören kırsalcı bir düşünürdü. Heidegger meşhur 'çift taraflı düşünce' şekliyle, bir tür 'malikane düşünürüydü': Şiirsel olarak insanlar dünya da ailelerini ('*oikos*') derinden düşündükleri ('*logos*') yeryüzünde yaşarlar. Heidegger, yerel ve tipik olanda yine de sahici – ve de evrensel – bir şey sezinler. Bu görüşümü genel anlamda savunmaz. Bunun için dil (hâlâ?) yetersizdir. Ancak asli olanı şiirsel olarak aktarmayı denemiştir. Modernite ve bunun kaynağına dair eleştirisi *şiir vasıtasıyla* yayılır.

HANNAH ARENDT – VİTA ACTİVA

Hannah Arendt; Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin (1892-1940) gibi Yahudi entelektüellerle aynı kuşağa mensuptur. Almanya'nın Hanover şehrinde 1906'da doğdu ve o sıralar Doğu Prusya olarak bilinen Königsberg'de (Kaliningrad) büyüdü. Arendt 1920'lerde Martin Heidegger, Edmund Husserl ve Karl Jaspers denetiminde felsefe çalıştı. 18 yaşında bir öğrenciyken, o sıralar *en büyük eseri Varlık ve Zaman*'ı bitirmek üzere olan Heidegger'le yakın bir ilişki içine girdi. Beş yıl sonra Arendt, Augustine'in sevgi kavramı üzerine hazırladığı bir tezle felsefe doktorasını tamamladı. 1933'te Hitler'in iş başına gelmesinin ardından, Nazi karşıtı etkinlikler nedeniyle tutuklandı. Arendt daha sonra Paris'e kaçtı ve 1940'ta Amerika'ya göç etti. 1975'teki ölümüne kadar burada yaşadı.

Arendt, 20. yüzyıldaki siyasî düşünürlerin en önemlilerinden biridir. Ne var ki O'nu siyasî manzarada bir yere oturtmak zordur. 'Sol kanat', 'sağ kanat', 'radikal' ya da 'muhafazakâr' gibi kalıplar O'nun felsefesine oturmaz. Her şeyin ötesinde Arendt bağımsız bir düşünür olmayı ve felsefedeki izm'lerden birinin temsilcisi olmamayı istedi.

Arendt açısından siyaset güce ve vahşete ya da boş retoriğe veya 'at terbiyesine' indirgenmemeliydi. Ne de siyaset sahici bir anlamda siyasî güç için mücadele etme ya da güç koridorlarında nüfuz kazanma meselesiydi. Siyasetin özü tartışma ve münazarada bulunabilirdi; Yunanlılar bunları praxis (uygulama) olarak adlandırmışlardı. Arendt'in amacı sıkça bastırılmış ya da unutul-

muş ama yine de tarihsel süreç içinde kendini düzenli olarak açığa vuran bir siyaset telakkisini geri getirmekti: Yunan şehir devleti (*polis*) modelinde kamusal alana katılım olarak siyaset. Arendt sahici siyasî hayatın izlerini Amerikan Devriminde (1776), 1871 Paris Komününde, I. Dünya Savaşından sonraki sosyalist konsey hareketinde, 1956 Macar isyanında, 1960'lardaki Amerikan sivil haklar hareketinde ve Paris'te 1968'deki öğrenci ayaklanmalarında bulur. Bu örneklerdeki ortak etmen siyasî olarak tesirsiz hale getirilmiş öznelerin bireysellikleri için bir ifade bulmaları ve siyasî özgürlükler için yeni forumlar yaratarak kendiliklerinden örgütlenmeleriydi. Arendt'e göre bu *vita activa*'nın - yani aktif yaşamın – en üst düzeyiydi. Buradan hareketle Arendt parti politikalarıyla çok az ilgilenmiştir. Özel çıkar politikaları, parlamenter demokrasi ve siyasî uzlaşma O'nun hiç de ilgisini çekmemiştir.

Arendt'in itirazlarını açıklığa kavuşturmak için *en büyük eseri, İnsanın Durumu*'nda (1958) analiz ettiği üç temel etkinlik biçimine daha yakından bakacağız. Arendt bu kitapta *emek, üretim* ve *eylem* arasında bir ayrım yapar. Emek aracılığıyla insanlar *çalışan hayvanlara* dönüşürler. Çalışan insanoğlu hayatta kalması için gerekli yiyeceği ve diğer şeyleri elde eder. Hayatı sürdürmeye yönelik bu temel faaliyet geriye hiçbir ürün bırakmaz. Sadece hayatta kalmayı garantiler. Yunanlılar açısından emek *oikos*'a yani ev yaşamı alanına dahildir. *Oikos* Yunan dünyasında, kamusallıktan kendini sakınan özel alandı. *Oikos* sayesinde aile reisi despotça idaresini sürdürürdü; Yunanca *despotes* kelimesi basit bir şekilde evin efendisi anlamına gelir. Burada zaruret, baskı ve özgürlüğün yokluğu hakimdir (ev halkı arasında kölenin rolüyle karşılaştırın). Üretim aracılığıyla insanoğlu bir *homo faber*'e, kendini ve çevresini dönüştüren yaratıcı bir varlığa dönüşür. Arendt'e göre üretim Yunanlıların *poiesis*'ten, yani 'yapay' ya da insan eliyle yapılmış bir nesneler dünyası üretmeden anladıkları şeye denk gelir. Ancak insanoğlunu temel olarak tanımlayan şey, kendiliğinden ve tahmin edilemeyecek bir şekilde davranmaları ve böylece dünyaya yeni bir şeyler getirebilmeleriydi. Bu anlamda eylem bir eylem alanı, katılımı ve tartışmayı mümkün kılacak kamusal bir alanı gerektirir. Arendt'in buradaki modeli, *polis*'te eşit vatandaşlar arasında kendini gözler önüne serecek bir *praxis*'ti.

Emek, üretim ve eylem arasındaki ayrım Arendt için neden bu kadar önemliydi? Arendt'in maksadı 19. ve 20. yüzyıllardaki siyasî hareketlerin eylemi emek ve üretime indirgemeye çalıştıklarıydı. Bunlar siyasete adeta bir tür siyasî teknik ya da 'sosyal mühendislik' biçimi olarak yaklaşmışlardı. Böylece eylem alanı ortadan kalkar. Emek ve üretim siyasî yaşamı 'sömürgeleştirir'. Siyasî sorunlar 'sosyal sorunlara' indirgenir. Arendt'in eleştirisi bir çok çağdaş siyasî hareketin özellikle de Nazizmin ve Stalinizmin kalbine saplandı. Emek, üretim ve eylem arasındaki sorunlu ilişki dolayısıyla O'nun ilk büyük eseri, *Totaliterliğin Kökenleri*'nde (1951) önemli bir rol oynar. Arendt, 'totaliterlik' terimini

hem Nazizme hem de Stalinizme uygulayanların ilkidir. Arendt'e göre hem Stalin'in Sovyetler Birliğinde ve hem de Hitler'in Almanya'sında yeni olan şey yeni bir insanoğlu ve tamamıyla yeni bir siyasî düzen *üretme* girişimiydi. Daha önceki diktatörlüklerden farklı olarak bu rejimler kendilerini totaliter bir ideolojiye, yığınların geniş ölçekte harekete geçirilmesine, sistematik bir yönlendirme ve beyin yıkamaya ve siyaset üzerine tutarlı biçimde teknokrat bir görüşe dayandırmışlardı. Karizma sahibi *Führer*, tıpkı bir zanaatkarın şekilsiz ham maddeden bir nesneyi yoğurması gibi, yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratmayı istemiştir: insanlar ve toplum Führer'in ellerindeki macun gibidir! Bu totaliter rejimlerde eylem, üretime indirgenmiştir; yani *praxis poiesis*'e. Aynı teknokrat tavır varsayılan düşmanlara karşı verilen mücadelede de görülebilir: Nazilerin Yahudileri imhası (*Endlösung*) geleneksel katliamdan ayrı, iyi planlanmış ve bürokratik bir yığın infazıydı. Adolf Eichmann, 'yabancılardan' temizlenmiş bir Almanya hedefinin en etkin şekilde başarıldığı teminatını verir. Stalinci gerçeklik görüşünde, 'sınıf düşmanı' (aynı zamanda eski Bolşevik elit kitleyi de kapsar) sınıfsız bir toplumu gerçekleştirmek amacıyla ortadan kaldırılmalıdır. Amaçların araçları meşrulaştırdığına dair patolojik bir algı her iki durumda da yerini bulmuştur.

Arendt'in temel uğraşı bunların nasıl olabildiğini ortaya çıkarmaktı. Onun totaliterliğin kökenine dair yaptığı tarihsel analize giremeyiz ancak iki temel noktayı belirtmekle yetinebiliriz: Siyasî liderlerin insanlara esnek bir maddeymişçesine (ve amaca yönelik bir araç gibi) davranmaları 20. yüzyıldaki insani koşullarla ilgili temel bir gerçeği açığa vurur. Totaliter koşullar altında insanlar eylemde bulunma yetilerinden soyutlandılar. Totaliter rejimler eylemi bir tehlike olarak algılar ve vatandaşlarının hayatlarında tahmin edilebilir davranışları devam ettirmeleri için çabalar, böylelikle daha kolay kontrol edilebilirler. Bu rejimler insanları parçalamak ve birbirinden yalıtmak adına tüm 'kamu alanlarını' kapatmak için her şeyi yapar. Arendt'e göre totaliterliğin ön koşullarından biri sahiden eylemde bulunabilme şansına ya da yetisine sahip olmayan, yalıtılmış ve parçalanmış birey tipinin ortaya çıkışıdır – liberal toplumun da olumsuz bir yönü-. Buradan hareketle, modern 'yığın insanı' yeni diktatörlülükle birebir uyumludur. Arendt'in analizindeki büyüleyici – ve derinden sarsıcı – nokta modernitenin farklılaşmasının ve rasyonelleşmesinin beraberinde, bir kimliğe ya da kökene sahip olmayan, kendini gereksiz hisseden ve bu sebeple onlara yeni bir amaç ve yeni bir kimlik sunabilen liderlere karşı güçlü bir çekim duyan insanlar getirmesidir.

Totaliterliğin entellektüel ön koşullarından bazıları eski çağlarda bulunabilir. Arendt ilerleme ve modernite fikirlerini totaliterliğin cazibesi fikriyle bağlantılandırmaya çalışmıştır. Modernite tanım gereği tüm sınırları aşar. Modern insan daima daha ileriye gitmek ister ve varlığının sınırlarını hiçbir zaman ka-

bul etmez. Asla seyahatten yorulmaz ve ölümsüzlüğün peşinde koşar. Dünyevi bağlarından arınmaya çalışır ve daha şimdiden dış uzayda bir geleceği planlamaya başlamıştır bile. Arendt'e göre, bu ilerleme fikri bir tür *gururlanmadır*. Bu, modernitenin insanın sabit sınırlarına karşı isyanı anlamına gelir. Arendt, bu *gurur*un tarihsel kökenini Rönesans'tan itibaren hız kazanmakta olan güç ve doğanın kontrolü fikirlerine kadar geri götürebileceğini düşünmüştür. 20. yüzyılda bu fikir tüm alanlarda kabul görmeye başladı -doğa, toplum ve insanlar tümden kontrol edilecek ve yönlendirilecek nesnelere dönüştüler-. Bu bakış açısından totaliterlik aynı zamanda demokratik ve liberal toplumları da tanımlayan zihniyetin aşırı bir versiyonundan başka bir şey değildir. Modern teknoloji kendini doğa üstü boyutlara taşıdı ve her şeyi aynı ölçütle ölçen tümden kuşatıcı bir sisteme dönüştü.

Arendt'in eleştirisi sadece siyasî ideolojileri hedef almıyordu. Aynı zamanda modern felsefeye dair kesin ve uygun bir analiz de geliştirmiştir. Jürgen Habermas gibi O da Marx'ı *praxis*'i emeğe indirgemekle eleştirir. Her ne kadar Arendt, endişelerinin bir çoğunun farkında idiyse de, siyasette değil ekonomi, de odaklanmayı tercih etmiştir. Marx'a göre, insanın emek dolayısıyla yabancılaşması özgürlüğün ve kendini gerçekleştirmenin önündeki en önemli engeldi (18. bölümle karşılaştırınız, Diyalektik ve Yabancılaşma). Sosyalist devrimin birinci amacı emek ve üretim koşullarını değiştirmek ve böylece insanları kendilerini emekleri yoluyla gerçekleştirmelerine imkan tanımaktı. Gelecekteki komünist toplumda devlet 'ortadan kalkacak' ve siyasetin yerini 'eşyanın idaresi' alacaktı. Marx bu açıdan praxis ve eylemde bulunan insanların koşulları konusunda dikkate değer bir şekilde sessizdir. Bu açıdan Marksizm sadece yeterli bir siyasî teoriden mahrum olmakla kalmaz aynı zamanda tüm ahlakî-siyasî boyut da emek ve üretime indirgenir. Bildiğimiz gibi sosyalist 'deneyler', felakete sürükleyici sonuçlar vermiştir.

Benzer bir eleştiri Heidegger tarafından da yapılabilirdi. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger insanın çeşitli görevlerinin eğitici tasvirlerini sunar, ancak Marx gibi O da *vita activa*'yı emeğe ve üretime indirger. Sahnenin ortasında yer alan çiftçilerin ve zanaatkarların yaşamıdır. Ancak Heidegger'in çekiçleri, sevgiyle okşamaz. Atölyede ve çiftçinin işinde, ahlakî-siyasî tartışmalara yer yoktur.[1] Heidegger bu açıdan *praxis* içermeyen bir *praxis* felsefesi – 'praxeoloji' - geliştirmiştir. Bir *oikolojist* olmuş ve samimiyetle siyasetten kopuk kalmıştır. Heidegger'in daha sonraki eserinde Arendt'in sorunlarından birçoğunu içselleştirdiği doğrudur. Teknolojik gelişmenin sunduğu tehlikelerin şiddetle farkındaydı ancak şiirin (şiirsel olanın) bu tehlikeye karşı tek olası cevap olduğuna dair tezi bir kez daha onun yeterli siyasî kavramlardan yoksun olduğunu ortaya koyar.

Arendt'in siyaset kavramının özgür ve eşit özneler arasındaki tartışmayı

öne çıkardığının altını vurgulamıştık. Tartışmanın amacı görüşlerimizi ve fikirlerimizi açıklığa kavuşturmak ve test etmektir. Arendt'e göre hakikatle fikir arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Hakikatle (*aletheia*) fikir (*doxa*) arasındaki bu mücadeleye mesela, Plato'nun sofistlerle mücadelesindeki gibi atıfta bulunur. Bu çatışmada Arendt, sofist bir tutum takınmaksızın, felsefî *hakikate* karşı siyasî *doxa*'yı savunur. Fikir sahibi olmadığımızı vurgular. Özel görüş açıları ve fikirler farklı kanaatlere sahip olanlar arasındaki sahici bir toplantıda sınandıklarında iyi temellendirilmiş fikirler ediniriz. Sadece bu şekilde bir vakayı farklı yönlerden gözlemlemeyi öğrenebilir ve böylece makul fikirler edinebiliriz. Böylesi tartışmalar sayesinde algılarımızı daha iyi argümanlar ışığında gözden geçirip yeniden düzenleyebiliriz. Arendt, Aristo gibi, siyasetin kendine özgü bir basiret (*phronesis*), yani hususi bir durumu ya da vakayı gözden geçirirken daima uyguladığımız pratik bir idrak gerektirdiğini de vurgular. Kuramsal öngörü, dolayısıyla hiçbir zaman siyasî basiretin yerini alamaz. Habermas her ne kadar Arendt gibi kuramsal ve pratik söylem arasında aynı ayrımı yapmamışsa da, her ikisi de siyasî müzakerenin sofist retoriğe saplanıp yozlaşmasındansa rasyonel argümanlara açık olması gerektiğinde hemfikirdir.

Arendt'in siyasî felsefesinin tümü bu kadar iyi düşünülmüş ve tam anlamıyla maksada yönelik değildir. Arendt'in çok azınlık bir grubun siyaseten aktif olduğu elit katılımcı bir demokrasiyi savunduğu söylenebilir. Siyasete dair romantik denebilecek bir tür görüşe sahiptir: Siyaset vatandaşların şeref ve tanınma peşinde koştukları iletişime açık bir savaş alanıdır; her bir şahsın kendini gerçekleştirme alanıdır. Bu algı, *kendini gerçekleştirme demokrasisi* olarak tanımlanabilir; siyaset bir ölçüde kendini ifade eylemine indirgenmiştir. Böylece Arendt'e göre sahici siyaset büyük dramlara benzer. Bu bakış açısına göre, sadece gündelik politika fikri ortadan kalkmakla kalmaz, siyasîlerin uzlaşma ve stratejik kararlar alma, sınır çizgileriyle yüzleşme durumu da ortadan kalkar. Arendt'in neyi siyasî bir tema ya da vaka olarak ele aldığı da her zaman açık değildir. Çeşitli bağlamlarda 'sosyal meselelerle' 'siyasî meseleler' arasında kesin bir ayrım yapar ve sosyal sorunların siyasete dahil olmadığında ısrar eder: 'Hiçbir şey, insanlığı siyasî araçlarla yoksulluktan kurtarmaya çalışma teşebbüsünden daha demode olamaz; hiçbir şey bundan daha nafile ve daha tehlikeli kabul edilemez.'[2] Bu yaklaşıma, Arendt'e göre yoksulluktan kurtulmanın siyasî katılım için bir ön koşul olduğu ve dolayısıyla bunun da siyasî bir sorun olduğu itirazını getirebiliriz. Ancak Arendt ne yoksulluğun ne de diğer sosyal sorunların siyasî araçlarla çözülebileceğini düşünür. Bunlar, *polis*'e (şehir devlete) ait olan meseleler değildir. Ya ev yaşamı alanında çözülmeli ya da bunları çözecek uzmanların ellerine bırakılmalıdır. Ancak bu sorgulanabilir bir tutumdur: şayet Arendt'in öne sürdüğü gibi tüm sosyal sorunlar siyasetten dışlanırsa, bu durumda siyasî hayat, önemli derecede büyük bir içeriğini kaybetmiş olacak-

tır. Bu durumda tartışmalar ne *hakkında* olacaktır? Arendt, katılımcıların – siyasî argümanlar yoluyla – neyin siyasete dahil ve neyin de hariç olduğuna kendilerinin karar vermeleri gerektiğini görmemiştir. Siyasî felsefeciler siyasî gündemi belirleyemezler. Arendt'in gücünün, bir siyasî program geliştirme çabasında değil, *teşhis* kabiliyetinde yattığını vurgulamak gerekir.

GADAMER - HERMENEUTİK GELENEK

Heidegger'den sonra iki temel gelenek arasında bir ayrım yapabiliriz. *Hermeneutik gelenek* olarak adlandırabileceğimiz birinci gelenek, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) etrafında merkezlenir. *Yapı çözümleyici* (*deconstructionist*) *gelenek* olarak adlandırabileceğimiz ikincisi ise birçok mirasçıya sahiptir; biz burada Jacques Derrida, Micheal Foucault ve Richard Rorty'yi ele almayı seçtik. Birinci gelenek Heidegger'in ilk eserlerindeki fikirleri işledi ve bir anlama ve yorumlama felsefesi geliştirdi. Bu gelenek Schleiermacher'e ve Dilthey'e kadar uzanan köklere sahiptir (16. bölümle karşılaştırınız).

Heidegger, kendi anlama ve yorumlama felsefesini geliştirirken ilk eserlerinde insan eylemi üzerinde odaklanmıştır. Gadamer ise temelde tarihsel metinlere başvurmayı seçmiştir. Gadamer'e göre Schleiermacher ve Dilthey gibi eski hermeneutikçiler açısından hermeneutik paradigması metinlerin *anlaşılmasında* bulunabilir. Ancak daha evvelki hermeneutikçiler, metinleri en başta tarihsel bir fikir edinmek için çalışırken, Gadamer dini ve hukuki metinlerle birlikte edebi metinleri hermeneutik bir felsefe geliştirmeye bir temel olarak gözlemler. Bu bağlamda, tıpkı Heidegger gibi en başta insanı anlamayı hedefleyen Gadamer açısından insan doğası sorunu esastır; yöntem sorunlarına yönelik ilgi bir insanın idrak sahibi bir yaratık olarak ne olduğuna dair antropolojik soruya kıyasla ikinci sırada gelir.

Çözümleyici olan ikinci gelenek, Heidegger'in geleneğe karşı yaptığı felsefî eleştiriyle yani, tarihi şekillendikleri varsayılan fakat 'görülmeyen' güçler hakkındaki en derin sorunları yanıtlama girişimiyle başlar. 'Metnin arkasına geçmek' ve yazarın gözden kaçırmış olabileceği fakat eleştirel bir yorumun gün ışığına çıkarabileceği çelişkileri ortaya koymak için elimize ulaşan felsefî metinlerdeki gerilimleri görmeye gayret ederiz. Metinler bu şekilde 'çözümlenir'. Bu anlamda çözümleme geleneksel metinlerin gerçekte olduklarını iddia ettikleri şeyden farklı olduklarını göstermeye çalışan eleştirel bir faaliyettir. Dolayısıyla çözümleyici gelenek radikal ve geleneği eleştiren bir program sunar. Göreceğimiz gibi, geleneğin bu şekilde baltalanması çeşitli çözümlemeciler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Ancak yine de onları, Gadamer tarafından temsil edilen ve geleneğe saygıyı temel kabul eden yaklaşıma karşıt bir konuma yer-

leştiren bazı ortak unsurlara sahiptirler. Şayet Gadamer'in öncülleri Schleiermacher ve Dilthey gibi hermeneutikçilerse, Nietzsche ve Freud da, çözümleyici geleneğin öncüleridir.

'Radikal' ve 'tutucu' hermeneutik programları arasındaki bu açık zıtlığa rağmen, her iki geleneğin de modernliği eleştirdikleri doğrudur. Hümanist *Bildung* (*oluşum*) kavramına bağlı kalan Gadamer özellikle modern toplumdaki kültürel çürümeye eleştirel yaklaşmaktaydı. Yapıbozumcular da modern toplumun içinde ve arkasında buldukları rasyonellik türünü en baştan eleştirmekte, bu rasyonelliği disipline dayalı bir standartlaştırmayı dayatan örtülü ve baskıcı bir güç olarak yorumlamaktaydılar.

Çözümlemeye geçmeden önce Gadamer'in felsefesine kısaca göz atacağız.

Gadamer yirmili yaşlarındayken Heidegger'in düşüncesiyle tanıştı ve Heidegger'in felsefî metinleri yorumundan özellikle ilham aldı. Burada, daha önceki felsefecilerin yorumlanmasında sistematik düşünceye başvurulmaktaydı. Heidegger'in fikirleri bu tarihsel metinlerin yaratıcı bir yorumu sayesinde gelişmiştir. Bu, Gadamer'in kendi yöntemi olacaktı. Onun hermeneutik felsefesinin en temel sunumu *Wahrheit und Methode (Hakikat ve Yöntem)* (1960) adlı kitabında bulunabilir.

Bir hermeneutikçi olarak Gadamer, Schleiermacher ve Dilthey'den de etkilenmiştir. Schleiermacher, hermeneutik yorumun metnin ötesinde yazara ve yazarların yaşam yapıtlarına uzanması gerektiğini vurgular. Böylece metnin belli kısımlarını sadece yazarın tüm eserleri ışığında değil, aynı zamanda kişisel yaşamı, entelektüel yaşamı ve kariyeri ışığında da anlamaya çalışmamız gerekir. Meşhur hermeneutik halka bu açıdan, sadece bir metindeki bütün ve parça ilişkisi sorunundan ibaret değildir. Metni anlamak, metnin *parçalarını* bir *bütün* olarak metin temelinde yorumlamakla *bütünün* *parçalar* temelinde yorumlanması arasındaki bir gidiş gelişten başka, yazarın hayatını ve yazarın eserlerini inşa edilmiş bir bütün şeklinde işin içine katan hermeneutik bir daire. Fakat bu, metin yorumlamanın daha geniş oranda psikolojik (ya da tarihsel) bir proje olacağı anlamına gelmekteydi. Bu noktada Gadamer, şüphelerini dile getirmiştir.

Gadamer, bir metnin temelini oluşturan bir çok psikolojik ve tarihsel gerçek türü olabileceğini elbette inkar etmez. Ancak yine de bir metnin – dolaylı ya da dolaysız – bir şey ifade edeceğini ya da iddia edeceğini ve metni bir metin olarak anlamak istiyorsak metne içkin bu önermeleri dikkate almamız gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bir metni anlama, metnin beyan ettği şeyi anlama meselesidir. Bir metnin manasını anlamak, metnin gerçeklik iddiasını anlamayla ilintilidir. Elbette metinde geçenler bir şaka amacıyla yazılmış da olabilir. Bu bakımdan metnin ne tür iddialarda bulunduğunu keşfetmek önemlidir. Ayrıca metnin

hiçbir anlamı olmayabilir de – mesela yazar çıldırmıştır –, ve böylesi durumlarda yaklaşım yöntemimizi değiştirmemiz ve psikolojik nedenlere bakmamız gerekir. Ancak Gadamer'e göre bu yine de metin yorumlamanın standart bir örneği değildir. Normal olarak bir metnin ne söylediği, ne iddia ettiğini anlamaya çalışırız.

Dolayısıyla bir metnin içine dalmak, başka birinin entelektüel yaşamına değil metnin anlamına dalmaktır. Ve metnin anlamı da burada yapılan 'gerçeklik iddialarında' bulunur. Bir metni anlamak için gerçeklik iddiasının mantıklı olup olmadığını etkin bir şekilde belirlemeye çalışmalıyız. Bunun anlamı, metnin söylediği her şeyi kabul etmemiz gerektiği değildir, ancak büsbütün bir tarafsızlık da olası değildir.[3]

Bir metni anlamayı hedeflediğimizde, her şeyden öte metnin anlamlı olduğu ve yaptığı gerçeklik iddiaları bakımından çelişki taşımadığına dair temel bir görüşü öncelikle benimsemeliyiz. Burada Gadamer metni anlamadan önce O'nun 'mükemmel' olduğunu (*Vorgriff der Vollkommenheit*) kabul eder.[4] Aşağıdaki iki önemli dilbilimsel-felsefî nokta burada işe karışır:

1- Dil, sadece metinler açısından değil genel anlamdaki insan anlayışı ve içinde yaşadığımız dünya hayatı bakımından da belirleyicidir. Burada dil, sesler ya da harfler olarak 'objektif' bir biçimde anlaşılmamaktadır. Belli bir ulusal dil türü olarak da anlaşılmaz. Dil, onun içinde sosyalleştiğimiz ve onun aracılığıyla kendimizi ve dünyayı anladığımız kalıtsal bir anlam 'ufku' olarak anlaşılır. Bu anlamda dil insanoğulları olarak bizleri birbirimize bağlayan ve dünyayla bizim aramızda aracılık yapan şeydir.

2- Bir metnin anlamı bulunmayı bekleyen bir nesne biçiminde metnin içinde yatmaz. Metnin anlamı sadece ve sadece metnin içine yerleştirildiği *anlam ufku* ışığında beliren şeydir. Metni daima kendi anlam ufkumuzdan göreceğiz. Dolayısıyla bir metnin anlamını çözmek için yanıtın metnin kendisi olacağı sorular bulmaya çalışırız; yani gerçekte belli bir soru türünü mümkün kılan anlam ufkunu ararız. Metni bize açacağa benzeyen soru türlerini bulduğumuzda, bu, kendi anlam ufkumuzla metnin şekillendirildiği anlam ufkuna yaklaşmayı başardığımız anlamına gelir.[5]

Bir metin ve yorumcusu aynı dünyaya (anlam ufku) ait olduğunda, ilke olarak yorum çalışmasının üstesinden gelinebilir. Ancak metin, yorumcunun ait olduğu kültürden farklı bir kültüre aitse, bunun kendi zamanımızdaki ya da geçmiş bir çağdaki farklı bir kültür olduğuna bakmaksızın, bu çalışma çok zor hale gelir. İşte tam da böylesi durumlarda yorum işi entellektüel bir meydan okumaya dönüşür.

Böylesi durumlarda metin bizimle bizzat kendisi olarak konuşur. Metnin anlamını çözmek için onu ciddiye almak zorundayım. Metnin bir yorumcusu ola-

rak, metnin cevapladığı soruları anlamaya çalışmak zorundayım. Metin kendi anlam ufkundan yazılmıştır, benimkinden değil. Metin kendi 'önyargıları' temelinde yazılmıştır ve bunlara uygun olarak konuşur. Benim de kendime göre 'önyargılarım' vardır ve bunlara uygun olarak yorumda bulunurum. Bu açıdan yabancı bir metni anlamanın üstesinden gelme derecesi iki anlam ufkunun birbiriyle iletişim kurup kuramayacağına, birbirlerine yaklaşıp yaklaşamayacaklarına bağlıdır. Gadamer bunu 'ufukların kavuşması' olarak adlandırır. Ancak bu, iki ufkun da tek ve aynı ufka dönüştüğü anlamına gelmez. 'Bir' ufuk 'diğerinden' farklıdır. Benim anlam ufkumun dönüşümünde ne olmuştur? bu anlamda derin bir oluşum geçirmiş olurum; derin çünkü bu, verili bir arka plandan yeni bilgiler devşirme meselesi değildir, bu benim 'referans çerçevemin' dönüşümüdür. Bu oluşum (*Bildung*) bir öğrenme sürecidir; ben bu şekilde kendi ufkumu genişletir ve daha öncesine oranla farklı bir şekilde ve daha çok şey anlarım. Aynı zamanda bu, Gadamer'e göre hermeneutik ve eğitim arasındaki yakın ilişkiyi de gösterir. Ufukların kavuşumunu sağlayan bu oluşum süreci bize kendiliğinden olan bir şeydir. Sanki tarihin dışında bir konumdaymışızcasına, bunu peşinen planlayamayız ya da derinlemesine inceleyemeyiz. Daima süreç içinde bulunuruz; hiçbir zaman sürecin dışına adım atıp onu inceleyemeyiz; sonuç olarak, sezgi gücümüzü ilerletebilir ve böylece öğrenebiliriz – yaşça ve hikmet bakımından olgunlaşırız –, ancak hiçbir zaman tarih dışındaki zamansız bir konumdan 'nihai' gerçeğe ulaşmışız gibi tavır takınamayız. Bu anlamda daima yolun üzerindeyizdir. Anlayışımız daima tarihsel olarak belirlenecek ve yorum süreci hiçbir zaman sona ermeyecektir.

Tüm bunlar bizi Gadamer'in felsefesinin özüne taşır. Ulaşmaya çalıştığı nokta, 'tarihsel olarak şekillenen bir anlayışa sahip' varlıklar olarak insanları daha iyi anlayabilmekti. Beşeri bilimlerdeki yöntem sorunuyla alakalı olarak öğüt vermek birincil hedefi değildi. İnsani anlayışı mümkün kılan koşulları açıklığa kavuşturmaya çalışıyordu. Bu şekilde ifade edildiğinde, projesi epistemolojik bir proje ya da daha açıkçası aşkın bir felsefî proje şekline bürünür. Ancak Gadamer, dili bir anlam ufku şeklinde aldığından ve her bir yorumu ufukların kavuşumu için uğraşan bir oluşum süreci olarak anladığından, kendini Kant da dahil olmak üzere epistemologlardan ayırmış olur. Dili ve yorumu öz bakımından tarihsel olgular olarak görür. Bu bakımdan Gadamer'in felsefesinde açıkça Hegelci unsurlar vardır; ancak Hegel sistemler inşa ederken; Gadamer metinleri yorumlamıştır.

Gadamer'in düşüncesinde iki eleştirel geleneğin kökleri yatar. Birincisi bizim tarihsel olarak bağlama oturtma eğilimimizin, 'hakikatten' evrensel bir şey olarak bahsetmeyi problemli hale getirecek derecede temel olup olmadığını sorar. Bu, yapıbozumcular tarafından yapılan eleştiridir. İkincisi 'gerçeklik iddialarının' genel bir konuşma eylemi teorisiyle kültürel bir modernleşme teorisi

temelinde yorumlanmak zorunda olup olmadığını sorar. Bu da Habermas tarafından yapılan eleştiridir.

DERRİDA, FOUCAULT VE RORTY - YAPI ÇÖZÜMLEME VE ELEŞTİRİ

Jacques Derrida (1930-); Heidegger'in, metafiziği mantıksal sonuna taşıma çabasını devam ettirdi. Bu eleştirel projede Derrida aynı zamanda Nietzsche ve Freud'un da mirasçısıdır. Bu öncülerde olduğu gibi, Derrida'nın metafizik eleştirisi de aynı zamanda Batı tarihinde ortaya çıkan ve modern medeniyeti tanımlayan, bilimselleşme de dahil olmak üzere Batı düşüncesinin genelde, teoride ve pratikte bir eleştirisidir. Derrida çözümleme yoluyla içerden eleştirir; yani metnin içine gömülü çelişkileri araştıran ve böylece metindeki anlam unsurlarının dağılmasına neden olan bir metin okuması yöntemiyle.[6]

Derrida metin ya da yazma kavramını genişletmiştir, böylece dil 'yazı' olarak anlaşılır ve her şey de nihai olarak 'yazıdır'. Bunu yazmayı, farklılıklar tesis eden, yani tanımlayan ve ayırdeden bir eylem biçimi şeklinde yorumlayarak yapar. Metafiziğin temel hatası daima bir temel aramış olması ve bu temeli de var olanda aramasıydı. Ancak Derrida, Heidegger gibi böylesi bir temel arayışının nafile bir çaba olduğunu göstermeye uğraşır. Bu anlamda dünya bir temelden yoksundur. 'Var olanda' 'varlık' kalıbında bir temel aramak nafile bir uğraştır. 'yazıyı' tanımlayan şey 'ayırdediciliktir' (*la différance*). Yazı, yeni farklılıklar arasında süregelen bir yarışma gibi gözükür; var olanla olmayan arasındaki bir yarışma. Bu açık yarışmada farklı olan 'diğeri', kendisini algılarımızla kuşatma çabalarımızın tümüne rağmen daima tanımlanmaya karşı direnecektir. Cezayir'de doğmuş olan Derrida, Yahudi asıllı Fransız bir felsefecidir. Bu bakımdan, kendi ifadesiyle hakim kültür karşısında daima 'diğeri' olmuştur. Derrida açısından problem meşhur öz dayanak sorunuydu. Bunu kabaca şöyle ifade edebiliriz. Şayet yapıbozum, hakikat kavramı da dahil felsefedeki tüm klasik kavramların 'çözündüğü' anlamına geliyorsa, Derrida açısından bu konuda söylediği şeyin doğru olduğunu hâlâ düşünüp düşünmediğini açıklaması zorunludur. Şayet yanıtı olumluysa, öz dayanak bakımından tutarsızdır. Şayet yanıtı olumsuzsa ciddi olarak alabileceğimiz herhangi bir şey söylediğini düşünmek zordur? Yoksa üçüncü bir cevap daha mı var?

Michel Foucault (1926-1984) özellikle, yapısalcı bir tutumu savunduğu *Kelimeler ve Şeyler* ('*Les Mots et les choses*' (1966)) adlı eseriyle tanınmıştır. Gerçeklik (Reality), temel olarak yapılardır. Diğer Fransız yapısalcılar gibi Foucault da yapısal durum kavramlarına öncelik vermek yerine, bağımsız bir birey olarak insan kavramını destekleyen teorileri eleştirir. Foucault beşeri bilimlerin 'arkeolojisinin', yani herhangi bir dönemin temelini oluşturan yapısal bağlantı-

ların peşindeydi. Foucault belli bir dönemdeki düşünce ve eylemleri de tayin eden belirleyici yapıyı *epistémé* olarak adlandırır. Foucault'nun eseri felsefe olduğu kadar entelektüel tarihe de girer. "Deliliğin Tarihi" üzerine yazdığı kitap (*Histoire de la folie* -1961-) buna bir örnektir. Foucault'nun 'arkeolojik' analizlerinin karakteristik özelliği, eserinin büründüğü bilimsel biçime rağmen amacının pratik (politik) olmasıdır. Amacı güç yapılarını ifşa etmek, rasyonel görünen bir şeyin aslında çoğunluk disiplin ve güçlü telkin kılıfında gizli bir baskı olarak işlev gördüğünü göstermekti. Foucault'nun kalbi deliler, eşcinseller ya da hapishane mahkumları gibi toplum içinde dışlanmış tiplerden yana atıyordu. Geleneksel Batı rasyonelliğine getirdiği eleştiri nedeniyle Foucault, yapıbozumcularla aynı çizgiye konur. Derrida gibi O da, 'öteki' olarak tanımlanan kimseleri savunuyordu ancak Foucault'nun siyasî bağları o kadar güçlü ve felsefî gerekçelere karşı kini o kadar tutarlıydı ki felsefî şüpheciliğiyle pratik bağlılıkları arasında bariz bir gerilim oluşmaktaydı. Bir şüpheci, kavgaya değer iyi nedenler olduğundan nasıl emin olabilir? Kısaca tutarlı bir cevap olarak, bunun bir karar verme meselesi olduğu söylenebilir; bu karar zayıfın yanında olabileceği kadar aynı kolaylıkla güçlünün yanında da yer alabilir; Stalinizmi ya da Hitlerizmi destekleyebilir. Ancak bu kesinlikle Foucault'nun görüşü değildi.

Richard Rorty (1931-) analitik felsefe eğitimi görmüştür.[7] *Felsefe ve Doğanın Aynası* (1979) adlı kitabında Rorty (Locke'tan Kant'a kadar) epistemolojideki geleneksel özne-nesne ikilemine ve düşünce ile eşya arasındaki ya da önerme ile durum arasındaki *birebir ilişki* türü olarak gerçeklik fikrine karşı kökten bir eleştiri dile getirmiştir. Tekabüliyet (uygunluk) olarak anlaşılan hakikat telakkisini eleştirir. Rorty tekabüliyet olarak hakikat fikrinin yerine kullanışlılığı vurgular; dolayısıyla pragmatizme doğru kayar.[8] Aynı zamanda düşüncenin daima belli bir bağlama oturtulduğunu vurgular. Bu açıdan Rorty bir bağlamcıdır. Pragmatizmi ve bağlamcılığı, 'Ona göre siyasî geleneğin felsefeden önce geldiği anlamını taşır. Rorty bu açıdan kendi vatanı olan Amerika'nın liberal ve demokratik geleneğini destekler. Bu, O'nun 'bağlamıdır' (bağlamcılık-contextualism). Bu bağlam neyin kullanışlı ve dolayısıyla da değerli olduğuna felsefî argümanların yardımı olmaksızın karar verir. Rorty böylesi felsefî argümanların imkansız olduğuna inanır. Bu, argümanların sadece belli bir bağlam içinde anlam kazandığını öne süren bağlamcılıktaki önemli bir noktadır. Klasik analitik felsefeden bir tür bağlamcılığa geçiş o kadar da sıradışı değildir (bu Wittgenstein'ın daha sonraki eserinde de görülür).[9] Rorty'nin bağlamcılığını ayırdeden O'nun kendi ülkesinin siyasî kültürünün önemine yaptığı vurgudur.[10] Aynı zamanda Rorty eski bir analitik felsefeci olarak çözümlemecileri sadece temel görüşlerinde değil yöntemlerinde de destekler. Rorty büyük düşünürlerle 'bir sohbet' yürütmeyi dener ancak bunu daima onların felsefî önermelerini ve fikirlerini (mesela hakikat fikri) çözümleyerek yapar. Buradan hareketle felsefî

metinler Rorty'ye göre edebi metinlerden farklı değildir. Bunları okumak ilginç ve öğretici olabilir, bize görüşler ve vizyonlar sunarlar fakat bunlar doğru ya da geçerli olduğu iddia edilebilecek türde değildirler. Rorty'nin, özel ve kamusal alan arasında kesin bir ayrım yapması da ona has bir tavırdır. Özel yaşantısında kişi, büyük klasik eserleri okuyarak eğitilebilir ve zenginleştirilebilir, ancak bunların söylediklerini toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği ya da hakikat üzerine dogmalar olarak almaması gereklidir. Toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği sorusu özel alandan ayrı, kamusal alan için geçerli bir sorudur ve bu seviyede Rorty liberal toplumu destekler.

Özel yaşantısında Rorty, Nietzsche ve Hiedegger'i okur; fakat onların iddialarıyla arasına ironik bir mesafe koyar. Siyasî bir düşünür olarak Nietzsche ve Heidegger gibi felsefecileri kesinlikle kabul edilemez ve hatta tehlikeli olarak görür ve felsefî dikteden özgür, açık ve aydın, liberal bir toplumu destekler.[11] Bu açıdan yaşam felsefesiyle siyaseti birbirine karıştırdıkları için Fransız yapıbozumcularını (Derrida ve özellikle de Foucault gibi) eleştirir. Ona göre siyasette liberal olmalı ve felsefî projelere dayalı radikal eleştirileri desteklememeliyiz. Rorty'ye göre, her şey bağlamsal ve olasıdır; hiçbir önerme ya da norm kesin anlamda evrensel ya da gerekli değildir. Rorty'nin yapıbozumcu yaklaşımı, analitik bir felsefeci olması ve bu okulu yakından tanıması gerçeğinin izini taşır; edindiği bilgi türü tam bir kesinlikle tartışmaya girmesine imkan verir. Fikirlerin ve argümanların nasıl belli bağlamlara mahsus olduğunu göstermekle yetinmez, aynı zamanda felsefî ayrımlar olmaksızın da (mesela gerçek ve yalan arasındaki ayrım gibi) nasıl idare edebileceğimizi göstermeye çalışır. Bunu, bu ayrımlar aşırıya vardıklarında çökeceklerini göstererek yapar; örnek olarak mutlak hakikat fikrinin sorunlu olması anlamında olduğu gibi. Rorty felsefe eleştirisini oldukça ciddiye almıştır. Bir meslek olarak felsefeden şahsi anlamda yüz çevirmiş ve edebiyat alanındaki bir üniversite bölümüne geçiş yapmıştır. Rorty, şüpheci bir tutumla birlikte ortaya çıkan öz dayanak sorunlarının gayet iyi farkındadır. Dolayısıyla, daima dikkatle ilerler. Çok az iddiada bulunur, bunun yerine daha çok alternatif söylem tarzlarını 'öne sürer' ya da 'ima eder'. Rorty metinsel çalışmaların birçok yönünde önemli bir etkiye sahiptir. Ancak O'nu bu alanlarda takip edenler, çoğunlukla O'nun sahip olduğu felsefî eğitimden yoksundur ve savları, öz dayanak tutarsızlığında olduğu gibi, karşı savlarla yüzyüze geldiğinde çok daha az bir inceliğe sahip ve çok daha fazla kırılgandır. Ancak Rorty'nin bu tarz öz dayanak sorunlarından kendini kurtarmayı başarıp başaramadığına da dikkat etmek lazımdır.[12] Daha da ötesi Rorty'nin, kavramsal ayrımların genelde aşırı versiyonları üzerinde odaklanıp eleştirmek suretiyle çözmeye çalıştığı da göze çarpar. Ancak aşırı versiyonların reddi, mesela hakikat kavramı gibi daha ılımlı versiyonların reddini haklı çıkarmaz.[13] Sonuç olarak Rorty'nin, özel alanla kamusal alan arasında bu kadar keskin bir ay-

rımı tutarlı bir şekilde nasıl sürdürdüğünü görmek de zordur–. Ve bu nokta özellikle ironi doludur; çünkü zaten kendisi böylesi keskin kavramsal ayrımları çözme konusunda uzmanlaşmıştır.[14]

JÜRGEN HABERMAS – TARTIŞMA YOLUYLA

Hem hermeneutik gelenek, hem de eleştirel yapıbozum, metinden hareketle dille işe başlar. Dolayısıyla karşılaştırmalı edebi çalışmalar, tarihsel araştırma, teoloji ve hukukla yakın bir ilişki içindedirler. Jürgen Habermas (1929-) her zaman için sosyal bilimlerle ilgilenmiş ve ilk başta dili bir konuşma eylemi olarak algılamıştır. Habermas'a göre eylem kavramı (ve kurum kavramı) metin kavramından önce gelir.

Habermas Frankfurt okulunda yetişmiştir. Ancak bu okulun ilk kuşağını (Adorno ve Horkheimer) etkisi altına almış olan tümden kuşatıcı bir karamsarlıktan ve eleştirellikten kendini uzak tutmuştur. Bunun nedeni Habermas'ın meşhur *kişisel ilgi* (cognitive interest) arasında yaptığı ayrımla ilintilidir: Hayati ihtiyaçlarımızı karşılamak için doğaya hükmedebilmeliyiz. Çalışma biçimlerinin araçsal gelişimine bağlı olarak, uygulamalı bilimlerin ve doğayı kontrol eden teknolojinin gelişimini gözlemleriz. Bu, *teknik kişisel ilgi* (cognitive interest)dir. Aynı zamanda ortak eyleme ve sosyal etkileşime bağımlıyız. Etkileşim dille içten bağlantılıdır ve etkileşimli anlama, sosyal antropolojiden tarihe kadar uzanan hermeneutik bilimlerde daha da geliştirilmiştir. Bu da *pratik kişisel ilgi* (cognitive interest)dir. Nihayet, psikanalizde ve ideoloji eleştirisinde olduğu gibi, eleştirel düşünüş yöntemiyle kendimizi ideolojik bağlardan kurtarmaya ihtiyaç duyarız. Bu da *özgürleştirici kişisel ilgi* (cognitive interest)dir.

Doğa bakımından, rasyonelliğimiz kontrolü elinde tutar. Ve böyle de olması gerekir, çünkü teknik kavrayışsal çıkar, vazgeçilmezdir. Habermas bunda suçlamaya değer bir şey görmez. Bu böyle olmak zorundadır; böylesi bir güç tarzı bu alana aittir. Ancak Habermas'a göre kontrolü elinde tutamayan bir bilgi ve rasyonellik biçimi de mevcuttur. Bu, pratik kişisel ilgiye dayanır. Burada, Habermas'ın rasyonelliği sadece baskıcı ve kontrolcü bir eğilim olarak algılamaması belirleyicidir. Kişilerarası ilişkilerde ya teknik kişisel ilgiyi ya da pratik olanı kullanabiliriz. Kontrolcü bir tür rasyonellik bakımından benimsenecek bir kadercilik anlayışı yerine, teknik ve pratik rasyonellik arasında, kontrol ve anlama arasında makul bir denge kurmaya çalışmakla yükümlüyüz.

Özgürleştirici kişisel ilgi, yine bu sosyal düzeye aittir ve maddeleşmeyle iç baskıya karşı verilen mücadelede önemlidir.

Başka bir ifadeyle, doğa bakımından sadece *tek bir* kişisel ilgi yürürlüktedir.

Bu açıklayıcı ve kontrol edici kişisel ilgidir. Toplum bakımındansa diğer üç kişisel ilgi geçerlidir. Dolayısıyla bu üçü arasında özellikle de bir yanda teknik olan ve diğer yanda da pratik ve özgürleştirici olanlar arasında doğru dengeyi bulmak için mücadele etmeliyiz.

Yöntemsel olarak bu Habermas'ın doğa bakımından, sadece nedensel açıklamalarla sonuçlanacak kuramsal-çıkarımcı araştırmayı yürütebileceğimize inandığı anlamına gelir. Sosyal olgular bakımından, *hem* kuramsal-çıkarımcı araştırmayı *hem de* hermeneutik araştırmayı ('anlayışçı sosyoloji') yürütebiliriz. Daha geniş olan tarihsel-eleştirel bakış açısından bu Habermas'ın, özünde kontrol edici olmayan ve karşılıklı anlamaya işaret eden bir rasyonellik türü olduğunu göstermeye çalıştığı anlamına gelir. İletişimci rasyonellikle iletişimci eyleme sahibiz.

Bu farklı kavrayışsal çıkarlar ve araştırma biçimleri arasında yapılan ayrımlarla bağlantılı felsefî sorunlara girmeyeceğiz, sadece Habermas'ın temel muhakemesine göre neyin mantıklı olduğuna işaret edeceğiz. Şayet bir şahıs sosyal olmayan bir davranış sergilerse bunun, ister psikolojik isterse fizyolojik kökenli olsun, nedenlerini nedensel ilişkilere dair bilgimiz temelinde bulmaya çalışabiliriz, bu şahsı iyileştirmeyi deneyebiliriz. Söz konusu şahıs bizim için artık *nesnelleşmiştir*. Böylesi bir sezgi sayesinde, bu nesnelleşmiş şahsı kontrol edebiliriz. Ya da bu davranışın nedenlerini bulmaya çalıştığımıza göre, bu şahsı makul ve mantıklı ve dolayısıyla da sağduyulu biri olarak da kabul edebiliriz; belki de farkına varmadığımız oldukça iyi nedenler vardır ya da belki söz konusu şahıs kabahatlidir ve kendini düzeltmeye zorlanmalıdır.

Zaman zaman, nevroz ve alkol bağımlılığı vakalarında olduğu gibi *her iki* yaklaşımı da kullanabiliriz. Ancak bazı durumlarda, örnek olarak uyuşturucu bağımlılığında, bir insanın davranışının nedensel olarak belirlendiği ve mesela akademik sınavlar sürecinde olduğu gibi diğer durumlardaysa kişinin aklı başında ve sağduyulu olduğu açıkça görülür. İkinci durumda öğretmenler sınava girenleri cevap yazmaya iten nedenlerle değil, bu cevapları haklı çıkaran nedenlerle ilgilenirler.

İşte bu bir insanın yanıtının belirlenmesindeki *nedenler*le *gerekçeler* arasındaki ayrımdır. Gerekçeler anlaşılabilir, genişletilebilir ve tartışılabilir. Einstein'ın izafiyet teorisini anlamak ve sınamak için, bu teorinin geçerliliğini kabul etmemizi sağlayacak iyi gerekçeler olup olmadığını sorarız. Ancak Einstein'ın bu teoriyi öne sürmesini etkileyen nedenler de vardır. O'nu bir fizikçi olmaya iten psikolojik etmenlerle ilgilenebiliriz. Böylesi nedenler, birçok bağlamda ilgi çekicidir, ancak teorinin geçerli olup olmadığıyla bir alakaları yoktur. Einstein bu teoriyi bilinçaltındaki Freudcu itkiler nedeniyle öne sürmüş bile olsa, teorisi yine de geçerli olabilir! Geçerlilik sorusunun yanıtı, Einstein'ın çocukluğunu

ve özel yaşamını soruşturarak değil, daha ileri araştırmalarla belirlenir.

Bu açıdan birbirimize (ve kendimize) karşı, iki tür tutum takındığımız doğrudur. Ayrıca, şayet nedensel açıklamalar bulma eğilimi aşırı hale gelirse, daha az özgür ve daha çok kısıtlayıcı bir topluma sahip olabileceğimiz de doğrudur (terapi toplumu). Ancak nedenleri araştırmamız gerekirken, gerekçelerin peşinden de gidiyor olabiliriz ve dolayısıyla terapinin daha uygun bir yöntem olacağı durumlarda ahlak dersi veriyor olabiliriz (aşırı derecede ahlakçı bir toplum örneğindeki gibi).

Habermas modernleşme sürecindeki faklılaşmanın iki alan arasında köklü gerilimlere yol açtığını göstermeye çalıştı: *Sistem* ve *yaşam dünyaları* arasında.[15] Sistemin ekonomik ve siyasî alanları kucakladığını söyleyebiliriz. Burada, gitgide artan bir bilimsel ve teknolojik hakimiyet biçiminde gelen bir ilerlemeyle karşılaşırız. Dolayısıyla, rasyonellikteki bir gelişme anlamında modernleşmeye yer vardır; yani hangi araçların hangi amaçlara yol açacağı bilgisi dahilinde (araç-amaç rasyonelliği). Ancak Habermas'ın asıl maksadı tüm öykünün bundan ibaret olmadığıdır: Eşlik eden öğrenme süreçleriyle birlikte ekonomik ve siyasî alanlarda gelişen kurumlara sahipken, aynı zamanda daha gelişmiş bir iletişimci rasyonellik mahiyetinde kendi yaşam dünyalarımızda da bir yeterlilik üretiriz. Kısaca sistem ve yaşam dünyası arasındaki farklılaşma, kimi temel ayrımlara hakim olmayı öğrendiğimiz anlamına gelir: 'Davranışından' hoşlanmadığımızda (M.Ö. 5. yüzyılda Acem kralı olan Serhas'ın yaptığı gibi) artık denizi kırbaçlamaktan vazgeçeriz, çünkü doğa ve toplum arasında, nedensel ilişkilere dair bilgi edinerek etkileyebileceğimiz şeylerle iletişim kurup azarlayabileceğimiz şeyler arasında ayrım yapmayı öğrendik. Bu ayrımı öğrendiğimiz için, henüz bunu öğrenmemiş olanlara göre daha üst bir gelişim düzeyindeyiz. Bugün 'denizi kırbaçlayanların' zihinsel anlamda ciddi sorunları olduğunu varsayarız.

Daha da ötesi, aklı başında yetişkinlerin gerçek ve yalan arasındaki ayrımı, durumun ne olup olmadığını anlamayı kavramış olmalarını bekleriz. Tabi ki, bu ayrım konusunda zaman zaman hepimiz hata yaparız. Ve tabi ki *bundan* bahsetmede hepimiz aynı derecede başarılı değilizdir. Ancak belli bir yaşa ulaştığımızda, bu ayrımı pratikte hepimiz *yapabiliriz*. Ayrıca gerçeklikle hayali birbirinden ayırt edememeyi psikopatolojik bir vaka olarak değerlendiririz. Bunlara ek olarak doğruyu ve yanlışı da birbirinden ayırırız. Farklı durumlarda neyin uygun olacağını (kabaca ve fiili olarak bile) bilmeyen kişi yaşam dünyasına yabancıdır. Son olarak, hissettiğimiz ve düşündüğümüz şeyleri gerçekçi bir şekilde ifade etmekle taklit yapmak arasında da ayrım yapabiliriz.

Düşünceye ve iletişime dayalı yeterlilikteki bu ilerleme biçimi, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu konusunda belirsizlikler ve anlaşmazlıklar ortaya çıktığında bunları bir temaya oturtma ve tartışma yetisini beraberinde getirir. Ya-

nıtları gelenekte ve temel eserlerde aramaktansa, tartışmaları takip edebilmeyi öğrenmeliyiz. Gerçeğe ulaşmak için farklı araştırma ve tartışma biçimlerine dayanmak zorundayız. Habermas'a göre normatif sorunlarda bu aynı zamanda alakalı taraflar arasında makul bir anlaşmaya ulaşma sorunudur da. Açık ve bilgilendirici bir tartışma temelinde serbest bir anlaşmaya varabilirsek, yanıtın normatif olarak da doğru olduğu kabul edilebilir. Habermas bu açıdan kültürümüzdeki yetişkinlerin, konuyla alakalı olanlar arasındaki bir tartışma sayesinde ilke olarak temel normatif sorunlar konusunda bir karara varabileceklerini düşünür. Bu normatif sorunlar için evrensel olarak geçerli yanıtlar olduğuna dair görüşün bir versiyonudur ve bizler de ilke olarak mantıki yoldan bu yanıtlara ulaşabilecek kapasitedeyiz.

Habermas'a göre bu argüman hem ahlakî göreceliliği hem de ahlakî dogmacılığı hedef alır: Çıkarımcı kanıtlar dikkate alınmaz çünkü bunlar ya mantıksal bir daireye, sonsuz bir gerilemeye, ya da keyfi olarak seçilmiş bir durma noktasına bizi taşır. Ne kendinden menkul ya da ifşa edilmiş normatif gerçeklikle-re dayanmayı tercih eder, çünkü bu alanda çoktandır birbiriyle çelişen *farklı* metafizik ve teolojik yanıtlarla karşılaşmaktayız. Ne de özgür ve mantıklı öznelerin bu sonuçlara, kendi başlarına mantığa dayanarak, ulaşabileceklerini düşünür. Bakış açımızın mutlak değil sadece diğer bakış açılarından biri olduğunu anlamak ve bilinçaltımızdaki çarpıtmalardan haberdar olabilmek için – ki böylelikle bunları düzeltebiliriz – birbirimize ihtiyaç duyarız. Verili kavramsal çerçeveleri tartışabilmek ve çeşitli argümanları birbirine karşı dengeleyebilmek için çoğulcu, teorik ve normatif bir mantığa ihtiyaç duyduğumuzdan diğer insanlara ihtiyacımız vardır.

Burada kişiler arası ve usule ait bir rasyonellikle karşılaşırız: *Kişilerarası* çünkü tartışma önemlidir; *usule ait* çünkü 'nihai temel' hususi tezler ya da duruş noktaları değil usulün kendisidir. Bu usul, nesnel bir şekilde ve soru sorarak ilerlemektir. Çeşitli zamanlarda doğru ya da haklı olmayı kabul ettiğimize dair görüşün daha sonradan şüpheli olduğu ortaya konabilir. Yanılgıya mahkum mahluklar olarak elimizde olan tek yaklaşım budur; yani hatalarımızı kabul etmek ve ilerlemek. Bu usulî yaklaşım dolayısıyla temelde yer alır.

Habermas meslekdaşı Karl-Otto Apel (1922-) gibi, tartışabilmemizi mümkün kılan bir takım kaçınılmaz koşullar olduğunu bu bağlamda vurgular. Ciddi tartışmaların katılımcıları olarak bizler tartışmayı takip edebilmeli ve 'daha iyi olan savın gücüne' boyun eğmeye gönüllü olmalıyız. Daha da ötesi, karşılıklı birbirimizi mantıklı ve yanılabilir – bir argümanı takip edebilecek kadar mantıklı ve öğrenmemiz gereken bir şey olduğundan yanılabilir – kişiler olarak tanımalıyız. Her şeyi bilen biri tavsiyede bulunabilir ancak tartışamaz; böylesi bir kişi için tartışacak bir şey yoktur. Bu karşılıklı tanımada normatif bir unsur var-

dır: Eşitlik. Yani bencil ve ben-merkezli cevaplara karşı bir kısıtlama söz konusudur. Daha da ötesi bir evrensellik gerekliliği de vardır, çünkü geçerli argümanlar herkes için geçerli olmalıdır. Bir argüman, IQ ya da diş ultrasonu gibi kişisel bir özellik değildir. Argümanlar, bazıları için geçerli ve diğerleri için geçersiz olamaz. Geçerli bir argüman kavramı, argümanın evrensel olarak yani aynı türden her durum için geçerli olduğu anlamına gelir.[16] Bu rasyonellik algısı, temel normatif sorunları kuşatma iddiası bakımından oldukça cesurdur. Ancak aynı zamanda bunun, fikirlerimizi sürekli araştırma ve tartışma yoluyla geliştirmeye çalıştığımız ancak nihai gerçeğe ulaşmanın hiçbir zaman garanti edilmediği yanılgıya açık bir süreç meselesi olduğunu vurgulayacak kadar da dikkatlidir.

Bu rasyonellik algısı, Popper'in, Weber'in ve Sartre'ın düşüncesindeki gibi bir katiyetçiliğe (decisionizm) karşıdır. Mantıklı insanlar arasındaki aydın ve kamusal tartışma, Habermas'ın yanıtıdır. Ona göre yanılgıya açık olan bu süreç sahip olduğumuz tek şeydir. Bunun alternatifi, artık güvenilir bulmadığımız temel metafizik gerçeklere ya da rasyonel olarak temelsiz bir katiyetçiliğe müracaattır. Habermas'ın yanıtı birçok yönden mütevazı; ancak hem pratikte gerçekleştirme bakımından hem de daha ileri felsefî tartışmalar yönünden sorunludur. Ancak teorik gücü, bu yanıtın kaçınılmasının zor olduğu gerçeğinde yatar: Eğer aynı fikirde değilsek, bu durumda buna karşı tartışmalıyız- ancak bu durumda da reddetmek istediğimiz şeyin tuzağına düşmüş oluruz. Eğer buna karşı tartışmazsak, bir eleştiride bulunmamış oluruz-. Eğer tartışırsak, tartışmacı tutum içinde yerimizi almış oluruz, çünkü aydın tartışma ve tarafların birbirini karşılıklı tanıması bu tutuma içkin bir gerekliliktir. Aynı fikirde olmayanlar Habermas'tan daha iyi argümanlara sahip olduklarını göstermek zorundadırlar. Bu tartışmacı mantığın 'sihirli halkasıdır'. Tartışmacı mantık kaçınılmaz bir kaderi temsil eder. Daima tartışmak zorunda değiliz. Ancak belirsizlik ya da anlaşmazlık durumlarının çoğunda son temyiz mahkemesi olarak usule yönelik ve düşünceye dayalı bir rasyonelliğe başvurmalıyız. Habermas'a göre bu modernitenin temel bir unsurudur. Modernite sadece ayırdedicilik ve ayırmayla değil, mantıksal çıkarıma dayalı bir birlik tarafından da belirlenir. Söz konusu çıkarımsa içeriğe göre değil usulî yönden tanımlanır. Habermas bu açıdan hem Aydınlanmanın mirasçısıdır, hem de Aydınlanmanın sunduğu nahif optimizmden kendini kurtarmıştır.

SORULAR

Hannah Arendt'in modern toplumlardaki siyaset görüşünü tartışın. Arendt'in görüşü (bir yandan) Heidegger'in ve (diğer yandan) Habermas'ın görüşleriyle nasıl bağlantılıdır?

Yapıbozumcu felsefenin güçlü ve zayıf noktalarını tartışın (Jacques Derrida, Michel Foucault ve Richard Rorty).

Habermas temel normatif sorunlara yönelik geçerlilik iddialarının rasyonel olarak kararlaştırılabileceğini hangi anlamda düşünür?

İLERİ OKUMA İÇİN ÖNERİLER

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Apel, K.-O., *Towards a Transformation of Philosophy (Felsefenin Dönüşümüne Doğru)*, London, 1980.

Arendt, H., *The Human Condition (İnsanlık Durumu)*, New York, 1958.

Derrida, J., *Of Grammatology (Gramer Bilimi Üzerine)*, Baltimore, MD, 1976.

Foucault, M., *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (Delilik ve Uygarlık: Akıl Çağında Deliliğin Tarihi)*, New York, 1965.

Gadamer, H.-G., *Truth and Method (Hakikat ve Metod)*, New York, 1975.

Habermas, J., *Theory of Communicative Action (Konuşma Eyleminin Teorisi)*, 2 vols, Boston, MA, 1984, 1987.

Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity (Modernite'nin Felsefi Söylemi)*, Cambridge, MA, 1987.

Habermas, J., *Between Facts and Norms (Normlar ve Gerçekler Arasında)*, Cambridge, MA, 1996.

Heidegger, M., *Being and Time (Varlık ve Zaman)*, New York, 1962.

Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity (Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma)*, Cambridge, MA, 1989.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Bernstein, R. (ed.), *Habermas and Modernity (Habermas ve Modernite)*, Cambridge, 1985.

Bernstein, R., *The New Constellation (Yeni Takım Yıldızı)*, Cambridge, 1991.

McCarthy, T., *Ideals and Illusions (İdealler ve İllüzyonlar)*, Cambridge, MA, 1991.

Skirbekk, G., *Rationality and Modernity (Rasyonalite ve Modernlik)*, Oslo/Oxford, 1993.

NOTLAR

1. Anne Granberg'in tezindeki Heidegger analizine bir bakın, 'The Death of the Other. The Making of the Self and the Problem of the Ethical in Heidegger's "Being and Time" (Başkasının Ölümü. Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Etik Problemi

ve Kendini Yaratma), Oslo, 1955.

2. H. Arendt, *On Revolution (Devrim Üzerine)*, London, 1990, p.114.

3. Gadamer'in gerçekliğin iddialarının tezlerin içinde gömülü olduğuna dair düşüncesi, Habermas'ın tüm konuşma eylemlerinin gerçeklik iddiasında bulunduğuna dair teziyle karşılaştırılabilir. Ancak Habermas'a göre bu en başta, kişiler *arasındaki* etkileşimler olarak konuşma eylemlerine uygulanabilir, *metinler* içinse sadece dolaylı olarak geçerlidir.

4. Buna karşı, Derrida ve Foucault gibi çözümlemeciler, bizim tam tersine 'şüphe hermeneutiğini' kullanmamız ve metinde neyin çelişkili ve zıt olduğunu görmemiz gerektiğini iddia edeceklerdir.

5. Burada, anlam ufuklarının aşkın bir çerçeve olarak işlev gördüğü 'aşkın-felsefi' bir dil görüşüne sahibiz. Hegel, kayan 'zaman ruhlarını' (ve ideolojileri) bu tür anlam ufukları olarak gözlemlemiştir.

6. J. Derrida, *De la grammatologie* ve *L'Ecriture et la différence* (her ikisi de 1967'de yayınlandı). Bu metin 'yapıbozum' fikri çeşitli dönemlerdeki ve türlerdeki edebi çalışmalarda kabul edilmeye başlandı. 'Postmodernizm' terimi Jean-François Lyotard'ın *La Condition postmoderne*'sindeki (1979) gibi yapısalcılık sonrasıyla birlikte ortaya çıktı.

7. 26. bölümle karşılaştırınız. Mantıksal pozitivizm ve Ludwig Wittgenstein.

8. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism (Pragmatizmin Sonuçları)*, Minneapolis, MN, 1982. Pragmatizmle alakalı olarak 21. bölüme bakınız; Gerçeklik işe yarayan şeydir.

9. Bu dönüşümle ilgili tartışma için bakınız: *After Philosophy: End of Transformation? (Felsefe Sonrası: Dönüşümün Sonu mu?)*, eds, K.Baynes, J.Bohmann ve T.McCarthy, Cambridge, MA, 1987.

10. R.Rorty, *Achieving Our Country (Başarılı Ülkemiz)*, Cambridge, MA, 1988.

11. R.Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity (Olumsuzluk, Dayanışma ve İroni)*, Cambridge, 1989.

12. Bakınız; Richard Bernstein, *The New Constellation (Yeni Takım Yıldızı)*, Cambridge, 1991, s.258-92.

13. Rorty hakkında bakınız; Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions (İdealler ve İllüzyonlar)*, Cambridge, MA, 1991, s.11-42 (Foucault üzerine, s.43-82; Derrida üzerine, s.83-123).

14. Burada şunu sorabiliriz: Hoşumuza gitse de gitmese de edebiyat, belli bir siyasî öneme zaman zaman sahip olur mu?

15. J.Habermas, *Theory of Communicative Acts (İletişim Teorisi)*, Boston, MA, 1984 ve 1987.

16. Bakınız, G.Skirbekk, *Rationality and Modernity (Rasyonalite ve Modernlik)*, Oslo/Oxford 1993.

İndeks

A.Comte 347
Abbasi halifeleri 196
Abdera 34, 56
Acem 513
Acem kralı Serhas 592
acı çekmek 44
actus 175
Açık Toplum ve Düşmanları 546
ad infintum gerileme 138
adalet ideası 78
Adam Simith 246, 317, 323, 422
Adler 491
Adolf Eichmann 580
Afrika 400
Afro-Amerikanlar 345
agnostik tez 59
ahimsa 46
ahlak dışı (amoral) 233
ahlak felsefesi 130, 272
ahlak felsefesi ve estetik 88
ahlakın Soykütüğü 449
ahlaki teolojik iradecilik 189
ahlaki tez 321
ahlaki ve siyasi denemeler 298
ahlaki yeterlik (phronesis)
aisthanesthai 117
akıl 60
akıl yürütme 21
Aklın Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine 267
aklın kurnazlığı 404
Akragas şehri 32
Aksiyomatik-tümdengelimli 145
Albert Camus 449
Albert Einstein 524
Albertus Magnus 168, 169
Alfred Dreyfus 504
Alfred Jules Ayer 540
Alfred N. Wihitehead 538
algılanabilir delil 21
algılayan ve algılanan 297
Alman 236, 272, 411, 455
Alman entelektüel 378
Alman faşizmi 476
Alman felsefesi 526
Alman halkı 472
Alman idealist felsefesi (Hegel) 422
Alman ideolojisi 411, 427
Alman Miti 472
Alman Nazizmi 470, 473, 475
Alman üniversiteleri 315
Alman Yahudisi 502
Almanca 540
Almanlar 383, 406, 504
Almanya 249, 322, 392, 406, 463, 470, 471, 473, 504, 524, 537, 578, 580

Alplerin kuzeyi 193
alternatif toplum 467
altruism 60
amaçlı-rasyonel eylem 510
Ambrose 156, 425, 460, 474, 498, 524, 566, 578
Amerikalılar 499
Amerikan Devrimi 289
Amerikan felsefeci John R. Searle 556
Amerikan Sivil Haklar Hareketi 579
Amsterdam 265
analitik (apriori) 357
analitik apriori hükümler 358
analitik doğru 310
analitik felsefe 551, 588
analitik seziş yeteneği 117
analitik terapi 492
analoji 239
anarchos 466
anarşi ve modern liberteryenlik 368
anarşist fikirler 467
anarşist Ütopya 467
anarşistler 467
anarşizm 466
Anaxagoras 32, 33
Anaximander 26, 27, 48, 49
Anaximenes 26, 27
Andreas Vesalius 223
Anglophiles (İngiliz hayranı) 314
Anlamanın Düzeltilmesi Üzerine Deneme 265, 266
anlaşılmaz kelimeler 34
Anselm 182
anthropocentric 52
anti-demokratik 439
antik çağ 127, 136, 141, 142, 159
antik Roma 319
antik Yunan 46, 402
antikide 130, 135, 136, 139, 145, 146, 147, 150, 157, 192, 203, 260
anti-semitik 191
anti-semitizm 542
antitez 415
antropomorfik 483
apeiron 27, 48, 52
apriori 370
araçtan-amaca giden rasyonellik 511
Arap kültür merkezleri 192
Arap Vokabüleri 196
Arapça 147, 192
Araplar 196, 197, 198
arche 24, 34, 48, 52
Archimedes 145, 146
arete 20, 61
argument 64
argüman 22, 59, 60, 73, 75, 250, 251, 278, 294, 434, 594
argüman 547
Aristarkos 211
Aristo 16, 26, 86, 96, 104, 110, , 115, 124, 130, 132, 151, 170, 196, 213, 226, 268, 319, 320, 347, 373, 397, 404, 507, 538, 582
Aristocu doğa görüşü 145
Aristocu ideal 416
Aristocu mekanik 225
Aristocu siyaset telakkisi 575
Aristocu, 102, 143. 182
Aristocular 224
Aristoculuk, 97, 170, 173, 537
aristokrat bir radikalizm 449
Aristo'nun Lisesi 46
Aristotales 167
Aristovari felsefeler 176
Aristovari görüş 180
Arjuna 45
Artemis Tapınağı 28
artes liberales 193
Arthur Schopenhauer 39, 44. 449
Aryan ırkı 455

Aryanlar 40
Astronomi 21, 147
Aşkın(transandantal) felsefe 359, 361
Ateizm 187, 265, 316
Atina 33, 34, 52, 53, 54, 55, 59, 64, 70, 86, 94, 392
Atina demokrasisi 21, 84
Atinalılar 19, 61, 95
Atlantik Okyanusu 460
Atman 41
atomculuk 34
atomizm 35
atomos 35
Atrina 133
August Strinberg 449
Auguste Comte 496
Augustinciler 215
Augustine 65, 72, 141, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 189, 197, 256, 555, 556, 561, 578
Austin 555, 556
Averroes (İbn-i Rüşd) 173, 195,197
Averroizm 197
Avicenna 197
Aviecenna (İbn-i Sina) 194
Avrupa 39, 474
Avrupa Felsefesi 19
Avrupa hukuku 144
Avrupa kültürü 377
Avrupa nihilizmi 436, 450
Avrupa ülkeleri 474
Avrupa Üniversiteleri 94
Avusturya 478
Avusturya Macaristan İmparatorluğu 478
Aydınlanma düşünceleri 258, 520
Aydınlanma felsefecileri 352
Aydınlanma felsefesi 272, 276, 537, 574
Aydınlanma filozofları 332
aydınlanmış kişi 43
Babil 25
Babil Kulesi 446
Babilliler 21
Bağdat 196
Balkanlar 56
Barbara 108
Baron de Montesquie 319
Basel Üniversitesi 449
basit idealar 279
başka bir felsefe tarihi 379
Batı 47
Batı Avrupa 192, 322, 324
Batlamyus 210
Batlamyus modeli 211
Batlamyus sistemi 198
Beauvoir 565
Begrebet 430
being 54, 55
bencilik 60, 444
Benedikten Manastın 169
Benhabib 567
Benito Mussolini 470
benliğin yerini tayin 566
Bentham 106, 144, 324, 340, 341, 343, 366, 527
benzersiz varlık(hin enkelte) 406
Berkeley 203, 281, 295, 296, 298, 537, 559,
Berlin 86, 524
Bertrand Russel 460, 538, 540
beşeri bilimler 389
betimleyici normatif ifadeler
Beytüllahm 134
Bhagavad-Gita 43, 45, 46
biçimci (formalistic) 389
biçimlenmiş dimağ izlenimleri 357
biçimsel neden (causa formalis) 99
Bildugsroman 395
bilge kimseler 53
bilgi (episteme) 106

bilgi teorisi 97
Bilim ve Sanattaki İlerleme Ahlaki Gelişme sağlamış mıdır 327
bilimsel düşünce 141
bilinç ve İzlenimler 297
bilinçaltı arkaik (kadim) 492
bilinçaltı diyarının fatihi 493
bilimsel keşfin mantığı 543
bilişsel idealler 277
Bingen (Almanya) 195
Bingenli Hidegard 195
bir adalet teorisi 567
bir illüzyon geleceği 478
birey 60
birey toplumun canlı bir parçasıdır 401
birey ve zevk 320
bireycilik (individualism) 247, 317, 330
bireysel özgürlük 343
bireyselciliğin önemi 384
Birleşik Devletler 498
Birleşmiş Milletler 236
Birlik ve İkilik 502
Bismarck 337
biyolojik argümanlar 11
Blaise Pascal 225, 256
bilim adamı 24
Bohr 524
Bohr'un enstitüsü 524
Bologna 193, 195
Bolşevikler 464
Bonald 497
Bordeaux Üniversitesi 504
bölünemeeyecek kadar küçük sayıların hesabı teorisi 221
bölünmüş hat analojisi 78, 79
Böyle Buyurdu Zerdüşt 449, 456
Brahman 40, 41
Britanya 314
Buda 41
Buddha 43, 45, 47
Budist 321
Budizm 43
Burke 254, 329, 332, 335, 336, 574
bütüncülük 78
Büyük İskender 39, 94
Calvin 254, 514
Cambridge okulu 555
canavar (Unmensch) 455
Candide 327
Canterburyli Anselmus 168
Carl Hempel 540
Carneades 136 139, 140
Carolingian Rönesansı 192
Celarent 108
Cenevre 326, 330
CERN kurumu 526
CERN nükleer araştırma merkezi 533
cevher 26, 29, 52
change 55
Charles Darwin 441
Charles H. Cooley 500
Charles Sanders Peirce 460
Charles-Louis de Secondat 319
Chartes 193
cheval 75
chrysippos 130
Chuang Tzu 48
Cicero 131, 133, 144, 257
Cicero'nun Roması 259
cinsiyet teorisine üç katkı 482
Cizvitler 215
Claude-Adrien Helvétius 320
cleantes 130
cogito, ergo sum ("düşünüyorum öyleyse varım") 160, 252, 253
Comte 402, 496, 497, 498
Confessions (itiraflar) 156, 327
Contra Academicos ("Akademilerin Karşısında") 156
contradiction (çelişki) 57

conviction (kanı, inanç) 55
Copernic 16
Copernicus 102, 214
corsi e ricorsi 260
Cours de philosophie positive 496
Credo ut İntelligam (anlamak için inanıyorum) 159
Cromwell'in Britanyası 238
cumhuriyet 319
Cusa 203
çağdaş ahlakta cinsiyet 566
çapraşık 28
çatışan argümanlar 56
Çek Cumhuriyeti 478
Çekoslovakya 427
çelişmezlik ilkesi 172
çıkarım 544
çıkarımsal ispatlar 181
çıkarsama (Celarent) 108
Çiçero 132
Çin 19, 46, 48, 196, 513
Çin Düşüncesi 19
Çin felsefesi 39
Çin filozofları 46
Çin Medeniyeti 46
Çinliler 197
çoğulcu (pluralist) argüman 446
Dağdaki Vaaz 47
daimon 62
Danimarka mutlakiyetçiliği 439
Danimarkalı astronom 212
Danimarkalı fizikçi Niels Bohr 524
Danimarkalı hukukçu Hugo Grotius 236
Danimarkalı ruhban sınıfı 431
Dante 213
Darwin 16, 348, 427, 442, 444, 478
Darwin'in evrim teorisi 211
Darwinizm 441, 442, 443, 444, 447
David Hume 45, 287, 298
David Ricardo 325, 422
davranışsal psikoloji 446
Dawinist 475
De civitate Dei ("Tann Devleti") 156
De corpore (Beden üzerine) 238
De libero arbitrio ("İradenin özgürlüğü üzerine") 156
Decisionizm (Kesincilik) 138
Decive (Vatandaş üzerine) 238
değer ve normlar 61
değişim 55
değişim problemi 24
değişmeyen element 23
değişmez aşkın varsayımlar 393
değiş-tokuş 76
Dehomine (insan doğası üzerine) 238
deist 561
Delphi 28
Demokrasi (De la Démocratie en Amerique 498
Demokrasi 20, 439
Demokrasi ve Epikür 411
demokrasi ve insan hakları 427
Demokrat ünlüler (Moses ve Socrates) 261
Demokratik çoğunluk 499
Demokritos 34, 35, 104, 105, 128, 143, 145, 203, 323, 336
deneyci epistemoloji 297
deneyciler 141, 177, 203
deneyim (experience) 279
deneysel bilimler 24, 408
Derrida 589, 574, 575
Descartes 141, 145, 160, 176, 177, 178, 182, 203, 215, 221, 227, 228, 236, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 265, 266, 268, 270, 280, 309, 478,
despotes 579
Despotizm 319
devirsel bir değişim 450
devlet 55, 77, 78, 82, 86, 89, 115

devlet üzerine 133
Dewey 496
dışsal algı (dyumsama) 279
dışsal ve maddi töz 297
Diğergam (fedakar) genler 444
diğergamlık 85, 444
Dijon Akademisi 327, 328
Dil ve Psikanaliz felsefeleri 565
dilbilimsel (kavramsal) düğümler 553
dilbilimsel felsefe 554
dilbilimsel yöneliş 556
dilbilimsel-pratik topluluk 558
Dilthey 386, 496, 583, 584
Din felsefesi 47
dindar irrasyonalizm 379
Dini Yaşamın İlkel Biçimleri 504
dinsel deneyim 279
dinsel mistisizm 38
Dionysos 456
Discours de la Méthode (Metot Üzerine Konuşma) 249, 254
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 327
Discours sur les sciences et les arts 327
discussion 55
D'israeli 337
diyalektik 76, 78, 397, 408
Diyalektik aklın eleştirisi 560
diyalektik düşünce 397
diyalektik idealizm 412
diyalektik kavramlar 541
diyalektik materyalizm 412
diyalektik yabancılaşma 581
diyalektikçi Platon 106
doğa bilimi 203
doğa felsefesi 34, 105, 128
doğa felsefesi, matemetik ve fizik 106
Doğa ve Zihnin Kaynağı Üzerine 267
doğal felsefe 24
doğal haklar 260
doğal haklar teorisi 276, 383
doğal hal 330
doğal koşullar 421
Doğal Seçim Yoluyla Türlerin Kökeni Üzerine ya da Hayat Mücadelesinde Şanslı Irkların Korunumu 441
doğanın yaratılışı ve vahiy (Doğa kitabı) 377
doğaya dönüş 328
doğru dil 34
doğru önermeler 249
doğrudan deneyim 302
doğrusal-teolojik tarih görüşü 457
Doğu 34
Doğu Asya 43
Doğu Avrupa 427
Doğu Hindistan Firması eleştirisi 337
Doğu Prusya 352, 578
doğuştan gelen idealar 278
Dominikan tarikatı 169
Dostoyevski 450, 561
dört katlı asil gerçek öğretisi 44
Dravidyanlar 40
Droysen 385, 386
Du contrat social 327
dualizm 31, 38, 75, 253, 297, 354, 453
Dukkha 44
Durkheim 496, 505, 506, 517, 519, 574
Durkheim'in teorisi 507
duygular 60
Duyguların Kaynağı ve Doğası üzerine 267
duygusal dünyanın deneyimi 76
duyu 31
duyusal deneyim 139, 178, 181, 214
duyusal izlenim 36, 137, 250, 253
duyusal niteliklerin özelliği tezi 281
düalist ikilem 256
dünya düzeni 34
dünyevi çilecilik 514

dürüstlük 48
düşüncenin kuralları 34
ebelik 63
Ebubekir er-Razi 197
Ecce Homo ve Güç İradesi 449
Edmund Husserl 557, 578
Edmunt Burke 306, 308, 332, 335, 383
Eduard Bernstein 464, 469
efendi ahlakı 453
efendi ve köle diyalektiği 260
efendi-köle etkileşimi 400
Efes 27, 28
ego 485
egoizm 60, 85
Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler 276
eidos 72
Einstein 478, 522, 523, 524,
525, 537, 591
ekonomi 446
Ekonomi ve felsefe elyazmaları 411
ekonomik (materyal) etken 414
ekonomik atomculuk 324
ekonomik determinizm 418
Elea 28, 30, 31, 34, 55
Elea felsefesi 54
Elektra kompleksi 482
El-Harezmi 196
el-Hazen 198
Elisabeth Förster 449
El-Kanun fi't Tıp 197
emek 420
Emile Durkheim 489, 498, 504
empati 259
empedokles 32, 33, 486
emperyalizm teorisi 463
empirisistler 310
empresyonist ressamlar 504
emprik sosyoloji 440
emprisist 43, 220, 277, 304, 320
emprisist şüphecilik 359
emprisist tez 542
emprisizm 298, 304, 343, 408, 424, 542
emprisizm ve rasyonalizm 308
Engels 428
Ente-Eller 430
entellektüel ateizm 352
Entzauberung der Welt 515
Epiktetos 131
Epikür 35
epikürcü düşünceler 132
Epikürcü ekol 147
Epikürcülük 127, 128, 130,
140, 144, 260
Epikürcülük ve Stoacılık 125
Epikürüs 127, 128, 143, 145
epistemolojik sorular 159
epistemoloji 52, 56, 61, 72, 169, 277,
epistemolojik duruş 297, 308
Epistemolojik ıstılah 484
epistemolojik realizm 281
epistemolojik sorunlar 136, 137
epistemolojik temsilci realizm 295
epistemolojik tez 58
epistemolojinin Don Juanı 459
epistomolojik emprisizm 394
epistomolojik varsayımlar 354
epistemolojik model 357
erdem, onur ve korku 319
erekbilimsel 185
ereksel neden (causa finalis) 99
erken dönem doğa filozofları 145
Ernest Rutherford 523
eros 76
esse 174, 179
esse percipi 295, 296
estetik 117
estetik, etik ve dini 433
eşitlikçi feminist 565
Ethica 268
etik (die Sittlichkeit) 408

etik anlayış 61
etken neden (causa efficiens) 99
Eucharist 169
Euclide 249
eudaimonia 65, 112
Euklides 145, 146, 219
Euklides geometrisi 265
Euripides 56
eurocentrism 39
evrensel (tümel) 126
evrensel devlet kavramı 126
evrensel kavramlar 260
evrensel, normatif hukuk 126
evrensellik problemi 166
evrim teorisi 446
ex nihilo 102
Eyfel kulesi, 96, 302
eylem teorisi 560
eylem türleri , 519
Fabian Cemiyeti 469
Fabian toplumu 348
faiz ve Para teorisi 349
fantasia 258, 259
farklılıkçı feminist 565
faşist irrasyonalizm 475
faşist ve nazi ideolojileri 472
faşistler 474
Faşizm 470, 471, 472
Faust 395
felsefe 203
felsefe ve doğanın aynası 588
felsefedeki Kopernik devrimi 354
felsefi araştırmalar 553
felsefi argümanlar 406, 558
felsefi parçalar ve bilimsel olmayan dipnotu kapama 430
Felsefi soru 23
felsefi spekülasyonlar 125
felsefi-teolojik görüş 164
feminist Simone de Beauvoir 561
fenemonoloji 558, 560
feodal toplum 417
feodal-katolik ilkeler 497
Ferdinand Tönnies 499
Ferdinand de Saussure 389
ferdiyet ilkesi 381
Feuerbach 415, 451
Feyeraband 550
filozof 24
fizik 24, 446
fizyolojik 591
Floransa 217, 232
Focault 588
form, 98
formel 86
formel bilimler 24
formlar 117
formlar, zaman, mekan ve nedensellik 356
Fortuna 235
Foucault 574, 575, 589
Fourier 346, 422
fragman 26, 27, 34, 57
Francis Bacon 205, 208, 222
Frankfurt okulu 575, 590
Fransa 188, 232, 236, 276, 288, 314, 319, 322, 326, 467, 468, 471, 497, 498, 504, 505, 564, 566
Fransa Kralı Montpellier 195
Fransız Annales okulu 389
Fransız aristokrat Alexis de Tocqueville 498
Fransız Aydınlanma Felsefesi 327
Fransız Aydınlanma filozofları 289, 316
Fransız Devrimi 314, 332, 392, 400, 405, 499, 508,
Fransız filozofları 314
Fransız Georges Sorel 473
Fransız icadı 187
Fransız ihtilali 367

Fransız medeni kanunu 383
Fransız Peter Abelard 168
Fransız rasyonalizmi 383
Fransız René Descartes 249
Fransız Septikleri 254
Fransız Sosyalistler 411
Fransız vatandaşlarının radikalizmi 332
Fransız yapıbozumcuları 589
Fransız-İngiliz liberalleri 329
Fransız-İtalyan Vilfredo Pareto 475
Fransisken Mezhebi 187
Frantz Fanon 563
Frederich Engels 411, 427
Freud 16, 189, 272, 427, 479, 480, 482, 487, 490, 514, 516, 574, 575, 584
Freudcu itkiler 591
Freud'un bilinçaltı teorisi 211
Freud'un ilk 'topografik modeli' (ruhun haritası) 483
Friedrich Carl von Savigny 383
Friedrich Schleiermacher 382
Führer (Hitler) 330, 476, 580
Gabriel Marcel, 561
Gadamer 584, 586
Galapagos 441
Galapagos adaları 209
Galen 194, 223
Galenos 197, 143
Galileci-Newtoncu versiyonlar 443
Galileo 99, 105, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 238,
Gaulle 331
gayri-ahlaki(immoral) 233
Gazali 197, 198
geçerli hukuk 59
Gelasius 154, 173
gelenek akılcıdır 401
geleneksel Marksizm 467
geleneksel rasyonalizm 359
Gemeinschaft und Gesellschaft (Cemaat ve Cemiyet) 500
Gemeinschaft ve Gesellchaft 519
Gemeinschaft ve Gesellschaft ayrımı 517
genel çıkar 85
genel istihdam 349
genetik 446
genetik kalıtım 442
geometrik düzene göre tanıtılan Ethica 265, 267
Georg Brandes 449
Georg Simmel 502
George Berkeley 293
George Edward Moore 540, 555
gerçeğin (true) değeri 458
gerçeklik (bilim) 377
gerçeklik (Reality) 587
gerçeklik 98
gerçeklik ilkesi
Germen kavimleri 156
Gesellschaft (toplum) 500
Gesellschaft dönemi 502
Gilbert Ryle 554, 555
Gilligan 567
Giovanni Gentile 475
giyotin felsefecileri 497
Galileci-Newtoncu fizik 522, 523
Goethe 395, 455
Gorgias 55, 136
Gottfried Wilhelm von Leibniz 272
Gottlob Frege 538
gönüllü sözleşme 288
gösterge bilimi (semiyoloji) 389
gözlem ve hipotetik tümdengelimli araştırma 542
Green 347
Grek 19
Greko-Helen Stoacıları 130
Grotius 237, 258
güç 60

güç ayrılığı teorisi 319
güneş analojisi 78
Güney Amerika 441
Güney İtalya 20, 30, 37, 70
günlük yaşamın psikopatolojisi 479
güzellik (sanat) 377
Habermas 460, 567, 574, 582, 587, 592, 594
hak 60
hakikat 56
hakikatin (truth) kendisi 458
hakikatin uygunluk/tekabüliyet teorisi 438
haklar, genel refah, nitelik 341
haklılık (ahlak) 377
halk için Platonculuk 451
hane halkı 85
Hannah Arendt 574, 575, 578, 579, 580, 581
Hanover 578
Hans Blumenger 526
Hans-Georg Gadamer 583
Hans Reichenbach 540
Harriet Taylor 342, 345, 428
Harun Reşid 196
Harvey 222, 522
haz (hedonizm) 127, 130, 361, 489
haz ilkesinin Ötesinde 478
Hebrew Üniversitesi 525
hedonist bireyler 130
Hegasias 128
Hegel 17, 260, 329, 359, 361, 384, 393, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 409, 412, 418, 431, 444, 476, 489, 496, 506, 546, 560, 562, 563, 574
Hegelci 520, 475
Hegelci idealizm 427
Hegelci tarih 570
Hegelci terimler 507
Hegelciler (Habermas gibi) 395
Hegelciler 413
Hegel'in mantığı 451
Heidegger 15-16, 574, 576, 577, 578, 581, 583, 587, 589
Heinrich Rickert 508
Heinrich von Sybel 384
Heisenberg 524
Helen 124
Helen dönemi 136
Helen imparatorluğu 124
Helen Roma dönemi125
Helenistik 135
Helenistik Dönem 196
Helenizm 196
Helen-Roma dönemi 129, 130, 150
Helen-Roma İmparatorluğu 153
Heliocentric (güneş merkezli) model 146
Heliocentric sistem 210
Helvétius 339, 366
Herakletios 129, 452
Heraklit 27, 28, 29, 48, 49
Herbert Marcuse 578
Herbert Spencer 498
Herder 373, 379, 380, 381, 385, 574
Herder ve Romantizm 384
Heredot 141, 496
hermeneutik araştırma (anlayışçı sosyoloji) 591
hermeneutik felsefe 584
hermeneutik gelenek 590
hermeneutik görüş 382, 387
hermeneutik yorum 480
Hermeneutikçiler 584
Hindistan 39, 43, 46, 196, 513
Hindu kültürü 336
Hinduizm 45
Hint felsefesi 47, 456
Hint metni 39
Hipokrat yemini 142
hipotetik- tümdengelimli metot 206, 207

hipotez 544
hipotezler 210, 214
Hippokrates 141, 142, 143, 195, 223
Hristiyan 147
Hristiyan düşüncesi 272
Hristiyan ilahiyatçısı 234
Hristiyan ilahiyatı 144, 237
Hristiyan inancı 187
Hristiyan ortaçağı 136
Hristiyan teolojisi 203
Hristiyan vahyi 173
Hristiyan ya da Marksist 457
Hristiyanlar 189
Hristiyanlığın Akla Uygunluğu 276
hristiyanlık 42, 136, 322, 437, 451
Hristiyanlık öğretisi 253
hitabet 55
Hitler 86, 191, 331, 472, 473, 578, 580
Hitler rejimi 470
Hobbes 189, 222, 224, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 255, 258, 279, 283, 284, 329, 364, 368, 489, 497, 500, 522,
Hohenheim 223
holist 89
holizm 78
Hollanda 213, 217, 249
Homer 238, 322
Homeros 260, 261, 483
Hoşgörü Üzerine Bir Mektup 276
Hristiyanlık 150, 151, 180
hubrislik (haddini bilmeyiş: presumptica) 105
hukuk Felsefesi 406
Hume 141, 203, 281, 297, 298, 299, 302, 304, 306, 327, 332, 352, 354, 360, 361, 365, 378, 424, 453, 537, 538, 542, 543
Huneyn bin İshak 196
Husserl 558
Husserlci yaşam dünyası (Lebenswelt) 558
Hükümdar 231, 233
Hükümet Üzerine İki Deneme 276
Hümaniter Bilimler 16, 378
Hylas ve Philonous arasında Üç Diyalog 293
Hypatia 147
Hz. İsa 146
I. Dionysius 70
II.Dionysius 70
ılımlı kavramsal realizm (Aristoculuk) 176
ılımlı realizm 182
Irak 196
IsaacNewton 213
ışığın bileşimi teorisi 221
İbn el-Heysem 198
İbn el-Şatir 198
İbn-i Rüşd 197, 198
İbn-i Sina 197
İbn-i Sina'nın neo-platonculuğu 197
İbranca 147
İbranca Eski Ahit 147
İbsen 395
iç ses 62
İçe dönüklük 434
içebakış 163
içgüdüler 485
içgüdülerimiz 482
içsel algılanması (yansılama) 279
içsel mantık 39
içselleştirilmiş normlar 274
id, ego ve süperego 484
idea 72
ideal devlet 116
ideal eğitim sistemi 82
ideal tip 259
idealar 298
idealar teorisi 60, 72, 74, 75, 88, 97

idealar(universalia) 167
idealarımız 298
ideaların tasavvuru 76
İdealist 412
idealiz 38
idealizm 297
idrak (cognition) 458
iki büyük dünya sistemi üzerine diyalog 213
iki dünya sistemi hakkında diyalog 217
iki esaslı erdem 48
iki hakikat (truth) 438
iki yeni bilim üzerine diyalog 213, 217, 219
İlahi Komedya 213
ilahiyat 98
ilgi (interest) 458
ilkel toplum 417
ilksel töz 32
illüzyonlar 485
İlyada 260
İlyada ve Odysseia 261
imajinatif tarihsel materyalist 260
imgelem 258
Immanuel Kant 352
İmparator II. Frederick 186
İmparator Marcus Airelius 131
İmparator Otto 186
İncil 147, 189, 207, 258, 443
İncil üzerine tefsirler 170
indeterminizm (belirlenemezcilik) 524
İndirgemeci 240
individualizm ve egotizm 260
İndus uygarlığı 40
İndus Vadisi 40
induvidualizm (bireycilik) 232
İngiliz 237
İngiliz ekonomi teorisi 411
İngiliz emprisizmi 195, 276, 281, 537, 538,
İngiliz felsefeci Bertrand Russell 525
İngiliz felsefesi 540
İngiliz felsefi köktenciliği 342
İngiliz hukukçu 339
İngiliz işçi hareketi 469
İngiliz İşçi Partisi 348, 469
İngiliz kapitalistleri 336
İngiliz liberaller 343
İngiliz muhafazakarlığı 308
İngiliz toplumu 288
İngiliz-Amerikan felsefe okulu 551
İngiltere 232, 315, 342, 411, 463, 471, 498, 555, 232
İnsan Bilgisinin İlkeleri Hakkında Bir Deneme 293
İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme 298
insan düşünen hayvandır 103
insan merkezli 52
İnsan Yetisi Üzerine Bir Araştırma 298
İnsanca, Pek İnsanca 449
İnsanda ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi 441
insanın durumu 579
İnsanın Köleliği ya da Duyguların Gücü Üzerine 267
insanın nesli ve cinse göre seçim 441
insanlığın ilerlemesi için bilgiler 381
insanlık 48
insanlık tarihi felsefesi için fikirler 381
intihar 504
irade nosyonu 449
İran 196
İrigaray 565
İrlanda 332
ironi kavramı üzerine 430
irrasyonel 324
İrrasyonalizm 189
İsa 180
İsa 437
İsaac Newton 198

İsa'nın ruhu 455
isimler (Latince: nomina) 166
İskenderiye 135, 145, 146, 147
İspanya 197, 232, 323, 467
İspanya 467
ispat edilmiş ifadeler (teoremler) 145
İsveç 223, 236
İsveçli Psikolog Carl Gustav Jung 492
İsviçre 533, 326
işlevselci (functionalist) açıklamalar 443
işlevselcilik (functionalizm) 389
İtalya 231
İtalya 471, 472
İtalya yarımadası 56
İtalyan 232
İtalyan Faşizmi 470, 473, 475, 476
İtalyan tarih felesefecisi Giambattista Vico 257
iyi ideası 78, 82
iyinin ve Kötünün Ötesinde 449, 453
İyonya 22
İyonya 94
İyonyalı Yunanlar 388
İzlenimler 298
J.G. Hamann 379
jacques Derrida 583, 587
James Mill 342, 346
Jaspers 577
Jean -Paul Sartre 557
Jean-Jacques Rousseau 326, 327
Jean-Paul Sartre 449
jen 48
Jeremy Bentham 339, 342
Johann Gottfried Herder 378
Johann Gregor Mendel 442
Johann Gustav Droysen 384
Johannas Kepler 198, 212
Johannes Althusius 236
Johannes Climacus 431, 433
Johannes Eckhart 41
John L. Austin 555
John Locke 276, 332
John Locke 366
John Maynard Keynes 348
John Pragmatizm 460
John Rawls 369, 461, 566, 567
John Stuart Mill 342, 343, 346, 371, 420, 428, 498
John Wisdom 555
Joseph de Maistre 332
Joseph Stalin 333, 466
Jung 491
Justinian 71
Jürgen Habermas 323, 566, 570, 575, 581, 590
Kabile putları 208
kaçınma felesefesi 130
kadim 64
kadro devleti 330
Kaliningrad 352
Kalvinci 326
kamusal 87
kanıtlama 21
Kant 76, 106, 177, 221, 223, 227, 277, 298, 308, 329, 352, 353, 354, 358, 360, 361, 366, 370, 377, 382, 387, 393, 400, 409, 434, 455, 478, 497, 500, 517, 524, 560, 574,
Kantçı 508, 510, 562
Kantçı bir aşkın felsefe 558
Kantçı kategorik buyurucu 569
Kantçı meşruiyet 570
Kantçılık 537
Kant'ın epistomolojisi 359
Kant'ın fundamental natural ya da rasyonel-legal ilkesi 368
Kant'ın hukuk felsefesi 404
kanunların ruhu üzerine 319
Kapital 411, 427
kapitalist (komünizm) 417

Kapitalizm 416, 425, 463
Kapitalizm-burjuva diktatörlüğü 465
Kapitalizmin ruhu 510
Karanlık Çağ 203
Karar teorik şeması 533
Karl Jaspers 561, 578
Karl Marx 392, 411
Karl Popper 491, 483, 508, 543
Karl-Otto Apel 593
Karma Hint Felsefesi 42
karmaşık idealar 279
Karpat 40
Kartaca 155
kartezyen rasyonalizm 276
kast sistemi 46
kategorik buyurucu 437, 451
Katolik-Fransız felsefesi (Bonald ve de Maistre) 383
Katolikler 506
kavramlar arasındaki ilişkiler 357
kavramsal analiz 62
kavramsal nominalist 188
kavramsal realizm 182
Kayzer Wilhelm Enstitüsü 524
kefareti öğretisi 169
Kelimeler ve Şeyler 587
kendi ayakları üzerinde (materyalizm) 412
kendi başı üzerinde (idealizm) 412
Kendi dönemlerinin kurbanlık koyunları 450
kendi hayatımızı idare etme iradesi 436
Kenedy ailesi üyesi 568
Kepler 16, 102, 146, 203, 354
kesin öncüller 250
kıyas (syllogism) 98
Kierkegaard 63, 405, 431, 434, 435, 436, 437, 43 439, 405, 449, 450, 561, 577
kilise konsilleri 189
King Chi 47
Kinikler 130, 134, 260
Kitab-ı mukaddes 146, 189
klasik ekonomi 324
klasik liberalizm 346
Klasik Marksizm 465
Klasik rasyonalistler 208
Klasik Yunan mertaryalizmi 411
Klazomena 33
kolektivizm 402
Kolombus 460
Komünist Arnavutluk 474
Komünist Manifesto 427
Komünist öğreti 463
Konfüçyanizm 49
Konfüçyüs 47, 48
Kopenghag 430
Kopenghag Üniversitesi 449
Kopernik 216, 354
Kopernik devrimi 211, 372, 355,
Kopernik hipotezi 215
Kopernik modeli 211
Kopernik sistemi 198
Kopernik teorisi 214
Kopernik-Kepler teorisi 212
Kopernikus 146, 198, 203, 215
Kopernikus'un teorisi 211
kozmolojik dönem 52
kozmopolitçilik 330
kozmos 52
köle ahlakı 453, 454
köle toplumu 417
Köln 169
Königsberg 352, 578
Kral Fuzi 47
Kraliçe Christina 236, 249
Krishna 45
Kudüs 392, 525
Kuhn 550
kuramsal -çıkarımcı araştırma 591
kuramsal felsefeci Hegel 400

kuramsal öngörü 582
Kuran 147
Kurtuba 197
kutsal düşünce 48
Kutsal kitap 215
Kuzey Afrika 155, 156
Kuzey Amerika 276,319, 345, 565
kültürel entelektüel 412
Kültürün Tradejisi 502
laissez faire 326
Laissez faire liberalisti 323
laissez fairre 343, 346
laissez-faire liberalizmi 246, 285, 325, 349, 404
Lao Tzu 17, 48, 49
latin manastırları 192
Latince 147, 156, 192, 237, 249, 265, 268, 272, 342
Leibniz 203, 255, 265, 273, 274, 277, 309
Lenin 330, 425, 463, 464, 465, 466, 469
Lenin'in Rus devrimi 465
Leninizm 466
Leonardo da Vinci 223
Leopold von Ranke 383, 384
L'état, c'est moi; "Devlet benim" 233
Leviathan 238
Lewis H. Morgan 428
Liberal Marksistler 464
Liberal Rheinische Zeitung 411
liberalizm (Latince; libertose "özgürlük") 246
Liberalizm 317, 340, 343
Liberalizm ve muhafazakarlık 333, 335, 392
Liberaller 366
libido 482
lider demokrasisi (Führerdemokratie) 516
lissez-fairre liberalizmi 336
Lizbon depremi 327
Locke 87, 141, 177, 203, 222, 227, 228, 246, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 293, 296, 297, 314, 315, 317, 329, 371, 394, 409, 478, 537, 538, 574, 489
logos 29, 129
logos ve polis 110
Londra 184, 327, 447, 478
Lord Cavadish 237
Lorraine bölgesi 504
Los.Angeles 447
Louis Bonald 332
Lucien Febevre 389
Lucretius 35
Ludwig Feuerbach 413, 414
Ludwig Wittgenstein 551
Luther 169, 181, 189, 191, 254, 489, 514
Lutherci fideizm 189
Lyceum 94, 95
Machiavelli 15, 16, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 233, 234, 235, 236, 319
maddecilik ve iş baskısı 415
maddi 56
Maddi neden (causa materialis)
maddi tözler 294
Magister 195
Magna Carta 193
magnum opus, 257, 267
Mağara putları 208
mağaradaki mahkumlar analojisi 78, 79
Mahabharata 45
Mahatma Gandhi 46
Maistre 497
Makedon 95
Makedonya 94
Makedonya veliahtı 94
Makro-sosyolojik 503
Malthus 325, 326, 441
Mani dini 156, 164

Manichaeanism 156
mantık 24
Mantıksal emprsizm 538
Mantıksal Pozitivistler 545, 555
Mantıksal pozitivizm 540, 541, 542
Mantıksal pozitivizm 537, 540
Mao 331
Mao Tse -Tung 48
Maragha Gözlemevi 198
Marakeş 197
Marc Bloch 389
Marcel 577
Marcus Aurelius 144
Marks 15, 412, 414, 415, 416, 418, 420, 422, 427, 463, 560
Marksçılık 560
Marksist 506, 514
Marksist bakış açısı 428
marksist ekonomiler 427
Marksist kuramcılar 428
Marksist öğreti 463
marksist rejimler 427
Marksist sınıf kavramı 421
marksist sosyalizm 427
Marksistler 404
Marksizm 466, 471
Marksizm 575, 581
Martin Heidegger 449, 557, 575, 578,
Martin Luther 168, 188
Marx 383, 402, 450, 451, 469, 478, 496, 507, 512, 546, 561, 574, 575, 581
Marx'ın fakirleşme teorisi 425
matematik 24, 34
Matematiksel ontoloji 219
matematiksel sistemler 451
materyal değerler 416
materyal-ekonomik 412
materyalist 412, 416
Materyalist atom teorisi 128
materyalist modizm 255
materyalizm 265, 418
Maurice Merleau-Ponty 557
Max Horkheimer 575
Max Stirner 466
Max Weber 377, 385, 500, 503, 507
Mazoşizm 487
Medeni' Cinsel Ahlak ve Modern Sinirsel hastalıklar 488
Medeniyet ve getirdiği Hoşnutsuzluklar 478
Méditations Métaphysiques 249
Mein Kampf (kavgam) 472
Meister Eckhart 41
Mekanik teorisi 102
mekanik ve organik dayanışma ayrımı 519
Mekanik-maddeci dünya görüşü 522
mekanik-materyalist yorum 245
Mekke 199
Mencius 48
Meng Zi 48
Menon diyalogu 220
Mephistopheles 395
Merton Koleji 194
Mesihçilik 316
Metafizik 21, 272, 458, 587
metafizik kötü 163
metafizik spekülasyonlar 294
metafizik yanılsamalar 299
metafiziksel 359
metafiziksel meşruiyet 388
metafiziksel sistemler 458
Metapsikoljik çerçeve 484
metapsikoloji 490
Metaryalist monizm- Hobbes 256
Metodik şüphe 250, 251
metodolik bireycilik 548
metodoloji 538
metodolojik bireycilik (methodological individualism) 243

Mısır 21, 25, 34, 135, 196
Michael Foucault 583, 587
Mikhail Bakunin 466
Milan 156
Milano 232
Milet 21, 22, 26
Mill 87, 144, 344, 345
Milletler cemiyeti 236, 370
milliyetçilik 330
mistisizm 48, 378
Modern Fizik 537
Modern fizikçi 524
modern Hegelciler 407
modern ideoloji 272
modern kimyasal teori 35
Modernite 580
Modernizm 566
modi 270
modus 271
monadlar 273
Monadoloji 273
monarşi 337
Monet, 504
monizm 31, 269
Monte Cassino 169
Montesque 315, 379, 498
Montpellier 193
Moritz Schlick 540
moskha 43, 44
Muhafazakar 406
muhafazarlık ve sosyalizm 330
Muhterem Bede 192
Munchausen 16
Musa ve Tektanrıcılık 478
Muses 88
Musevi 504
Mussolini 472, 473, 475
Mutasyon 443
mutlak kurtuluş 43
Mutlak monarşi 327
Mutluluk 34, 65
mümkün seviyede azami mutluluk 340
münakaşa 64
Müziğin Özünden Tregadyanın Doğuşu 449
Mynster 430
Napoleon savaşları 430
Napoli 232
Napoli üniversitesi 169
napolyon 383, 405, 455
Nazi Almanyası 542
Naziler 478
Nazizm 191, 471, 524, 525, 537, 579, 580
Nazizmi söylencesi 449
nedensel ya da ereksel determinizm 384
nelik 174
Neo-Platoncu 73, 135, 161, 162, 163, 164, 168, 176, 179, 181, 182, 203
Neo-Platonculuk 136, 150, 151, 156, 157
Neo-Platonik 156
Neoplatonist 38
Neo-Plotanizm 135
Neron 261
Nerval 560
nesnel hakikatsızlık (untruth) 438
New York 184
Newton 16, 24, 102, 145, 212, 213, 215, 221, 222, 223, 226, 272, 314, 353, 378, 427
Newton'un mekaniği 359
Niccolo Machiavelli 231
Nicholas 203
Nicholas Oresme 194
Nietzsche 42, 189, 388, 436, 450, 455, 458, 485, 505, 508, 515, 574, 575, 584, 587
Nietzsche felsefesi 449
nihilizm 450, 451

Nikolas 65
Nikolas Kopernikos 210
Nirvana 44
Nominalist 341, 510
nominalistler 166, 168, 182, 189
Nominalizm 169, 188, 189, 195, 276, 341
non-being 54, 55
Norman Malcolm 555
Normatif düşünce 346
Normatif karar teorisi 527
normatif yargılar 305
normlar 59
Norveç mitleri 40
Norveçli Julian 195
Norveçli yazar Arne Garborg 561
Nouveaux essais sur l'entendement humain 273
Novalis, Schelling ve diğerleri 378
nörofizyolojik psikoloji 446
nötr gerçek (fact) 458
Nuremberg Duruşmaları 236
Ockham 189
Ockham'ın naminalizmi 189
Ockhamlı William 168, 169, 177, 187, 188, 189
Oedipus kompleksi 482, 490
oikos 84, 87, 228
Oikos Yunan dünyası 579
olgular 55
Olimpos dağı 483
oluş 28
Oluş felsefesi 174
ontogenesis(bireyin gelişimi) 259
ontoloji, 52, 74, 97, 169, 302
optimist ilerlemeci yaklaşım 384
Orange 276
Orléans 322
Orphic 39
Ortaçağ 144, 145, 150, 154, 166, 186, 192, 203, 205, 231, 232, 233, 234, 260, 574
Ortaçağ felsefesi 168
Ortaçağ Hiristiyan ilahiyatı 147
Ortaçağ Üniversitesi 195
Otto Neurath 540
otuz tiranlar 70
Otuz yıl savaşları 236
Moritz Schlick 540
Owen 346
Oxford 194
Oxford okulu 555
Oxford Üniversitesi 193, 237
oyun teorisi 232
Öğrenci demokrasisi 195
Öklid geometrisi 523
ölüm içgüdüsü (Thanatos) 486
Ölümden sonraki hayat 34
Ölümüne kadar hastalık 430
öncül 108
önerme (öncüller) 138
önermeler (aksiyom) 205
önkabul 28
önyargılar 258
öz (essentia) 174
öz bilinç 436
öz-çıkar 85, 242
özel 87
Özel birey kavramı 126
Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni 428
özgecilik 60
Özgürlük Üzerine 343, 420
öznel hakikat 438
öznellik (subjectivity) 229
öz-savunma 232
Padova 213
Padualı Marsilius 187
Pakistan 40
panteizm 163, 269
Panthéon 327

Papa IV. Innocent 186
Papa XI. Gregory 186
Papa I. Gelasius 155
Papa III Innocent 186
Paracelsus 223
paradigma 228
paradigma değişim 225, 226
paradigma kavramı 550
paradigmalar ve sıradan bilimle bilimsel devrimler 549
Paranın Felsefesi 502, 503
Parçacık hareketi kanunları 245
Parens Scientiarum 193
Paris 169, 193, 194, 238, 326, 411, 578
Paris Komünü 579
Paris üniversitesi 170, 191
Parisli 322
Parlamentarizm 471
Parmenides 28, 30, 31, 38, 72, 73, 75, 452
Parsons 496, 519
particularia (tekil hali: particulare) 166
Particularia 167
Pascal 439, 450, 561
Pasifik adaları 441
Paul Sartre 561
Pazar yeri putları 208
Peer Gynt 395
Pensée (Düşünceler) 256
Perikles 33, 56
Persler 94
perspektivizm 56, 57
pesimit felsefesi 449
Peter Abelard 168, 194
Peter F. Strawson 555
Peter Winch 554
pferd 75
phenomena 55
Philon 147
Philosophia Naturalis Principia Mathematica 221
phronesis 113
phylogenesis (türlerin gelişimi) 259
physical 56
physique sociale (toplumsal fizik)
physis 28, 52, 105
piskopos Mynster 431
Platinus 156
Platon 16, 20, 30, 31, 38, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 124, 126, 128, 132, 143, 144, 145, 156, 158, 159, 166, 167, 168, 197, 203, 219, 220, 244, 305, 309, 320, 329, 330, 345, 363, 373, 398, 404, 452, 456, 474, 507, 546 576, 582
Platoncu Eros 487
Platoncu fikirler 577
platoncular 59
Platonculuğun yanileyicisi 217
Platonculuk, 97, 157, 537
Platonik idealar, 96, 145
platonik realizm 167
Platon'un Akademisi 46
Platon'un Atinası 259
Plotinus 38, 135, 162
pluralizm 56
Poetik 106
poiesis (amacı bizatihi kendisinden ayrı olan eylemler)
polemik 30
polemos 30
Poleponezya savaşı 54
Polis 46, 84, 87, 126, 582
polis ve logos 228
Politik ekonominin ilkeleri 342
politik felsefesi 85
politik sosyal etkenler 419
Polonya 427

Popper 424, 492, 543, 544, 545, 548, 549, 562, 594,
Popper tarihçiliğinin sefaleti 546
Portekiz 265
post res 168
potentia 175
Pozitif Felsefe Dersleri 498
pozitif hukuk 59
Pozitif İdarenin Sistemi 498
pozitivizm 490, 524
Pragmatik 46, 48
praksisti 235
Pratik 39, 46, 76
pratik aklın Eleştirisi 352, 370, 377
pratik bilgelik (phronesis) 106
Pratik felsefe 567
Pratik ve poetik disiplinler 114
Pratikte yararcılık 341
praxeoloji 581
Praxis 106, 581
praxsis (ahlak felsefesi, siyaset) 117
Princeton Üniversitesi 524
Principe ve Discorsi sopra la prima di Tito Livio (söyleşiler) 231
Principes de la Philosophy 249
Principi di una scienza nuova 257
profesyonel deneyim 279
Prokrustes 458
Proletarya 422, 465, 474,
proleterya diktatörlüğü 465
Protagoras 56, 57, 58, 59, 139
Protestan 359, 437
Protestan Ahlakı 513
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu 514
Protestan ilahiyat okulu 392
Protestan teolojisi 372
Protestanizm 188
Protestanlar 207, 253, 506
Protestanlık 187, 216, 254, 514
provakatif 63
Prusya 383, 384, 406, 411
pseudo(sahte) 278, 280
psikanalist 481, 491
Psikanalistler 483 (Jacques Lacan) 483
Psikanaliz 16, 446, 479,
484, 489, 490, 493,
Psikanalize Giriş Dersleri 478, 483
psikofiziksel düalizm 255
Psikofiziksel düalizm- Hobbes 256
psikofiziksel paralelizm 256
Psikofiziksel parelalizm- Spinoza 256
psikoljik 591
psikoljik model 481
psikoljik nedenler 486
psikoljik ve aklaki teori 347
psikoloji 24, 538
Psikolojik analiz 17
psikolojik bir dışavurum 389
psikolojik mekanizmalar 489
psikolojik olgular 241
Psikolojik tez 321
psikoz 485
pskolog 427
Ptolemy (Batlamyus) 146
Ptolemy 214
Pugwash Hareketi 525
Pyrrho 140
Pyrrhon 136, 139
Pythagor teoremin 26, 37, 74
Pythagoras 37, 38, 39, 47, 70, 75, 145,
Pythagoras teoremi
Pythagorasçılar 146, 219
Pythagor-Platoncu görüş 220
Quadrivium 192
Quaestiones Disputatae 170
Racine 322
Radikal hedonizm 128
Radikal kavramsal realizm (Platonculuk) 176

Radikal Püriten mezhepleri 188
Rasyonalisler 177, 205
rasyonalist 220, 268, 277
Rasyonalist Descartes 276
rasyonalist mistik 38
Rasyonalistler 310
rasyonalistler 310, 358
rasyonalizm (Descartes) 352
rasyonalizm 38, 384
rasyonel 86
rasyonel ispat kavramı 25
rasyonel kanaat 55
rasyonel müzakere 58
rasyonel sezgi 308
rasyonel tartışma 55
rasyonelcilik 542
rasyonel-egoistik 246
ratio 37
Rawls 568, 569, 570
Razi 197
realizm 195
Realpolitik 106
Rechts-radikal 86
reel politikçi hükümet 231
Reenkarnasyon öğretisi 42
Reflections on the Revolution in France 332
Reformasyon 497, 514
Regine Olsen 430
Regles Pour la Direction de l'esprit 249
relativizm 54, 56, 60, 70
Remus 234
renk (duyusal bir nitelik) 294
Renoir 504
res cogitans (ruh) 252
res extensa (madde) 252
Restorasyon düşünürleri 497
Restorasyon tarihselciliği 383
Rhazes 197
rhetoric 55
Ricardo 325, 326, 343
Ricardo 496
Richard Rorty 583
Richard Rorty 583, 588
Richard Wagner 449
Rickert 510
Ritim ve harmoni 34
Robert Boyle 353
Robert Grosseteste 194
Robespierre 331
Roger Bacon 194, 198
Roma 124 , 133, 134, 197, 216, 157, 392, 472
Roma Cumhuriyeti 233
Roma Engizisyon mahkemesi 217
Roma hukuku 144
Roma imparatorluğu 134, 136, 150
Roma Katolik Kilisesi 169
Roma Katolikliği 497
Romalı avukatlar 125
Romalı Sezar 455
Romalı stoacı 144
Romalı Stoacılar 126
Romalı Stoacılar 126, 134
Romalılar 144
Romalo stoacılar 130
Roman Katolikleri 253, 254
Roman Katolikliği 254
romantik dönem 88
Romantik dönem 88
Romantizm 298, 382, 328, 373, 431
Romulus 234
Ronald Reagan 333
Roosevelt 525
Rorty 574, 588, 589
Rosa Luxemburg 464
Rousseau 298, 328, 329, 330, 335, 352, 378, 489, 497, 574
Royal Society 315
Rönesans 35, 192, 203, 377, 510, 522, 581

Rönesans Dönemi 145, 147
Rtoma dönemi 130
Rudolf Carnap 540
ruhani etken 414
Ruousseau 574
Rus Kapitalizmi 463
Rus Komünizmi 466
Rusya 425, 427, 463, 464
Rutherford 524
Rüyaların Yorumu 478, 479, 480
Saf Aklın Eleştirisi 352
Saf aklın Eleştirisi 352, 372, 377
saf duyusal deneyim 279
saf gerçekler (pure facts) 458
Saf hedonizm 128
Sagredo 217
Sağcı Hegelci yorum 408
Saint-Simon 346, 422
Salerno 193
Salvatio 217
Sanat Fiozofu 88
Sanat teorisi (Yunanca: mimesis) 89
sanrılar 250
Sanskritçe metinler 40
Sapere aude! ('kendi aklınızı kullanın) 367
Sartre 400, 559, 561, 562, 563, 564, 594
Schleiermacher 583, 584
Scienza nuova 259
Seine Nehri 302
seküler bilgi 180
Seküler rejim 189
Sekülerleşme 187
Sekülerleşmiş düşünme biçimi 232
Sendikacılık 468
Seneca 129, 131, 144
Seneca 144
Sentetik (aposteriori) 357
sentetik apriori hükümler 358
Septik 43, 137
septikler 139, 140, 160, 181
septisizm 136, 1401, 41, 156, 157
septisizm 354
Seurat 504
Sextus Empiricus 54, 136
Sezar 455
sınıf mücadelesi teorisi 468
Sic et Non 194
Sicilya 32, 56, 70, 145
Sicilyalı Gorgias 54
Sicivias (Tanrı'nın yollarını bilmek) 195
Siddartha Gautama 43
Sigmund Freud 478, 516
Simith Mountain Lake 206
Simmel 496, 503
Simone de Beauvoir 428
Simone de Beauvoir 428, 564
Simplicio 219
Simplicio Ptolemy 217
sinirsel semptomlar 481
Sir Robert Filmer 276
sistemler teorisi 389
Siyaset 320
Siyaset Felsefesi 88
siyaset teorisi 236
Siyasi ekonominin Eleştirisine bir katkı 411
Siyasi Teori Açısından Ahlakın Metafizik İlkeleri 352
Skolastik 181, 203
skolastik felsefe 276, 249
skolastisizm 168, 169, 177
Slav mitleri 40
Smith 324, 343, 496
Smithçi problem 323
sofist 22, 53, 70, 132
Sofistler 143, 159, 306, 582
sofuluk (Püritanizm) 437
Sokrates 43, 47, 49, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 126, 128, 136,

138, 141, 143, 159, 459, 496, 561, 576,
Sokratesçi yöntem 553
sokratesvari 72
Sokratik ekol 130
Sokratik ekoller 135
solcu Hegelciler 408
sol-kanat Hegelci' bir felsefe 392
solon 70, 260
sonsuz devinim 42
sonsuzluk 278
sonsuzluk nasyonu 280
sophiptes 53
Sorbonne 197, 504
sosyal antropoloji 446
Sosyal bilimler 16
sosyal demokrat 348
Sosyal Eylemin Yapısı 517
Sosyal Farklar Üzerine 502
sosyal liberalizm 342, 347
Sosyal statü 17
sosyal-demokrat özellikler 349
sosyalistler 343
Sosyalizm 512
sosyal-liberal özellikler 349
sosyal-psikolojik 404
sosyo-biyolojistler 447
sosyo-fizyolojik 317
sosyolog 504, 517
sosyoloji 446, 489, 502
Sosyoloji güdüler 509
Sosyolojik 17
sosyolojik tez 321
Sosyolojik Yöntemin Kuralları 504
sovyet düzeni 427
Sovyetler Birliği 466, 474, 580
soyutlamalar 260
Sören Kierkegaard 430
söyleşiler 231, 233
sözde gerçekler (facts) 458
Sparta 22, 70
spekülatif bir yapı 490
Spekülatif rasyonalizm 359
spekülatif ve apriori 384
spekülatif ve sistemli felsefe 46
Spinoza 253, 255, 259, 267, 268, 272,
277, 309, 398, 525
Spinozacılık 537
Spontane akıl 242
spontene davranış 274
Stalin 466
Stalinci gerçekçilik 580
Stalinizm 579, 580
Stephen Toulmin 555
Stoacı 30, 132, 140, 152
Stoacı okul 143
stoacılar 128, 129, 130, 132, 134, 136,
164, 259, 260,
Stoacılık 130, 237
Stockholm 249
Stogeria 94
Stuart Hampshire 555
Sturm und Drang 378
sub-ject 227
Subjectum 227
Summa de Veritate Catholicae Fidei
Contra Gentiles 170
Summa Theologiae 170
Suriye 196
süperego 485, 488
Sürekli Barış 352
Sürekli Barış 352, 370
Süryanice 196
Syndical 468
Syracuse 86, 145
Syracuse tiranı 70
Şarlman 192
şehir - devlet 83, 84, 86
şehir deleti 330
şehir devlet 231
Şehirler ve Entelektüel Yaşam 502, 503

Şen Bilim 449
Şeref, anavatan, ilerleme 341
Şiir 34
Şüphe hermeneutiği 479
Şüpheci emprisizm 352
şüpheci sav 137
Şüpheciler 139
şüphecilik 140, 160
tabiat felsefesi 47
Tagaste 155
Tahran 447
Takas ekonomisi 288
Talcoltt Parsons 500, 516
Tan kızıllığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler 449
tanımlayıcı ifadeler (constantive) 555
Tanrı Üzerine 267
Tanrı Academus 71
Tanrı, İnsan ve İnsanın İyiliği Üzerine Kısa Deneme 265
Tanrılar hakkında 56
Tanrının şehri (Civitas Dei) 157
tanrısal 59
Taoculuk 48, 49
Tao-te-ching 48
Tarım 20, 34
Tarih yazıcılığı (historiography) 257
tarihin amacı 451
tek (tekil) 126
Tekebüliyet (uygunluk) 588
teknik beceri sanatı (techne) 106
temel epistemolojik 420
temel epistomolijik güçlük 137
temel kavramlar (ontoloji) ve yöntemleri (metedoloji) 550
Temel varsayım 226
tenasüh 38
Teodise üzerine Denemeler 272
teoloji 24, 34, 203
teoloji ve estetik 372
Teolojik 158, 169, 179, 181, 217, 273
Teolojik bakış açıları 226
teolojik spekülasyonlar 188
teolojik yansımalar 170
Teolojik-Siyasi Deneme 265, 266
teoremler 265
teori 39, 76
Teorik akıl 173
teorik kurgular 335
Tertullian 169
Teslis öğretisi 169
Thales 21, 22, 23, 24, 25, 27, 47, 146
Thalesin doğa felsefesi 25
The Law of War and Peace (Savaş ve Barış Hukuku) 237
The Subjection of Women 343
The Theory of Moral Sentiments 323
The Wealth of Nations 323
Theodor W. Adorno 575, 578
Theophrastus Bombastus 223
theoria (metafizik, matemetik, doğa felsefesi) 117
Thérése Levasseur 326
Thomas 104
Thomas Aquinas 159, 168, 169, 170, 187, 189, 197, 298, 333, 366,
Thomas Aquinascılık 537
Thomas Aquine 298
Thomas Hill Green 342, 347
Thomas Hobbes 237, 486
Thomas Hubbes 189
Thomas Khun 493
Thomas Kuhn 549
Thomas Malthus 325
Thomas Mann 449
Thomas S. Kuhn 508
Thomist felsefe 174
Thomist gelenek 189
Thomist görüşler 158
thomist öğreti 180

Thomist sentez 186
Thomist uyum 187
thomistler 181
Thomizm 170, 174
Thrasymachus 55
Thucydides 496
Thukydides 141
Tibet 43
Ticaret 20
Tikel 98
Timevarım (indüksiyon) 138, 139
Tinin Fenomenolojisi 394, 395
tiran 21
Tiyatro putları 209
Tocqueville 496, 499, 574
toplum 60
toplum içinde doğal ve erdemli bir yaşam sürmek 328
Toplum ve Postmodernizm 567
Toplumdaki işbölümü 504 .
Toplumsal Dayanışma anomie (Yunanca , 'kural/değer yokluğu') 505
toplumsal olgular 241, 324
toplumsal sözleşme 330
Totaliterliğin Kökenleri 579
totolojik 321
Tourslu Gregory 192
Tönnies 496, 500, 502, 517
Töz 24, 34, 52, 96, 97, 98, 116, 166, 174, 268, 269, 270, 271
töz 278
Töz Tanrı'dır. 269
Tractatus Logico-Philosophicus 540
transendental filozof Kant 203
true 57
Turin 449
tutku ve samimi içedönüklük 436
Tübingen 392
tümden kapsayıcı 272
tümdengelim 138, 139, 205, 249, 250, 253, 398
tümdengelim kuralları 145
tümdengelimli 21, 259
tümdengelimli çıkarımlar 265
tümdengelimli mantık 408
Tümdengelimli, 544
tümdengelimsel metot 205
tümeller 75
tümevarım 205, 302, 354, 543
Tümevarımsal 206
tümevarımsal 259
tümevarımsal 302
Türklerin kökeni 348
Tycho Brahe 212, 215
tyrannos 21
Tzu -kung 47
ulusal (seküler) 330
universalia (tekil hali: universale) 166
universalia 168
Universalia nesneler 178
universitas 193
Universitas hominum 186
Upanişad 40, 43
Ural Sıradağları 40
urstoff 23, 26, 27, 27, 29
utilitariyenler 366
utilitaryan-emprisist gelenek 339
uygulayıcı ifadeler (performative) 555
uygunluk/tekabüliyet (correspondence) teorisi 458
uyumlu ve uyumsuz edebiyat 34
Uzamı (birincil bir nitelik) 294
Übermensch (Üst-insan) 485
Üç hareket kanunu 221
üç tür hükümet biçimi (cumhuriyet, monarşi ve despotizm) 319
Üçüncü Reich 542
Üretici güçler 421
üretim ilişkileri 421
üst insan (Übermensch) 455

üst insan 456
Üstat Kral 47
Üst-insan (Übermensch) 456
ütopya 86
Van Gogh 560
Vandallar 156
varlık (existentia) 174
varlık 54, 55
Varlık felsefecisi Martin heidegger 561
Varlık teorisi, 97
Varlık ve Hiçlik 559, 560, 561
Varlık ve Zaman 578, 581
Varlıkların varlığı 577
varolan ve değişebilir gerçeklik 141
Varoluşçu felsefe 561
varoluşçu kuramcılar 428
varoluşçular 63
varoluşçuluk görüşü 562
Varoluşçuluk ve Hümanizm 561
varsayımlar 233
Vatikan kütüphanesi 197
Vedacı geleneği 43
Vedacı Rahipler 40
Venedik 232
Vico 258, 260, 378, 381, 386, 496
Vigilius Hafniensis (Kopengag'ın gece bekçisi) 431
Vilfredo Pareto 517
vitalist 224
Viyana 540
Viyana Ekolü 540, 542
Vladimir Ilyich Ulyanov 463
Volgriff der Vollkommenheit 585
Voltaire 298, 314, 327, 497
Von Ranke 384, 385
Von Savigny 383, 385
vukufiyet 76
Wagner 449
Wahrheit und Methode (Hakikat ve Yöntem) 584
Wallenstein 212
Walter Benjamin 578
Weber 16, 496, 508, 509, 510, 512, 515, 517, 519, 574, 594
Werner Heisenberg 524
Wernher von Braun 511
West Jutland 430
Wilhelm Dilthey 509
Wilhelm Fliess 493
Wilhelm Friedrich Hegel 392
William 276
William Harvey 223
William James 460
Wittgenstein 373, 433, 550, 552, 553, 555
XIII. Louis 236
XIV. Louis 272, 314
yabacılaşma ('Entfremdung') teorisi 413
Yahudi 147
Yahudiler 475
yanılsamalar (illüzyonlar) 575
yanılsamalar 250
Yapı çözümleyici (deconstructionist) 583
yapısalcı (structuralistic) 389
Yararcılar (utilitarianist) 361, 366
Yararcılık(utilitarianizm) 317, 343
Yaratıcı yazın 24
Yargı Gücü' teorisi 372
Yargı Gücünün Eleştirisi 352, 370, 377
yasalar 124, 320
yasalar üzerine 133
Yaşam felsefecisi 386
yaşam içgüdüsü (Eros) 486
Yazarlık Faaliyetindeki Bakış Açısı 430
Yeniçağ 203
yerçekimi kanunu 221
yeryüzü şehri (civitas şehri) 157
Yeşua kitabı 215
Yıldızlardan haberci 213

yi 48
yokluk 54
yolun ve erdeminin klasiği 48
Yunan 86, 394
Yunan antikidesi 233
Yunan çağı 380
Yunan doğa felsefesi 146
Yunan doğa filozofları 105
Yunan estetik ideali 449
Yunan felsefesi 22, 24, 49, 147, 173, 196, 397
Yunan filozofları 19, 31, 105, 145, 196, 329
Yunan filozofu 234
Yunan kolonileri 30, 37
Yunan metafiziği (neo palatonculuk) 197
Yunan mitleri 40
Yunan stoacılar 130
Yunan şehir - devleti 19, 20, 95, 115, 124, 153, 347, 578,
Yunan şehri 56
Yunan ve Arap tıbbı 197
Yunan ve Helen felsefesi 150, 151
Yunan ve Latin edebiyatı 213
Yunan, Latin ve Arap otoriteleri 194
Yunanca (semion, 'işaret') 389
Yunanca 147, 192, 196, 237, 342, 466
Yunanca. Anarchy 368
Yunanca: nous -akıl - ruh 103
Yunanca: pysche, "ruh, yaşam ilkesi" 103
Yunanca: telos
Yunanistan 19, 43, 46, 95
Yunanlı 110, 126, 110, 130
Yunanlı Doğa filozofu 141
Yunanlı filozoflar 152
Yunanlı matematikçiler 145
Yunanlılar 39, 53, 84, 94, 134, 144, 145, 147, 164, 196, 322, 330, 402, 579
Zeit und Sein (Varlık ve Zaman) 576
Zenaat 20
zenon 31, 130
Zerdüşt (Nietzsche) 456
Zerdüşt Tanrısı 451
zevk felsefeleri (philosophy of pleassure) 317
zevk/mutlluluk ve fayda 317
zoon politikan 228
zorunluluk ve estetik 372