Roger Scruton

Modern Felsefenin Kısa Tarihi

Çevirenler

Utku Özmakas – Ümit Hüsrev Yolsal



dipnot

ROGER SCRUTON

MODERN FELSEFENİN KISA TARİHİ

dipnot yayınları

Roger Scruton 1944 doğumlu düşünür ve felsefe tarihçisi. Cambridge Üniversitesi'nden mezun olan ve Birkbeck Koleji'nde yirmi yıldan fazla ders veren Scruton, estetikten siyasete pek çok alanı kapsayan bir çerçevede otuzdan fazla kitaba imza atmıştır. Felsefeye yönelik eserlerinin yanı sıra kurgu dalında da yapıtlar ortaya koyan düşünür, BBC kanalında estetik üzerine bir program da yapmıştır. Halihazırda nörobilimlerin kültürel etkileri üzerine çalışan Scruton'un dilimize kazandırılan yapıtları şunlardır: *Spinoza* (Altın Kitaplar, 2002), *Kant* (Altın Kitaplar, 2003), *İçiyorum Öyleyse Varım* (Versus, 2012).

Özgün adı: **A Short History of Modern Philosophy**
© Routledge, 1995
© Dipnot Yayınları, 2015
Bu Kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

ISBN: 978-605-4878-48-2
Dipnot Yayınları: 228
Sertifika No: 14999

1. Baskı: Dipnot, 2015
Editör: İbrahim Yıldız
Çevirenler: Utku Özmakas – Ümit Hüsrev Yolsal
Düzelti: Soner Torlak
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay/ANKARA
Tel: (0 312) 419 29 32/Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Roger Scruton

Modern Felsefenin Kısa Tarihi

Çevirenler
Utku Özmakas – Ümit Hüsrev Yolsal

dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

Birinci Baskıya Önsöz 7
İkinci Baskıya Önsöz 10

GİRİŞ

1 Felsefe Tarihi ve Düşünce Tarihi 13
2 Modern Felsefenin Doğuşu 23

Birinci Bölüm
AKILCILIK

3 Descartes 37
4 Kartezyen Devrim 49
5 Spinoza 59
6 Leibniz 77

İkinci Bölüm
DENEYCİLİK

7 Locke ve Berkeley 93
8 Tinsel Bilim Düşüncesi 117
9 Hume 131

Üçüncü Bölüm
KANT VE İDEALİZM

10 Kant I: *Saf Aklın Eleştirisi* 149

11 Kant II: Etik ve Estetik 161

12 Hegel 179

13 Tepkiler: Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche 195

Dördüncü Bölüm
SİYASAL DÖNÜŞÜM

14 Hobbes'tan Hegel'e Siyaset Felsefesi 211

15 Marx 227

16 Yararcılık ve Sonrası 241

Beşinci Bölüm
ÇAĞDAŞ FELSEFE

17 Frege 257

18 Fenomenoloji ve Varoluşçuluk 271

19 Wittgenstein 289

Kaynakça 303

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap, analitik bir perspektiften modern felsefenin tarihine ilişkin sentetik bir bakış sunuyor. Seçici olmak bir zorunluluktu; ancak Descartes'tan bu yana Batı felsefesini şekillendiren asli isimleri ve entelektüel düşünsel etkinlikleri ele aldığımı umuyorum. Bu meselelere –uzunca bir süredir görmezden gelinen ancak geçtiğimiz yıllarda yeniden ilgi toplamaya başlayan ve Batı entelektüel geleneğiyle bağlantıları yeniden kurulmaya çalışılan– analitik felsefenin sunduğu bir perspektiften yaklaşmanın oldukça verimli olduğuna inanıyorum. Tarihe mal olmuş filozofların en büyük ilgi alanlarını oluşturan –estetik, siyaset, teoloji, duygulanımlar kuramı– konular, bir süredir İngilizcede ve Amerika kökenli yazılarda pek iyi ele alınmıyor; dahası, bakış açısının giderek hızla daralması, teknik ve vasıf takıntısı, –spekülatif bir filozofun geleneksel özelliklerinden olan– insanlık durumuna yönelik geniş kapsamlı hassasiyetin yerini alma eğilimi taşıyor. Felsefe tarihine yönelik yenilenmiş ilgiler, bu hataların giderilmesini vaat ediyor ve merkezi olmasa da tümden kıyıya da itilmemiş olgun bir felsefi kavrayış, estetik ile siyaset felsefesi gibi alanlarda zaten görünür olmaya başladı.

Analitik felsefeyi, en büyük isimlerinden biri olan Wittgenstein'ın yaratıcı düşüncesi vasıtasıyla tartışıyorum ve mantıkla dili aynı derecede felsefenin ilk ilgi alanı olarak gören İngiliz ve Amerikalı düşünürlerin pek çoğu ilginç, ancak belki de biraz abartılmış yapıtını es geçmek zorundayım. Mümkün olduğunca geniş bir bakış açısı sunma ve son dönemlerdeki yapıtların kavramamıza yardımcı olduğu savların temelinde yatan sürekliliği gözler önüne serme niyetindeyim.

Birinci bölümde, tartışmamın büyük bölümünü neden Rönesans sonrası felsefesinin önde gelen isimleriyle sınırladığımı ve yönteminin düşünce ta-

rihçilerinden neden ayrıldığını açıklıyorum. Amacım felsefi tartışmaların ve savların içeriğini betimlemek, onları ortaya çıkaran koşulların ya da etkilerin bağlamını değil.

Düşünce tarihine yönelik böylesi bir ilgi, elinizdeki kitabın temelini kapsayacak kadar geriye götürülebilir; bu savların ortaya çıktığı tarihsel koşullar ve Hobbes'tan Spinoza'ya, Malebranche'tan Berkeley'e, Rousseau'dan Kant'a ve Schopenhauer'den Wittgenstein'a kadar pek çok isme kapı açan ve geçerli olan etkiler araştırılabilir. Bu nedenle, burada yaptığım ekollerin ve savların sınıflandırılmasının rastgele olmadığı, en azından felsefi uygunluğu temel aldığı görülecektir.

Bu kitabın bakış açısının kendine has özelliklerinden söz etmek gerekiyor. Analitik felsefenin kültürel yalıtılmışlığından uzaklaşıp gün yüzüne çıkmasından bu yana kısa bir süre geçmiş olmasına karşın, bana öyle geliyor ki, felsefe tarihinin üzerine tutulmaya başlanılan ışık, felsefe tarihinin gelişiminden önceki yüzyıllar boyunca görülen özet araştırmalar vasıtasıyla tutulan her ışıktan daha büyüktür. Felsefi tarihe ilişkin yeni bir tarz gün yüzüne çıkıyor. Bu tarz, ortaya konmuş ve kabul edilmiş savları keşfetmeye çalışırken, yalnızca ilk kez dillendirildikleri zamandaki gibi değil, herhangi bir zaman dilimi içinde ortaya atılan savları da ele alıyor. Leibniz'in yazdıklarına *günümüzde* inanmanın olanaklı olup olmadığını sormak, yorumu katı bir entelektüel disipline hapsetmek olur. Leibniz'in çıkardığı sonuçlarla gerçekten ne dediğini anlamak ve hangi savlarının gerekçeleriyle ortaya koduğunu ya da konabileceğini, düşünürün gerekçelerine yönelik düşüncelerini keşfetmek kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Eski filozofların düşüncelerini, anlamı muğlaklaştırabilecek jargonlarından sınırlı ve zamana bağlılığından kurtararak tercüme etmek ve modern insanların kendi ciddi düşüncelerini ifade ederken kullandıkları ifadelerle sunmak artık bir zorunluluktur.

Okurlar bu çalışmanın kaynakçasında felsefe tarihindeki güncel çalışmalara atıflar bulabilir. Bu çalışmalar, belki de önceki çalışmaların kültürel kapsamından ve çeşitliliğinden azadedirler; ancak bana öyle geliyor ki, felsefi tarihi şu anda göründüğü biçimden başka bir biçime dönüştürmek, tam da güncel sorunlara geçmişte verilen yanıtları ele almakla mümkün olabilir. Ortaçağdaki mantıkçıların araştırmalarını anlamak için ilk kez yeni mantığı kullanmayı keşfeder düşünürler gibi, dil ve zihne ilişkin yeni felsefeler de

Kant'ın savlarını Kant'tan ilk etkilenen isimlerin düşünmediği bir tarzda anlamayı sağlayabilir.

Bununla birlikte, felsefe tarihinin analitik versiyonun –farklı ekollerden gelen düşünürlerde görülebileceği gibi– felsefe tarihiyle hiçbir bağlantısı olmadığı düşünülmemeli. Önerdiğim yorum, anahatları bakımından pek çok fenomenolog için de kabul edilebilirdir. Tıpkı fenomenologlar gibi modern felsefedeki asli akımın Kartezyen özne kuramından ve özne ile nesne, kesinlik alanı ile şüphe alanı arasındaki nihai bir ayrılıktan doğduğunu düşünüyorum. Bu akım, ele aldığımın dönem boyunca epistemoloji, metafizik, etik ve siyaset felsefesinde varlığını sürdürüyor. Aynı zamanda, Wittgenstein'ın Kartezyen görüşlerin savunulamazlığına ilişkin detaylı tanıtlamasının felsefe tarihinin bir döneminin sonunu getirdiğine inanıyorum. Bununla birlikte Wittgenstein'ın gönderme yaptığım savlarının fenomenolojinin savunulabilirliğini yıktığını düşünüyorum.

Söylemeye bile gerek yok, elinizdeki kitap olabildiğince kısa tutulmaya çalışıldığından yalnızca bir rehber olarak hizmet edebilir. Eğer bu kitap, okurun ele aldığım filozofların çalışmalarından keyif almasına ve bu çalışmaları anlamasına yardımcı olursa görevim tamamlanmış olacaktır.

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Elinizdeki kitabın ilk kez yayımlanmasından bu yana geçen on beş yılda felsefe tarihinde analitik filozoflara gösterilen ilgi bir hayli arttı. Konunun genel hatları aynı kalmasına karşın detaylar kaçınılmaz olarak değişti. Kimi durumlarda –bilhassa Hume'unkinde– filozofun amaçlarına ve savlarına yönelik geleneksel kavrayış baştan sona yeniden ele alındı. Ayrıca çalışmaları çok uzun zamandır göz ardı edilen ya da üstünkörü ve tasvip etmeyen bir bakışla atlanıp geçilen düşünürlere iade-i itibar edildi. Fichte ve Reid bu durumun en önde gelen örnekleridir.

Son dönemlerdeki çalışmalar bu kısa girişin kapsamının ötesine geçse de metni gözden geçirip düzeltmeler yapmak ve ilk baskıdakinden çok daha geniş bir kaynakça kullanmak elzemdi. Kısa bir girişin tartışmalı olmasının kaçınılmazlığını belirtmeden geçmeyelim. Yine de modern filozofların düşüncelerini dar bir alanda hakkaniyetli biçimde sunmaya ve neden hâlâ önemli olduklarını göstermeye çalıştım.

Elinizdeki ikinci baskının hazırlanmasında dostlarım, meslektaşlarım ve öğrencilerim yorumları ve eleştirileriyle ziyadesiyle yardımcı oldu. Bilginlere yaraşır uzmanlığıyla beni pek çok hatadan koruyan Fiona Ellis'e bilhassa müteşekkirim.

Malmesbury, 1995

GİRİŞ

1

FELSEFE TARİHİ VE DÜŞÜNCE TARİHİ

Bu çalışmanın asli konusu "modern" felsefedir. Tıpkı başkalarının öne sürdüğü gibi bence de modern felsefe Descartes ile başlar ve en önemli güncel görünümünü Wittgenstein'ın yazılarında bulur. Bu varsayımlar için bazı temeller sunmayı umuyorum; ancak asli amacım, konunun müsaade ettiği kadarıyla kısa ve öz bir biçimde modern Batı felsefesinin tarihini betimlemek.

Niyetim, çağdaş analitik felsefeye dair hiçbir özel bilgisi olmayan okurun kitabın içeriğiyle bu konuları kavrayabilir hale gelmesidir. Ne yazık ki felsefenin doğasını dar bir kapsamda tanımlamak son derece zordur; bunu yapmaya çalışan yazarın bu çabadan elde edebileceği tek tatmin, "Felsefe Nedir?" sorusunun cevabının kısa ve öz olduğu sürece ikna edici olma eğiliminde olduğunun bilgisinde yatar. Mantıklı her yanıtın içermesi gereken özellikler üzerinde düşünülüp taşınıldıkça, felsefi düşünüşün asli konularından birisinin bu yanıtın kendisi olduğu sonucuna çok daha hızlı varılır. Ne var ki bu yaklaşım, felsefenin doğasına ilişkin olarak ikna edici olduğunu düşündüğüm belli bir felsefi açıyı yansıtan bir tanım ve bu tanıma bağlı olarak okurun gözünde güncel olduğu iddia eden bir felsefecide olması gereken bir ölçütü dile getirmeden bırakır.

Felsefenin doğası iki karşıtlık vasıtasıyla kavranabilir: Bir yandan bilim, öte yandan teoloji. Yalın bir şekilde konuşursak bilim ampirik soruşturmanın alanıdır; dünyayı, onu algıladığımız şekliyle anlama girişiminden doğar, gözlemlenebilir olayları açıklamanın ve tahmin etmenin yanı sıra insanlığın tecrübeleri vasıtasıyla vardığı açıklamalara göre (eğer varsa) "doğanın

kanunları"nı formüle etmeye çalışır. Artık her bilim kendi araştırma yöntemlerinin ötesine uzanan bir dizi soru soruyor ve bu nedenle de bunları çözmekte yetersiz kalıyor. "Bunun nedeni nedir?" sorusunu düşünün. Bilimsel bir yanıt, muhtemelen durumu önceleyen olaylar ve koşulların yanı sıra –olayı, onu açıklayan başka olaylarla ilişkilendiren– kesin kanunlar ve hipotezler bazında formüle edilecektir. Ne var ki, birisi söz konusu öteki olaylara ilişkin olarak aynı soruyu sorabilir ve eğer yine aynı türden bir yanıt verilirse bu nedenler zinciri en azından potansiyel olarak sonsuza kadar götürülebilir, belirsiz bir zamana kadar geri dönülüp esnetilebilir. Böylesi bir ihtimal hissedildiğinde bambaşka bir soru sorulabilir. "Tüm bunlara neden olan nedir?" ya da daha soyut olarak "Neden olaylar *olmak* zorunda?": Yani, *şu* ya da *bu* olay değil de, *herhangi* bir şey niçin olmak zorunda? Bu durumda verili olanı açıklayan bilimsel araştırma şeylerin varlığını varsayar. Bundan dolayı da bu çok daha soyut ve kafa karıştırıcı olan sorunun içinden çıkamaz. Söz konusu sorun, ampirik soruşturmanın ötesine uzanır ve aynı zamanda doğal olarak onun soruşturma alanı dışında kalıyor gibi görünür. Bilim bunun yanıtını veremez; yine de böylesi bir yanıtın *olduğunu* öne sürmek, hiç de mantıksız görünmez.

Bilimin her aşamasında çözme kabiliyetinin ötesinde sorular ürettiğini görürüz. Böylesi sorunlar metafizik olarak adlandırılır: Bu sorular felsefenin konularının ayrıksı ve kaçınılmaz bir parçasını oluştururlar. Belli metafizik sorunları düşünürken –daha önce söz ettiğim üzere– insanlar doğrudan teolojinin otoriter sistemine başvurabilirler. Yanıtlarını, her şeyin başlatıcısı ve amacı olan Tanrı'ya yakarışlarında bulabilirler. Tabii eğer bu yakarışlar yalnızca inanç temelinde yükselirse; böylelikle vahye mal edilebilecek olanın ötesinde ussal bir otorite olmadığı kabul edilmiş olur. Meseleyi inanca bırakan ve onun geçerliliğinin ötesinde hiçbir soruşturmaya girmeyen birisi, bir anlamda bir felsefeye sahiptir. Umudunu metafizik bir öğretiye bağlamıştır; ancak o, bu öğretinin *dogmatik* olduğunu kabul etmiştir: Onun için bu öğreti, ne üzerinde düşünülüp taşınılmış makul bir savdır ne de metafizik spekülasyonun bir sonucudur. Basit bir biçimde kabul edilmiş bir fikirdir. Bu fikir, metafizik bulmacalara yanıtlar üretmede entelektüel bir ölçüye sahiptir; ancak –özgün dogmatik varsayımı içermeyen– bu yanıtlar üzerinde hiçbir hak iddia edememek gibi bir dezavantajı vardır.

Teoloji, metafizik sorunlara yanıtlar sağladığı için teolojik istence ussal bir temel bulma yönündeki her çaba kendisini felsefi bir düşünce biçiminde

kurar. Bundan ötürü, teolojinin tek başına felsefe olmaması, teolojinin *olanağı*na ilişkin sorunun bir zamanlar ve bir dereceye kadar da varlığını bugün de sürdüren asli felsefi sorun olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Sözünü ettiğim türden metafizik sorunların yanı sıra *prima facie*[*] felsefi olduğu düşünülmesi hiç de yanlış olmayan başka sorunlar da vardır. Bilhassa yönteme ilişkin sorunlar vardır ve bunlar epistemoloji (bilgikuramı) ve mantık çalışmalarının tipik birer örneğidir. Tıpkı, bilimsel araştırmanın metafizikleşmeye başladığı noktaya kadar geriye götürülebilmesi gibi, her tekil iddiada temelinin defalarca sorgulanması sayesinde bilimsel araştırmanın kendi yöntemi de soru konusu olabilir. Bu şekilde bilim kaçınılmaz olarak mantık ve epistemoloji incelemelerine yol açar; bu incelemelerin sonuçlarının boş ya da anlamsız olduğunu, ya da onların sordukları soruların cevap verilemez türden sorular olduğunu söylemenin çekici bir yönü varsa eğer, o da bunun, kendinde, felsefi bir kanaat olmasında (daha az kuşkucu alternatifler kadar tanıtlanmaya muhtaç bir kanaattir bu) düğümlenmektedir.

Metafizik, mantık ve epistemoloji çalışmalarına etik, estetik ve siyaseti de eklemek gerekir; çünkü düşüncemizin temelini soruşturmaya başlar başlamaz kendimizi hiçbir ampirik soruşturmanın tatmin edici bir yanıt veremeyeceği bir soyutlama düzeyinde buluruz. Örneğin, başkasına ait olan bir şeyi çalmayı yasaklayan ahlaki bir ilkeye bağlılığı olan herkes, herhangi bir durumda bir şey çalmaktan imtina ederken, aynı zamanda açlıktan ölen bir insanın ekmek çalması ile ihtiyacı olmadığı halde zengin bir insanın bir başkasının en değerli şeyini çalmasının birbirinden farklı olduğunu bilir. O halde, eğer son kertede asli ilkeye bağlı kalacaksak, bu eylemleri neden farklı değerlendiriyoruz, bu tutumla nasıl uzlaşıyoruz ve bu ilkenin kendisini nasıl meşrulaştırıyoruz? Tüm bu sorular bizi tamamen farklı felsefi alanlara götürür; ahlakın, kanunların, siyasetin etki alanları arkamızda kalır ve –genellikle bir inançlar sisteminin desteklemesinin yeterli olabileceği küçük bir iknayla ve teolojinin dogmalarına sığınmış yepyeni bir arzuyla birlikte– kendimizi soyutlamalara uzanırken buluruz.

O halde, felsefi düşünceyi diğer düşüncelerden ayıran nedir? Filozofların sorduğu soruların –onları karakterize etmeye başlayabileceğimiz– ayırt edici iki özelliği vardır: Soyutlama ve hakikat kaygısı. Soyutlamadan aşağı

---

[*] (Lat.) İlk bakışta. – ç.n.

yukarı şunu anlıyorum: Belli şeylere, durumlara ve pratik güçlüklere ilişkin sorunlar varolan yöntemlere göre çözülebilirken ve bu yöntemlerin kendisi ya da –önceden varolduğu sayılan– bazı metafizik öğretiler sorgulanabilir hale geldiğinde, yani başka türden bütün soruşturmaların sonunda, ortaya felsefi sorular çıkar. Bu nedenle felsefe sorunları ve sistemleri, yalnızca edimsellik [*actuality*] alanında değil, aynı zamanda olanaklılık ve zorunluluk alanlarında da gönderme yapmaya meyilli oldukları terimler bakımdan formüle edilerek çözülmek üzere tasarlanmıştır: Nesnenin ne olduğundan ziyade, ne olabileceği ve ne olması gerektiğidir söz konusu olan.

İkinci özellik –hakikat kaygısı– söz etmeye değmeyecek kadar açık görünmektedir. Ne var ki, aslına bakılırsa hakikat kaygısı kolaylıkla unutulmaktadır ve unutulduğu zamansa felsefenin retorik içinde bozulma tehlikesi baş göstermektedir. Felsefenin sorduğu sorular belki de yanıtları olmaması bakımından tuhaf olabilir; bazı felsefeciler bunun düşünmeyi sürdürme itkisini kamçıladığını düşünür. Ne var ki, bunlar yine de sorudurlar ve bu bakımdan her yanıt, doğru ya da yanlış olmaları açısından ortaya konan nedenler aracılığıyla değerlendirilir. Eğer birisi bir yanıt sunarsa, bu yanıta inanmak için nedenler de sunmak zorundadır.

Bu çalışma boyunca pek çok yazarın ve düşünce ekolünün –"meta-felsefe" olarak adlandırılabilecek– düşünceleriyle karşılaşacağız. Yani kimi kuramlarda felsefi düşüncenin doğasına ilişkin olan, hem tamamen soyut olan hem de yine de hakikat arayışına adanmış entelektüel bir disiplin olarak açıklanabilecek olan meta-felsefeyle karşılaşacağız. Böylesi meta-felsefeler, felsefi düşünüşün amacı olarak spekülasyonu ya da çözümlemeyi savunmasına bağlı olarak iki türden birine ait olma eğilimindedir.

Bazıları Pythagoras ve Platon'un izinden giderek telsefenin –deneyimle ulaşılamayan– soyut şeyleri, özellikle belli nesneleri, belli konuları içerdiğinden ötürü soyut nitelikte olduğunu söyler. Bu türden felsefelerin, hakikatleri kısmen dile getirdiğini söyleyerek ampirik araştırmalara gönül indirmemesi olasıdır; çünkü onlara göre ampirik araştırmalar yalnızca görünüşlerle uğraşır. Spekülatif felsefe dünyanın gerçek içeriğinin (ya da gerçek dünyanın içeriğinin) gözler önüne serildiği zorunluluklar alanında üstün bir değere sahiptir. Bazıları da felsefeyi soyutlamaya ulaşma olarak görürler; bunun nedeni de felsefenin başka bir yüce dünya hakkında spekülasyon yapması değil, daha dünyevi bir görevle, düşünsel eleştiriyle iştigal etmesidir; bunun da yolu bizim özgül düşünce biçimlerimizin yöntem ve amaçla-

rını (onların sınırları ve geçerliliğiyle ilgili sonuçlara varmak için) incelemekten geçer. Söz konusu ikinci yaklaşıma göre soyutlama, tikelden *yola çıkan* salt soyutlamadır; ona *yönelen* başka bir şeyin, varlık alanında özellikle tikele yönelen başka şeylerin soyutlaması değildir. Hakikatin peşine düşme meselesine gelince, bu neyin bilinebilir neyin tanıtlanabilir olduğuna ilişkin bir karar alma meselesinin yan kolu olarak dolaylı açıdan açıklanabilir. Felsefi hakikat, basit bir biçimde, insan anlığının sınırları hakkındaki bir hakikattir.

En mahiyetli görünümünü Kant'ın yazılarında sergileyen bu analitik ya da eleştirel felsefe, aynı zamanda bu yüzyıl boyunca –"kavramsal" veya "dilbilimsel" çözümlemenin özel bir biçimi içerisinde– Anglo-Amerikan felsefe geleneğini de etkisi altına almıştır. Ne var ki, konunun tarihi, felsefe sorunları içerisinde, çözümlemenin her zaman bir sentez ve spekülasyon arzusu yarattığını akla getirmektedir. İlk bakışta kapsamı dar, tamamen söz oyunu ya da mantık yarıştırma gibi görünse de, yolu bütün olasılıklar içerisinde ikna edici adımlarla varılan bir sonuca, çoğu büyük spekülatif sistemin bir parçası olduğu kadar geniş kapsamlı da olan metafiziksel içerimlere açar.

Hakikate varma amacının felsefi düşünmenin vazgeçilmez bir özelliği olduğunu söylemeliyim. Ne var ki, sonuçların şaşırtıcı çeşitliliğiyle, yöntemlerin çelişkisiyle, filozofların öncüllerinin karanlığıyla karşı karşıya kalan okur, bu amacın ya tatmin edilemez ya da en iyi haliyle ciddi bir niyetten ziyade dindarca bir umut olduğunu düşünebilir. Şüphesiz ki, ortada –hakikati amaç edinmiş ve onu üreten– felsefi soruşturma diye bir şey varsa okur, felsefi ilerleme, kabul edilmiş öncüller, varılmış sonuçlar olduğunu da kabul etmelidir. Kısacası, eski sonuçların bir kenara atılıp yenilerinin bunların yerini aldığını gözlemlediğimiz doğa bilimlerinde başarılı sistemlerin bir şekilde kullanılmaz hale gelmesi gerekir. Felsefedeyse böyle bir şey söz konusu değildir; Platon ve Aristoteles'in yapıtları, dün olduğu gibi bugün de ciddiyetle ele alınıyor. Bunlar, ikilinin savlarına aşina olan felsefi çağdaşlarının yanı sıra modern düşünürün de meselesidir. Bu durumun aksine, bir biliminsanı ele aldığı konunun tarihine ilgi duysa bile söz konusu tarihi göz ardı etmesi de gayet mümkündür ve genellikle ikinci yol izlenmiştir. Arşimet'in adı kulağına hiç çalınmamış olan modern bir fizikçi, belki de Arşimet'in çalışmasının kabul görmüş sonuçlarının bilgisine eksiksiz bir biçimde sahip olabilir.

Felsefede bir ilerleme olduğunu ileri sürenlere şüpheyle yaklaşanlara bir cevap olabilir bu; ancak bu mesele alışılmışın ötesinde güçlükler barındırır. Felsefenin yeri insan anlığının sınırlarındadır; bu nedenle ilerlemesi de yavaştır. Hiçbir şeyin çantada keklik olmadığı, her girişimin yeni bir başlangıç olduğu ve başka bir biçim altında zaten varılmış, başka bir sistemin dilini kullanan bir sonuca nadiren varılan felsefenin doğası da buna iyi bir yanıt olabilir. Burada felsefe ile bilimi edebiyatla kıyaslamak bir açıdan faydalı olabilir. Daha önce iddia ettiğim üzere, biliminsanı konusunun yakın dönem haricindeki tarihini bilmese bile uzmanlığından bir şey kaybetmez. Aksine fiziğe (yakın dönemde doğru kabul edilen fizik sistemine) ilişkin çok az bilgisi olan birisi, buna rağmen meselenin tam teşekküllü bir tarihini yazabilir; vadesi dolmuş pek çok hipotezin ve önemini yitirmiş düşünme biçimlerinin tarihsel önemini ve entelektüel önkoşullarını araştırıp açıklayabilir. (Öyleyse sonuçları veya sorunları kısmen örtüşse veya hiç örtüşmese de bilim ve bilim tarihinin akademik disiplinler olarak ayrılabileceğini görmüş olduk.)

Bununla birlikte dönüp edebiyata baktığımızda tamamen farklı bir ilişki durumuyla karşı karşıya kalırız. Birincisi, edebiyatın ilerleme yönünde içsel bir eğilimi olduğunu ileri sürmek pek akla mantığa sığmaz; çünkü ilerleme *yönünde* olan hiçbir şey yoktur. Hakikate doğru hareket eden bilim, daima müesses olanın üzerine kurulur ve tıpkı Kopernik ve Galileo'nun Batlamyusçu ve Aristotelesçi kozmolojiyi bir yana atmaları gibi, verili sistemlerin en maharetli, tatmin edici ve güzel yanlarını bir kenara atıp yıkmak için devredilemez bir hakka sahiptir. Batlamyus'u, hatta Aristoteles'i hiç duymamış birisi yine de yaşayan en büyük kozmolog olabilir. Bunun aksine edebiyatın yüksek ve düşük noktaları vardır; birinden ötekine doğru zorunlu bir ilerlemeye benzeyen bir şey de söz konusu değildir. Bu manzarayı betimleyen bakış açısı zamanla değişebilir: Göklere çıkartılan bir yapıt zaman içerisinde önemsiz hale gelebilir ve günümüzde (genellikle) önemsiz görünen bir şey ileride çok önemli görülebilir. Kısacası, Homeros ya da Shakespeare'in ardından bir *ilerleme*den söz edilemez; ne kadar yetenekli olursa olsun, zihni kendinden önceki edebi üretimlerle dolup taşan birisinin daha iyi veya üstün bir konumda olması beklenemez. Önceden belirlenmiş bir güzergâh olmadığına dair bu apaçık kanıt, edebi uzmanlığın iki önemli özelliğini gösterir: Birincisi, edebiyata ilişkin bütünlüklü bir kavrayış olmadan edebiyat tarihiyle uğraşmak imkânsızdır ve ikincisi, edebiyata ilişkin bütün-

lüklü bir kavrayışın yalnızca çağdaş yapıtları incelemeyle edinilebileceğini düşünemeyiz. Tarih ve eleştiri bu noktada birbirinin içine nüfuz etmiştir, birbirine dayanır; bilimdeyse bunlar bağımsızdır.

Felsefe, bilim ile edebiyat arasında bir ara konumda duruyormuş gibi görünüyor. Bir yandan, Wittgenstein'ın yaptığı gibi önceki filozofların başardıklarını görmezden gelip felsefi sorunları bu gelenekle açık hiçbir ilişkisi olmadan ortaya koyan, tarihten tamamen yoksun olan bir kafayla felsefeye yaklaşmak imkânsızdır. Çağdaş felsefenin büyük bir kısmı, tarihi önemsemeyen bu yolu izler ve genel olarak bundan daha kötü bir tavır yoktur. Filozoflar, son dönem düşüncesini geliştirme niyetinin yanı sıra bu dönemde sıkça konuşulan konularla daha çok ilgilenerek bir anlamda kendilerini muhatabı olarak buldukları bir dizi sorunu ayrık olarak ele almakta başarılı olmuştur. Buradaki görüntü, 'kurulu sonuçlara' ve ilerlemeci olduğu için tarihsel olmayabilen bir harekete ilişkin olarak yaratılan bir görüntüdür. Ne var ki bu önemsiz maharetin yardımıyla birlikte bazı tarihsel düşünürlerin yapıtlarında üzeri örtülü olarak kalmış olan, yalnızca yakın dönemde sıkça kabul edilen kanaatleri değil, aynı zamanda onu desteklemek için kullanılan savların bazı çarpıcı taklitlerini de keşfetmek genellikle mümkün hale gelmiştir. Felsefede yapılan son keşifler, Aristoteles tarafından öngörülmüştür; örneğin bunlar felsefe tarihi boyunca defalarca ortaya çıkmış ve daima –o konum ister Aquinas'ın skolastik teolojisi ister Hegel'in romantik metafiziği isterse de çağdaş dilbilimci ekolün kuru çözümlemeleri olsun– benimsenen konumu çepeçevre saran yeni savların, güçlüklerin ve itirazların yolunu açmıştır.

Dahası, filozofların tarihsel çalışmalarına birtakım bağımsız felsefi yeterlilikleri kazanmadan yaklaşmanın yanlış anlaşılmalara yol açacağı şüphe duyulmaz bir gerçektir. Tamamen "tarihsel" bir yaklaşım, Descartes ya da Leibniz'in felsefelerini yanlış anlamaya yol açabileceği gibi, Dante'nin şiiri veya Shakespeare'ın oyunlarını da yanlış kavramaya neden olabilir. Bu filozofların düşüncelerini kavramak için kendilerini adadıkları, felsefi araştırmanın dün olduğu gibi bugün de gündeminde olan sorunlarla boğuşmak gerekir. Geleneksel filozofların tartıştıkları sorunları "bitmiş" ya da vardıkları sonuçları "önemi ortadan kalkmış" gibi düşünmemek, bu filozofların düşüncelerine adım atmanın önkoşulu olarak görünmektedir. Bunlara böyle bakılmadığı zaman, meselenin tarihindeki herhangi bir merkezi konumdan da uzaklaşılmış olur (Tıpkı bir şairin kaygıları salt kendisine yönelik ol-

dukça edebiyatımızın bünyesinden adının silinmesi gibi). Bu düşünceyi izleyen birisi, kısa sürede iki filozofun aynı sonuçlara ulaşabileceği, ancak bu sonuçların felsefe tarihinde farklı olduğu kadar eşit de olacağı düşüncesine varır. Ockhamlı William ile Hume, Hegel ile Sartre örneğinde olan şey budur. Bu durumla sıkça karşılaşırız.

Büyük önem taşıyan bir başlangıç ayrımı yapma noktasındayız artık: Felsefe tarihi ile "düşünce tarihi" arasında ayrım. Bir düşüncenin, bütün filozoflar için ikna edici hiçbir gücü olmadığı apaçık ortada olduğunda dahi karmaşık ve ilginç bir tarihi olabilir. (Burada birden fazla Tanrı olduğu düşüncesini göz önünde tutalım.) Aynı şekilde bir düşüncenin ciddi bir felsefi içeriği olabilir; ancak etkisi hakikatinden değil ona inanma ihtiyacından doğuyor olabilir. (Burada da kefaret düşüncesini göz önünde tutalım.) Bir düşüncenin felsefe tarihinin bir parçası olabilmesi için içsel bir felsefi önemi olması, çağdaş bir insanda sorgulama ruhunu uyandırma vasfının olması ve kendisini tartışılabilir, hatta doğru bir şey gibi göstermesi gerekir. Bir düşüncenin düşünce tarihinin bir parçası olması içinse yalnızca insan ilişkilerinde tarihsel bir etkisinin olması gereklidir. Felsefe tarihinin bir düşünceyi onu destekleyen savlarla bağlantısı içinde ve hiçbir felsefi değeri olmayan kaba görünümlerinin ya da kavramsallaştırılmasının köklerinde çektiği muazzam ilgiyi devre dışı bırakarak ele alması gerekir. Kant'ın etiğini çalışırken Luther'in *İradenin Esareti*'ni göz ardı etmek hiç şüphe yok ki bir felsefe tarihçisinin hakkı olsa da, tarihsel bir perspektiften bakıldığında Luther'in kitabı olmasaydı Kant'ınkinin de yazılmasının imkânsız olduğu görülür. Bu noktaları kabul ederken, aynı zamanda felsefe tarihindeki en iyi yöntemin belki de düşünce tarihçisinin pratiğiyle ihtilafa düşmek olduğunu da kabul etmiş oluruz. Filozof için bir düşünceyi doğrudan ve ulaşılabilir bir dil içinde yeniden ifade etmek ve basit bir biçimde o düşüncenin hakikatine varmak maksadıyla söz konusu düşünceyi doğduğu bağlamdan ayırmak bazen mecburi olabilir. O halde felsefe tarihi, tarihi değil felsefi hale gelen bir disiplindir.

Eğer felsefe tarihçisinin çalışması bir etki yaratıyorsa bu, duygusal ya da pratik bir ilgiden değil, düşüncelerin ikna etme kabiliyetinden doğan bir etki olacaktır. Dolayısıyla Voltaire ve Diderot'nun etkisi göreli olarak azken, Hume ve Kant'ınkilerse muazzam bir felsefi önem taşıyacaktır. Düşünce tarihçisi için bu dört düşünürün her biri "Aydınlanma" denen tek bir devasa harekete tabidir ve meselenin ikna değil, gücü harekete geçirme olduğu in-

san ilişkilerinde, bu isimlerin yarattıkları etkiler içinden çıkılamayacak bir biçimde birbirine karışmıştır.

Düşünce tarihçisiyle felsefe tarihçisinin aynı düşünce sistemi üzerine kafa yorması muhtemeldir; ancak çatışan ilgilerle gerçekleşecek, farklı entelektüel uzmanlıklar talep eden bir iştir bu. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinin tarihsel önemi muazzamdır. Bu etkiyi incelemek isteyen birisinin gereksinim duyduğu şey, söz konusu etkiyi derinden hissetmiş insanların mektuplarına, aydınlanmış egemenlere, popüler eylemcilere ilişkin bir kavrayıştan ziyade kitaba ilişkin bir felsefi kavrayıştır. Bununla birlikte kitabın felsefi önemini tartma sorunu bağımsız bir sorundur ve metne felsefi bir bakışla yaklaşmak için metnin sonuçlarının yanı sıra hakikatini belirlemeye yönelik en iyi niyeti anlamak ve ileri sürmek gerekir. Bunu yapabilmek için de bu öğretiden derinlemesine etkilenmiş olan insanlarınkinden farklı niteliklere gereksinim vardır. Aslına bakılırsa, felsefi bir çalışmanın içsel tarihsel önemine bakıldıktan sonra kitabın felsefe tarihinde hiç de önemli bir yere sahip olmadığı (bu çalışmada değilse de kesinlikle Tom Paine'in *İnsan Hakları* örneğinde) sonucuna varılabilir

Sonraki bölüm için okurun felsefe tarihi ile düşünce tarihi arasındaki ayrımın yanı sıra genel çerçevesini çıkardığım bu tarihin, felsefi kavrayışın günümüzdeki durumunu yarattığı kadar tam da bu durum tarafından yaratıldığını aklında tutması iyi olacaktır. Bunun yanı sıra, filozofların savlarını baştan sonra açıklamayacağım; ancak çıkardıkları temel sonuçları, felsefi önemlerini ve onları benimseyen yazarlara açtıkları düşünme tarzlarını özetleyeceğim.

2
MODERN FELSEFENİN DOĞUŞU

Descartes'ın "modern" felsefenin kurucusu olarak gösterildiği gelenek, on yedinci yüzyıl düşüncesiyle onu önceleyip olanaklı kılan düşünceler arasında aşılmaz bir bariyer inşa etmemize neden olmaz. Descartes'ın savlarının bir sonucu olarak felsefenin yöntemi kökten değişmiştir. Ne var ki, içeriğinin büyük bir kısmı değişmeden kalmıştır. Bu nedenle bazı modern felsefi düşüncelerin, din ile felsefeyi uzlaştırmak ya da bunları birbirinden ayırmak için çeşitli girişimlerde bulunan ortaçağ düşünürleri tarafından öncelendiği görmek pek de şaşırtıcı olmamalıdır.

Platon'un ve onun hem tilmizi hem de eleştirmeni olan Aristoteles'in ruhu, tarih boyunca felsefeden elini eteğini çekmemiştir; bu konuda ortaçağda yapılmış hemen hemen bütün tartışmalarda son kertede bu ruhun izi bulunabilir. Her ikisi de dünyaya savlarının yanı sıra kavramlarının muazzam entelektüel ve çarpıcı gücünü miras bırakmıştır; nerede okundukları fark etmeksizin etkilerinin hissedilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Önemli Akdeniz dinlerinin her biri –Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık– ya onların öğretilerini asimile etmeye ya da aynı derecede ikna edici ve dünyanın doğasının yanı sıra bizim onun içindeki yerimize ilişkin sezgisel duyumuzla aynı derece bağdaşan bazı alternatiflerini sunmaya çalışmıştır.

Platon'dan ve yeni-Platoncu gelenekten ortaçağ düşünürlerine bir kozmoloji miras kalmıştı; bu kozmoloji, hem fiziksel dünyanın ötesindeki bir gerçeklik inancını meşrulaştırıyor hem de bu dünyaya ulaşılabilme yeteneğimize ilişkin yüceltilmiş bir tablo sunuyordu. Platon dünyaya ilişkin hakikatin gündelik duyu algılarımızla gözler önüne serilemeyeceğini, bunun ancak tek başına akılla mümkün olabileceğini iddia etmişti. Bu aklın doğrusu zorunlu, ebedi ve (artık söyleyebileceğimiz şekliyle) *a priori*'ydi; insan,

deneyimin gölgesi olmaksızın aklın ortaya koyduklarının biriktirilmesi vasıtasıyla kendisini, Tanrı'yı ve dünyayı olduğu gibi kavrayabilirdi. Yeni-Platoncular, Platon'un *Timaeus* diyalogundaki kozmolojiyi –bütün dünyanın Tanrı'nın kendi düşüncesinin zihinsel ışığından türediği düşüncesine uygun olarak– bir yaratılış kuramı içerisinde geliştirdiler. Zihinsel ışığa iştirak eden insanın bir parçası olarak akıl, şeyleri göründükleri gibi değil, oldukları gibi bilir. Başlangıçta metafizik olan bu kuram, kendisine tekabül eden bir "doğa felsefesi"ni (hem Platoncu hem de Aristotelesçi varyantları olan bir doğa felsefesini) işaret ediyor gibi görünmektedir. Bu doğa felsefesine göre yeryüzü ve onunla ilişkili şeyler, dönmekte olan –her birisi idrakin mükemmel düzenlerini temsil eden ve her birisi değişmezliğin nihai çemberine tabi olan ve Tanrı'nın kutsadığı– dairelerin merkezinde yer alır. Akıl, nihai daireye ulaşma isteğindedir ve insanın ölümlülüğü ona ulaşma yolculuğundaki bir olaydır. Bu yükseliş, duyulur ve geçici olana ilişkin zihinsel meşguliyetin yerini evrensel hakikate ilişkin bir derin düşünüşün almasına bağlıdır. Söz konusu "doğa felsefesi", (felsefe alanında kaleme alınmış en popüler yapıtlardan biri olan) *Felsefenin Tesellisi* kitabında Boethius tarafından ikna edici bir biçimde açıklanmıştır. Boethius, selefi –Platon'un metafiziğiyle ilgili şüpheci bakışını korumuş olan– Aziz Augustinus'tan (MS 354-430) etkilenmiş ve söz konusu doğa felsefesi, halk şarkılarından tutun da Chaucer'in *Knight's Tale*, Dante'nin *İlahi Komedya* ve Spenser'ın *Faerie Queene*'i gibi yüksek sanat eserlerine kadar ortaçağ ile erken dönem Rönesans'taki sayısız çalışmada betimlenmiş, sürdürülmüş, benimsenmiş ve farklı açılardan yeniden ileri sürülmüştür.

Yeni-Platoncu fiziğin teselli edici bakışına, metafizik belirsizliğe karşı hiçbir reçete eşlik etmemiştir. Yeni Platoncu sistemin her noktasında sorunlar, sorgulayan zihne aşılamaz güçlükler sunuyormuş gibi görünmektedir. Örneğin, nihai hakikatlere ilişkin bilgimizin dayandığı bu "akıl" nedir ve işleyişinin kuralları nelerdir? Ne anlamda –geçici olanlara karşı– ebedi içgörüler üretir ve bu ikisini birbirinden ayırmayı nasıl öğreniriz? Tanrı'nın doğası nedir ve onun varlığını nasıl biliriz? Dünyevi şeylerin ortaya çıkışını ve hareketlerini belirleyen yasalar nelerdir ve –insanın bu yasalar içerisinde geçici olduğu ve varlığının sonunun başka bir yerde yattığını ileri süren– Platonik varsayım bu yasalara tabiiyetle nasıl bağdaşır? Yeni-Platoncu kozmolojinin hemen her noktasında bu türden felsefi sorunlar baş gösterir. Söz konusu sorunlara bilimsel çözümle yanıt verilebilirmiş gibi durmuyor. Aksine, tam da bilimsel düşüncenin asli aracı olan duyusal algının bizi ha-

kikate ulaştıramayacağı, bunun yerine (kimi zaman ikna edici de olan) sistematik bir yanılsamaya yol açacağı fikri ortaya çıkmaktadır.

Fetihler sayesinde Arap filozof ve teologların yazıları arasından süzülüp Avrupa'ya ulaşan Aristoteles'in düşünceleri,Avrupalı düşünürler arasında bilinir hale gelmeye başlayınca, söz konusu metafizik sorunlara verilecek yeni yanıtların kaynağı olarak bu kuramlar üzerine şevkle çalışılmaya başlandı. Aristotelesçi savların bazıları ilk Hıristiyanların aşina olduğu savlardı. Bu savlar bilhassa üçleme öğretisindeki felsefi formülasyonda kullanılıyordu. Bu, İskenderiye filozofları –özellikle de Klemens (ykl. 150–215) ve Origenes (ykl. 185–254)– sayesinde gerçekleşti. Her iki düşünür de kendi dönemlerinin yeni Platonculuğunun taşıdığı yetersizlikleri görmüş ve Yunan felsefesinin bütün kaynaklarını Hıristiyan öğretisinin tutarlı bir ifadesine ulaşmak için kullanmışlardı. Ayrıca Aryanizm karşısında elde edilen zafer ve bunun sonucu olarak üçleme öğretisinin kabul edilmesiyle birlikte bütün Aristotelesçi kavramlar arasında en önemlilerinden biri olan töz kavramı Hıristiyan Kilisesi'nin itikat formülasyonunda merkezi bir yer edinmişti. İznik'teki Konsül'e (325) gelene kadar Oğul'un Baba'yla aynı tözden geldiği [*consubstantial*] zaten kabul edilmiş ve teoloji, Aristoteles metafiziğinden bağımsızlığını ilan etmişti. Boethius'un Üçleme üzerine kaleme aldığı yazılarında ve Aristoteles çevirisinden günümüze kalan parçalarda bu bağımsızlık daha da güçlendirilmişti. Gelgelelim, "karanlık çağlar"ın sonunda Aristotelesçi metafiziğin bütün içeriği, Hıristiyan dünya görüşünün kendini bulmaya çabaladığı felsefi spekülasyonların içine yerleşmeye başlamıştı. Bundan sonra da Aristotelesçi kuramlar, Farabi (875–950), İbn-i Sina (890–1037) ve İbn-i Rüşd (ykl. 1125 ile ykl. 1198) gibi düşünürler aracılığıyla bütün İslam dünyasınca uyarlanıp benimsendi; ayrıca Kur'an öğretisinin halihazırda desteklediği felsefi düşünceler hususunda oldukça mahir bir Yahudi olan Moses Maimonides'in de (1135–1204) adı bu düşünürlerle birlikte sayılmalıdır. Böylelikle Aristotelesçi öğreti, zaten –hayli yakın olduğu– tektanrıcılığın damgasını taşıyan teoloji alanına girdi.

Hıristiyan teologlarının Aristotelesçi düşünme biçimlerini saptırdıkları son müdahaleler on birinci ile on ikinci yüzyıllar arasında gerçekleşti ve Paris ile Padua gibi önemli merkezlerde üniversitelerin kurulmasıyla birlikte bu durum "skolastisizm" olarak bilinen felsefi hareketin doğuşuna yol açtı. Bu hareketin en önemli ismi Aziz Thomas Aquinas'tı (1225–1274). *Summa Theologica*'yı kaleme alan Aquinas, mistik bir sava ya da temelsiz bir inanca başvurmadan, yalnızca felsefi akıl yürütmeye dayanarak insan ile tanrı ara-

sındaki ilişkinin bütünlüklü bir betimlemesini sunmaya çalışıyordu. Ustası her açıdan Aristoteles'ti ve son kertede Hıristiyan öğretisi ile Aristoteles metafiziği arasında ulaştığı (yaratıcısının adı nedeniyle daha sonradan Thomasçılık olarak bilinen) bu sentez, o güne değin Hıristiyan teolojisine ilişkin en ikna edici temeli sunuyordu.

Felsefe tarihinde daha sonradan yaşanan gelişmeleri anlamak için yeni Platoncu ve Aristotelesçi öğretileri tektanrıcı din anlayışının çerçevesine sokmaya çalışan ve geleneksel bilim ile ahlakı inancın dogmalarıyla uzlaştırmak için yapılan girişimlerle ortaya çıkan bazı kavramları, tartışmaları ve kuramları kavramak zorunludur. Arkalarından gelenlerin kanaatlerinin aksine ortaçağ düşünürleri, ne salt otoritenin kölesiydi ne de kendilerini Kilise ya da devletle çatışmaya götüren düşüncelerden kolayca vazgeçtiler. Skolastiklerin kendi aralarında söylemekten pek hoşlandıkları gibi, "otoritenin balmumundan bir burnu vardır"; eğer bir yerinden tutabilirsen, nereye istersen oraya eğebilirsin. Her şeye rağmen bu gerçek tümden reddedilemese de, bir bütün olarak bakıldığında, felsefelerinin uzlaşmacı bir boyutu vardı; öğretileri akla dayansa bile inancın kurallarıyla ya uzlaşıyordu ya da onlara yer açıyordu. Sonuç olarak, bu dönemde dile getirilen düşüncelerin asıl ayırt edici özelliğini anlamak istiyorsak, bunları desteklemek için kullanılan metafizik ve mantıksal savlara dayanan öğretilerin bir adım ötesine bakmamız gerekir.

Töz Kavramı

Organon'da açıklanan Aristotelesçi mantık, Boethius tarafından kısmen korunmuş ve daha sonradan da tamamen İslam âlimlerine ulaşmıştır. Bu mantığın temeli, özne ile yüklem arasındaki ayrımdır. Düşünüldüğünde her önerme en azından iki parçadan oluşur ve bu parçalara tekabül eden gerçeklik de töz [*substance*] ve öznitelik [*attribute*] şeklinde ikiye ayrılmak mecburiyetindedir. Bunların ikincisi, ilkine "içkindir" ya da "yüklenir" Bu ayrımın temelleri mantıkta ve bütün geçerli "akılyürütmeleri" [*syllogisms*] tek bir şemada kategorize eden Aristotelesçi girişimde yatar. Bu şemanın metafizik içerimleri açıktır. Çünkü tözlerin öznitelikleri değişebilir; ancak bu değişim boyunca kendileri değişmeden kalır. Dahası, eğer tözlere gönderme yapıyorsak –en azından düşünsel olarak– belli bir uğrakta onlara yüklenmiş olan özniteliklerin tözlerden ayrılabilmesi gerekir. Bunun yanı sıra bir tözün –o olmaksızın, olduğu şey olamayacağı– "özünü", –değiştiğinde nesnenin

varlığını büsbütün değiştirmeyen özellikleri olan– "ilineklerinden" [*accidents*] ayırabilmemiz gerekir. Sonuç olarak, Aristotelesçi bakış açısından gerçekliğin nihai yapıtaşları tözlerdir ve dünyaya ilişkin bilgimiz bunları cinslere ve türlere göre sınıflandırmaya yönelik çeşitli girişimleri içerir.

Ortaçağ düşünürlerinin on yedinci yüzyıldaki ardıllarına miras bıraktığı sorunlardan bir tanesi, bir tözün yok olmasından ya da yaratılmasından söz etmenin herhangi bir anlama gelip gelmediği, eğer geliyorsa ne anlama geldiğidir. Burada, bütün değişimleri tözün özniteliklerindeki bir değişim olarak düşünen Aristotelesçi metafiziğe içkin olan bir eğilimle karşılaşırız. Bu yaklaşımda bir tözün ortaya çıkması ya da yok olması oldukça özel –aslına bakılırsa metafizik– bir açıklamayı gerektirir. Aristoteles'ten etkilenen pek çok filozof için "varlıkta yaşanan bu değişimlerin" hiçbir açıklaması yok*tur*. Tarih sahnesine daha sonradan çıkan Leibniz gibi düşünürlerse daha ileri gidip bir tözün bütün niteliklerine ilişkin açıklamayı kendi içinde barındırdığını iddia ederler. Bu durumda –insan zihninin kavrama kapasitesinin ötesinde ve şeylerin doğasında olduğu düşünülen mucize ihtimali dışarıda bırakıldığında– bir tözün başka bir tözü nasıl yarattığını ya da ortaya çıkardığını düşünmek daha zor hale gelir. Geleneksel mantığın yetersiz kaldığı noktada su yüzüne çıkan bir başka sorun da, bireysel ve türsel terimlerin niceliksel (veya "kitlesel") terimlerden büsbütün ayrılamamasıdır. Örneğin, –altında kümelenen bireyi ve sınıfı işaret eden–"insan" [kavramı] bireysel/bölünmez* tözlere gönderme yapar; ancak aynı zamanda genel olarak onları betimleyen bir yüklemi de ifade eder. Bu durumda "kar" ya da "su" için ne denecektir? Bilimsel düşünce temelinde ayrımın silinmiş gibi göründüğü özelleşmiş bir anlam hariç tutulursa tek tek "karlar" ya da "sular" yoktur. Bu ayrım "madde" ile "eşya", ölçülebilir ile sayılabilir arasındadır. "Madde" fikrini "töz"ün kavramsal çerçevesine sokmaya çalışmaktaki güçlük, on yedinci yüzyıl boyunca Aristotelesçi bilimin reddedilmesinden çok daha fazlasını içerir. Böylelikle töz kavramı felsefi soruşturmanın asıl odağı haline gelmiştir.

---

* Burada kullanılan "individuality" ifadesinin "bireysellik", "bölünemezlik", "özgünlük", "başkasına benzememe", "kişilik" gibi pek çok anlamı vardır. Yazarın, bu kısımda farklı anlamları arasında geçişler yaparak kullandığı sözcüğü Türkçede tek bir sözcükle karşılama olanağı olmadığı için okurun farklı bağlamlarda bu anlamları aklında tutması faydalı olacaktır. – ç.n.

Evrensellerin Doğası

Tözlerin doğasını ciddiyetle ele alan her felsefe, tözlere içkin olan "nitelikler"in ya da "ilinekler"in doğasını da sorgulamalıdır. Yeni-Platoncu kozmoloji, –"biçimler"e dayanan, biçimlerin değişmediği, değiştirilemediği ve yalnızca akıl sayesinde bilinen bir alan olan– İdealara ilişkin özgün Platonik alanı, kesin olanların kutsal alanına dönüştürmüştü. Yine de, Aristoteles ile Platon arasında evrensellerin doğası hususunda baş gösteren metafizik ihtilaf, ortaçağ düşüncesinde merkezi konumunu sürdürdü. Tablo böyleydi; çünkü ihtilaf, bilgikuramındaki en önemli meselenin ne olduğuyla ve dünyanın nereye kadar akılla bilinebileceğiyle ilgiliydi. Porfirius'un *Isagoge* kitabından alınan –Boethius tarafından aktarılıp yorumlanan– bir pasajı kullanan filozoflar, tür ve cinsin yalnızca zihinde mi, yoksa gerçeklikte mi olduğunu soruşturmuşlardı. Ayrıca eğer bu ayrımlar gerçeklikten doğuyorsa o halde bölünmez tözlerde mi yoksa onlardan ayrı olarak mı var olduklarını soru konusu etmişlerdi. Bu soruya yanıt veren kimi filozoflar, evrensellerin "İdealar" alanında bağımsız bir şekilde varolduğunu iddia ederek, özgün Platoncu konumu tasdik ediyordu; başka isimlerse karşı kutupta, yani adcılık çizgisinde yerini alıyor ve evrensellerin yalnızca adlardan ibaret olduğunu, evrensellerin aksine yalnızca tözlerin gerçekten varolduğunu savunuyordu. "Mavi" idesinden bağımsız bir gerçeklik yoktur: Buradaki tek mesele, şeyleri böylesi etiketler altında nasıl sınıflandırdığımızdır.

Adcı kuramın bir versiyonunu savunan en önemli isimlerden birisi olan Ockhamlı William (ykl. 1300-1349), bu görüşü, doğal ortağı gibi görünen bir öğretiyle bütünlemiştir. Bu öğreti, deneyciliktir. Deneyciliğe göre akıl, şeylerin oldukları gibi olmaları sağlayan yegâne belirleyici otorite olmaktan fersah fersah uzaktır ve duyulara (görgül soruşturmaya) bağımlı ve onlara tabidir. Böylesi bir deneycilik görüşü, ortaçağ düşüncesinde hiç de sıradışı değildi; Aristoteles'in gölgesini üzerinde taşıyordu ve –skolastik "*nihil inintellectus quod nisi prius in sensu*" (yani, "ilkin duyu ile başlamayan bir kavrayış yoktur") savsözünü ödünç almış olan–Aquinas tarafından belli açılardan kabul görmüştü. Bu sözle kast edilen –en azından bir yoruma göre– aklın güçleri göz önünde bulundurulduğunda esaslı bir şüpheciliğin söz konusu olması gerektiğidir. Ockhamlı, böylesi bir şüpheciliği son aşamasına kadar götürmek ve bunu –daha sonraki şüphecilerin yapacağı üzere– bir doğa kuramıyla ve –akıl adına dile getirilen geleneksel iddiaların çoğunun

temelinden çıkarılacak– dilin işleviyle birleştirmek istiyordu. Ockhamlı, bu düşüncesiyle –aralarında Hume'un nedensellik kuramı, Leibniz'in ilişkiler kuramı ve zaman ile uzama yapacağı hücum da olmak üzere– daha sonra tarih sahnesine çıkacak olan pek çok önemli görüşü öncelemişti. William'ın şüpheciliğini izleyen Nicolas d'Autrecourt (ykl. 1300–1350 sonrası), Kilise'nin dogmalarının akıl değil inanç temelinde kurulması gerektiğini –ve bu nedenle de bunların bilincine varıldığı yer olan akla kadar esnetilemeyeceklerini– ileri sürerek, pek çok dogmaya güçlü bir şekilde meydan okumuştu. Böylelikle evrensellerin doğasına ilişkin kadim ihtilaf, (daha sonra alacakları isimlerle) deneycilik ile akılcılık arasında derinleşen anlaşmazlık için bir odak noktası görevi görmüştü. Dahası, bu ihtilafların yaşandığı süre boyunca, felsefenin, belki de felsefenin en asli imkânının dil hakkındaki hakikate dayandığı daha açık hale geldi. Bu nedenle skolastik dönemde felsefe, anlama kuramıyla ve bu kuramın savlarının merkezi odağı olarak dilin kullanımına dair bir araştırmayla bütünleşti. Dile yönelik bu araştırmanın dışında, önemli kuramlar gün yüzüne çıktı: Peter Abelardus (1079–1142) tarafından benimsenen ve mirasını Locke ile İngiliz deneyciliğinin üstlendiği soyut idelere ilişkin kuramların yanı sıra varlıkların zorunluluk dışında çoğaltılmaması gerektiği öğretisi. Bu son öğreti, Ockham'ın usturası olarak bilinir (ne var ki, aslında Ockham'ın yazılarında bu ifadeye rastlanmamıştır). Bu öğreti, kendinden sonraki pek çok bilimsel düşünceye ilham vermiştir. Bu dönemde ortaya çıkan bir başka mesele de, mantığın felsefenin merkezinde yer aldığı ve bütün felsefi sorunları tartışmada ince ayrımlara gereksinim olduğuydu.

Ontolojik Argüman

Spekülatif düşünceye ilişkin Platoncu, akılcı geleneğin –Platon'un idealara ilişkin kuramını eleştiren Aristoteles'ten pek çok ilham almış olan– deneyci şüphecilikten ziyade teolojik dogmayı desteklemeye hazır olması hiç de şaşırtıcı değildir. Yine de bu, –ortaçağ teolojisi üzerinde kati bir etkisi olan– hem içerik hem de biçim bakımından Aristotelesçi bir argümandı. Bu argüman, (Kant'ın bir terimini uyarlayarak söylersek) Tanrı'nın varlığı için sunulan ontolojik argüman olarak bilinir. Bu tanıtın keşfi, normalde Canterbury Başpiskoposu olan Aziz Anselmus'a (1033–1109) mal edilir; ancak Aristoteles'in *Metafizik*'inde ve Farabi ile İbn-i Sina'nın yorumlarında benzer ifadeler bulmak hiç de güç değildir. Aquinas, Hıristiyan öğretisinin

temeline yönelik yaptığı sistematik açıklamada bu argümanı yadsımıştır; ancak yine de kabul etme eğiliminde olduğu başka bir dizi sav ve –özü varlığını içeren– zorunlu bir varlığa ilişkin kavrayıştan yola çıkarak, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak türetilmiş bütün tanıtlamalar bu savın kapsamı içinde yer alır.

Basitleştirerek söylersek Aziz Anselmus'un savı şöyledir: "Tanrı" demekle kendisinden daha büyük bir şey düşünülemeyecek bir varlığı [*entity*] kastediyorum. Bir anlığına böyle tanımlandığında Tanrı'nın olmadığını varsayalım: Yine de Tanrı'nın var olmadığını *düşünemem*. Var olmayan bir şeydense varolan bir şey çok daha yetkindir. Bu yalnızca düşüncede olmayan, aynı zamanda varolan [*exist*] da bir varlıktır [*entity*]. Ne var ki, bu durum tanıma uygun değildir. O halde Tanrı'nın olmadığı hipotezi yanlış olmak zorundadır.

Bu sav, geçerliyse, yalnızca Tanrı'nın varlığını tanıtlamakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olarak da var olduğunu tanıtlar; çünkü onun doğası (özü) var olmasından ileri gelir. Bu savın daha sonraki versiyonları da (mesela Descartes tarafından benimsenen hali) Tanrı'nın varlığının en yetkin olan olduğu ve bu nedenle malik olduğu her şeyi kapsadığı düşüncesine dayanır. Aziz Anselmus'un savının bu varsayıma dayanıp dayanmadığıysa açık değildir; aslına bakılırsa günümüze gelinceye değin bu savın tartışmaya açık olmayan herhangi bir varsayım üretip üretmediği bile açık değildir. Kimi filozoflar bu savın ancak incelikli ve yeni bir şeklinin geçerli olduğunu düşünür; kimileriyse bu savın "varoluş hakiki bir yüklem değildir" diyen Kant tarafından kesin bir biçimde çürütüldüğünü düşünmüştür. Her halükârda, sofistçe görünüşüne karşın, on yedinci yüzyılın önde gelen üç akılcı düşünürü tarafından şu ya da bu versiyonu kabul edildiğine göre bu savın tuhaf bir felsefi direnci vardır.

Bu savın ortaçağ teologları arasında bu kadar yaygın olmasının özel bir nedeni var; çünkü bu sav, "zorunlu varlık" olarak Tanrı düşüncesine bir güvenirlik sağlıyor. Pek çok yazar, eğer olumsal olarak var olan bir şeyler varsa, bu durumda zorunlulukla var olan (ya da *causa sui*, kendi kendisinin nedeni olan) bir şeyin de var olması gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Bu ontolojik sav/tartışma, söz konusu zorunlu olarak var olan varlığa ilişkin bir tanım sağlamış ve böylelikle metafiziğin temel sorusuna, neden (hangi nedenle) bir şeylerin var *olduğu* –ya da (daha net bir şekilde ortaya koyarsak) neden Varlık diye bir şey olduğu– sorusuna yanıt vermiştir. Burada bir kez daha –varoluşçu düşünürlerin muğlak satırlarında halen kendini göster-

mekte olan– varlık ve varoluş ilişkisine dair karanlık tartışmanın köklerini görüyoruz. Eğer varoluşuyla varlığı örtüşen bir varlık yoksa o halde geriye kalan nedir? Çevremizde yer almak mecburiyetinde olduğumuz olumsal nesneler, varoluşu varlığından önce gelenleri mi yoksa varlığı varoluşundan önce gelenleri mi anımsatıyor? Güç bela idrak edilebilen bu sorunu tartışmaya girdiğimiz zaman, –çoğu modern düşünürün derinlemesine düşünmeden salt akademik bir ilgiyle sınırladığı– bu meselenin, Tanrı ve evrensellerin doğasına ilişkin ortaçağdaki tartışmalarla bağlantılı olduğunun akılda tutulması önemlidir.

Özgür İrade ve İnsan Doğası

Ontolojik savın/tartışmanın ve bunun sonucu olarak kadir-i mutlak ve her zaman her yerde bulunma nitelikleriyle donanmış bir "zorunlu varlık" anlayışının kabul edilmesi, neredeyse kaçınılmaz olan katı bir belirlenimciliğe yol açar. Eğer olumsal olan her şey son kertede ilahi doğaya [*divine nature*] bağlıysa ve doğa da zorunlulukla belirleniyorsa, o halde dünya, Tanrı'nın doğasını ifade eden kurallara uygun bir güzergâhı izlemek durumundadır. Peki, bu durumda insanın özgür olması mümkün müdür? Bu sorun, ilahi doğaya ilişkin daha Platoncu bir kavrayışı benimseyen filozoflarda ufak tefek farklılıklarla su yüzüne çıkar. Zaten, bu mesele Kilise Babaları ve bilhassa Aziz Augustinus tarafından ele alınmıştır. Aristotelesçi metafiziğin benimsenmesiyle birlikte bu sorun yeni bir boyut kazandı ve modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları insanın özgürlüğünün betimlenmeye çalışılmasından doğdu. Bu betimleme çabasındaki savlar, insanın doğası ve ahlaki yapısına ilişkin makul bir açıklamayı –aklın gereksinim duyduğu görülen– teolojik bir mutlakçılığa uygun hale getirmeye çalışan skolastik düşünürler tarafından çoktan ele alınmış ve pek sık olmasa da bir kenara bırakılmıştı.

Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi betimleme ve insan doğasının karmaşıklığını buna uygun bir teoloji içerisinde konumlandırma çabaları arasında en ünlü olanlarından biri, şüphesiz ki Aziz Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sıdır. Bu yapıt, insan duygulanımının doğasına dair belki de –şimdiye değin ortaya konmuş– en incelikli ve bütünlüklü felsefi açıklamayı içerir. Aquinas, klasik kaynaklardan kendisine ulaşanlar içerisinde doğru ve sağlam bir şekilde ileri sürülmüş savların tamamını yapıtına dahil etmesinin yanı sıra, –*Nikomakhos'a Etik* kitabında Aristoteles tarafından ortaya konan–

insan doğasına ve erdemine ilişkin tabloyu tamamlamaya çalışmış ve böylesi bir kavrayışın, dinin zaten ortada olan öğretileriyle kıyaslanabilirliğini gözler önüne sermiştir. Aquinas'ın varsayımlarının pek çoğu kısa süre sonra Ockhamlı William'ın ve tilmizlerinin şüpheli bakışlarına maruz kalacak olsa da, çağdaşlarını felsefenin yalnızca insan doğasıyla ilgili hakikatleri ortaya koymadığına, ayrıca Hıristiyan inancının öğretilerini sürdürdüğüne ve böylelikle din ile ahlaka dair –hepimizin hayatımızın belli aşamalarında yüzleşmek zorunda olduğu– büyük çaplı sorunlar hususunda şüpheye ufak da olsa bir yer tanımak gerektiğine ikna ettiğine hiç şüphe yoktur.

Aquinas'ın düşüncesi büyük oranda Aristotelesçi töz öğretisine ve buna bağlı olarak ortaçağ mantığının kat ettiği yola dayanmaktadır. Ne var ki, zaman zaman deneyciliğe doğru kaymasına karşın, insan aklının özerkliği ve gücünün altını çizen öğretiyi sürekli olarak desteklemiştir. Aquinas, bilhassa Aristotelesçi –insanın etkin doğasının tanımı olarak– "pratik akıl" kuramına gösterilen ilgiyi (bu, Abelardus tarafından daha öncesinde gözler önüne serilmiş bir ilgiydi) canlandırmıştı. Pratik akıl kuramı, insanın özgürlüğüne ilişkin bir açıklama sunmasının yanı sıra "insan için iyi yaşam"ın ne olduğuna dair –tek başına akla dayanarak önerilebilen– bir tanım da getirir. Böylelikle Aquinas, kendisinden sonraki filozoflara etik üzerine çalışmanın ya hiç olmadığı ya da boş olduğu bir anlayışı miras bırakmıştır.

Skolastik Düşüncenin Reddi

Her şeye rağmen Thomasçılığın zaferi kısa ömürlü olmuştu. İlk ciddi düşmanı Rönesans'ın ilk dönemindeki hümanizmdi. Bu düşmana –entelektüel otoriteyi papazların elinden alıp aydınlara ve saray mensuplarına verme eğiliminde olan– eğitim pratiğindeki devrimler eşlik ediyordu. Ayrıca bilimsel araştırmanın gün geçtikçe daha çok nüfuz kazanan ruhu da teolojik dogmaların reddedilmesine dünden hazırdı. Bu nedenle on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda okulların etkisine yönelik eleştiriler artıyor ve propagandasını yaptıkları sistemdeki boşluklar gitgide daha çok fark edilir hale geliyordu. Bu dönemin entelektüel tarihi ziyadesiyle karmaşıktır ve eğitim ile entelektüel yaşamda ortaçağ yaklaşımlarından modern yaklaşımlara doğru yaşanan geçiş, eski beğeniden modern beğenimizin temsil ettiği şeye geçişine kıyasla çok daha sindire sindire gerçekleşmiştir. Ockhamlı William'ın mantık kitabının Oxford Üniversitesi'nde herkesin kullandığı bir ders kitabı haline gelmesi 1685 gibi geç bir tarihte gerçekleşmişken, Chartres

papazı Salisbury'li John'un (1120–1180) –hümanizmin tohumlarını atan ve ortaçağın öğretim kuramlarını şüpheli hale getiren– *Metalogicon*'u da aksine bir o kadar erken girmiştir zihinlere. Yine de bu iki dönem arasında Avrupa'nın entelektüel ikliminde gerçekleşen değişimin felsefe tarihinde yarattığı derin etkiler çok açıktır. Ayrıca bilhassa iki filozof hem bu eleştiri ruhunun cisimleşmesi hem de modern olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz felsefe tarzının entelektüel varsayımlarını enine boyuna ortaya koymaları bakımından öne çıkar: Francis Bacon ve René Descartes. Söz konusu iki isim, geleneksel otoriteyi reddetmeleri ve yöntem hususundaki yenilikçi arayışları bakımından aynı yolu yürümüşlerdir. Ne var ki, Bacon söz konusu olduğunda, onu bu işe güdüleyen sözünü ettiğimiz –önemi sonradan anlaşılan ve modern çağa uygun olarak gördüğümüz– felsefi araştırmalar olmadığı gibi, onu, zekâsının parlaklığına ve dağarcığının genişliğine rağmen, modern düşüncenin kurucusu olarak görmek de çok zordur. Bacon, ortaçağ düşünme kalıplarını kırmamıştır. Yine de bu özeti Bacon'ın modern felsefeye yaptığı ayrıksı katkıya dair birkaç derkenarla sonlandırmak çok daha uygun gibi görünüyor.

Francis Bacon (daha sonraları St. Albans Vikontu ve İngiliz Lordlar Kamarası Başkanı olacaktır) 1561 tarihinde doğdu ve devletteki görevlerinden azledildiği 1626'da vefat etti. Bacon, çok yönlü birisiydi ve en yüksek düzeyde bir âlimdi. Hiçbir zaman felsefi ya da bilimsel bir spekülasyonda bulunmamış olmasına karşın, *Denemeler*'iyle İngiliz dilinin kendisine has bir üslubu olan en büyük yazarlarından birisidir. Ne var ki, entelektüel tarihteki özgün yeri, *Novum Organum* (1620) adlı kitabında özetlediği, bilimsel düşüncenin temel ilkelerine yönelik yaptığı açıklamadan ileri gelmektedir. Bacon bu çalışmasında Aristotelesçi mantığın çaresiz kaldığı ve *Organon*'daki geleneksel Aristotelesçi mantıkla bağdaştırdığı *a priorizm*'in verimsiz olduğu alanları gözler önüne sermiştir. Ona göre Aristotelesçi mantık, tamamen indirgemeci bir karaktere sahipti ve yeni olguların keşfi hususunda hiçbir yöntem önermiyordu; zaten bilinen şeylerin mantıksal sonuçlarına varmak için araçlar veriyordu yalnızca. Bu nedenle sonuçta ortaya çıkan bilim, dünyaya ilişkin bilinenlerin "türler"e ve "sınıf"lara ayrıldığı, nesneleri ilk etapta benzerlikleri üzerinden sınıflamaya yönelen, gerçek nedenselliği anlamaktan uzak, tamamen sınıflandırıcı bir niteliğe sahipti. Bacon, Aristotelesçi bilim yerine –gözlemlenmiş durumlara dayanarak evrensel yasalar öneren– "tümevarım" yöntemini önermişti ve böylelikle "deneysel ve ussal yetiler arasında gerçek ve meşru bir evliliği" gerçekleştirmeyi umut ediyor-

du. Bacon'ın yönteminin gelişimi zorunlu olarak spekülatif ve tamamlanmamış olsa da, bu süreçte Aristotelesçi geleneğe dair çarpıcı eleştirilerde bulundu ve aynı zamanda, daha sonradan bilimsel düşünceye zemin oluşturduğu ispatlanacak olan kavramları ortaya koydu. "Nihai nedenler" kuramını (bir olayın nedeninin amacında bulunabileceğine ilişkin kuramı) ve bunun yanı sıra nedenselliğe dair –daha sonraki bölümlerde ele alacağımız– akılcı varsayımların pek çoğunu eleştirmişti. Bu düşüncelerin yerine, temel "doğa yasaları"na uygun şekilde bir şeyden başka bir şeyin üretilmesi olarak nedensellik kavramını koydu. Bilimin "zihin merdiveni"ni tırmanarak, daima daha fazla evrensellik ve soyutlama peşinde olması gerektiğini iddia etti. Bu da ancak temel yasaların nitel değil, nicel terimlerle ifade edildiği bir kuramla başarılabilirdi; çünkü "bütün doğal biçimlerde (...) nicelik en soyutlanmış şeydir ve maddeden ayrılabilir". Bu, nicel yasaların formüle ettiği bir bilim anlayışıydı. Bu bilim anlayışı, Galileo ve Harvey'nin keşiflerinin yarattığı ışıkla kısa süre içinde entelektüel bir nüfuz kazanacaktı. Bacon ayrıca Aristotelesçi bilimde keyfi ve saymaca olarak gördüğü öğeyi de kıyasıya eleştirmişti ve bunu yaparken de alttan alta "Biçimler" öğretisini ortaya koydu. Bacon'ın –önceleđiği Locke'un zihnini de meşgul eden– "biçimler" öğretisine göre, bilimin gerçek olanla ilgilenmesi ve şeylerin nominal (adlarla ilgili) özlerini bilimden kapı dışarı etmek gerekiyordu.

Ne var ki Bacon'ın etkisinin geniş bir çevre tarafından hissedilmesinden önce felsefe radikal bir sarsıntı yaşamıştı. Bu sarsıntının menşei, Descartes'ın felsefenin ortaya koyduğu bütün sonuçların, üzerinde uzlaşılmış öncüller olmaksızın temelsiz olduğunu ve bunun yanı sıra öncüllerden yol çıkıp ilerleyebilmek için bir yöntem gerektiğini ilan etmesiydi. Kartezyen düşüncenin şafağında, Bacon'ın düşüncesinin yapısı tamamen anlaşılmıştı ve skolastik düşüncenin girdiği tartışmalar artık geri dönülemeyecek kadar uzakta kalmıştı.

Birinci Bölüm

AKILCILIK

3

DESCARTES

René Descartes (1596–1650), modern felsefenin kurucu babası olmanın yanı sıra bir matematikçi olarak da tanınır. Descartes, iki nedenden ötürü seçkin bir yeri hak eder: Birincisi, insani soruşturmanın her dalında tek bir amacı olan yöntem araştırmasından ötürü; ikincisi, bu araştırma dolayısıyla felsefenin sularına soktuğu –ve temel işlevi gören– pek çok kavram ve savdan ötürü.

Bacon ile Galileo'nun çağdaşı ve (pek çok düşüncesini öncelediği) Newton'un doğrudan selefi olan Descartes, yeni bilimsel ruhun mükemmel bir temsilcisiydi. Kilisenin sansüründen korkup ona saygı gösterirken (bu korkuyu Galileo'nun suçlandığını duyduktan sonra 1633'te *Evren Üzerine Deneme* kitabını yayımlamaya çekinmesinde görebiliyoruz), aynı zamanda aklın "doğal ışığından" başka hiçbir entelektüel otoriteyi tanımıyordu. Bu durum, hem daha önce söz ettiğimiz skolastik gelenekten hem de aynı zamanda Rönesans hümanistlerinin dünyevi meşgalelerinden uzaklaşmasına neden olmuştu. Descartes'a göre daha önceki bütün spekülasyonlardan doğmuş olan sonuçlar bir kenara atılmalı ya da askıya alınmalıdır; ta ki onları ölçmek için açık ve şüphe götürmez ilkeler kurulana dek. Bu türden ilkelerin yardımı olmaksızın, ister bilimsel ister metafizik olsun, hiçbir sistem üzerinde uzlaşılamaz. Descartes bu temel ilkeleri daha önce okuduğu yapıtlarda bulamamıştır. Bu nedenle, radikal entelektüel bir reform programını benimsemiştir. Bu reform programı, felsefi perspektifi değiştirerek, skolastik düşüncenin bugün dahi süregiden kötü ününe yol açmıştır. Bugün dahi, üniversitelerimizde nadiren ortaçağ felsefesi üzerine

çalışılmaktadır ve hatta bundan daha da nadiren bu felsefe üzerine kafa yorulmaktadır.

Descartes'ın ilk önemli yapıtı olan *Yöntem Üzerine Konuşma* (1637), dikkate değer derecede zarif ve özgün bir üslupla Fransızca olarak kaleme alınmıştı. Descartes bu kitabında hayatının amacının aklını kullanarak hakikati sistematik bir biçimde ortaya koymak ve hataları ayıklamak olduğunu ileri sürüyordu. *Yöntem Üzerine Konuşma*'dan sonra Descartes'ın başyapıtı olan *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* 1641 yılında Latince olarak yayımlandı. Bu kitap, Descartes'a çeşitli yazarların yönelttiği bir dizi itiraz ile düşünürün bunlara verdiği yanıtlardan oluşuyordu. Öteki önemli felsefi çalışmalarıysa *Felsefenin İlkeleri* (1644) ve *Ruhun Tutkuları*'ydı (1649). Bu kitaplardan ilki, düşünürün felsefi yöntemini sistematikleştirmeye ve bu yöntemden türetilen temeller aracılığıyla fiziksel dünyaya dair bir açıklama yapmaya yönelik iddialı bir çabadır. İkincisiyse –kendi içinde ilgiye değer olan ama sonraki gelişmeleri pek de hakkıyla ele alamayan– zihin felsefesi üzerine bir araştırmaydı.

Doğruyu söylemek gerekirse deneysel bilimin muazzam etkisine karşın Descartes'ın yaşadığı dönemdeki filozoflar için bilim ve felsefe ayrımı pek net değildi. Descartes –fizik alanında önemli bir uzman ve gerçek bir matematik dâhisi olmasına karşın– aradaki farkı kavramakta hayli yavaştı. Yine de, ileri sürdüğü üzere, insanın bilgisinin kökleri metafizik, gövdesiyse fizik olan bir ağaç olduğunu düşünüyordu. İnsanın bilgisinin temelinin farkına varılabilmesi ancak metafizik bir soruşturma aracılığıyla olabilirdi. Ayrıca "doğru düzgün felsefe yapabilmek için (...) doğruluğu kanıtlanmadığı sürece hiçbir şeyi doğru kabul etmemeye dikkat etmek gerekir" Bu nedenle, kendilerinden şüphe edilmemesinin akla yatkın olduğu önermelere varabilmek için "şüphe yöntemi"ni benimsemeliyiz.

İki akıl yürütme, Descartes'ı bütün olağan kanılarından [*beliefs*] sonuna kadar şüphe duyabileceği hususunda ikna etmişti. Bunlardan ilki, rüya akıl yürütmesidir. Elimde bir parça kâğıtla birlikte ateşin yanı başında oturduğumu düşünüyorum. Neden? Çünkü duyularım bana öyle söylüyor. Peki rüya görüyor olamaz mıyım? Duyularım rüyalarımda bana uyanık olduğum zamandakiyle aynı türden bilgi verir. Öyleyse şu anda rüya görmediğimi nasıl biliyorum?

Rüya akıl yürütmesiyle sarsılmayan düşünceler vardır; mesela matematikte karşılaştığımız türden düşünceler gibi en genel olanlar hakkındaki

inanışlarımız. "İster uyanık ister uykuda olayım" der Descartes ilk meditasyonda, "ikiyle üçün toplamı beş eder ve bir karenin dörtten fazla kenarı olamaz." Descartes, konu sahip olduğum bütün deneyimlere ve onlarla ilişkili tüm düşüncelerime geldiğinde (bunların her ikisinde de beni yanıltma niyetinde olan), güçlü .ve kötülük yapan bir ruh tasarlayıp tasarlayamayacağımı sorar. Varolan düşüncelerimin ve deneyimlerimin asıl nedenin bu "kötü cin" olmadığının teminatı nedir? Hayli ihtimal dışı olan bu varsayımı yanıtlamak bile gereksizdir. Kuramsal olarak, sırtımı yaslayabileceğim hiçbir kesinlik olmadığından neyin olası olduğunu neyinse olmadığını bilebilmem için hiçbir temel yoktur. Dış dünyaya ilişkin sağduyu ve kötü cin hipotezi eşit ölçüde açıklayıcı olduğu sürece, şahsi deneyimim bunlar arasında bir tercih yapmak için hiçbir gerekçeye sahip değildir. Hatta Descartes'ın kendisi dahi (bkz. örneğin, *İlkeler* 1, 5, 6), kötü cinin beni matematik gibi "son derece sarih görünen meseleler"de bile aldatabileceğini kabul etmiştir. Descartes, bu yaklaşımının söz konusu sorunlara getirdiği çözümü tehdit ettiğini kabul ediyordu.

Descartes şüphe edemeyeceği bir öncülden başlaması gerektiği sonucuna varmıştı. Metafizik, gün gibi ortada olmayan ancak bir anlamda kendi kendisinin kanıtı olan hakikatlerden başlamak zorundaydı: Aksini yapmak karanlığa ateş etmekten fazlası olmayacaktır. Descartes "yalnızca diğer şeylerin gerçekliğinden şüphe ettiğimi düşündüğüm olgusundan yola çıktığımda, bunu apaçık ve şüphesiz biçimde varolduğum [sonucu] izler" (*Yöntem Üzerine Konuşma*, 32) iddiasıyla –bir başka deyişle "Düşünüyorum, o halde varım" ("*Cogito ergo sum*")– böylesi bir hakikati ortaya koymuştu. Descartes'ın ana öncülünün bu özgün ifadesi, *cogito*'nun bir tür sonuç olduğu gibi yanlış bir izlenime yol açmıştır. Halbuki düşünür *Meditasyonlar*'da bu izlenimi düzeltir: "*Düşünüyorum, o halde varım* önermesi, benim tarafımdan öne sürüldüğü ya da zihnimi işe dahil ettiği her zaman zorunlu olarak doğrudur." Bir başka deyişle "varım" önermesi kendi kendini doğrular. Bunun doğru olmadığını ileri süremem ya da düşünemem. Aynı şekilde varolmadığım önermesi de kendi kendini çürütür: Böyle bir şeyi iddia etmek, önermenin çürütülmesi için kesin temeller sunar.

Benzer bir akıl yürütme, şüphe etme edimi içinde kendi kendini tanıtlayan düşünüyorum önermesi için de dile getirebilir. Ne "düşünüyorum" ne de "varım" ifadeleri zorunlu bir hakikatin ifadesidir: Her ikisi de yanlış olabilir. Ne var ki, bu ifadeler ne zaman doğru olursa, kesin doğru oldu-

larını bilirim. Felsefem kesinliği kuşku götürmez –aynı zamanda dünyaya ilişkin tözsel ve olumsal hakikatleri dile getiren– iki önermeyle başlayabilir.

"Varım" ifadesinin kendi kendini tanıtladığının doğru olduğunu söylemek zorundayız. Descartes bunun aklın "doğal ışığını" gösterdiğini yazmıştı. Bir başka deyişle, son kertede akıl yürüten herkes tarafından doğruluğu kavranabilecek olan bir süreçle bilinmiş oluyordu. Bu "doğal ışığın" varlığı bütün felsefi savların önkoşulu olabilecek rastgele bir varsayım değildir. Aklın basit biçimde bir savın geçerliliğini ya da bir düşüncenin hakikatini *sergileyebileceği* bir nokta olmalı. Aksi takdirde akıl yürütme sürecinin kendisi şüpheli bir duruma düşecek ve bunu her şeyden şüphe etme eğilimi izleyecektir. Akla biraz itimat etmeden ne şüphecilik ne de aksi kanıtlanabilir. Sonuç, mutlak düşünsel karanlık olur. Descartes'ın yenilikçi şüphe yöntemiyle mutlak şüpheciliğe kapı açma niyetinde olmadığı su götürmez bir gerçektir; aslına bakılırsa Descartes, haklı olarak böylesi bir şüpheciliğin ipe sapa gelmez olduğunu düşünüyordu.

Gelgelelim, akıl için bir düşüncenin hakikatinin ya da bir savın geçerliliğinin ortaya çıktığı nokta neresidir? Felsefenin temel sorularından birisi budur. *A priori* bilgi olarak adlandırılan bilginin sınırlarına ve doğasına ilişkin bir sorudur bu. *A priori* terimini kullanmamış olan Descartes için böylesi bir bilginin ilk örneği, akıl yürütmedeki bir aşamanın geçerliliğine ilişkin bilgidir. Örneğin, "p ile q" önermesini p'nin takip edeceğini bilebilirim. Bunu açıklamak doğal ışığın basit bir işlemidir. Descartes "p ile q" ve "p" arasındaki ilişkinin açık ve seçik kavradığım bir şey olduğunu söyler. Açık ve seçik bir biçimde kavradığım her şey, aklın doğal ışığından başka hiçbir şeye başvurmaksızın farkına varabildiğim şeylerdir. Açıklık ve seçiklik aynı şey değildir: Bir düşünceyi açık şekilde kavradığımda zihinsel olarak hiçbir duyumun yardımı ya da kendi içsel akıl yürütme yetilerim dışında hiçbir aracı olmaksızın o düşünceyi kavramış olurum. Ne var ki bir ide daha az açık olan, daha çok bulanık olan –yani seçik olmayan– zihinsel kavramlarıma karışmış olabilir. Bu düşünceyi ancak seçik biçimi içinde doğru ya da yanlış diye yargılayabilirim.

Descartes, her sonucun bu öncülden çıkabilmesi sayesinde kendi varlığını kurduktan ve aklın "doğal ışığı" kavramını öne sürdükten sonra kendi doğası üzerine düşünmeye başlamıştır. Düşünebilen bir şey olduğumu iddia ettiği açıktır. Dahası, kendimi düşünmenin dışında kavrayamayaca-

ğımdan dolayı düşünmek özüme ilişkin bir şeydir. ("Düşünme" –*cogitare*– Descartes'ta geniş bir kullanıma sahip olan bir sözcüktür ve zihinsel yaşamın bütün bilinçli görünümlerini kapsar.) Artık, ne kadar uğraşırsam uğraşayım düşünmekten başka özüme ait bir nitelik bulamam. Örneğin, irademle hareket ettirebildiğim bir bedene sahipmişim gibi görünse de kolaylıkla bu beden olmaksızın varolduğumu düşünebilirim. Bu nedenle bedenim özsel bir niteliğim değildir. Aslında bu bir inanç meselesi olsa da bedenin canlılığını yitirmesinden sonra da var olabileceğini makul bir şekilde dile getirebilirim. Böylesi bir varoluş biçiminde, düşünen bir şey olarak varlığımı sürdürebilirim.

Descartes'ın ölümsüzlük olasılığını öne sürmek için kullandığı temelleri de içeren bu sav, pek çok bakımdan eleştirilebilir. (Özellikle, kendimi düşünmeyen bir şey olarak düşünemeyeceğimden ötürü özümün düşünmek olduğu düşüncesinde bir karışıklık vardır.) Bununla birlikte, bu ilke – beden ile ruh arasında "gerçek bir ayrım" olduğunu dile getiren ve felsefede çağlar boyunca hâkim olan– Kartezyen sav açısından temel teşkil eder. Bu sav, ileride ele alacağımız ve son dönemdeki tartışmalarla bağlantılı olarak inceleyeceğim "Kartezyen zihin kuramı"yla bağlantılıdır.

Kendi varlığını ve doğayı tanıtlayan Descartes, dış dünyaya ilişkin bilgisinin sarsılmaz temellerini kurmak için artık daha önce dört bir yanını saran yıkıcı şüphenin üstesinden gelmeye çalışır. Şimdiye değin Descartes'ın ulaştığı sonuçların yalnızca kendisiyle ve kendi bilincinin içerikleriyle ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir. Ayrıca, şüphe yöntemi Descartes'ı "birinci kişi durumu" [*the first-person case*] diye adlandırdığım, [akıl ile beden arasında] açılan yarığın ötesine geçmesini sağlayacak savdan çok uzağa düştüğü bir durumun sınırları içinde kalmaya zorlamıştı. Bunun yanı sıra, girişimi bunu gerektirdiğinden Descartes'ın uçurumu kapatacak bir sav bulma zorunluluğu oldukça önemlidir. Descartes, dünyaya ilişkin bir görüşe, tamamen özel bir anlamda nesnel bir görüşe varmayı istiyordu. Yani, düşüncelerinden ve algılarından bağımsız bir biçimde var olan, ona göründüğünden farklı olabilecek, onun ancak sınırlı ve yanılgıya düşebilir bir parçası olduğu ve hakiki doğası ancak zahmetli bir soruşturma sayesinde keşfedilebilecek bir dünya olduğunu göstermek istiyordu. Kabaca söylersek birinci kişinin tuhaflığı, varlık ile görünüş arasındaki ayrımın birinci kişi bakış açısından yapılamayacak olmasıdır. Benim bilincimin zihinsel durumları bana göre görülür ve bana göründükleri gibidirler: Son

kertede "bilinç(lilik)" ne demektir? Birinci kişinin bilgisi, öznelliğin ötesine uzanan bir bağımsız nesnel düzen kavramına varılmasında başarısız olunduğunu gösterir. Böylesi bir düzen kavrayışı için varlık ile görünüş arasında potansiyel bir ayrım gerekir. Basit bir biçimde kendi verili zihin durumunu yansıtan Descartes için bu ayrım olanaklı değildir.

Bu nedenle Descartes, kendisinden ve kendisini bir parçası olarak konumlandırdığı dış dünyadan bağımsız olan en az bir varlık belirlemek zorundaydı. Daha sonradan "akılcılık" olarak tanımlanacak ve bu noktada Tanrı'nın varlığını belirlemek zorunda kalacağı bu durum, Descartes'ın çağının bir özelliği ve felsefi yönteminin bir parçasıydı. Daha sonra göreceğimiz üzere bu seçimin muazzam bir önemi vardı.

Descartes'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak sırasıyla "kozmolojik" ve "ontolojik" olmak üzere iki savı vardı. Bunların ikisini de betimlerken skolastik gelenekten radikal bir şekilde ayrılsa bile, felsefi eğitimini aldığı ortaçağa özgü kavrayışlara bağlı kalıyordu. Bu iki sav sırasıyla şöyledir: Birincisi, ben (şüphe edebildiğim ve bu nedenle mükemmel bilgiye sahip olmadığım gerçeğinin tanıtladığı üzere) mükemmel olmayan bir varlığım. Ne var ki bende en yetkin varlığa (Tanrı'ya) ilişkin bir fikir var, o halde bu fikir bana nereden gelmiştir? Bunu kendi başıma bulmuş olamam; çünkü aklın doğal ışığı "nedenin en az sonuç kadar gerçek (mükemmel)" olması gerektiğini gösterir. Bu ilke düşüncelere uygulandığında, "bir düşüncenin nedenindeki 'biçimsel gerçeklik'in düşüncenin kendisindeki 'nesnel gerçeklik'te de" olması gerektiği gözler önüne serilmiş olur. 'Biçimsel', edimsel; 'nesnel' ise temsil edilen şey demeye gelir. Bir düşünce tarafından temsil edilen bir gerçeklik onun tarafından üretilmiş gerçeklikten daha büyüktür. Tanrı düşüncem gerçekliğin en yüksek düzeyini temsil eder; bundan ötürü, nedeni de en yüksek derecede gerçek olmak zorundadır; kısacası Tanrı'nın kendisi olmak zorundadır.

Bu kanıtlama doğal ışığın gözler önüne serdiği söylenebilecek bir öncüle dayanır; ancak aslına bakılırsa nedenin en az sonuç kadar gerçek olduğu pek anlaşılabilir bir şey değildir. Bu önerme tam olarak ikinci akıl yürütme için gereken bir dizi varsayımı içerir. Yani söz konusu gerçekliğin derecelerini kabul ettiği ve bu nedenle şeylere yüklendiğini ya da şeylerin özelliği olduğu ve bu gerçekliğin (ya da varoluşun) mutlak bir özellik ya da "mükemmellik" olduğu varsayımını içerir. Eğer bu varsayımları kabul edersek, o halde ontolojik akıl yürütmenin Descartesçı versiyonu hemen bunların

peşi sıra sökün eder: En yetkin (mükemmel) varlığa ilişkin bir fikrim var; böylesi bir varlığın her açıdan yetkin olduğunu ve bu nedenle her düzeydeki gerçekliğini açık seçik biçimde kavrıyorum. O halde bu düşünce Tanrı'nın özünün varoluşunu içerdiği anlamına gelecek şekilde varlığı içerir. (Descartes bunun başka hiçbir varlık için söylenemeyeceğini ekler.)

"Kozmolojik" olan ilk akıl yürütme, gerçek dünya hakkındaki (ve bende bir Tanrı fikri olduğuna ilişkin) bir öncülle başlar ve bu öncülün doğru olmasını sağlayanın ne olduğunu sorar. Böylesi bir akıl yürütmenin daha alışageldik bir biçimi, basit şekilde dünyanın şimdi olduğu gibi olmasına neyin neden olduğunu tekrar tekrar sorar; ta ki soruya ortada bir *ilk* neden olduğu yanıtı verilene dek. Bu ilk neden "*causa sui*" ya da kendi kendisinin nedeni olan bir varlıktır. Bu nedenle kozmolojik akıl yürütme, Kant'ın ussal teolojiye ilişkin ünlü eleştirisinde işaret ettiği üzere, daima onu desteklenmesi gereken ontolojik bir akıl yürütmeyi gereksinir; ontolojik akıl yürütme temelde Tanrı'nın nasıl *causa sui* olabildiğini açıklamaya çalışır (*Saf Aklın Eleştirisi*, A. 608). Birbirine bağlı olan bu iki akıl yürütme, düşünürün aklın doğal ışığından çıktığını iddia ettiği skolastik bir ilkeyi gösterir: Nedenin en az sonuç kadar gerçek olduğu ilkesini. Bu ilke, Descartes'ın kozmolojik tanıtı için hayatidir ve aynı zamanda, idrak edilebilirliği bakımından ontolojik akıl yürütmenin temel ön-kavramlarına [*preconceptions*] dayanır.

Descartes'ın düşündüğü üzere, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, onu istediği sonuçlara ulaştırıyordu. İlk olarak, Descartes'ın küçük, bağımsız ve sonlu bir parçası olduğu nesnel bir dünya vardır. İkinci olarak, Tanrı en yetkin varlık olduğundan ötürü bizi aldatmaz. Descartes'ın içsel olarak sahip olduğu bu yetiler, kendi hakikatleri ve Tanrı tarafından bahşedilmiş hakikatlerle uyum içerisinde kullanıldığında, düşünürü hataya sürüklemez, aksine hakiki bir keşfe götürür. Başka bir deyişle, –radikal bir şüphenin bütün öteki biçimleri gibi– kötü cin varsayımı da devreden çıkmış olur. Descartes, Tanrı'nın varlığı bilgiye ilişkin söz konusu iddiaları garanti altına alındığı için yetilerini en yüksek biçimde kullanan kişinin doğal olarak bu iddiaları ortaya koymaya yatkın olduğunu düşünür.

Bu noktada iki güçlük baş gösterir ve bunlar Mersenne tarafından derlenen Descartes'a itirazlar dizisinde işaret edilmiştir. Birincisi şudur: Descartes yanılma olasılığını nasıl açıklamaktadır? Eğer Tanrı bizi aldatmıyorsa, herhangi bir biçimde yanlış yapmamıza neden izin veriyor? İkin-

cisi şudur: Eğer dünyaya ilişkin olarak dile getirdiğimiz yargıların garantisi Tanrı'nın varlığıysa ve yetilerimizi en iyi biçimde kullanınca içsel olarak bu yargılara varabiliyorsak, 'açık ve seçik' algıların (Tanrı'nın varlığı bu algılar aracılığıyla kanıtlanır) sahipmiş gibi gözüktüğü yetkeye gerçekten de sahip olduğunun garantisini vermeden önce Tanrı'nın varlığına temin edilmemiz gerekmez mi? Hangi durumlarda Tanrı'nın varlığa yönelik akıl yürütmelerin geçerli olması için bir biçimde alttan alta bu hakikatin sonucuna bel bağlanılmaz? Bir başka deyişle, bu bir kısırdöngü değil midir? Descartes, bu güçlüklerden ilkine verdiği yanıtta karmaşık bir "kabul" kuramı geliştirmiştir; bu kuram, zihinden ziyade iradenin "kabulüne" başvurur. İdelerin kendisinde bir hata yoktur; ancak hata bizdedir. Bir ideyi açık ve seçik olarak kavramadığımızda hata yaparız. Bundan ötürü insan hatası, insanın özgürlüğünün zorunlu bir sonucudur ve bu kötülük gerçek ve daha büyük bir iyinin bir parçası olarak görülür.

Descartes'ın –"Kartezyen döngü" denen– ikinci güçlüğe verdiği yanıt ise dayanaksız görünür ve yorumcular düşünürün yanıtının gerçek doğası hususunda uzlaşamamışlardır. Yorumcuların bir kısmına göre Descartes hakikatin açık ve seçik bir şekilde kavranmasını sağlama alıyordu; bundan ötürü hata, yalnızca bir akıl yürütmenin aşamaları üzerinde çalışırken açık ve seçik kavranmamış bir hafıza yanılgısı yüzünden ortaya çıkıyordu. Bu hata, yalnızca zihinsel "sezgi"nin tek bir edimde kavrayabileceği bir tanıtın dile getirilmesiyle ortadan kaldırılabilirdi. Descartes'ın yanıtı bu *olsaydı* bile pek çok eleştirmenini memnun etmezdi. Aslına bakılırsa Kartezyen döngü, bütün şüphe yöntemi için temel bir güçlük olarak durmaya devam ediyor. Eğer kötü cin, açık ve seçik olarak kavradıklarımda beni gerçekten *yanıltabiliyorsa*, kendi kendini tanıtlayan "varım" ve "düşünüyorum" dışında hiçbir şeyi tanıtlamaya dair bir umut kalmamıştır. Böyle olursa kendi öznel bakış açıma zincirlenir ve nesnel dünyaya ilişkin bilgiden tamamen mahrum olurum. Bu, yalnızca Descartes'ın karşı karşıya olduğu bir güçlük değildir. Bütün felsefi akıl yürütmeler, önceden varsaydıkları kimi savların tanıtlandığı ilkelere dayanır. İnsan aklının yargılanabileceği dışsal bir bakış açısı yoktur. Bu güçlüğün ve onun üstesinden gelmek için girdiğimiz yolların mahiyeti yalnızca Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabıyla açık hale gelecektir.

Artık, Descartes'ın felsefesinin zihin ve bir yandan akıl öte yandan duyularla ilgili –en başta hatırlanan– kısımlarına dönmemiz gerekiyor. Bu

görüşlere ilişkin açıklamalara baktığımızda Descartes'ın on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki baskın felsefelerin arkasındaki kurucu güç olduğunu görebiliriz: Akılcılık ve deneycilik. Descartes'ın maddeye ilişkin görüşü, aslında epistemolojisiyle hayli yakından ilgilidir. *Meditasyonlar*'ın o ünlü pasajında düşüncelerini aşağı yukarı şöyle ifade eder: Bir balmumu parçası düşünün; belli bir şekli, boyutu, rengi, kokusu vardır. Kısacası, duyular aracılığıyla kavrayabileceğim belli nitelikleri vardır. Bundan ötürü, duyularımın balmumu parçasının doğasının açığa çıkardığını ve gerçekten ne olduğunu söylediğini düşünmek çekicidir. Ne var ki, balmumuna ateşle yaklaştığımda renginin, şeklinin, katılığının, kokusunun –kısacası, onun tanımlanmasını ve onu diğer şeylerden ayırmamı sağlayan bütün niteliklerinin– değiştiğini ve tamamen yok olduğunu görürüm. Yine de o, aynı balmumu parçasıdır. Descartes, balmumunun sahip olduğu bütün duyulur niteliklerinin asli olmadığını, yani bunların balmumunun "özüne" ya da "doğasına" ait olmadığını düşünür.

Bu nokta üzerinde kafa yoran Descartes, fiziksel dünyanın gerçekliğinin idrak edilmesinde duyuların esasen güvenilmez olduğu sonucuna varmakla kalmaz; aynı zamanda fiziksel nesnelerin gerçek doğasının duyulur niteliklerinden başka şeyler içermesi gerektiğini de düşünür. Bu nitelikler basit bir biçimde gerçek fiziksel özün altında saklandığı geçici bir haldir ve eğer söz konusu özü bilmek istiyorsak duyulara değil, –şeylerin doğasını kavrama yeteneğini haiz yegâne şey olan– akla güvenmeliyiz. O halde, fiziksel nesnelerin özü nedir? Descartes'ın ifade ettiği gibi maddi tözleri ya da cisimleri midir? Balmumunun sahip olduğu yegâne nitelikler, esnekliğinin ve değişebilirliğinin yanı sıra uzamda yer kaplaması gibi görünüyor. Bir başka deyişle, maddi töz, bir uzamın (yer kaplamanın) yanı sıra uzamın içinde ve uzam aracılığıyla değişebilecek çeşitli kiplere de bağlıdır. Bu sonuç bize doğa bilimlerinin [*physical science*] ilk ilkesini verir ve Descartes bunu geometri konusundaki düşüncelerinde doğrulamıştır. Bu düşünceler Descartes'a uzama ilişkin bütün idelerimizin algısının gerçekten "açık ve seçik" olması gerektiğini ve bilgiye yalnızca aklın nitelikleri vasıtasıyla ulaşabileceğimizi göstermiştir. Tümdengelimle elde edilen bilgi, şeylerin duyulur niteliklerine hiçbir gönderme yapmaz.

Burada özetlediğim akıl yürütme tarihsel bir öneme sahiptir; bu yaklaşım, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımını (bkz. yedinci bölüm) doğrudan muştular ve Descartes'ta en açık ifadesini bulan bu gö-

rüş, daha sonra akılcılık adını alacaktır. Akılcılık, "duyulur" nesneler söz konusu olsa bile, bilmenin anahtarını ampirik gözlemden ziyade ussal düşünmede bulur. Balmumuna ilişkin akıl yürütme, duyuların güvenilmezliğini ve akılcı öğretinin içten içe bilinebilir özlerle bağlantılı olduğunu ve bununla birlikte söz konusu özleri bulmak için soruşturmanın *a priori* ilkelerinin araştırılması gerektiğini savunduğunu gösterir. Böylesi ilkeler, (geometrinin aksiyomları gibi) zorunlu, evrensel hakikatlerle sonuçlanır. Leibniz'in felsefesini ele aldığımızda göreceğimiz üzere, akılcı bir düşünürün karşısına çıkan güçlük, –önermeleri doğruyken kendisi yanlış olabilecek– olumsal hakikatlerin doğasını ve olanaklılığını açıklamaktır.

Ne var ki, Descartes bu bakımdan akılcılığın kurucusuyken, bir başka açıdan felsefesi akılcı haleflerinden çok, kendinden sonraki deneycilere yakın durmaktadır. Bu, metafiziğin epistemolojiye üstünlük kurmasıydı. Buradan iki farklı sonuç çıkar. İlki, birinci kişi durumunu öncel alan kavrayıştır; ikincisi, Kartezyen zihin kuramı olarak adlandırılan kavrayıştır.

Birinci kişi durumunun öncelliği Kartezyen yöntemden doğmuştur. Descartes "Bildiğimi iddia ettiğim şeyleri kesin olarak nasıl bilebilirim?" sorusuyla başlamıştır. Düşüncesi doğrudan içeriye doğru, zihnimdekilerin içeriğine ve onlara atfettiğim özel niteliklere dönmüştür. "Cogito"nun belirtik özelliği onun kendi kendini doğrulayan doğasında düğümlenmektedir; bunun gerisinde de başka bir dizi kesinlik pusuda beklemektedir. Bu kesinliklere "birinci kişi öncelliği"nin kesinlikleri diyebiliriz. Ne düşündüğümü, hissettiğimi, deneyimlediğimi bilebilmeme ilişkin otoritem, bir başka kişiye ya da şeye ilişkin bilgime atfettiğim herhangi bir otoriteden farklıdır. Kendi zihinsellik durumum içinde bana görünen şeyler, göründükleri gibidir. Böylelikle birinci kişi durumu bir kesinlik paradigması sağlamaktadır ve bu kesinlikten kişi, belki de gitgide sistematikleşerek ilerleyen bir dünya görüşü çıkarabilir. Descartes'ın kendisi –Tanrı'nın varlığına ilişkin akılcı savına, birinci kişi öncelliğine değil "cogito"nun tuhaf mantıksal statüsüne güvenip– bilginin "temelleri"ne ilişkin böylesi bir görüş geliştirmemesine karşın, bu konuda önemli bir itici güç olmuştur. Bununla birlikte bu gücün son noktasına ulaştığı bir görüşü ele alabilmek için daha sonradan ortaya çıkan deneyciliğe bakmamız gerekir.

Çeşitli biçimlerde betimlenip açıklanan birinci kişi öncelliği fenomeni, doğrudan doğruya Kartezyen zihin kuramına kapı açmıştır. Kendi zihin durumlarına ilişkin dolayımsız kesinliğim –maddi olmayan, tözsel bir var-

lık olan, eylediklerim aracılığıyla bedenle ilineksel ve geçici olarak bağlantı kuran bir varlık olduğuma ilişkin iddianın da desteklediği bir biçimde–, bütün maddi şeyler hakkındaki tereddüdümle karşıtlık içindedir. İnsan bir tözdür; ancak maddi bir töz değildir ve insanın kendi bilinç içeriklerine ilişkin öncelikli bilinci, bir biçimde buna dayanarak açıklanır. Descartes zihin ile bedenin bağlantısı konusunda bir sorunla karşı karşıya olduğunun farkına varmıştır: Bu zihinsel varlığın [*thing*] bedensel tözle nasıl etkileşim içinde olduğuna dair son halini almamış ve son kertede komik hipotezler öne sürmüştür. Descartes'ın en göze çarpan hatası, Spinoza'yı zihin ile bedenin nasıl ilişki içinde olduğuna dair devrimci bir açıklama yapmaya kışkırtmıştır.

Kartezyen zihin kuramı, yüzyıllar boyunca filozoflara hem apaçık görünmüştür hem de onları zorlayıp ilgilerini çekmiştir. Zihne ilişkin bu görüş Ryle[1] tarafından "makinedeki hayalet" olarak karikatürleştirilmiştir (ve bunu Descartes'ın gemideki bir kaptan gibi bedeninin içinde kısılıp kalmadığını iddia etmesine rağmen söyler; ikna ediciliği süregiden bu karikatürü engellemek için az da olsa bir şey söylememiştir); bu görüş derin bir yanılgıdan ibarettir ve neredeyse bütün epistemolojik düşüncelerde üretilir. Epistemoloji genellikle şahsi durumumun bilgimden ve kendime ilişkin bilincimin kesinliğinden ileri geldiği varsayar. Bu varsayım, zihnin kendi kendisini bilgisinin nesnesi yapabilen tuhaf doğasıyla açıklanabilmiştir. Çağdaş felsefenin en etkileyici özelliklerinden birisi, bedene ilişkin bu varsayımların yerle bir edilmesi ve buna bağlı olarak dünyaya dair ikici [*dualistic*] bakışın yıkılmasıdır.

---

[1] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londra, 1949. [Türkçesi: *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, İstanbul: Doruk, 2011.]

4

KARTEZYEN DEVRİM

Önceki bölümde modern felsefenin Descartes ile başladığı yönündeki yaygın kanaati doğrulayan bazı felsefi gerekçeler sundum. Ne var ki, modern biçimiyle felsefenin kurucusu olarak Descartes'ı ayrı tutmak için başka nedenler de vardır ve bunlar, bir filozoftan çok bir felsefe tarihçisine uygun gibi görünmektedir.

İlk olarak, Descartes yalnızca bir filozof değildi; aynı zamanda müthiş bir matematikçi ve modern fiziğin kurucusuydu. Günümüzde bu alanları birbirinden ayırmak sıradan bir uygulama olsa da, bu durum Descartes'ın çağında pek yaygın olmadığı gibi, böylesi bir ayırma pratiği, bu alanlardan herhangi birinin gelişimini de teşvik etmezdi. Descartes, –Kilise'nin otoritesinin ve kutsal kitabın arka plana itildiği ve böylelikle spekülasyon ile deneyin geliştiği– Reformasyon sonrası dünyanın bir mensubuydu. Bu dönemin neredeyse bütün filozofları ve biliminsanları dinin öğretisine içtenlikle inanıyordu; ancak dinin düşünsel sınırlamalarından bağımsız olarak çalışıyorlardı; özen ve sebat göstererek yaptıkları bu çalışmaların verdiği güvenle yüzyıllarca karanlıkta kalmış meseleler hakkındaki hakikatleri gün yüzüne çıkartmak istiyorlardı.

Descartes'ın da bir parçası olduğu bu bilimsel devrim için şöyle deniyordu:

> Bilimin otoritesi yalnızca ortaçağın değil, aynı zamanda antik dünyanın da otoritesini alabora etmişti; çünkü yalnızca skolastik felsefenin sönüşüyle değil, aynı zamanda Aristotelesçi fiziğin yıkımıyla da sonuçlanmıştı bu. Bilimsel devrimin gölgesi her şeyin üstüne düşüyordu; Hıristiyanlığın

yükselişi, Rönesans'ın tanzimi ve Reformasyon ortaçağ Hristiyanlık sistemi içerisindeki bu durumun aşamaları, yalnızca içsel görünümleriydi.*

Dahası, kültürel tarihçilerin Rönesans döneminde ortaçağ ile modern çağ arasında keşfettikleri muazzam ayrımda tuttukları tarafın muğlaklığından şüphe etmek ve bir ölçüde yanlış yorumlanmış olan bu sahih gelişimin yalnızca Batı felsefesinde değil bir bütün olarak Batı düşüncesinde gerçekleştiğini görmemek artık imkânsızdı. Antik dönemlerden on sekizinci yüzyılın ortalarına değin bilim ve felsefe el ele yürümüştü. Düşünce tarihçisi için felsefenin gelişimini bilimsel düşüncenin gelişiminden ayırmak imkânsızdır ve bunlar bir arada ele alındığında her birinde meydana gelen gelişmelerin en önemli noktası apaçık hale gelir. Bu durum Rönesans'ta değil, on yedinci yüzyılın başlarında gerçekleşmişti; bu entelektüel hengâmenin bir ölçüde sonucu ve büyük ölçüde de nedeni Descartes'ın düşüncesinden başka bir şey değildi.

Bilimsel yönteme ilişkin sorunlar on altıncı yüzyılda çoktan hararetli tartışmaların konusu olmuştu; özellikle de bilimsel araştırmalarda deneylerin birinci derecede önemli olduğunun ve ayrıca deneysel sonuçların nitelik bakımından değil nicelik bakımından tamamen anlaşılabileceğinin anlaşıldığı Padua Üniversitesi'nde. Bacon, böylesi bir bilimin ve onu idare edecek mantığın biçimini tanımlama çabasına girdi; Harvey ile Galilei gibi isimler de araştırmalarının yanı sıra yazılarında böylesi bir anlayışın örneklerini sergilediler. Ne var ki Descartes, kısmen derinlerde yatan epistemolojik varsayımları nedeniyle, alışılmışın dışında bir açıklığın fiziksel yasaların temeli olması gerektiğini iddia etti; böylelikle her şeye yönelik bir açıklama sunabilmek için genelleme yapılabilecekti ve soyutlama bir deneyin değil, *a priori* bir refleksiyonun sonucu olabilecekti. Bu türden yasaları *Felsefenin İlkeleri* (1644) adlı kitabında hem bu yasaların metafiziğe olan tümdengelimci bağlılıklarını hem de daha kapsamlı açıklamalar yapma güçlerini göstererek ortaya koydu. *Felsefenin İlkeleri*'nin büyük bir kısmı, Descartes'ın Galilei'nin (1625-1629 yılları arasında yayımlanmış olan ve Aristotelesçi fiziğe kapsamlı bir saldırı olan *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı) çalışmasından anladıklarının etkisi altındadır. Gelgelelim, Descartes belki de en büyük önemi eylemsizlik ilkesine veriyordu. Bu yasa, durağan ya da hareket halindeki bir cismin, bir şey ona müdahale

* Herbert Butterfield, *Rise of Modern Science*, s. vii.

etmedikçe hareketinin akamete uğramayacağını, yavaşlamayacağını ya da yönünden sapmayacağını dile getirir. Bu yasa, fiziksel evrenin – bazen gereksinim duyulmayan bazense daha geniş bir açıklamaya izin veren– basit bir gerçeğine hareket kazandırır. Her hareketin bir "hareket ettiricisi" olduğu varsayımından yola çıkan geleneksel fiziği tersine çevirir; tıpkı hareket etmek gibi duran bir cismin de durmasının bir açıklaması olması gerektiğini dile getirir. Eylemsizlik ilkesinin kabul edilmesiyle ve bu ilkeyi sıkı, aksiyomatik olduğunu düşündüğü sistemin merkezine oturtmasıyla Descartes, doğa biliminin çehresini değiştirip Newton için yolu hazırlar.

Descartes'ın bilime katkısı önemli olsa da deneye yalnızca ikincil bir rol vermiştir; yüksek bir rolden çok, metafizik spekülasyonların kabul edilebilir olmasını sağlayacak bir roldür bu. Her bir adımın öncesine bağlı olduğu, kırılamaz "geometrik" bir akıl yürütme zinciri içinde bütün evrenin doğasını Tanrı'nın doğasından çıkarsamak istemiştir. Her şey ya düzenleniş biçimi ya da sayı bakımından matematiksel bir biçimde açıklanmıştır; çünkü matematik, bize hep varmak istediğimiz "açık ve seçik algıların" tam bir tablosunu verir. Bu nedenle başka hiçbir açıklama matematikle yarışamaz. Salt duyu verilerinden yola çıkan herhangi bir bilim, sonuçları bakımından –ikna gücü yalnızca akla dayandığını için– ilkelerden başlayan bir bilimin altında yer alır. Newton'ın *Principia*'sına (1687) kadar geometrik yöntem fiziğin önermelerini ispat etmek için kullanılmamıştı ve bunun gerçekleşmesi salt geometrik akıl yürütme ile deneysel yöntemin daha önce düşünülmemiş yeni bir ittifakı manasına gelmiyordu, bu aynı zamanda önemli bir ilerlemeydi de. Bununla birlikte Descartes olmaksızın Newton fiziğinin imkânsız olduğunu ve bu fiziğin Descartes fizik felsefesinin çocuğu olduğunu söylemek doğru olsa gerek. Kartezyen felsefenin, günümüzde bilimsel araştırma ruhunda kendine has bir biçimde "modern" olarak kabul ettiğimiz şeyin doğumundan daha fazlasını işaret ettiğini düşünmek için pek çok tarihsel neden vardır.

Felsefe havzasına Descartes'ın doğrudan etkisi muazzam ölçüdedir. Üslubunun berraklığı, skolastik teknikleri önemsizleştiren tavrı, açıklığı, dürüstlüğü ve yaklaşımındaki mütevazı nesnelliği, yazılarının o direnmesi güç çekimini oluşturan şeylerdir. Çağının pek çok büyük düşünürü kendini Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına yanıt vermek zorunda hissetmiş, itirazlarını ya doğrudan yazarına ya da dolaylı olarak –yorulmak bilmez hamisi– papaz Marin Mersenne'e (1588–1648) iletmişlerdir. Mersenne, tam bir

dahi gibi dikkate değer bir alçakgönüllülük sergileyen, döneminin bilim-insanları ve filozofları arasında aracılık rolünü üstlenen, İngiltere'nin daha sonradan Royal Society ile başardığını kendi döneminin Fransa'sı için başarmış bir isimdi. İtirazlarını Descartes'a yönelten isimler arasında Thomas Hobbes, Pierre Gassendi ve –Descartes'ın Tanrı'nın varlığı hususundaki tanıtının döngüsel olması gerektiği itirazını bir önceki bölümde ele aldığımız– genç rahip Antoine Arnauld (1612–1694) vardı. Bu itirazın önemi, bir yöntem araştırmasının mutlak olmak kadar, Descartes'ın yönteminin son kertede yalnızca "cogito" gibi "kendi kendini doğrulayan" hakikatlere dayanmadığını, ayrıca çok daha genel olarak, bizim –sayesinde idelerin içsel değerini kavrayabildiğimiz– zihinsel süreçlerimizin kimi özelliklerine dayandığını ileri sürmesinde yatmaktadır. Descartes'ın "açık ve seçik algısı"nın bizatihi kendisi, Kartezyen şüpheye karşı bağışıklık kazanmış olmalıdır. Eğer durum buysa açık ve seçik algıları idare eden yeti [*faculty*], "doğal ışık", bilgiye ilişkin nihai garantimizdir. Bu vaadin tanınmasıyla, ilk etapta bilgiye ilişkin öteki iddialarımız kadar rasyonel sorgulamayı da şüpheli hale getiriyor gibi görünen şüpheci bir epistemolojinin dışında duran Kartezyen rasyonalizm doğar.

Arnauld, yalnızca Descartes'ı eleştirmesi bakımından önemli değildir, aynı zamanda Jansenizm felsefesi içerisinde kısmen Kartezyen aydınlanmaya kısmen de bunun doğal sonucu olan bir ruh anlayışını dile getirmiş olan bir isimdir. Cornelius Jansenius (1585–1638) Ypres piskoposuydu ve görünüşe bakılırsa bilimin son bulgularıyla uyumunu korurken bir yandan da inancı, teolojik ve metafizik hakikatler hususunda rehberimiz olan aklın sonuçlarının üstünde tutan öğretilerin gayretkeş bir savunucusuydu. Abbé de Saint-Cyran ile birlikte Port Royal hareketi olarak bilinen hareketin kurucusu oldu, etkinliklerini manastırda gerçekleştiriyorlardı. Arnauld bu hareketin bir üyesiydi ve dönemin iki önemli düşünürüyle ilişki içindeydi: Ahlakçı Pierre Nicole (1625–1695) ve matematikçi olmasının yanı sıra filozof da olan ünlü Blaise Pascal. Arnauld, Nicole ile birlikte –genellikle Port Royal mantığı olarak bilinen– *La Logique ou l'art de penser* (1662) adlı Port Royal Okulu'nun temel mantık kitabını kaleme almıştı. Bu yapıt, felsefedeki Kartezyen devrimin derinliğinin bir örneğidir ve aynı zamanda Kartezyen "geometrik yöntem"in pek yakında karşı karşıya kalacağı güçlükleri önceler.

Tarihsel bir perspektiften değerlendirirsek Port Royal mantığı, disiplinin yeniden şekillendirilmesi ve sadeleştirilmesi için tasarlanan pek çok

yöntemden sadece birisidir; kendilerini bilimin yeni insanı olarak sunan skolastiklerin kılı kırk yaran tartışmaları bu mantıkta fazlaca yer tutmuştur. 1556'da Petrus Ramus, Aristoteles'in keşfettiği ve skolastiklerin süsleyip püslediğini düşündüğü bütün mantık biliminin maskesini düşürdüğünü iddia ettiği *Animadversiones Aristotelicae* adlı kitabını yayımlamıştı. On yedinci yüzyılın ortalarında Aristotelesçiliğe duyulan inancın sarsılmaya başlamasıyla birlikte yeni felsefenin "yöntem"ini kayıt altına alıp onu muteber kılacak bazı rakip mantıkların ortaya konması hayati görünüyordu. İşin aslı, on dokuzuncu yüzyıla kadar Aristotelesçi mantığa alternatif bir mantık ortaya çıkmadı ve (Leibniz'inkinin önemli olanlar arasında sayılabileceği) pek çok girişime karşın, on yedinci yüzyıl mantığı hiç de iddia ettiği kadar yeni değildi. Eski Aristotelesçi kuramlara Kartezyen jargonla takılan yarım bir maskeden ibaretti. Aristoteles mantığı olmaksızın töze ilişkin ussal kavrayışlar, eninde sonunda anlaşılırlıktan çok uzak oluyordu ve her şeye karşın Descartes'ın, Spinoza'nın ve Leibniz'in felsefesinin merkezinde yatan, hatta biraz değişmiş bir halle Kant'ta bile varlığını sürdüren kavrayış buydu.

Yine de bu geçiş noktasında Port Royal'den söz edilmesinin pek çok önemli felsefi nedeni vardır. İlk olarak, Kartezyen ideler kuramı ışığında insanın akıl yürütmesinin doğasına yönelik bir sorgulamayı temsil eder. Geleneksel mantık, önermelerle çıkarımlar arasındaki ilişkileri ele alır. Arnauld ve Nicole açısından Kartezyen "yöntem" gibi bir şeyin söz konusu olmadığı bir durumda, geleneksel mantığın şu ilişkileri nasıl ele aldığı açık değildir: İdeler arasındaki ilişkiler. Aynı anda hem kavram hem de önerme gibi görünen Kartezyen "ide"nin, mantığın hakiki meselesine dair bir iddiası yoktur. Filozoflar bunu algılar algılamaz, mantık yeniden –yüzyıllardır göz ardı edilen– bir ilerleme kaydetmeye başlamıştır.

Port Royal mantığının tanınırlık kazanmasının iki nedeni daha vardır. Birincisi, ortaçağ mantığının kısmen sözde matematiksel gelişimidir. Bu gelişme Descartes'ın herhangi bir takipçisi açısından doğal görülmelidir; ancak bu durum, aynı zamanda modern formel mantığın ilk işaretlerini de içerir. İkinci neden, o zamanlar yeni olsa da bugün artık mantığın temeli kabul edilen şu ayrımdır: Genel bir terimin "içlem"i ile "kaplam"ı arasındaki ayrım. "İçlem" sözcüğü, bir terimden ne anlaşıldığını, bir başka deyişle, terimin ifade ettiği düşünceyi anlatır. Öte yandan bir terimin kaplamı ise uygulanabildiği şeylerin kümesidir. (O halde "insan" teriminin anlamı insanlık düşüncesidir, kaplamı ise insan sınıfıdır.) On dokuzuncu yüzyılda

yaşamış İskoç filozof William Hamilton'u takiben, ayrım artık sık sık bir terimin içlemi ile kapsamı arasındaki ayrım olarak ifade edilmektedir. Bu Arnauld ve Nicole için önemlidir; çünkü ilkini ("ideler" alanını) mantığın esas konusunu veren şey olarak yalıtık biçimde ele almak istemişlerdir. Tam tersi nedenle de modern düşünce içerisinde önemlidir bu; çünkü mantıkçılar giderek daha çok mantığın bir içlem bilimi olmadığını, aksine terimlerin kaplamına ilişkin olduğunu düşünmektedirler (bkz. on yedinci bölüm.)

Port Royal ekolü matematik üzerine bir el kitabı hazırlama tasarısındaydı ve Blaise Pascal (1623–1662) bu yapıta önsöz olarak *De l'esprit géometrique*'i kaleme almıştı. Bu yapıt, "geometrik" yöntemin yalnızca doğasını değil, aynı zamanda sınırlarını da gösterme amacıyla matematik felsefesi içerisinde yürütülen bir soruşturmaydı. Tıpkı Descartes gibi Pascal de muhteşem bir matematikçi ve ziyadesiyle dindar bir insandı. Ne var ki inancı, sonradan sohbetler vasıtasıyla, Jansenizmin –akıl yoluyla ortaya konan iddiaların dini öğreti gibi muazzam bir şeyin temellerini anlamaya asla yetmeyeceği şeklindeki– tutkulu bir biçimine dönüştü. Pascal, terimlerin tanımlanamazlığını ve "açık ve seçik düşünce"nin mutlak değerini değil de, daha ziyade –daima tanımlanamayanlarla yetinmek zorunda olan– sınırlı zihinlerin kusurunu gösteren "geometrik yöntemdeki" aksiyomların gerekliliğini savunuyordu. Aklımız, geometrik yöntemi kullanan kişinin izlediği yollara ilişkin bazı garantiler verebilir; ancak aynı garantiyi kişinin aksiyomlarına ilişkin olarak asla veremez.

Pascal, (vefatından sonra yayımlanan) meşhur *Düşünceler* kitabında, Tanrı yaşayanlar tarafından görülemediğinden onun özünün ussal bir soruşturmayla kavranmaya çalışılmasının yararsız olduğunu iddia ederek, aklın kullanımına ilişkin eleştirilerini bir adım öteye taşımıştır. "Biz hakikati yalnızca aklımızla değil, daha çok gönlümüzle biliriz". Ayrıca hakikatin gönülden gelmesi demek, hayatın ve ilahi eskatolojinin anlamını da kavrayabileceğimiz manasına gelir. Pascal, kendi kendini baltaladığını düşündüğü ve Tanrı'nın varlığına ilişkin ilginç teolojik akıl yürütmesini usallığın eleştirisi üzerine kurduğundan dolayı, dur durak bilmeyen bir şüpheciliği sisteminden kapı dışarı etmişti. O ilginç akıl yürütmenin adı, "Pascal'in bahsi"dir. Bu akıl yürütmeyi kabaca şöyle özetleyebiliriz: "Eğer Tanrı varsa kendisine inanılmasını ödüllendirecektir: Eğer Tanrı yoksa böyle bir inancın hiçbir zararı olmaz. Bu nedenle en iyisi O'na inanmaktır." Bu akıl yürütme, Pascal'in olasılık kavramına yönelik ilgisinin bir yansı-

masıdır; dinsel inancın mantığını bilimin değil de pratiğin mantığına bağladığı ve inanç için (kuramsal nedenlerden ziyade) pratik nedenler önerdiği için bu akıl yürütme hayli ilginçtir. Daha sonra felsefede –örneğin Kant'ın aklın "ideleri" anlayışında, Kierkegaard'ın iman "sıçraması"nda, yeni Marksist kuramın *praksis* anlayışında ve varoluşçu bağlanma kavramında– düzenli olarak karşımıza çıkan bu münferit modern düşünce, felsefi bir değerden çok retorik bir etkiye sahiptir. Çünkü, aslına bakılırsa dinsel inancı iradi bir eylem biçimi olarak kurup böylece metafizik şüpheyi ortadan kaldırmak gibi çarpıcı bir öneride bulunsa da bu düşüncenin, Tanrı'nın varlığına ilişkin sorunun doğrunun ne olduğuna ilişkin bir soru olduğu ve böyle bir sorunu kendimizi temelsiz bir Tanrı inancıyla hipnotize ederek çözemeyeceğimiz gibi açık bir olguyla uzlaşması zor görünmektedir.

Kartezyen sıfatını hak eden pek çok filozof arasında belki de en büyüğü Nicolas Malebranche'tır (1638–1715). O dönemde Arnauld'la birlikte teoloji ve metafizikle ilişkili meselelerde canlı ve sert tartışmalara giren Malebranche, Oratorium'da rahipti. Tıpkı Pascal gibi Malebranche da edebi yeteneği ve –*Metafizik ve Din Üzerine Konuşmalar* (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688) adlı kitabında– Platon'dan bu yana en iyi felsefi nesirlerden bazılarını kaleme almasıyla kendi rengini belli eden bir isimdi. Ne var ki, Pascal'in metafiziğe duyduğu şüpheyi paylaşmıyor ve mistisizmi yalnızca çerçevesi dikkatli bir biçimde çizilmiş karanlığın dar bir bölgesine işaret etmek maksadıyla kabul ediyordu. Malebranche, Kartezyen felsefenin ilkelerini ve tanıtlamalarını en ince ayrıntısına kadar özümsemişti; ancak Descartes'ın yönteminin geçerli ve kapsamlı olduğuna ikna olmuş pek çok kişi gibi, beden ile ruh arasındaki ilişkiye dair Kartezyen tabloya pek ikna olmamıştı.

Descartes'ın nedenselliğe ilişkin görüşlerine bakıldığında beden ve ruhun ayrı tözler olduğu (ya da ayrı tözlere örnek teşkil ettiği) ve bunlar arasında etkileşim olduğu savı *prima facie* bir çelişki içeriyordu. Malebranche, töze ilişkin Kartezyen ide sorununa çözüm aramıyordu; yine de yazılarında sistemin bütünlüğüne zarar vermeden idenin devre dışı bırakılabileceği bir metafiziğin genişletilmesi için çok parlak malzemeler vardı. Aslına bakılırsa Descartes'ta zımni olarak bulunan nedensellik kuramını sorguluyordu: Bu kuram, tözün hallerini, özsel doğası bakımından açıklamak zorundaydı. Malebranche'a göre böylesi bir kuram ne maddi dünyayı anlama becerimizi ne de bu dünya üzerine edimlerimizi açıklayabilirdi. Daha-

sı, (Kartezyen maddi töz anlayışını terk etmenin ve onu maddi nesneye ilişkin çok daha modern bir düşünceyle değiştirmenin felsefesinin arka planına ne kadar uygun düştüğünü gösterirken) ayrı cisimler arasında nedensel bir eylem olduğu düşüncesinin bu töz anlayışıyla pek de bağdaşmadığını düşünüyordu; çünkü bu anlayışta her bir cismin, kendi içinde tamamlanmış her bir varolanın, çevresindekilerle hiçbir alacağı ya da vereceği yokmuş gibi görünüyordu. Cisimlerin bizi etkileyen içsel bir "güç"ü ve her birinin salt bir batıl inanç olduğu görüşünü reddeden Malebranche, muazzam bir coşkuyla savunduğu –ve Cartesians du Cordemoy (ykl. 1605–1684) ile Arnold Geulincx (1624–1669) tarafından ortaya konmuş olan– "ara nedencilik" kuramını benimsemişti. Modern felsefe içerisinde belki de nedensellik anlayışına yönelik geliştiren ilk açıklama olan bu kuram, evrenin yasalarının kökeni Tanrı'da olduğu için onlara uygun olayları meydana getirenin de Tanrı olduğunu ileri sürüyordu. Bu görüşe göre Tanrı'nın doğasının dışında hiçbir olay gerçekleşemez. Ayrıca, bir şey meydana geldiğinde bu, bizim o şeyin "sonucu" olarak bildiğimiz bir şeyin Tanrı tarafından üretilmesinden başka bir şey değildir. Bu görüşe göre zihin ile beden arasındaki ilişkide hiçbir özel zorluk yoktur; çünkü bunlar arasındaki etkileşimden söz etmek, yalnızca bir ağız alışkanlığıdır: Tıpkı iki şey arasındaki etkileşimden söz ettiğimizde yaptığımız gibi.

Bu kuramda Malbranche'ın metafiziğinden daha fazlası vardır. (Bu kuram sıklıkla yanlış bir tarzda düşünüldüğü üzere nedenselliğe ilişkin genel bir felsefe değil, daha ziyade apaçık ortada olanla Kartezyen zihin kuramını uzlaştırmaya çalışan *ad hoc** bir savunmadır.) Malbranche bilhassa Kartezyen sürekli yaratım kuramını destekleyip geliştirmiş, bilimin *a priori* metafizik ilkelerde köklenmesini gerektiği görüşünü savunmuş ve ussal olarak kavranabilir olan öz ile deneysel olarak kavranabilir olan şeylerin nitelikleri arasındaki ayrımı yeniden ileri sürmüştür. Ne var ki, düşünürün bu meselelerdeki etkisi olabileceğinden çok daha az olmuştur. Kartezyen felsefe çoktan Spinoza ve Leibniz'in daha sistematik çalışmalarının gölgesinde kalmış, ilhamını Hobbes'tan alan ve Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde en ustaca biçimini almış bir rasyonalizmin güçlü hücumlarına uğramıştı.

Düşünce tarihçilerince "Aydınlanma" ve on sekizinci yüzyıl düşünürleri olarak bilinen entelektüel harekete kısaca bakmadan Kartezyen devrim

---

* Genel kurama ters düşen bir meseleyi açıklamak için hipoteze yapılan ekleme – ç.n.

meselesini geride bırakmak olanaksızdır. On yedinci yüzyılın sonuyla birlikte bilimsel bilgi ve ifadeye ilişkin Kartezyen açıklık, eğitimli sınıfın evrensel özelliği haline gelmeye başladı; ayrıca amaçları bakımından ansiklopedik, yargıları bakımından otorite karşıtı ve üslubu açısından da açık sözlü olan yeni bir literatür doğdu (bkz. özellikle Pierre Bayle [1647–1706]: *Dictionnaire historique et critique*, 1696). Voltaire, Diderot ve d'Alembert'in yazılarının birikimiyle şekillenen bu hareket, entelektüel tarihçilerin gözünde uluslararası bir statü kazanmıştır. Ne var ki, tonu ve meselelere yaklaşımı bakımından Fransızlığını korumuştur. Açık, zarif, mağrur ve ironik –bilindikleri adıyla– "*philosophes*" ["*feylesoflar*"] yüzyılın sonunda entelektüel, politik ve ahlaki devrimleriyle, kilisenin yanı sıra devletin de otoritesini sarstılar. İddiaları akla ya da deneye dayanmayan bütün ölümlüler onların nazarında zerre kadar değerli değildir. *Philosophes*'ın pek çoğu, entelektüel kökleri bakımından Kartezyen şüpheyi temel almışlardı; ancak artık bu şüphe, içinden çıktığı metafiziğin entelektüel tamamlanmasından ayrılmıştı ve meselelere ele alış biçimi, sistematik bir gelişime ya da ahlaki bir kolay çıkarıma müsaade etmemesine rağmen, edebi bir araç, tarafsız bir ussal inançsızlık tavrının sürdürülmesinin aygıtı haline geldi.

Philosophes ve edebi Aydınlanma'nın figürleri, Voltaire'in *Le Siècle de Louis XIV* kitabından tutun da Diderot'nun *Le Neveu de Rameau* yapıtına kadar, oldukça çeşitli bir çerçevede kaleme alınan edebi başyapıtların yazarları, Kartezyen metafizik yıllar boyunca entelektüel havayı onlar için temizlememiş olsaydı hiç olmayabilirdi. Felsefe tarihinde cüzi bir rol oynamış olsalar da, nazik şüpheciliklerinin onları akla yatkın olmaktan daha ziyade anlaşılması güç hale getirdiği metafizik fikirler söz konusu olduğunda hiç suya sabuna dokunmamışlardır. Hiç şüphe yok ki, yönteminin kendisini pek çok edebi biçime dönüştürmüş olması da Descartes'ın takdir edilmesi gereken bir başka yanıdır. Gelgelelim, felsefe tarihi Descartes sayesinde tanınan ancak onun olmayan bir ruh anlayışıyla birlikte, bu düşünürün mirasına geri dönmüş ve bağımsız olarak ilerlemektedir.

5

SPINOZA

Benedict de (Baruch) Spinoza (1632–1677), tıpkı Descartes ve Leibniz gibi matematik ve bilimsel araştırmanın içine dalmış bir filozoftu. Düşüncesi üstündeki yegâne muazzam etki Descartes'ınkiydi; Oldenburg (yeni yeni şekillenmekte olan Royal Society'nin sekreteri) ve Boyle gibi biliminsanlarıyla mektuplaşıyordu ve (kimi çalışmalara göre) yaşamını mercek bileylemekle kazanan düşünür, optik biliminde de bir uzman olarak tanınmaya başlamıştı. Yahudi ebeveynlerinin Portekiz'deki zulümden kaçıp geldiği Amsterdam'da Yahudi Koleji'nde eğitim görmüştü. Şüpheci düşünceleri nedeniyle sinagogdan atılmış, ardından da –bir süre sonra önderi olacağı bir felsefi çevreyi birlikte şekillendirdiği– bir grup aydınlanmış Hıristiyanın arasında yer almıştı. Daha sonra Amsterdam'dan ayrıldı; kendisine önerilen akademik ayrıcalıkları ve parayı reddetti; inzivaya çekilip gözden uzak yaşamayı benimsedi. Bu süreçte sansürden korktuğu kadar hakikat sevgisi ve entelektüel bağımsızlığını koruma isteği nedeniyle muhteşem kitabı *Etika*'yı bastırmadı. Tüberküloz nedeniyle vefat ettiğinde arkasında yayımlayamadığı temel eserini bırakmıştı.

Spinoza'nın felsefesi iki ilkeye dayanır. İlk olarak, aklın doğrusunun "upuygun" olarak kavrandığı rasyonalist bilgikuramına; ikinci olarak ise Descartes vasıtasıyla –bu düşünürün kendisinin de gönülsüz bir mirasçısı olduğu– Aristotelesçi gelenekten miras alınmış bir töz kavrayışına. Metafiziğin perspektifinden bakıldığında Spinoza'nın en büyük farkı, belki de töz kavramını ele alış biçimi ve felsefi anlamın her bir parçasını ondan çıkarıncaya dek tözün peşini bırakmayı reddetmesidir.

Tıpkı Descartes gibi Spinoza da kesin olanın peşine düşmüş ve kesinlik arayışını insanların bilgisinin yegâne garantisi olarak görmüştür. Buna karşın, Descartes'ın aksine, sistemi içerisinde tek bir şüphe edilemez "cogito" öncülünü bulma çabasına girmemiştir. "Düşünüyorum" önermesi Spinoza'ya göre iki özelliği nedeniyle yararsızdır. Birincisi, salt olumsal bir hakikati dile getirmektedir; Spinoza'ya göre bütün kesinlikler son kertede zorunlulukların içerisinde bulunmalıdır. İkincisi, bu öncül birinci şahsın devre dışı bırakılamayacağı bir gönderme taşır; Spinoza için felsefi hakikat, ancak sınırlı deneyimimiz ve zihniyetimizle meşgul olarak üstesinden gelebildiğimiz ve şeyleri "sonsuzluk perspektifi"nden (*sub specie aeternitatis*) görebilen ussal bir gözlemcinin tarafsız bakış açısından görebilmeyi öğrendiğimiz zaman açığa çıkar.

Geometrik Yöntem

Spinoza nesnel/ussal soruşturmasında kendisine model olarak Öklid geometrisini almıştır. Spinoza, geometrinin aksiyomlardan, zorunlu görünen hakikatlerden ve onları formüle etmekte kullanılan kavramların açık hale getirdiği tanımlardan başladığını düşünüyordu. Dahası –türetildikleri aksiyomlar gibi kesin ve hatasız olması gereken– teoremler, tümdengelim yöntemi vasıtasıyla, şüphe edilemez mantıksal adımlarla ilerliyordu. Geometrik yöntemi felsefi ideali olarak kuran Spinoza, özellikle sıradan kavramları ve gündelik dili bir kenara bırakmıştı. Sözcükleri rastgele bir araya getirerek tanım yapmadığını; aksine, kendinden önceki bazı fikirlerin formüle edilmesinde, gündelik dilde kullanılandan çok daha kesin araçları kullandığını ileri sürmüştür.

Spinoza'nın yaşarken yayımladığı çok az yapıtından biri olan *The Principles of Cartesian Philosophy*'de (1663) Descartes metafiziğinin indirgenebileceği bütün temel aksiyomları ele almış ve bu aksiyomlardan hareketle Descartes felsefesinin asıl içeriğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yapıt mükemmel bir özet olmakla kalmaz, aynı zamanda Descartes'ın –metafizik şüphenin ancak hayli özel olumsal bir öncülün dile getirilmesiyle ortadan kaldırılabileceğini iddia ettiği– *Meditasyonlar*'ının yapay kalkış noktasından hareketle kaleme alınmış müthiş bir ilginin tezahürüdür. Ne ki, Spinoza'nın geometrik yönteminin ilk örneği, kendi felsefesini aksiyomatik bir biçimde kurduğu *Etika*'dır. İşe, gerçekliğin betimlenmesinden kopa-

rılamayacak olan kavramların doğru tanımlanmasıyla başlayan Spinoza, Platon'dan bu yana iddialı bir metafizik sistemin yalnızca önermeler yoluyla değil, aynı zamanda ussal davranışın ilkelerinin ve ahlaki ile duygusal doğamızın tanımlanmasıyla tanıtlanabileceğini ileri sürer. Düşünürün sistemi, "Töz doğası gereği kendi kiplerinden önce gelir" ve "Neşenin aşırısı olamaz, o her zaman iyidir; aksine, melankoli de her zaman kötüdür" türünden aynı geometrik kesinliğe sahip önermelerden hareket eder. (Özgün aksiyomlarına kadar izi sürüldüğünde ikinci önermenin yaklaşık yüzlerce ayrı adımı içerdiği görülür; Spinoza'nın neşenin "gözlendiğinden çok daha kolay tasarlanabilir" olduğu görüşünü bir yana koyarsak ussal düşünceye ulaşmak daha kolay görünür.)

Töz

Mantıksal, bilimsel ve metafizik temellerinin çekiciliğine karşın Kartezyen töz kavramı, derinlikleri kavrandıkça önemi de artan sorunlara yol açar. Birey olarak düşünülen töz ile madde ya da şey olarak düşünülen töz arasındaki ilişki nedir? Kaç tane töz vardır? Eğer birden çoksa aralarındaki ilişkiyi nasıl açıklarız? Varoluşları içerisinde kendilerini muhafaza edebiliyorlarsa, neden kökenlerini açıklama gereksinimi duyuyoruz? Descartes ve Kartezyen düşünürler bu sorulara çeşitli yanıtlar verse de bunların hiçbirisi tatmin edici değildir. Spinoza can alıcı bir gözlem yaparak, tüm bunlara karşın töz kavrayışının Kartezyen metafiziğin temel taşı olduğunu kavramıştır. Bununla birlikte, eğer metafizik yapı felsefi bir sorgulamaya göğüs gerip dirayetle ayakta duracaksa bu soruların her biri kesinliği şüphe götürmez ve tutarlı bir biçimde yanıtlanmalıdır. Bu durumda, metafizik çökerse, Spinoza'ya göre bilimin olanaklılığı da ortadan kalkar (ayrıca bu görüşünde diğer akılcı düşünürlerle hemfikirdir).

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde töz kavramının doğurduğu sorunlara değinmiş ve tözün (doğasını oluşturan, fiziksel şeylerin doğasında olan ve zihin doğasında olduğu düşünülen) "asli niteliği" ile (olduğu şey değişmeksizin değişebilen özellikleri olan) "kipleri" ("halleri") arasında bir ayrım yapmıştı. Ayrıca dikkati "töz" teriminin muğlaklığına çekmişti. Bu terim geniş anlamıyla kullanıldığında bölünemez her nesneyi ya da dar anlamıyla kullanıldığında özü kendi kendisinin nedeni olan şeyi işaret et-

mektedir. Spinoza, bu dar anlamıyla alındığında, yalnızca Tanrı'nın töz olabileceğini ileri sürmüştür.

İşte bu dar anlamıyla töz düşüncesi, Spinoza'nın metafiziğinin temel taşını oluşturur. Ona göre töz "kendi başına varolan ve kendisiyle tasarlanan"dır ya da "kendisini teşkil edecek başka hiçbir şeyin fikri olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz"dir. Bir töz, öteki şeylerle olan ilişkisinden düşünsel olarak çıkarılabilmelidir. Bu nedenle töz ilişkilere sokulamaz ve özel olarak onun dışında bir neden ya da etki olamaz. Neden olan bir şey, öteki şeyler bakımından ve buna bağlı olarak öteki şeylerin "tasarlanması"nı açıklayabilmelidir. Bu nedenle bir töz, kendinden başka hiçbir şey tarafından oluşturulmaz: Kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*), yani Spinoza'nın tanımına göre özü varoluşunu kuşatır.

Descartes'tan etkilendiği apaçık olan Spinoza, tözün kiplerini [*modes*] onun özniteliklerinden [*attributes*] ayırır. Bir öznitelik, "tözün özünü kuran şey olarak aklın kavradığı"dır. Kip ise "başka bir şey içinde" olan ve hatta o başka şey vasıtasıyla tasarlanandır. Burada şeyin "içinde olma" ifadesi güçlük yaratır; ancak şöyle bir benzetmenin faydası olabilir: İnsanların bir şeyler yapmak için katıldığı, bir şeylere sahip olduğu ve bir şeyleri düzenlediği bir dernek düşünelim. "Dernek bir ev aldı" dediğim zaman, aslında derneğin üyelerinin belli hukuki sonuçları olan bir şeyler yaptığını söylemiş olurum. Ne ki, bu üyelerin hiçbirisi ev almamıştır. Öyleyse dernek bağımsız bir varlık gibi görünse de kendisini oluşturan insanların üstünde ve ötesinde var olur. Aslına bakılırsa varoluşu ve üyelerinin etkinliklerinin doğası bakımından tamamen bağımlıdır. Spinozacı anlamda dernek üyelerin "içinde"dir. Mesela "a"nın içinde "b" var dediğimde, bu yalnızca *b vasıtasıyla* var olduğu şeklinde anlaşılabilir. Başka bir açıdan bakıldığındaysa *b*, *a*'yı "kuşatır"; çünkü kuşatıcı olan *b* olmaksızın *a*'yı anlayamayız. Bu bakımdan "töz doğası gereği kendi kiplerinden önce gelir"

Etika'nın birinci bölümü Tanrı'ya ayrılmıştır; Tanrı burada "her birisi ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden, sonsuz sıfatlardan ibaret töz" olarak tanımlanmıştır. Spinoza, burada Descartes'ın ontolojik akıl yürütmesinin başka bir versiyonunu izlemektedir. Yine de tanıtlaması ilginç bir yol önerir. Spinoza varolanların hepsinin zorunlu olarak varolduğunu düşünür; çünkü "varolmak tözün doğasına özgüdür." Ne var ki, aynı zamanda "aynı doğaya veya sıfata sahip olan iki ya da daha çok töz olamaz" der Spinoza. Başka bir deyişle tözler sıfatları paylaşamaz; çünkü tanrı bütün sı-

fatları haizdir, öyleyse Tanrı'dan başka bir töz yoktur. Her şey Tanrıda"-dır.

Tanrı'nın "öznitelikleri sonsuz"dur. Uzam [yer kaplama -ç.n.] bir özniteliktir; çünkü biz uzamı maddi dünyanın özünü kuran şey olarak anlarız: Maddi dünyaya ilişkin bir açıklama sunarken uzamdan söz etmekten daha temel olan bir şey yoktur. Geometri bilimi vasıtasıyla uzamın doğasına ilişkin bilgiye tastamam (veyahut Spinoza gibi söylersek "upuygun") sahibizdir ve zorunlu hakikatlere ilişkin bu sistematik bilimin varlığı, uzam düşüncesinin Tanrı'nın özsel doğası tarafından bizim zihnimize verildiğinin kanıtıdır.

Tekçilik

Yer kaplama, Tanrı'nın bir özniteliğidir ve tıpkı Tanrı'nın öteki öznitelikleri gibi nicelik bakımından sonsuzdur. (Kabaca söylersek bunun anlamı, uzamın hiçbir sınırı olmadığı, Spinoza'nın bu önerme için bağımsız bir tanıtlama yaptığıdır.) Bu durumda geriye Tanrı'nın sahip olduğu öteki özniteliklerin ne olduğunu incelemek kalır. Öteki adaysa Kartezyen felsefenin miras bıraktığı –Descartes'ın zihnin temel özelliği olduğunu ileri sürdüğü– düşünmedir. Spinoza da yegâne ilahi tözün düşünme özniteliğine sahip olması gerektiğini iddia eder; çünkü kendi içinde kavranabilirdir ve onu anlamadan ya da açıklamadan gönderme yapabileceğim, kendi başına hiçbir şey yoktur. Yer kaplamanın halleri olması gibi düşünmenin de halleri –özel düşünceler, imgeler ve aynının yığınları– vardır. Ne var ki bunların ussal bir açıklamasını yapmaya çalıştığımızda –gönderme yapma gereksinimi duyduğumuz– düşünme tek başınadır; düşünmeye gönderme yapmak zorunda olsak da, düşüncenin kendi kendisini kavraması vasıtasıyla bazı temel özniteliklerin ötesine geçilmesine ihtiyacımız yoktur. Bu, düşüncenin niteliklerinin bize neden şeffaf göründüğünü açıklar (üstelik de düşünme ve yer kaplama üzerine düşüncelerimizin farklı şekillerde ve farklı nedenlerle açık olmasına rağmen). Öyleyse düşünme, ilahi tözün bir başka özniteliğidir.

Bu türden pek çok özniteliğin sonsuzluğuna ilişkin bir zorunluluktan söz edilebilirken, sonlu varlıklar için yalnızca sonlu bilgi mümkündür. Bu nedenle biz Tanrı'yı ancak düşünme ve yer kaplama öznitelikleri vasıtasıyla kavrayabiliriz; öteki özellikleri bizim zihinsel kapasitemizin ötesinde yer

alır. Dünya bizim için bilinebilir olduğu kadarıyla –bilebildiğimiz iki özniteliğe tekabül eden– iki görünümü altında tek şeyden ibarettir. Bu da düşünme görünümü altında –ki bu durumda ona Tanrı diyoruz– ya da yer kaplama görünümü altında –ki bu durumda da ona Doğa diyoruz– kavranabilir. Tanrı ya da Doğa (*Deus sive Natura*) zorunlu olarak var olan, kendi kendisinin nedeni olan ve sonsuza değin varlığını sürdüren tek varlıktır. Düşünme ve yer kaplama, Tanrı'nın salt öznitelikleri değildir: Her biri Tanrı'nın özünü kurar ve bundan ötürü her biri Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin tam ve upuygun bir düşünce sunar.

Elbette tek bir özden fazlası olan *bir* şeyi bu biçimde düşünmek hayli kafa karıştırıcıdır: "Öznitelik" kavramı, yalnızca epistemolojik olarak açıklandığında Tanrı'yı bilmenin iki muhtemel yoluna gönderme yaparak anlaşılabilirmiş gibi görünüyor; Tanrı'ya iki ayrı öz atfeden alternatif/ontolojik kavrayışın anlaşılması ise hayli güçtür. Gelgelelim, hiç şüphe yok ki, Spinoza bütün zihinsel sonuçları içeren tek bir töz kavrayışının anlaşılabilir olacağını düşünerek, bize kuramını ontolojik açıdan izah etmek istemişti. Tek töz anlayışı, tözün varlığını gözler önüne sermenin yanı sıra düşünmenin ve yer kaplamanın varlığını da açıklayan aynı ontolojik savda da görülebilir. Bu noktada yaratım ve yaratıcı arasındaki ayrım ortadan kalkar ve en büyük teolojik sorun böylelikle sona erer. Tıpkı zihin ve madde arasındaki gerçek ayrımın ortadan kalkması gibi: Böylelikle en büyük metafizik sorun da çözülmüş olur. Zihin, madde, yaratım, yaratıcı... Bunların hepsi, basit biçimde varlığını kendi kendine sürdüren aynı ebedi şeyin adlarıdır.

Zihin ve Doğadaki Yeri

Spinoza, öznitelikler kuramını kısmen Descartes'ın zihin felsefesinin ortaya koyduğu ancak yanıtlamadan bıraktığı sorunu çözmek için tasarlamıştı. Eğer zihin, bedenden* farklı ayrı bir tözse ya da bu ayrı töze aitse, beden ile zihin nasıl etkileşime girmektedir? Hangi mekanizma iki ayrı tözü bir araya getirmektedir ki böylelikle birinde gerçekleşen değişim diğerindeki de-

* Buradaki ifade hem "beden" hem de "cisim" anlamına gelmektedir. İngilizcedeki bu ikilik Türkçeye tam olarak aktarılamadığından yeri geldiğinde her iki karşılığı da kullanacağız; ancak okurun her iki karşılığı da aklında tutması yararlı olacaktır – ç.n.

ğişimle açıklanabilmektedir? Spinoza'nın "töz" incelemesi üstüne bir öneri dahi yapılamaz; ona göre kendi düşüncesi töz konusundaki tutarlı tek düşüncedir.

Spinoza zihin ile beden sorununa ustaca bir çözüm getirir; yine de bu çözümün tamamını anlamak hayli güçtür. Zihin ile beden, bir ve aynı şeydir ve bunlar, düşünme özniteliği ile yer kaplama özniteliği altında düşünülebilir. Öznitelikler kuramı yalnızca tek tözün iki biçimde bilinebileceğini ima etmez; aynı zamanda bilmenin aynı iki tarzının tözün kiplerine de uygulanabileceğini ifade eder. Zihin, düşünme olarak kavranan sonsuz tözün sonlu bir tavrıdır; beden ise yer kaplama olarak kavranan sonsuz tözün sonlu bir tavrıdır ve bu iki sonlu hal aslında bir ve aynıdır. Spinoza, zihnin bedenin düşüncesi olduğunu söyleyerek kuramını özetler.

Bununla birlikte bir (düşünceyi) düşünme kipini tanımladığımızda düşünceler sisteminin tamamı içerisine yerleşmiş oluruz (Bu bütünsel sistem, düşünme özniteliği altında kavranan Tanrı'dır). Bir düşünce yalnızca başka düşünceler bazında formüle edilebilir. Benzer bir biçimde, yer kaplama kipini tanımladığımızda fiziksel şeyler sistemi içerisine yerleşmiş oluruz ve bu kipi, söz konusu fiziksel sisteme uygun olarak yer kaplama özniteliği vasıtasıyla açıklarız. Zihin ve beden tek *şey*dir; ancak birbiriyle çelişme içinde olan ve bağdaşmayan sistemler altında kavramsallaştırılmışlardır. Bu nedenle soyut olarak ikisinin aynı şey olduğunu ileri sürdüğümüz sürece, fiziksel bir süreci zihinsel süreç ya da zihinsel bir süreci fiziksel süreç açısından *açıklayamayız*. Öğretilerin böylesi bir birleşimi Spinoza yorumcularının kafasını bir hayli karıştırmıştır. Spinoza bir yandan –her şeyin tözün bir kipi olduğu– tek nihai gerçeklik olduğunu düşünen bir tekçidir; öte yandan, reddetse de zihin ile beden ayrılığını yeniden onaylayarak sisteminde bir tür ikiciliği benimser.

Belki de Spinoza'nın söylediklerini anlamanın en iyi yolu mesafeli bir analoji kullanmaktır. Bir resme baktığımda fiziksel nesneler görürüm: Tuval üzerindeki renk parçalarını. Dahası, bu nesneleri bütün resmi açıklamak için en ince ayrıntısına değin betimleyebilirim. Ne var ki, bunu yaptığımda gördüğüm öteki şeyden söz etmiş olmam: Bir köy evi önünde geçen bir geyik avı. Bu betimleme de resmin en ince ayrıntısına kadar yapılmış, tam bir açıklama olurdu. Ne var ki iki açıklama birbiriyle bağdaşmaz: Açıkça söylemek gerekirse ilk açıklamanın ortasında at değiştirip ötekine geçemem. Aşıboyasından söz ederken deli gibi bir anda av köpeğini ya da

keten tohumu yağıyla oksitlenmiş krom sarısından söz ederken avcının dizini betimleyemem. Bir bakıma Spinoza bedenin eksiksiz bir tanımının zihnin eksiksiz bir tanımıyla aynı şeyi betimlediğini söylemiş olur; ancak zihinsel durumları fiziksel meseleler bakımından açıklamak, dereyi geçerken at değiştirmeye ve kıyaslanamaz bir dille konuşmaya benzer.

Kişiler ve Şeyler

Bu durumda biz ne*yiz*? İlahi tözün kipleri olduğumuzu söylemek pek de yeterli gelmeyecektir; çünkü Spinoza'nın da fark ettiği üzere bu, birey oluşumuzu açıklamaya yetmez. Özellikle de kendimizi nasıl olup da şey olarak düşündüğümüz gibi önemli bir soruda yüreğimize su serpmez; ayrıca bu durumda bizler tözler olamayız. Bu nedenle Spinoza, yalnızca tek bir töz olabileceğini ileri sürüp bu öğretiyle potansiyel olarak şeylerin sonsuz sayıda olduğu görüşünü uzlaştırmaya çalışır. Bunu yaparak, Descartes'ın balmumuna ilişkin akıl yürütmesinde yaptığını tersine çevirir.

Hatırlanacağı üzere, balmumu özsel açıdan kendisini oluşturan şeylerin ötesinde hiçbir öze ya da özdeşliğe sahipmiş gibi görünmüyordu. Balmumu parçalarına ayrılabilir, eriyebilir, onu o madde yapan şey hariç her özelliği değişebilirdi. Yapısıyla karşılaştırıldığında özgünlüğünün esamisi okunmazdı. Bunun aksine Spinoza'nın gözlemine göre temel tözde – Descartes'ın balmumunda olup bitenlerin değişimine bir tür içsel direniş gösteren– bazı değişiklikler söz konusudur. Hasara, parçalanmaya ve benzerlerine direnen şeyler ya da belki de hasar aldığında kendisini içsel bir varoluş ilkesiyle yeniden eski haline getirirler. Spinoza'nın sözcükleriyle söylersek, bunlar kendi varoluşunu idame ettirme çabası gösterirler. Öze hem bir tamamlanmışlık hem de hakiki bir tözün kendi kendine yeterliğini atfetmediği sürece anlamlı olan bu çaba (*conatus*) şeylerin özünü kurar

Bu kısmi tözlerin ya da kendine özgü* şeylerin açık bir örneği organizmalardır ve Spinoza organizmaların özdeşliğini *conatus* açısından betimlerken, aslında Aristotelesçi biyolojiden aldığı bir kavramı yeniden canlandırıyordu. Organizmalar cansız şeylere kıyasla çok daha fazla *conatus*'a sahip gibi görünürler: Yaralanmaktan kaçınırlar, acıya karşı direnirler, acı

* Burada kullanılan "individuality" ifadesiyle ilgili olarak ikinci bölümdeki dipnota bakınız. – ç.n.

duyduklarında kendileri toparlar. Cansız nesnelere atfedemediğimiz kendine özgülüğü onlara mal etmeye hazır olmamızın nedeni budur. Bir ağaçtan, bir kuştan, bir insandan söz edebiliriz; ancak bir *parça* balmumundan, *tepeleme* kardan, bir *havuz* dolusu sudan söz edebiliriz. Böylelikle ilk elde saydıklarımızı bireysel olarak tanımlarken, sonradan saydıklarımızı ancak bağımsız olarak tarif edilebilir bir *şey*in niceliği olarak tanımlarız.

İnsanlar söz konusu olduğunda söz konusu "*conatus*"u yalnızca bütün organik yaşamı niteleyen fiziksel bir bağıntı görünümü altında değil, aynı zamanda düşünce görünümü altında da tanırız. Bu bakımdan *conatus* arzu ya da daha ziyade (insanlar düşüncenin upuygun bilgisine sahip olduğundan ötürü) kendi düşüncesine eşlik eden arzu olarak görülür: Özbilinçli arzu dediğimiz şey budur. Çabamızı oluşturan şey (zihinsel bakış açısından değerlendirildiğinde) işte bu arzudur, dolayısıyla bu arzunun tatmini de bizim iyi yönümüzü oluşturur.

Bilgi

Spinoza'nın bilgikuramı, Kartezyen açık ve seçik algının kapsamının genişletilmesi ve düzeltilmesidir. Her ide/düşünce [*idea*] için bir *ideatum* vardır; yani, dünya sistemi içerisindeki ideye (düşünceye) tam olarak tekabül eden yer kaplama özniteliği altında kavranan bir nesne vardır. Her ide, kendi *ideatum*'una "ilişkindir" ve bu nedenle her ide üzerinde Spinoza'nın hakikatin "dışsal" damgası dediğini taşır; yani *ideatum*'una tam ve zorunlu olarak tekabül eder. Elbette hata mümkündür; çünkü pek çok ide hakikatin "içsel" damgasını taşımakta başarısız olur, yani yalnızca "upuygun" ideler içerisinde mevcutturlar. "Upuygun" terimi Descartes'tan gelmesine rağmen, fiili bir biçimde –Descartes'ın ele aldığı– "açık ve seçik algı" kavrayışının yerine geçmiştir.

Her upuygun ide, onu kavrayan kişi için kendi kendisinin kanıtıdır ve "bilginin eksikliğinden doğan yanılma, upuygun olmayan ya da sakatlanmış ve bozuk idelere sebep olur." Upuygun olmayan bu bilginin temel örneği, duyu algılarımızdan gelenlerdir. Örneğin, benim güneş imgem ufuktaki küçük kırmızı bir dairedir ve eğer yalnızca duyu verilerime güvenirsem, güneşin kendisinin bu imgenin *ideatum*'u olduğuna inanarak yanlış kavrayışlara yol açarım. Aslına bakılırsa burada güneşin *ideatum*'u

benim içimdeki bir süreçtir, benim gözümde veyahut beynimde olup biten bir şeydir.

Duyu verisine dayanarak elde edilen bilgi, *Etika*'da üç aşamalı olduğu dile getirilen bilginin en alt düzeyine tekabül eder: Spinoza bu düzeyi imgelem ya da kanaat olarak adlandırır. Bu türden bilgi asla upuygun olamaz; çünkü imgelemin ideleri bize içlerinde taşıdıkları mantıksal düzenle gelmez, aksine bizim bedensel süreçlerimizin bir sonucudur. Bozuk ideleri birikmesiyle onlarda ortak olan şeye varırız; bir insana, ağaca ya da köpeğe ilişkin olarak sahip olduğumuz "evrensel bir kavram"a. Ne var ki bunlar, gündelik olarak kullandığımız genel terimlerin anlam yükünü taşısalar dahi kendilerinde upuygun ideler değildirler.

Bilginin ikinci düzeyi, özlerin tam (upuygun) bir kavrayışını edinme çabasından gelir ve örneklerini bilimle matematikte bulabiliriz. Bu bilgi türü upuygun ideleri ve "ortak mefhumlar"ı içerir; çünkü "her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan bu şeyler upuygun olarak kavranabilir." Örneğimize geri dönelim: Bedenimin bir parçası olmayan güneş bedenimin nitelikleri aracılığıyla upuygun olarak bilinemez; ancak göksel cisimlerin upuygun bir idesini sunma amacında olan bilim –astronomi– aracılığıyla bilinebilir. Bu bilim –uzamın bilimi olan– geometriden yola çıkar; ancak aynı zamanda "hareket ve hareketsizlik" gibi ortak mefhumları da kullanır.

Bilginin üçüncü düzeyiyse sezgidir ya da *scientia intuitiva*. "Bu bilgi türü Tanrı'nın bazı özniteliklerinin biçimsel özü hakkında upuygun fikirlerden şeylerin özü hakkındaki upuygun fikre kadar yayılır." Spinoza sezgiyle, tek bir zihin ediminde bir önermenin doğruluğunun [*truth*], kendi kendinin tanıtı olan öncüllerden çıkan geçerli bir kanıtla birlikte tam olarak anlaşılmasını kast ediyormuş gibi görünüyor.

"Birinci türden bilgi, yanlışlığın yegâne nedeniyken, (...) ikinci ve üçüncü türden bilgi zorunlu olarak doğrudur." O halde bu bakış açısından, bir idenin doğruluğu, upuygun ideler sistemiyle mantıksal bir bağlantı içerir ve bu bağlantı vasıtasıyla anlaşılır. Bilginin gelişimi bozuk ve upuygun olmayan idelerin upuygun olanlarla değiştirilmesiyle gerçekleştirilir; ta ki kendi kendisinin kanıtı olan Tanrı'nın doğasına ilişkin kavrayıştan çıkarabileceğimiz her şeyin sınırına gelen değin.

Her ide, fiziksel bir sürecin zihinsel bir işaretidir ve öte yandan her fiziksel süreç de bir idenin kapsamlı bir şekilde somutlaştırılmasından fazla-

sı değildir. Bu durumun fikri sonucu, "idelerin düzen ve bağlantısının şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynı" olmasıdır. Bu önerme akılcılığın esaslı bir özetidir. İdeler arasındaki bağlantı –tamamen düşünme bakımından ele alındığında– bir mantık bağlantısıdır: Bir ide başka bir idenin mantıksal zeminini sağlar veyahut ondan türer. Dahası, bir idenin başka bir ideyi vermesine ilişkin olarak tatmin edici bir açıklama yapmanın tek yolu böylesi mantıksal bağlantıların aracılığından söz etmektir. Bir kanıtın sonucunu ancak öncülleriyle olan mantıksal bağını göstererek açıklayabiliriz. Dahası, bu zorunlu bir bağlantıdır.

Benzer biçimde, şeylerin düzeni de açıklamaya cevaz veren bir düzendir. Spinoza'ya göre olup biten her şey, yegâne ilahi tözün değişmez ve kaçınılmaz doğasından ileri gelmektedir; yani olup bitenler tesadüfen değil, zorunluluktan dolayı olmaktadır. Bu nedenle şeylerin düzeni, söz konusu zorunluluğu gözler önüne sermek zorundadır. Doğada meydana gelen tek bir olayın neden ondan önceki bütün olayların zorunlu bir sonucu olduğunu görürüz. Ayrıca, buradaki anlamıyla –doğadaki ardışıklığı gerektiren– zorunluluk, matematiksel bir kanıtta bulduğumuz zorunlulukla tam olarak aynıdır. Aslına bakılırsa, eğer bütün doğayı upuygun biçimde, yani yalnızca yer kaplama bakımından değil aynı zamanda düşünme bakımından da görebilseydik, o bize tıpkı matematiksel bir kanıt gibi görünürdü. Böyle bir durumda tekabül ettikleri idelerin görünümü olarak fiziksel olayların matematiksel bir ardışıklık içinde birbirini izlediği görülebilirdi.

Fiziksel şeylerin upuygun bilgisine bütün fiziksel süreçlerde ortak olana dair idelerimiz olduğu için sahibizdir. Söz konusu ortak mefhumlar yer kaplamanın evrensel niteliklerini yansıtır; bu nedenle mantıksal çıkarımlar yoluyla gösterdikleri her şeye gerçeklikte tam olarak tekabül eden bir şeyler vardır; çünkü ortak mefhumlarımızın ortaya çıktığı idelerin mantıksal sonucuyla uyumlu olanlar dışında fiziksel dünyadaki hiçbir şey bu evrensel niteliklerden doğamaz. Bu türden upuygun idelerin damgası, ortaya konur konmaz, kesin şekilde kavranır ve kesinlik ile uyumludur; tıpkı Descartes'ın açık ve seçik ideleri gibi. Burada kesinlik, ideleri başka türlü düşünemeyeceğimiz için böyle oluşturduğumuz gerçeğinin yansımasından başka bir şey değildir. İdeleri düşündüğümüzden daha farklı bir biçimde oluşturmak için ortak mefhumlarla örtüşmeyen bir doğaya sahip

olmak gerekir. Ne var ki, *ex hypothesi**, bu ortak mefhumlar doğada evrensel ve zorunlu olanı ifade ettikleri için ortaktır. Şeylerin özüne ilişkin eksiksiz bir kavrayışı, ortak mefhumlara dair kuramsal bir akıl yürütmeyle elde ederiz.

Özgürlük

Yukarıda ele aldığımız kuramın güçlü ve pek çok kabul edilemez sonucu vardır. Bu kuramın sonucu, ideler dünyasında olduğu gibi fiziksel şeyler dünyasında da çok kısıtlı bir özgürlüğe yer tanımasıdır: Bir sonuç, –matematiksel bir teoremin bütün zorunluluğuyla birlikte– kendi nedeninden çıkar. Dahası insanların her eylemi, tıpkı gezegenlerin hareketi, ağaçların düşüşü ve ırmakların sürekli akması gibi, aynı kırılamaz nedensel zorunluluk zincirinde ortaya çıkar. Spinoza'nın belirlenimciliği aslında çok katıdır ve yalnızca şu ya da bu elzem olmayan metafizik öğretinin değil, aynı zamanda çatısını kurduğu felsefe kavramının da bir sonucu olarak görülebilir. Tanrı kavramını bir kez *causa sui* olarak (tabii, her şeyin bir açıklaması olması gerektiğini söyleyen akılcı öncülle birlikte) kabul ettiğimizde, her olayın açıklamasında Tanrı'ya gönderme yapmak zorunda olduğumuz görüşünü kabul etmeye mecburuzdur. Çünkü bir açıklama bulmak demek, bir neden bulmak demektir ve her şeyin gerekçesi, bu nedenin ya içinde ya da dışında yatmalıdır. Eğer neden içinde yatıyorsa o halde şey *causai sui*'dir; dolayısıyla Tanrı'dadır ve şeylerin tamamıyla özdeştir. Eğer dışındaysa, o zaman da bu nedene dönüşmesi gereken başka bir şeyde yatmalıdır. Bir olayın olduğundan daha farklı olduğunu varsayalım. Bu durum ancak nedenler zincirinde onu ortaya çıkaran, önceleyen neden farklı olursa başka türlü olabilir ve bu durumda ilk neden de farklı olacaktır. Gelgelelim ilk neden, yani Tanrı *causa sui*'dir; bu nedenle bütün nitelikleri zorunludur. Kısacası, bir olay olduğundan daha farklı bir biçimde olamaz. Bu nedenle bir olayın olduğundan daha farklı olduğunu varsaymak saçmadır.

Spinoza şöyle der:

> Doğa, hangi özniteliğiyle düşünülürse düşünülsün şeylerin düzen ve bağlantısı her zaman aynıdır. Dahası, bunun sonucu olarak bedenin aktif hal-

---

* (Lat.) Hipoteze göre, hipotezden çıkana göre – ç.n.

> leriyle pasif hallerinin düzeni Doğaya göre ruhun aktif halleriyle pasif hallerinin düzenine uygundur. (...) Artık bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, zihnin kararı istek ve bedenin takındığı hal doğal olarak bir arada bulunuyor ya da daha ziyade bunların hepsi bir ve aynı şey; bu şeyi düşünme özniteliğinin altında ele aldığımızda ona karar diyoruz; yer kaplama özniteliği altında ele aldığımızda ise hareket ya da hareketsizlik yasalarına göre açıklayınca nedensellik diyoruz.

Bu nedenle Spinoza'nın (bir ve aynı şey olan) zihin ile beden arasındaki ilişkiyle ilgili soruna önerdiği çözüm, Kartezyenlerin başına bela olan etkileşim meselesinin yarattığı bütün güçlüklerin üstesinden gelse de, insanın hiçbir özgürlüğü olmadığı gibisinden kaçınılmaz bir sonuca varır. İnsanlar, Doğanın bir parçasıdır ve Doğanın nedensel düzeni, idelerin mantıksal düzeni gibi sıkı ve aşılamazdır. Doğada gözler önüne serilen olaylar, her şeyi bilen bir zihni izleyen matematik bir kanıtın kaçınılmazlığıyla ilerler. Her insan eyleminin menşei, tıpkı her ortaya çıktığında olduğu gibi, başlangıç aşamasından itibaren Tanrı ya da Doğa'nın ilk idesi tarafından içeriliyorsa insanın özgürlüğü ne olacaktır?

Bu soruyu kendisine soran Spinoza, felsefesinin –en takdir edilen kısmı olan– insan özgürlüğüyle ilgili düşüncelerini ve bununla birlikte duygulanım meselesindeki analizini geliştirmişti.

Duygulanım

Başlığında ifade edildiği üzere *Etika*, çeşitli ahlaki meselelerin yanı sıra salt metafizik üzerine bir soruşturma olarak tasarlanmamıştı. Aksine, doğal dünyada insanın yerinin ne olduğuna ilişkin olarak yapılan bir açıklamanın gerektirdikleri bakımından ahlaki yaşama yönelik bir soruşturma olarak tasarlanmıştı. Bu soruşturma aynı zamanda değerini metafizik bir temelden alıyor ve Tanrı ya da Doğa'ya ilişkin hiçbir kafa karışıklığına mahal vermiyordu. Söz konusu açıklama ahlaki davranışın gerçek doğasında upuygun şekilde bulunabilmeliydi. Spinoza ortaya koyduğu öncüllerle bu girişimde iyi kötü başarılı olmuştu. Bu meselede asıl şaşırtıcı olan, ahlaka ilişkin görüşlerinde ne döneminin beylik laflarını ne de herhangi bir şekilde Hıristiyan literatürünü ve hayatı ile eğitimine damga vurmuş Yahudi ahlakçılarının görüşlerini kullanmış olmasıdır. Spinoza, sadece acının "kötü ve yararsız" olmasının yanı sıra "kendini mutlu etmenin beklenebilecek

en büyük iyilik" olduğunu söylemekle kalmamış, aynı zamanda zayıf ve vasıfsız olanların hıncını hakir görmenin bunu daha da arttırdığını ve aklın buyruklarına uygun bir şekilde yaşamanın tevazu ve nedametle mümkün olduğunu dile getirmiştir. Duygulanım felsefesindeki bu neredeyse Nietzscheci ahlaki görüşle tavizsiz metafizik belirlenim arasında bir zorunluluk köprüsü vardır.

Descartes'ın da "tutkular" üzerine bir inceleme kaleme almış olmasına karşın, başka türlü betimlenemeyecek olan insanın doğadaki yerini tam bir bilinçle ele alması bakımından Spinoza'nın Aquinas'tan bu yana insanların tutkularını sistematik olarak inceleme girişiminde bulunan ilk büyük filozof olduğunu söylemek yerinde olur. Spinoza, özgürlük düşüncesini tutkulara ilişkin kuramından türetmiştir. Tanrı, kendi kendini belirleyebildiği için özgürdür. Ne var ki insanlar bu anlamda (mantıksal olarak yalnızca töze uygun bir şey olduğu için) özgür değildirler. O halde özgürlük ile özgür olmamak arasındaki ayrımın anlamı nedir? Spinoza, özgür olan ile özgür olmayan arasındaki ayrımın, nedeni olanla olmayan arasındaki (Spinoza'ya göre hayali olan) ayrımdan başka terimlerle ifade edilmesi gerektiğini düşünür. Bu tutumu daha sonradan pek çok (yakın zamanlarda yaşamış) filozof tarafından da izlenmiştir. Özgür olan ile olmayan arasındaki ayrımın yeniden inşa edilmesinde atılacak ilk adım düşünürün tutkular kuramında yatmaktadır.

Spinoza'nın duygulanımlar kuramı, deneyci selefi Hobbes'un çok daha az imgesel olan ve daha taslak düzeyinde ortaya koyduğu görüşleriyle belli açılardan benzerlikler gösterir. Özellikle Hobbes'tan sonra çeşitli insani duyguların göreli olarak az sayıdaki zihin durumu açısından tanımlanabilir olduğunu ve düşüncelerin içeriklerinin özelleşmesinin yanı sıra arzuların da her bir bireyin tutkusuna özel olduğunu düşünür. Böylelikle Hobbes'ta korku "istikrah, kendisinden kaçılan nesnenin zarar vereceği fikri" olarak tanımlanır (*Leviathan*, I, vi). Hobbes, inançların ve arzuların nasıl bir araya geldiği hususunda pek açık olmasa da belli inançlar ve arzular üzerinden –her birine rengini veren özellikleri bakımından– bir dizi duygulanımı belirleyebileceğini düşünür.

Benzer bir tarzla Spinoza da (tanımlar önereceği) arzu, haz ile acı ve belli karakteristik nedenler açısından duygulanımları tanımlamaya çalışır. Bu nedenler daha sonradan Spinoza tarafından anlık kavramıyla ilişkisi bakımından açıklanacaktır. Bunlar dünyaya ilişkin tikel kavrayışlarla ilgi-

lidir ve yalnızca nedenleri değil, aynı zamanda duygulanımların nesnelerini de belirler. (Nesne ile neden arasındaki bu ayrım bir örnekle açık hale getirilebilir: Bölüm Başkanı'yla olan toplantımda meydana gelebilecek şeylerden ötürü korkarım; korkuma neden olan Bölüm Başkanı'nın daha önceki davranışlarına ilişkin fikirlerimdir. Burada nesne [Başkan'la olan toplantım] gelecekte yer alır ve bundan ötürü neden olamaz. Duygulanım kuramı bakımından hayati olan neden ile nesne arasındaki ayrım, zihin kuramı öncüllerinden çıkan duygusal yaşama ilişkin genel bir açıklamayı göz ardı eden Spinoza tarafından değil de Aquinas tarafından ustalıkla yapılmıştı.) Geometrik yöntem açısından ele alıp insanın tutkularını rastgele ve belirsiz olarak görmek biraz saçma gibi görünse de, yasın, pişmanlığın ve kıskançlığın doğasına ilişkin sonuçların aksi iddia edilemeyecek metafizik tanım ve aksiyomlardan çıktığı görülebilir. Ne var ki Spinoza, bu meselede pek çok açıdan ortaçağ düşüncesine ziyadesiyle yakın durmakla kalmaz; aynı zamanda bu maddi düzensizlikle ilgili geleneksel varsayımlarla da başı pek hoş değildir. Ayrıca uzun uzadıya yapılmış ve yanılma payı olan gözlemlerin meyvesi gibi görünen duygusal yaşama ilişkin pek çok iddianın aslında kaçınılmaz şekilde ispatlanabileceğini düşünür. Spinoza, duygulanım alanını felsefi düşünceye yeniden açarak, duygulanımları anlamak isteyen kendisinden sonraki isimler için asli rehber haline gelmiştir. Örneğin, acıdığımız bir şeyden nefret edemeyeceğimiz ya da hiç kimsenin kendi eşitini kıskanmayacağı gibi noktalarda veyahut bu önermeleri zorunlu hakikatler olarak gördüğü için bunların ampirik araştırmayla değil de felsefi bir akıl yürütme vasıtasıyla temellendirilebileceği hususunda Spinoza'yla hemfikir olan pek çok filozof vardır. Spinoza'nın felsefeye yaptığı en kalıcı katkı, bireysel duygulanımların tanımları ve bunların sonuçlarından çıkardıklarıdır.

Etkinlik ve Edilgenlik

Spinoza için bütün duygulanımların özü tutkudur. Kişi dünyaya duygulanımsal bir tarzda tepki verdiği ölçüde, dünya karşısında edilgendir. Duygulanım insanın maruz kaldığı [*suffering*] bir şeydir. Spinoza'nın özgürlük kuramındaki bir sonraki adım, dışsal bir nedenin kurbanı olmakla tutkuya maruz kalmanın aynı şey olduğunu göstermektir. Kişi eylemlerinde edilgen olduğu ölçüde eylemlerinin kökeni ona dışarıdan gelir. Ey-

lemlerinde etkin olduğu ölçüde de kökeni kendisindedir. Elbette bu düşünce metafizikten ileri gelir ve açıkça söylersek bu, her eylemin kökenini dışarıdan, yani Tanrı'dan aldığı anlamına gelir. Gelgelelim, burada kademeli bir anlayış vardır. Bu postüla, tıpkı *conatus* öğretisindeki gibi, yalnızca tek bir bireyi içeren bir dünyadan, sözde pek çok bireye sınırsız olarak ulaşmamıza izin verir; böylelikle failin bedeninde ve zihninde olup biten eylemlerin nedenlerine ilişkin olarak az ya da çok konuşmamıza olanak sağlar. Edilgenlik bu nedenle bir kademe meselesidir.

Sonraki adım, bedendeki her fiziksel olayın idesinde zihinsel bir olay kurduğu öncülünden hareket ederek, daha etkin olan bir kişinin zihninde eylemlerinin nedenlerine ilişkin olarak daha upuygun fikirleri taşıyan kişi olduğunu iddia etmektir. Davranışında bu bakımdan daha etkin olan kişi, zihninde davranışına ve davranışının nedenine dair daha uygun bir ide taşır. Bir nedenin upuygun idesine tamamen sahip olmak, nedenle ide arasındaki ilişkiyi kavramak manasına gelir ve böylece nedenin bir parçası olduğu sisteminin büsbütün zorunluluğunu kavrama noktasına kadar varır. Spinoza, eylemimizin nedenlerini anlamaya yönelik bu sürekli genişleyen kavrayışıyla insanın özgürlüğüne ilişkin varsayabileceğimiz tek meşru kavrayışı ortaya koyduğunu ileri sürer. Özgürlük, zorunluluktan çıkmadığı sürece özgürlük değildir; özgürlük, zorunluluğun bilincidir.

Artık bir duygulanım, gerçekliğe ilişkin belli belirsiz bir algıyı zaten içerdiğinden ötürü, edilginlikten etkinliğe doğru hareket ediyormuş gibi algı geliştiği için belirginleştirilebilir. Bu belirginleştirme gerçekleştiği ölçüde –daha önce dile getirdiğimiz üzere duygunun nesnesi daha açık ve tamamen anlaşılabilir oldukça– duygulanım da edilginlikten etkinliğe, eksikliği duyulan bir şeyden tamamlanmış bir şeye doğru geçer. Özgür insan, bu nedenle duygulanımları üzerinde hâkimiyeti olan, onları dünyaya ilişkin –duygulanımları vasıtasıyla idaresi altına aldığı– sahici kavrayışlara dönüştüren insandır. Edilginlikten etkinliğe doğru yaşanan değişim, tam olarak haz/neşe [*pleasure*] derken kast ettiğimiz şeydir ve tersi de acıdır.

Bu noktadan, yalnızca özgür insanın gerçekten mutlu olabileceği ve onun özgürlüğüyle **aklının** bir ve aynı şey olduğu sonucuna varmak için gereken küçücük bir adımdır. Spinoza'nın bu yepyeni düşünceleri –burada yalnızca bir yönünden söz edebildiğimiz– ahlak sistemini gözler önüne serer.

Tanrı'ya Duyulan Zihinsel Sevgi

Spinoza'nın nihai ahlaki bakışının Aristotelesçi ve Platoncu bir yanı vardır. Platoncu gelenekten gelen öteki düşünürler gibi, Spinoza da (Dante'nin Cennet'indeki kutsal ruhları şekillendiren sevgi olan) Tanrı'ya duyulan zihinsel sevginin içine nihai bilgeliği ve insanların mutluluğunu yerleştirmiştir. Ayrıca bu sevginin neleri içerdiğini açık hale getirdiğini düşünmektedir. Bir şeyin bizde neşe yaratacağını anladığımız ve bu neşe –muğlak idelerle karışmayıp– saf olduğu sürece sevgiyi oluşturur. Evren bütünlüğü içerisinde anlaşıldığında muğlak ideler üretemez; çünkü bütünlüğü içerisinde evrenin idesi, Tanrı'nın idesidir; elbette onu kavradığımız ve bizim için upuygun olduğu ölçüde. Gerçekliği bu ide aracılığıyla kavrama çabası yolumuzu gerçekliğin sevgisine, başka bir deyişle Tanrı sevgisine çıkarır. Gelgelelim, bu sevgi edilgen ve duygulanımsal değil, etkin ve zihinseldir; bu sevgiyi edinirken ilahi doğanın bir parçası haline geliriz. Dünyayı kısmi, muğlak ya da edilgen bir biçimde değil, Tanrı idesi altında, bütünlüğü içerisinde görürüz. Şeyleri böyle gördüğümüzde, Spinoza'nın ifadesiyle, "sonsuzluk açısından" görmüş oluruz. Sonsuzluk burada, ucu bucağı olmayan bir zaman değil, zamandan azade olmak anlamına gelir. Dünyayı bir süresi olmadığı için süregiden, parçası olmadığı için sonsuz ve ona nüfuz ettiğimiz için içerisinde olduğumuz bir varlık olarak kavrarız. Dünyayı kavramak, Tanrı'yı kavramaktır. Tanrı'yı temsil etmenin –kişisel, insanbiçimci, verili bir dinin güçlü yaratıcısı olarak– öteki yolları, cahiller arasında ahlaki duyguları teşvik etmek, onları ilahi bir dağılım ve ödül düşüncesi açısından bir araya getirmek için belki faydalı olabilir; ancak felsefi bir zihin için bunlar anlamsızdır. Dahası, bu bilgiyi haiz birisinin ahlaki yaşam için insanbiçimci bir dine gereksinimi yoktur. Şeyleri *sub specie aeternitatis* görmek demek mutluluk, özgürlük ve erdemin bir ve aynı şey, bundan ötürü de erdemin tek ödülünün kendisi olduğunu anlamaktır.

Sonuç

Etika'da su yüzüne çıkan Spinoza'nın bakışı, yüce bir gayri şahsiliğin [*impersonality*] bakışıdır. Dünyaya *sub specie aeternitatis* bakan Tanrı'nın şeylere yönelik nesnel bakışını paylaştığımız ölçüde mutlu oluruz. Descartes'ın düşüncesindeki birinci kişi perspektifi burada tamamen yok

olmuştur. "Cogito" (Birinci bölümdeki ek önermelerden birinde ifade edildiği üzere) yalnızca bulanık bir düşünüşü göstermektedir; sistemin sağlamlığında hiçbir rol oynamaz ve yerini –*Etika*'da yönelinmiş olan– üçüncü kişi perspektifine bırakır. Epistemolojik şüphenin yitişi ve bunun ardından birinci kişi önceliğinin felsefenin temeli olarak sunulmasından vazgeçilmesi, Kartezyen metafizik sonrası düşüncenin önemli bir niteliği olmasının yanı sıra aynı zamanda onu yıkacak çok güçlü eleştirilerin de kaynağıdır. Tanrı ve –ortaçağdaki düşünürlerden devşirilen– töz düşüncesine ilişkin olarak muhtemelen en cesur gelişimi Spinoza'da görürüz. Nadiren görülen entelektüel bir dürüstlüğe sahip olan Spinoza, söz konusu kavramların kaçınılmaz mantıksal sonuçları olarak gördüğü şeyler üzerine çalışırken, aynı zamanda bunların vazgeçilmez olduğunu da iddia etmiştir. Sonuç Tanrı'ya, dünyaya, doğaya ve insanlığa ilişkin eksiksiz bir açıklamadır. Bu felsefenin zayıf noktası, sonuçlarında değil, öncüllerinde ve bilhassa –Spinoza'nın hem gerekli hem de anlaşılabilir olduğunu düşündüğü– töze ilişkin tehlikeli düşüncesindedir.

6

LEIBNIZ

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716), Newton ile aynı dönemde kalkülüsü keşfetmiştir ve kinetik enerji kavramından mekaniğe kadar pek çok alanda katkı sunmuştur. Tarih, hukuk, kimya, jeoloji ve mekanik gibi alanlarda çalışmış, tesadüfi olarak pek çok önemli bilimsel buluşa imza atmış olan Leibniz, dur durak bilmez bir politikacı ve hukukçuydu; ayrıca Berlin Akademisi'nin kuruluşunda yer almıştır. Leibniz Almancanın yanı sıra Fransızca ve Latincede çok iyi düzeyde yazabiliyordu; dehasından bir şeyler öğrenebileceğini düşündüğü herkesle mektuplaşmıştı. Çarpıcı bir gücü ve özgünlüğü olan bir felsefi sistem ortaya koymuştu ve bu sistem, ölümünden sonraki yüzyıl boyunca Alman akademik felsefesine temel teşkil etmiştir. Bu sistemde somutlaşan, yeni bir mantığın temelleriydi ve modern mantığın keşifleriyle birlikte Leibniz'in düşüncesindeki merak da uykusundan uyanmıştı. Ne var ki, böylesi verimli olan zekâsı ve ondan çıkan müthiş fikirlerin bugün bile çoğu yayımlanmamıştır ve çok az uzman onun düşüncesinin her boyutuyla haşır neşir olabilmiştir.

Leibniz yaşarken çok az eser yayımlamıştır ve felsefi başyapıtı –*Monadoloji*– böylesi bir başarının özlü bir ifadesidir; bu kitabı eksiksiz bir şekilde yorumlamak isteyenler, metnin sonuçlarının altında yatan detaylı savları kavramak için düşünürün diğer metinlerine ve mektuplaşmalarına bakmalıdır. Bu çalışmalar arasında en önemli olanları *Metafizik Üzerine Konuşma*, *İnsanın Anlığı Üzerine Yeni Denemeler* (kısmen, deneyci düşünürler-

den Locke'un bazı düşüncelerine cevap olarak yazılmıştır), *Teodise*[1] adlı kitapları ve Arnauld, Clarke, de Volder ve Des Bosses ile mektuplaşmalarıdır.

Leibniz'i yorumlamak, yaşamı boyunca en etkili düşüncelerinden bazılarını değiştirirken, aynı zamanda da onlara inatla bağlı kalması ve onları açık bir biçimde reddetmemesinden ötürü çifte bir güçlük yaratmaktadır. Bu nedenle –*Metafizik Üzerine Konuşma* gibi– erken dönem çalışmalarından çıkan tablo, olgunluk dönemi eseri *Monadoloji*'den ya da vefatından sonra yayımlanan *Yeni Denemeler*'den çıkanla farklıdır. Burada bir özetini sunmaya çalışacağım düşüncelerinde, açıklayıcı gibi görünen erken dönem yazılarından yararlanarak, daha çok son dönem düşüncelerine eğileceğim.

Tözler ve Tek Tek Varolanlar*

Spinoza'nın bütün tek tek varolanların sadece tek bir tözün "halleri" olduğu savı doğal olarak paradoksaldır; çünkü töz ile haller arasındaki ayrım, kısmen tek tek varolanlar ile nitelikleri arasında ayrım yapmaya çalışan antik düşünceden türemiştir. Spinoza, kendi dünya görüşünde bireyleri hükümsüz kılarken, onları ne bireysel ne de evrensel, ancak garip bir metafizik melezin niteliklerine indirgemiştir: Tekil bir örnekteki bir evrensele. Leibniz'in felsefesi, tek tek tözlere ilişkin bir kavrayış sağlama ve onları çoğul –aslında tek bir tözden değil, pek çok tözden oluşan– bir evreni tanımlamakta kullanma çabasından doğmuştur.

Spinoza insanın ebediliği perspektifinden konuşuyordu; ancak bunu yalnızca kısmen, Tanrı'nın sonsuz zihninden çıktığı kadarıyla yaşayabileceğimiz sonucuna varıyordu. Leibniz de ebediliğe inanır; ancak ona göre ruhun ölümsüzlüğü söz konusu değilse ebediliğin de pek bir anlamı yoktur. Ayrıca ruh bölünmezdir; sayısal açıdan bir zamanlar olduğu ve ileride olacağıyla aynı şeydir. O halde bölünmez/tek tek olan tam olarak ne*dir*? Tek tek varolanlarla onların nitelikleri arasındaki ayrım nedir ve bu tek tek

---

[1] 1710 yılında yayımlanmıştır. Sözü edilen diğer yapıtlar, düşünürün vefatından sonra yayımlanmıştır. Bkz. kaynakça.

* Burada kullanılan ifade aynı anda hem "bireyler"e hem "bölünemezlik"e hem de "tek tek varolanlar"a gönderme yapmaktadır. Çeviride yerine göre bu karşılıklardan birisi kullanılacaktır. – ç.n.

olanın geçen hafta gördüğümle aynı olduğunu söylerken neyi kast ediyoruz? İşte bunlar Leibniz'in felsefenin modern gündemine yerleştirdiği derin ve çetin sorulardır.

Monad

Her varlık, ya bileşiktir ya da basit; basit varlıklarınsa parçaları yoktur. Basit varlıklar, öteki şeylerin onlardan meydana geldiği gerçek tözlerdir. Söz konusu basit varlıklar uzamda yer kaplayamazlar; çünkü yer kaplayan her şey aynı zamanda bölünebilirdir. Bu nedenle bunlar fizik kuramının atomlarıyla karıştırılmamalıdır ve en erişilebilir oldukları durumda en iyi şekilde anlaşılırlar: Ne yer kaplayan ne de bölünebilir olan; tam da bir tözün olması gerektiği kendi kendine yeten, basit ve devamlı olan insan ruhu bunun bir örneğidir. Leibniz bu türden temel tek tek varolanlara "monad" adını koyar ve ruh bunun en açık örneği olmakla birlikte –bizim ussallık ile kendine ilişkin bilinç gibi ayırıcı niteliklerimizi taşımayan– başka türden monadlar vardır ve olmalıdır.

Leibniz'in monad kuramı ("monadoloji") üç kısımdan oluşur; monada ilişkin kuramlar, monadların bir araya gelmesi ve monadların görünümleri. Bu, üç ayrı yönelim içerir ve bir uzlaştırma girişimi çok fazla beceri gerektirir. Monad kuramı kısaca aşağıdaki altı önermeyle özetlenebilir:

1) Monadlar uzamda yer kaplamaz.

2) Monadlar nitelikleriyle ("yüklemleriyle") birbirlerinden ayrılırlar.

3) Hiçbir monad, şeylerin doğal düzeni içerisinde meydana gelmemiştir ya da yok olmamıştır; bir monad yalnızca bir "mucize" vasıtasıyla meydana gelir veya yok olur.

4) Monadların yüklemleri "algılarıdır" –örneğin, zihinsel durumlardır– ve bu zihinsel durumların nesneleri düşüncelerdir. Cansız varlıklar aslında canlı şeylerin görünümleridir: Monadların bir araya gelmesidir, her birine algı bahşedilmiştir.

5) Bütün algılar bilinçli değildir. Bilinçli algılar ya da tam-algılar* ussal ruhların özelliğidir; daha küçük varlıkların değil. Ayrıca, ussal ruhlar dahi bilincinde olmadığı algılara sahiptir.

---

* Burada "tam-algı" [*apperception*] olarak çevirdiğimiz kavramla bilinçsiz ya da bilinçli bir tasarım olan yalın algıdan farklı olarak bir tasarımın bilinç düzeyine geçişi kast edilmektedir. – ç.n.

6) "Monadların penceresi yoktur"; yani dışarıdan hiçbir şey giremez; monadların her bir durumu kendi içsel doğalarından türer. Bu monadların arasında bir etkileşim olmadığı anlamına gelmez; ancak bazı kuramlara göre bireysel tözlerin birbiriyle *nasıl* etkileşime girdiğinin ortaya konamayacağı anlamına gelir.

Leibniz'e göre bu önermeler, bir zamanlar ciddiye alınmış olan bireysel bir töz düşüncesinin can damarından çıkmaktadır. Ne var ki, aynı zamanda –sorgulamanın saçma olacağı– bazı metafizik ilkelerden bağımsız olarak da türetilebilirler.

İlkeler

Leibniz'in rasyonalizmi kendisini en canlı şekilde ona rehberlik eden ilkelerde göstermektedir; bu ilkeler ussal düşünmenin yasaları ile gerçekliğin derin betimlemelerini bir ve aynı seviyede tutar. Şeylerin nasıl olduğuna – ve aslında nasıl olması *gerektiğine*– ilişkin bir betimlemeye ulaşılmak isteniyorsa yalnızca bu ilkeleri izlememiz yeterlidir. Doğal olarak dünyaya ilişkin böylesi bir betimleme doğa bilimleriyle uyumludur. Ne var ki Leibniz'e göre, bilimsel keşifler bir kez "fenomen"le ilgilenip altında yatan gerçeği göz ardı etmeye başladığında bilim metafizikle birleşebilir. Doğa bilimleri dünyayı görüldüğü şekliyle sistematik olarak temsil ederken, dünya gerçekte olduğu şekliyle ancak ussal düşüncenin kendi kendini tanıtlayan ilkeleriyle bilinebilir.

Leibniz'in felsefi çabasının sonuna kadar doğru kabul ettiği iki temel ilke vardır.

1) Çelişki İlkesi, "çelişki içeren bir yargıya varıyorsak bu yanlış olur ve yanlışla çelişkili olan ya da ona ters olan da doğru olur."

2) Yeter Neden İlkesi, "doğru ya da mevcut bir olgu, doğru bir sav bulamadığımızda, o şeyin neden olduğu gibi olduğunu ve başka türlü olmadığını açıklayan ilke yeter neden ilkesidir; bununla birlikte çoğu zaman söz konusu nedenleri bilemeyiz."

Bu iki ilkeye denk düşen iki türlü hakikat vardır: İlk ilkeye dayanan aklın hakikatleri ve ikincisine dayanan olgu hakikatleri. Aklın hakikatleri zorunludur ve aksi olanaksızdır; olgu hakikatleriyse olumsaldır ve aksi de mümkündür. Leibniz'in akılcılığı, her olgu hakikatinin bir yeter nedeni ol-

duğu düşüncesinde açığa çıkar; bu nedenle dünyada *saf* olumsallık diye bir şey yoktur ve gerçekliğin yapısı akılcı savların ilkelerine uygundur.

Leibniz'in erken dönem metinlerinde bunlarla eşit önemde üçüncü bir ilke daha vardır:

3) Öznedeki Yüklem İlkesi. Bu çeşitli şekillerde dile getirilebilir, örneğin: "Bir önerme bir özdeşlik olmadığında, yani yüklem açık bir biçimde özneye içerilmediğinde, fiili olarak içerilmelidir. (...) Bu nedenle özneye ait terim daima yükleme ait terime içerilmelidir; böylelikle özne kavramını eksiksiz bir biçimde kavrayan kişi, aynı zamanda ona ait olan yüklemi de bilir." (*Metafizik Üzerine Konuşma*) Daha açık şekilde söylersek: "Zorunlu ya da olumsal, evrensel ya da tikel olsun, her doğru önermede yüklem kavramı bir anlamda özneninkinde içerilir, *praedicatum inest subjecto* ya da hakikatin ne olmadığını biliyorum" (Arnauld'ya mektup).

Üçüncü ilke yorumcuları türlü güçlükle karşı karşıya bırakmıştır ve Leibniz de bu ilkeye getirilen itirazların farkındadır: Bu ilkenin özellikle "hiçbir iyi insan mutsuz değildir" gibi negatif önermelerle baş etmesi pek olanaklı gibi görünmemektedir. Leibniz, bunu hakikate ilişkin genel bir kuramın ilkesi olarak tasarlamıştı: Bir önermenin doğruluğundan söz edilirken, özneye atfedilen –zaten kavramında içerilmiş olan– yüklemle tutarlı olduğu varsayılıyordu. Leibniz'in *Monadoloji*'yi yazarken halen bu ilkeye inanıp inanmadığı tartışmalı bir konudur. Yine de bu meselenin aşağıda ele aldığımız açıdan anlaşılması gerekir.

Tamlık Düşüncesi

Her tekil töze tekabül eden –yüklemlerinin tamamı tarafından verilmiş– bir "tamlık düşüncesi" vardır. Bu düşünce, tözü bölünmez olarak betimler ve Tanrı onu yaratmaya karar verdiğinde zihninde tam anlamıyla verili olduğunu ifade eder. Yüklemi olmayan bir töz hakkında hakikat dile getirilemeyeceği için tözler yüklemleri aracılığıyla ayrıştırılabilir. Bu yüklemleri tek tek sayıp dökmek, bir varolan hakkındaki *bütün* bir hakikati ortaya sermektir. Dahası, bütün hakikatten daha az olan şey, bir şeyi kendisi kılan özgünlükle özdeşleştirilemez; bir monad, başka bir monadla –bütün yüklemlerini paylaşmadığı sürece– yüklemlerini paylaşabilir. Eğer Tanrı'nın verili bir monadı yaratmak için bir nedeni varsa bu, yalnızca söz konusu monada ilişkin bir tamlık düşüncesine sahip olduğu içindir. Her olumsal

şeyin varolması için yeterli bir neden olduğunu dile getiren Yeter Neden İlkesi, aynı zamanda her töz için bir tamlık düşüncesi olduğunu ifade eder.

Eğer durum buysa, Öznedeki Yüklem İlkesi doğrudur, kendimiz için kullanamasak bile. En azından Tanrı için her özne-yüklem önermesinin doğruluğu, yüklem kavramının özne kavramının tamlığında içerilmesine bağlıdır. Bunun sonuçlarından birisi, Leibnizci meşhur başka bir ilkedir:

4) Ayırt Edilemeyenin Özdeşliği. Eğer *a* bütün özellikleri bakımından *b* ile ortaksa bu durumda *a* ile *b* bir ve aynıdır. Eğer *a* ile *b* özdeş değilse, o halde aralarında fark olmalıdır.

Bu ilke başka bir açıdan, eğer *a* ile *b* özdeşse bu durumda bütün özellikleri bakımından ortak olduklarını dile getirir. Modern filozoflar genelde Leibniz yasası olarak bilinen bu ilkeyle sık sık ihtilafa düşmüşlerdir. Bu nedenle Ayırt Edilemeyenin Özdeşliği oldukça tartışmalıdır; çünkü Leibniz tarafından zaman ve mekânın göreliliğini kanıtlamak ve tözlerin dünyası ile onların görünüşlerinin dünyası arasındaki metafizik ayrımı tesis etmek için kullanılmıştır.

Tanrı

Tıpkı öbür akılcılar gibi Leibniz de Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak ontolojik savın bir türünü kabul eder. Bunun yanı sıra Leibniz taslak niteliğindeki yazılarında yalnızca Tanrı kavramının çelişki içermediği varsayımını ortaya koymuştur. Bu varsayımı hakkını vererek ele alırsak, Leibniz her yönüyle mükemmel olan bir varlık (varoluş da dahil olmak üzere) – herhangi bir pozitif yüklemle çelişebilecek– negatif hiçbir şey barındırmamalıdır, varsayımını ileri sürmüş olur.

Leibniz, Tanrı'nın varlığı meselesine Yeter Neden İlkesi üzerinden daha ilginç bir şekilde de varmaktadır. Olumsal şeylerin varolması için yeter neden, –varlığı daima bir açıklama talep eden– olumsal başka bir şeyde bulunamaz. Bu açıklama yalnızca zorunlu olarak varolan bir şeyde bulunabilir. Böylesi bir varlık "kendi varoluşu için nedenini kendi içinde taşır" Ayrıca "şeylerin varoluşunun söz konusu nihai nedeni, Tanrı'dır."

Tanrı, en yüksek iyidir ve bu nedenle olanaklı dünyaların en iyisini yaratmış olmalıdır. Bu sonuç bazen başka bir ilke şeklinde de dile getirilmiştir.

5) En İyi İlkesi. İçinde yaşadığımız dünya olanaklı dünyaların en iyisidir. "En iyi" burada "hipotezde en basit, fenomende en zengin olan" anlamındadır. En iyi dünya, eşzamanlı iki gereksinimin en iyi çözümüdür: Olanaklı en iyi dünya hem olanaklı olduğu kadarıyla gerçekken (mükemmelken), aynı zamanda azami ölçüde basit ve bu nedenle de düşünülebilirdir.

"Olanaklı dünya" kavramı, felsefeye ilk kez Leibniz'le girmiştir. Bu görüşü ortaya atması, Descartes ve Spinoza'nın temel savlarını tanıtlayan zorunluluk ve olumsallık hakkında bazı görülerini şekillendirebilmesini sağlamıştır. Ne Descartes ne de Spinoza, zorunluluk ve olumsallık hususlarındaki görüşlerini açık seçik ortaya koymuşlardır.

Olumsallık

Sezar'ın Rubikon Nehri'ni* geçtiğini dile getiren bir önermenin doğruluğu, Sezar'ın tam düşüncesini içeren "Rubikon'u geçme" yüklemini içinde barındırır. Ne var ki herhangi birisi, bu durumda tanımı gereği doğru ve bu nedenle zorunlu olan Sezar'ın Rubikon'u geçmesine itiraz edebilir. Peki, bu durumda zorunlu ile olumsal hakikatler arasındaki ayrımdan geriye ne kalır?

Aslında Sezar'ın Rubikon'u geçmesi bir anlamda zorunlu olarak doğrudur: Herhangi birinin yapabileceği bir şeyi Sezar da yapmış olabilir. Yine de Leibniz, Sezar'ın Rubikon'u geçmemiş olabileceğini ileri sürer; çünkü bunu yapmış hiç kimse yoktur. Sezar'ın varlığı, Tanrı'nın iradesine bağlı olan olumsal bir olgudur. Başka bir şekilde söylersek, böyle bir insanın olmadığı olanaklı dünyalar da vardır ve bu dünyalarda Sezar'ın Rubikon'u geçme olayı gerçeklememiştir. Bu nedenle Sezar'ın Rubikon'u geçtiği önermesi yanlış da olabilir.

Zorunlu bir hakikat, bu durumun aksine, olanaklı bütün dünyalarda doğrudur ve onun sınırlı zihinler tarafından *a priori* olarak bilinebilmesi ve

---

* Roma İmparatorluğu'nda seferden geri dönen ya da şehre gelen komutanlar ordularını Rubikon Nehri sınırında bırakmak zorundaydı. Askerler kesinlikle şehre giremezdi. Rubikon Nehri'ni ordusuyla geçmek, Roma'ya başkaldırmak anlamına geliyordu. Bunu yapıp başarılı olan tek komutanın Sezar olduğu söylenir; ancak bu da kesin değildir. Ayrıca "Rubikon'u geçmek", zaman içerisinde İngilizcede "geri dönüşsüz bir karar almak", "gemileri yakmak" anlamlarına gelen bir deyime dönüşmüştür. – ç.n.

evrensel olması, zorunlu bir hakikatin göstergesidir. Yalnızca Tanrı *olumsal* bir hakikati *a priori* olarak bilebilir; çünkü yalnızca Tanrı olumsal şeylerin tam düşüncesine sahiptir. Bizlerse böyle şeyleri, deney ve araştırma aracılığıyla *a posteriori* bilebiliriz; o da tam olarak bilebilirsek.

Zorunluluğa ve *a priori* bilgiye ilişkin bu açıklama, Dünya'ya bakış tarzları açısından Tanrı'nınkiyle bizimki arasında radikal bir ayrım olduğuna işaret eder. Tanrı her şeyi *a priori* olarak bilir ve şeylerin bu *a priori* boyutu tartışmalı Öznedeki Yüklem İlkesi'nce kavranır. Tanrı, olumsal şeyleri yaratırken aynı zamanda onları içeren olanaklı bir dünya da yaratmıştır ve bu nedenle onların olumsal bir biçimde olmasını isteyerek tutarlı ve uyumlu bir bütünlüğü oluşturmuştur. Aslına bakılırsa Leibniz her bir tekil monadın kendi içerisinde evrenin bir yansımasını içerdiğini ileri sürmektedir ve evrenin kendisi de zımni olarak bütün bu parçalarından ibarettir.

Özgürlük ve Zorunluluk

O halde Leibniz'in sisteminde insan özgürlüğünün yeri nedir? *Metafizik Üzerine Konuşma*'da şöyle der:

> Olası olanla zorunlu olanı birbirinden ayırmak zorundayız. Herkes gelecekteki şeylerin olası olduğunu bilir çünkü Tanrı bunları öngörmüştür: Bunların hangilerinin zorunlu olduğunu kestiremeyiz. Ne var ki eğer (birisi) bir sonuç, bir tanımdan ya da kavramdan yanılmaksızın çıkarılabiliyorsa, bunun zorunlu olduğu söylenebilir. Ayrıca, tıpkı bir dairenin özelliklerinin tanımında içerilmesi gibi, bir insanın başına gelen her şey zaten fiili olarak onun doğasında ya da düşüncesinde içeriliyorsa bu fikir doğrudur.

Leibniz, yine de insan özgürlüğünün bir gerçeklik olduğunu ileri sürer; çünkü *bu* anlamda Sezar'ın Rubikon'u geçmesinin zorunlu olmasının yanı sıra bu olayın gerçekleşmemiş olması da imkânsız değildir. Tanrı olanaklı dünyaların en iyisini seçer ve bu dünyada Sezar Rubikon'u geçer; ancak Tanrı'nın seçimini başka türlü yapmış olabileceğini de varsaymakta hiçbir çelişki yoktur.

Gelgelelim, en yüksek iyi olan Tanrı'nın olanaklı dünyalar arasından en iyisini seçmek *zorunda* olduğu kesindir; çünkü başka bir seçenek Tanrı'nın doğasıyla bağdaşmaz. Ayrıca, Tanrı'nın hakkımdaki tamlık düşüncesine göre yaratılmış olan ben, daha en başta kendime ilişkin bu düşün-

cede her şey içerildiğine göre, eylediğimden başka türlü eylemekte ne anlamda serbest olabilirim? Leibniz burada iki tür neden olduğunu söylüyormuş gibi görünür. Kanıta dayanan matematiksel bir akıl yürütme, sonucu zorunlu kılar. Yapılacak olan en iyi şeyin ne olduğuna ilişkin bir akıl yürütmedeyse bunun aksine aklımız "zorunlulukların olmamasına yatkın"dır. Tanrı'nın gerçek dünyayı yaratmasına ilişkin nedenler ilk türdendir ve davranışlarımıza temele aldıklarımız da ikinci türden. Bu anlamda hem biz hem de Tanrı özgürdür.

Yorumcuların çoğu, Leibniz'in özgür irade konusundaki açıklamasını en iyi ihtimalle muğlak bulur; buradaki sorun kısmi olarak, Leibniz'in monadların bireyselliğini tasarlamakta iki çelişkili yol izlemesinden kaynaklanır.

Etkinlik ve *vis viva*[*]

Monadlar, tam düşünceleri vasıtasıyla Tanrı'nın zihninde tek tek varolanlar haline gelir. Ne ki, tamlık düşüncesi yalnızca bir monadın yüklemlerini listeler ve onlar arasındaki bağlantıya ilişkin olarak hiçbir şey dile getirmez. Başka bir açıdan bakarsak, –algıları, canlı kuvvet [*living force*] ya da *vis viva* tarafından mükemmel bir biçimde üretilmiş olan– her monad bir etkinliğin merkezi olarak görülebilir. Tıpkı Spinoza gibi, Leibniz de organik varlıkların tözsel birliğinden etkilenmiştir ve onları başka bir perspektiften gözlemlediğimizde, dışarıdan görülen tek tekliklerinin Tanrı için zamandan azade olduğunu düşünür. Leibniz, zaman zaman bireysel tözlerin *conatus*'una ilişkin olarak metinler kaleme almış ve Kartezyen fiziğin özelliklerinden birisi olan momentum ya da "durgun kuvvet" düşüncesinin aksine şeylerdeki canlı kuvvetin önemini teslim eden devim kuramını savunmuştur. Leibniz, bu düşünceyi savunurken, kinetik enerji kavramını mekaniğe sokmuş ve böylelikle de fizik için yeni bir yolun kapısını aralamıştır.

---

[*] Devimsel enerji anlamına gelen Latince ifade. Bugün bildiğimiz anlamıyla "kinetik enerji"nin ilk tanımıdır. 1676-1689 yılları arasındaki dönemde Leibniz tarafından önerilmişti ve o zamanlar Newton ile Descartes tarafından savunulan momentumun korunumu yasasının karşıtı olarak düşünülüyorduysa da bugün bu kuramlar birbirinin tamamlayıcısı olarak ele alınmaktadır. – ç.n.

Etkinlik ilkesi, tam düşüncesine sahip olamadığımızda dahi farklılaşmış monadlara ulaşmamızı olanaklı kılar. Sezar'ın Rubikon'u geçmesini sağlayan yükleme sahip olmasam da onu ilerlemeye zorlayan yaşayan güç bakımından Sezar'ın bireysel tözünü tanımlayabilirim. Etkinlik ilkesi Sezar'ın yüklemleriyle bir araya gelir ve bunu zorunlu kılmasa da bir gün yapacağı seçimin –Rubikon'u geçmek– başlangıç noktasına doğru yöneltir.

Leibniz, aynı zamanda monadların etkinliğine –Spinoza'dan aşina olduğumuz– başka bir anlamda da gönderme yapar: Bir monad, düşüncesi "seçik" olduğu ölçüde etkin, "muğlak" olduğu ölçüde de edilgendir. Leibniz'in felsefesinin bu yanını kavramak için bir araya gelme kuramına bakmalıyız.

Monadların Bir Araya Gelmesi

Kural olarak, organik şeyler hakkında konuştuğumuzda, bireysel monadlardan söz etmiyoruzdur. Her canlı organizma pek çok monadın bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Basit tek tek varolanların çoğulluğu durumunda monadları bir araya getiren ve onlardan *tek bir* organizmaymış gibi bahsetmemizi sağlayan nedir? Sürekli olarak Leibniz'in zihninde dolaşıp duran ve onu harekete geçiren özgün sorun –dünyamızdaki etkin tek tek varolanların açıklanması sorunu– bu gibi görünüyor.

Leibniz, ona Descartes'tan miras kalan ideler kuramına geri döner. Her bir monad –ister az ya da çok açık ve seçik, ister az ya da çok upuygun olsun– algı ya da bilgiye sahiptir.

> Bir şeyi başka şeyler arasında içerdiği farklılıklarının ya da özelliklerinin ne olduğunu söyleyemeden tanıyabildiğimde bu bilgi *bulanık*tır. Bazen bir şiirin ya da bir resmin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmadan *açıkça* biliriz; çünkü onda ne olduğunu bilmediğimiz ama bizi tatmin eden ya da şaşırtan bir şey vardır. Ne var ki, sahip olduğum işaretleri [*marks*] açıklayabildiğimde bu bilgi *seçik*tir. Mesela birtakım sınamalar ya da altın'ın tanımını oluşturan işaretler sayesinde gerçek altını sahtesinden ayıran bir ustanın bilgisi, tam da böyle bir bilgidir.

Böyle tanımlandığından seçiklik, dereceler olduğunu kabul eder; çünkü bir şeylerin tanımında rol oynayan kavramların kendisi de tanıma gereksinim duyar. Yalnızca bir şeyin tanımında yer alan her şey, seçik bir şekilde bilindiğinde o şeye ilişkin bilgi *upuygun* olabilir.

O halde, bir ide ile nesnesi arasındaki ilişki nedir? Örneğin, bir şeyi algıladığımda olup biten nedir? Algıladığım şeyden bana geçen hiçbir şey yoktur; aksine çevremdeki dünyayı temsil eden algılarımı içeren bir duyu vardır. Algılarım bunu gerçekleştirir; çünkü öteki monadların yüklemleri benimkiyle uyum içerisindedir: Algılarımın her biri çevredeki monadların algılanışına tekabül eder ve benim için öteki monadlarda olup bitenleri az ya da çok bulanık bir şekilde anlayabilme olanağı sağlar. Bu durum başka bir Leibnizci ilkeyle garanti altına alınmıştır:

6) Önceden Kurulmuş Uyum İlkesi. Her bir monadın dünyaya ilişkin bir "bakış açısı" vardır ve her bir monad algılarının bütünlüğü vasıtasıyla tanımlanmıştır. Ayrıca algılarımız her biriyle uyumlu bir biçimde değiştiği için algılarıma nesnel düzenin temsilcileriymiş gibi ele alınabilir.

Bu ilkeyi kavramanın başka bir yolu da, her monadın kendi bakış açısından evreni "yansıttığını" söylemektir. Leibniz *Monadoloji*'de bunu şöyle dile getirir: "Bütün yaratılmış şeylerin her bir teke ve her tekin bütüne olan yakınlığı ve uyumu, her basit tözün diğer basit tözlerle bir ilişkisi olduğunu ortaya çıkartır ve bu ilişki evrenin sürekli canlı kalan bir aynasıdır."

O halde monadlar arasında nasıl ilişki kurulur? Böylesi bir etki monadlar arasında yalnızca "ideal" olarak vardır; Tanrı'nın sonu gelmez müdahalesinin bir etkisidir. Bununla birlikte monadlar, birbirlerine ve birbirlerinin durumuna ilişkin az ya da çok açık olan bir ideye sahip olabilirler: Tıpkı, nasıl teşekkül ettiğini bilmesem de ve bu nedenle bedenime ilişkin olarak sahip olduğum ide seçik olmasa da, bedenime dair açık bir ideye sahip olmam gibi. Algılarımızın çeşitlilik gösteren açıklık ve seçikliği, bizimle bizi çevreleyen şeyler arasındaki "mesafe"nin tanımlayıcısı olarak anlaşılabilir. Dahası, algılarımızın çevremizdeki şeyler hakkında oluşturduğu idenin açıklığı ölçüsünde, bu şeyler tarafından "etkilenmiş" varlıklar hakkında konuşuruz.

Her organizmada bir "baskın monad" vardır ve bu monad, yalnızca algılarının açıklığı bakımından diğerlerinden ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda organizmanın birliğinin de kaynağıdır. Leibniz, Aristoteles'i takip ederek, söz konusu baskın monadı cismin "entelekheia"sı ya da biçimi olarak tanımlar; bu monad harekete geçirici ilke ya da ruhtur. Leibniz bazı bakımlardan açıklamakta başarılı olmadığı baskın monad düşüncesini, monadların bir araya gelişini, sözde tözsel bir birlikte toparlar: Bu da insan

bedenindeki basit bölünemezlerden yeni bir sözde bölünemez yaratan *vinculum substantiale*'ye –tözsel zincire– neden olur.

Monadların Görünüşü

Bu mesele hayli kafa karıştırıcıdır. Gelgelelim, Leibniz'in dünyanın görünüşünün, altında yatan gerçekliği temsil etmeyen yollardan düzenlenip anlaşıldığına giderek daha çok ikna olmasıyla birlikte meseleler çok daha fazla karışmıştır. Bizi çepeçevre saran, aşina olduğumuz dünya, zaman ve mekâna göre düzenlenmiştir; uzamda yer kaplayan ve sonlu –etkileşim halinde olup nedensellik yasalarına uyan– şeyleri içerir. Ne var ki monadlar uzamda yer kaplamaz; belki de fiziksel nesnelerde olduğu gibi "zamanın içinde" de değildirler. Dahası, –fiziksel dünyanın gözlemlenmesiyle *a posteriori* olarak kurulmuş olan nedensellik yasalarına göre hareket eden– fiziksel nesnelerin birbiriyle etkileşime geçtiği gibi etkileşime geçmezler. Bu türden nedensel yasalar, monadların etkinliklerini değil; yalnızca –çoğunu gözlemlemediğimiz dönüşümlerin yan ürünleri olan– görünüşler dünyasındaki düzenli bağlantıları betimler.

Bu nedenle, penceremin önünden geçen bir araba görürsem, algılarım bu monadın durumunu oluşturur; bu durum –kolektif olarak arabayı kuran– monadların durumunu yansıtır. Bu yolla bulanık algımın tasarrufundaki haliyle hareket halinde temsil edilen bir araba oluşturulur. Bireysel monadların algıları ve –önceden kurulmuş uyum sayesinde şeylerin tutarlı bir biçimde "idrak edildiği"– olgusal dünya ile şeylerin tamamını başarılı bir şekilde "yansıtan" bireysel monadların geçmişi uyum içerisindedir. Tanrı bu uyumu yaratılış anında kurmuştur; bu nedenle monadlar kendi bireysel içsel momentumlarına göre hareket ederler; yine de –parçası oldukları ve hakkında deneysel bir bilgiye sahip oldukları– ortak fiziksel dünyaya ilişkin kolektif bir yanılsamayı paylaşırlar. Bir kez kurulan uyum, sonsuza değin sürer: Mükemmel bir şekilde kurulmuş iki saatin sonsuza değin doğru göstermesi için onları bir kez kuran bir saatçinin müdahalesinin aksine, monadların herhangi bir bakış açısından uymaları gerekiyormuş gibi görünen evrenin yasalarını göz önüne alması için Tanrı'nın müdahalesine gereksinim yoktur.

Leibniz aynı zamanda uzama ilişkin mutlak görüşe karşı göreliliğin tarafında yer alarak (Newton'ın temsilcisi Samuel Clarke aracılığıyla)

Newton'a karşı çıkar. Eğer uzam mutlaksa ve bireyler arasındaki uzamsal ilişkilerden ayrı olarak gerçekliğe aitse o halde bütün evren fark edilebilir bir değişiklik olmaksızın uzam boyunca yerinden taşınabilir. Öyleyse evrenin konumu bir bütün olarak düşünülmelidir. Neden başka bir yere değil de bir yere konumlandırılmalıdır? Bu sorunun yanıtı yoktur. Uzamın doğasına ilişkin bir ön-varsayımda bulunursak iki düzen arasında gözle görülür bir fark olmaz. Bu nedenle –yeter neden ilkesini ihlal eden– ötekisinin gerçekliğine ilişkin bir açıklama olmaz. Öyleyse uzam, nesneler arasındaki uzamsal ilişkilerde tutarlı olmalıdır. Ayrıca, eğer uzamdaki bir noktanın tanımı sorulursa Leibniz, aynı noktayı işgal eden iki nesne için bu noktanın ne olduğunu göstererek yanıt verecektir. Eğer iki nesne, diğer şeylerle olan ilişkilerinde aynı uzamsal ilişki içerisinde konumlanmışsa, uzamda aynı noktayı işgal etmektedirler.

O halde uzamsal ilişkiler neye ilişkindir? *A* ile *B* arasındaki bir ilişki olarak kavradığımız şey, aslında *A* ile *B*'nin belli değişkelerini içerir. Bir örnek verelim: John'un Henry'den uzun olması iki farklı olgu içerir; birincisi John'un 180 cm boyunda olmasıdır; ikincisiyse Henry'nin 170 cm olmasıdır. Öyleyse uzamsal ilişkiler olarak anladığımız şeyler aslında monadların belli değişkeleridir. Bu duruma monadların "uzam yaratma" niteliği diyebiliriz; Leibniz bu duruma monadların "bakış açısı" adını takmıştır. Monadlar yer kaplamasa ve aslında hiçbir uzamsal özelliği olmasa da etrafımızı çepeçevre saran, aşina olduğumuz dünya bize uzamsal görünür. Bir ilişkiler sistem olarak uzam, yalnızca bir *görünüş* olabilir; yine de yalnızca görünüşün belli bir türü değildir. Şeyleri uzamsal olarak düzenlenmiş şekilde algılamamıza rağmen, onları aslında oldukları şey olarak kavrayamayız; yine de uzam salt halüsinasyondan ayrılır. Leibniz'in uzamı "iyi kurulmuş fenomen" olarak tanımlarken kast ettiği şey budur.

Leibniz bu ifadesiyle Kant'ın felsefesinin temelinde yatan en önemli kavramlardan birine giriş yapmış olur. Fiziksel dünya "sistematik görünüş" olarak tanımlanabilir. Leibnizci sistemde bütün fiziksel dünya iyi kurulmuş bir fenomene dönüşür. Yani, Leibniz'e göre maddenin dinamik ve statik özellikleri, uzamsal ile zamansal organizasyonu ve son olarak da maddenin davranışını yöneten nedensel yasalar, görünüşler dünyası tarafından belirlenir.

Bunun ilginç bir sonucu, akılcı töz kavramını tek tek varolanlara ilişkin genel görüşle uzlaştıran Leibniz'in sözlerini dünyamızdaki gözle görülebi-

lir tek tek varolanların genellikle böyle olmadığını söyleyerek bitirmesidir. Dahası, düşünür her şeye rağmen tek tek varolanların neden böyle göründüğüne ilişkin tutarlı bir açıklama sunamamıştır. Bireyin ruhunu muhafaza eden monadın kendisini temsil eden tek bir örnek verememiştir. Ayrıca, ruh da tıpkı öteki tözsel şeyler kadar doğal düzenin (iyi kurulmuş fenomene ilişkin düzenin) dışındadır.

İkinci Bölüm

DENEYCİLİK

7

LOCKE VE BERKELEY

Felsefi deneyciliğin yalnızca İngiltere'ye özgü olduğu ya da orada baskın olduğu söylenemez. Yine de ortaçağdan bu yana deneyci bir bakışı savunan yetenekli İngiliz yazarların başarısı göze çarpan bir noktadır; bu nedenle "İngiliz deneyciliği" artık felsefe tarihinde kabul edilmiş bir eğilimin adı olagelmiştir.

Deneycilik, insan anlığını insan deneyimiyle sınırlı olarak görür; bu sınırların dışına çıkmak, şüpheciliğe düşmek ya da anlamsızlıkta kendini kaybetmek olacaktır. Ortaçağ'da Ockhamlı William zaten nedenselliğe, zihne ve bilimin doğasıyla sınırlarına ilişkin deneyci kuramlara bir zemin hazırlamıştı; bunlar sonradan yaygın bir hüsnükabul gördü. Francis Bacon'ın ifade ettiği üzere, Rönesans'ın son dönemlerinde dahi, bir şekilde sistematik olmaktan uzak, –deneysel araştırma alışkanlığının metafizik üzerinde üstünlük kazandığı– bilgikuramından daha çok saçma sapan şeyler almış başını gidiyordu.

Hobbes ve Dil Felsefesi

Deneycilik, bir felsefe olarak başlasa da, dile ilişkin kapsamlı kuramlarla da uyum sağlamıştı. Böylece neyin *söylenebilir* neyinse *söylenemez* olduğunu belirleyebileceğini duyumsayan deneycilik, akılcılığa en zayıf noktasından meydan okuyabilmişti. Akılcılık, insanların sahip olduğu düşüncelerin öneminin, deneyimlerin içerikleriyle sağladıklarının çok ötesinde olduğunu varsaymak durumundaydı. Akılcı dünya görüşüne göre "Tanrı",

"töz", "neden" ve "benlik" böylesi düşüncelerdi ve kendi temelleri üzerinde yükseliyorlardı. Yeni dil felsefesinin reddettiği varsayım buydu.

Dile dair deneyci kuram, ifadesini –daha çok politik yazılarıyla bilinen, metafizik ve bilgikuramı sorunlarına ilişkin önemli düşünceler ortaya koyan– Thomas Hobbes'un (1588-1679) yapıtlarında bulmuştur. Hobbes, insana ilişkin bütünlüklü bir felsefe ortaya koyma isteğiyle çok geniş bir kapsamda kalem oynatmıştı. Descartes etkisiyle hesaplaşmıştı ve *Meditasyonlar*'a getirdiği itirazı dillendirmek üzere Mersenne tarafından davet alan isimlerden birisiydi. Bazıları çok ham olsa da, itirazları güçlü ve soruşturmacı bir zihnin ulaştığı sonuçları gösteriyordu ve Hobbes'un akılcılık hususunda tatmin olmadığı hususlar onu Descartes'tan uzaklaştırmıştı. Hobbes, bazı metafizik kuramların asli itibariyle anlamsız olduğunu gösterebilmek maksadıyla sözcüklerin nasıl anlam kazandığını açıklayabilecek bir kuramın peşine düşmüştü. Daha sonraki deneyciler gibi sadece şu ya da bu metafizik kavramı reddetme aşkıyla yanıp tutuşmuyordu; aksine sanki sözcüklerin anlamlarını belirleyen sınırların ötesine gitmeye zorlayan bir bilim olarak metafiziğin *tamamını* reddediyordu: "Eğer birisi bana *yuvarlak bir dörtgen*den (...) ya da *maddesiz cisimler*den (...) veya *özgür bir özne*den söz etse (...) onun hataya düştüğünü değil de sözlerinin anlamdan yoksun olduğunu söylerim" (*Leviathan*, 1651).

Hobbes, anlamın kaynağına ilişkin türeyimsel açıklamasında pek çok başka deneyciyle aynı yolu izliyordu: Sözcükler temsil ettikleri "düşünceler" vasıtasıyla anlam kazanıyordu ve bütün düşüncelerin kaynağı da duyu deneyimleriydi; "çünkü insanın zihninde ilk olarak tamamen ya da kısmen duyu organlarıyla oluşmamış hiçbir kavram yoktur." Herhangi bir sözcelemenin anlamını keşfetmek için ortaya çıkmasını sağlayan gözlemlerimize geri dönmek zorundayız. Dahası, duyusal deneyimlerimiz bize tikeller hakkında bilgi verdiğinden ötürü düşüncelerimizi ifade eden sözcükler (adlar) tikellere gönderme yapmak zorundadır. Bu nedenle genel bir terim bir "evrensel"i işaret edemez; daha ziyade belirsiz bir şekilde bir kümenin tikel üyelerini gösterir. Hobbes, bu şekilde Ockhamlı William'ın yapıtlarından zaten aşina olduğumuz bir düşünceyi dile getirir. Deneycilik ile adcılık arasında bir bağlantı yakalamıştır (bkz. s. 28). Sonradan öne çıkan deneyci felsefesinin en temel kaygılarından birisi, adcılığın vardığı bu zorunluluğu ve bilimsel düşünmenin eşzamanlı reddi olmaksızın bunun ne kadar savunulabilir olduğunu belirlemektir.

Hobbes, Locke ve Berkeley'i başka açılardan da öncelemiştir. Hobbes, muğlak ama kararlı bir şekilde akılcı nedensellik kavrayışını reddetmeye çalışmıştır; ancak buna karşın yerine ne koyduğu belirsizdir. Hume'un muğlaklığı, karşılaştırılabileceği hemen her düşünürde de zaten vardır; Berkeley'in ilk adımlarını attığı, ancak Hume'un yazılarında bulunan radikal nedensellik kuramı bu muğlaklığın üstesinden gelmiştir. Hobbes, –Robert Boyle'un adlandırmasıyla– "birincil" ve "ikincil" nitelikler arasındaki ayrımı Descartes ve Pierre Gassendi'den (1592–1655) almıştır. Bu niteliklere ilişkin kuramıyla genellikle Locke'a atfedilen ilk hamleyi önceden haber vermiştir adeta. Ayrıca, yalnızca deneyci varsayımlara dayanan, duygulanımlara ve insan doğasına ilişkin genel bir kuram ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kuramını –tamamen öznel ahlaki yargıları temsil eden– iyi ve kötüye ilişkin bir açıklamayla birleştirmiştir.

Locke ve İdeler Kuramı

Tüm bunlara karşın deneyciliğin felsefi önemini ve Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin muhalif olduğu deneyciliğin gerçek doğasını kavramak için Locke'un savlarının en olgun ifadelerini ele almalıyız. Hobbes'un deneyciliği bazı tepkilere yol açmıştı. Cambridge'te deneycilik karşıtı bir ekol kurulmuştu; Ralph Cudworth (1617–1688) ve Henry More (1614–1687) gibi isimlerin de dahil olduğu bu grup Cambridge Platoncuları olarak bilinir. Söz konusu ekol, metafizik namına dile getirilen pek çok geleneksel iddianın arkasında duruyordu; yine de otoritesini Descartes'ın yöntemli akılcılığından ziyade Platon'un spekülatif metafiziğinden alıyordu. Bu ekolün adı sanı bir süre duyulduysa da Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinin –ve hemen ardından Newton'un *Principia*'sının– yayımlanması, yeni deneyci ruha bütünlüklü bir ifade vermiş oldu; bu ifade ise etki alanı çok daha az olan söz konusu muhalif yazarların çabalarını gölgede bıraktı.

John Locke (1632–1704) Hıristiyan Kilisesi'nin öğrencisiydi ve Oxford'da hukukun yanı sıra tıp okumuştu. Birinci Shaftesbury Kontu'nun özel hocalığını yaptığı dönemde ülkede politik çalkantılar yaşanıyordu ve hayatının bir kısmını Hollanda'da sürgünde geçirdi. Ülkesine dönebilmek için II. William'ın İngiltere tahtına çıkmasıyla gerçekleşen "ihtişamlı devrimi" ve kendi politik yazılarında savunulan meşruiyet idealinin temize

çıkmasını beklemesi gerekecekti. Söz konusu politik yazıları on dördüncü bölümde ele alacağım; bu yazıların asıl kaygısı, Locke'un bilgiye ilişkin hayli iddialı ve etkili felsefesiyle yaratmaya çalıştığı değişimdir. Bu çabası, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adıyla 1689 yılında yayımlanmıştır.

İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme düşünürün doğa bilimlerinin temeli ve felsefeye hayat boyu süren ilgisinin meyvesiydi. Bu geniş çaplı, dağınık ve sık sık yinelemelere düşen yapıtın saklı inceliklerle dolu, dolambaçlı bir üslupla kaleme alınmış olması, yapıtı bütünlüğü içinde kavramayı güçleştiriyordu. Savlar doğrudan doğruya Kartezyen akılcılığın en önemli öğretilerine karşıydı. Yine de kitabın dili tepeden tırnağa Descartes'ın etkisi altındaydı ve bir bakış açısından bu kitap, hayati "ide" terimi üzerine eleştirel düşünmenin genişletilmiş bir hali olarak okunabilir. Locke, Descartes'tan aldığı bu terimi akılcı çağrışımlarından kurtarmak niyetindeydi. İdeler, anlamanın dolaysız nesneleridir:

> Her insan düşündüğünün ve düşünürken zihnindekilerin ideler olduğunun bilincindedir; insanların zihinlerinde –beyazlık, sertlik, tatlılık, düşünme, hareket, insan, fil, ordu, sarhoşluk ve benzeri sözcüklerle ifade ettiği– çeşitli ideleri taşıdığı şüphe götürmez.

Bu durumda Locke'a göre idelere ilişkin olarak ifade edilmesi gereken ilk şey, istisnasız bir biçimde hepsinin bize deneyim aracılığıyla geldiğidir.

Doğuştan Gelen İdeler

Bu nedenle doğuştan gelen ideler ya da ilkeler yoktur. Locke, böylesi bir iddiada bulunurken açık bir biçimde –akılcı savın ilkelerini ve Tanrı, düşünme ve uzam gibi idelerin açık ve seçik bir biçimde bilgimizin ussal temelinden geldiğini ve bunların doğuştan Tanrı tarafından zihnimize yerleştirildiğini, bu nedenle de hiçbir duyusal deneyimin desteği olmadığını ileri süren– Descartes'ı karşısına alıyordu. Bunun aksine Locke, yeni doğmuş bir çocuğun zihninin, düşünme için zorunlu olan idelerin damgasını vurduğu deneyimlere değin boş bir levha –bir *tabula rasa*– olduğunu iddia eder. İdelere ya da akılcı ilkelere ilişkin bir farkındalığımız yoktur; ta ki deneyimi anlama girişimiyle zihnimizi çalıştırmaya başlayana kadar. Bilgiyi onlar sayesinde edindiğimiz yetilerimizi bir yana bırakırsak zihinde doğuştan gelen hiçbir şey yoktur.

Leibniz'in *New Essays on the Human Understanding* kitabındaki amaçlarından birisi, Locke'un doğuştan gelen idelere yaptığı saldırıya karşı bu ideleri savunmaktı. Spinoza, mantık ile matematiğin –nadiren reddedilebilen– bu yasalarını ve metafizik kavramını kabul etmişse de, yeni doğan bir çocuğun bilinci bunun bir parçası değildi. Ne var ki, ona göre böyle bir meselede gözlem vasıtasıyla karara varılamazdı. *Fiili* [*virtual*] anlamda doğuştan idelere ve doğuştan bilgiye sahibizdir. Spinoza'ya göre zihin bir mermer bloğuyla karşılaştırılabilir; çekiçle vuruldukça Herkül figürünün belirmeye başlaması gibi zihnin içindekiler de şekillendirilir. Benzer bir şekilde deneyim etkisi, doğası gereği zihnimizin yatkın olduğu ideleri yaratır; çünkü ideler, düşünmenin önkoşullarıdır.

Doğuştan gelen ideleri savunanlarla karşı olanlar arasındaki ihtilaf, hem tarihi bakımından hayli uzun hem de şaşırtıcıdır. Burada kısmi bir ilgi gösteriliyormuş gibi görünüyor ama aksine iki nedenden ötürü durum bu değil. Birincisi, son dönemlerde Chomsky'nin dilbilim alanında yaptığı çalışmalarla bu mesele yeniden gündeme gelmiştir; ikincisi, bu tartışmanın yarattığı fırtınanın altında *a priori* hakikatlerin durumuna ilişkin çok daha ciddi bir tartışma yatmaktadır. Saydığımız nedenlerden ilki bizi pek ilgilendirmiyor. Dilsel edinimin olanaklı olabilmesini için doğuştan gelen ideler olması gerektiğini iddia eden dilbilimciler, tam da bizzat Locke tarafından layıkıyla gözler önüne serilmiş olan eski hatayı yinelemekten fazlasını yapmıyorlar. Bir kavrama sahip olmakla onu edinme gücünü birbirine karıştırıyorlar. Locke'un işaret ettiği üzere, doğuştan gelen idelerin varlığı hususunda, bununla bir çocuğun –daha sonra onda açığa çıkacak olan– bu ideleri edinme *gücüyle* doğduğu kast ediliyorsa bunu ileri sürmek entipüften bir şeydir. Zaten başka türlü nasıl olabilirdi ki?

Öyleyse bu ihtilafı neden ciddiye almamız gerektiğine ilişkin ikinci ve daha önemli nedene gelelim. İlk bakışta, Descartes'tan Hume kadar filozofların enerjilerini bu kadar küçük bir sonucu olan bu noktayı tartışmaya odaklamış olmaları biraz garip gelebilir. Felsefi olarak konuşursak, Locke gibi yeni doğan bir çocuğun zihninin deneyimlerin kaydedilmesini bekleyen bir *tabula rasa* olduğunu ya da Leibniz gibi bu levhanın bize zaten yazılı çizili halde geldiğini düşünmek arasında nasıl bir fark vardır? İnsanlığın ya gerçekliğin bilgisine ilişkin görüşümüz bu kuramlar vasıtasıyla ne açıdan değişir? Bu ihtilafın modern çerçeveden önemini kavramak için, her zaman erken dönem deneyci filozoflarla birlikte düşünerek, kavram aslın-

da edinilmiş olsa dahi bir kavramın doğasıyla türeyimsel açıdan ilgilenen (bir kavramının ediniminin "tarihi" bakımından) kurama yeni bir ifade kazandırmayılız. O halde Locke ve Leibniz'in *a priori* kavramlar olup olmadığına ilişkin –daha sonra bir bakıma Kant tarafından da değinilen– tartışmasına dönebiliriz. Locke, anladığımız her şeyi (her ideyi) deneyimle olan bağlantısı *sayesinde* anladığımızı göstermeye çalışır. Her bir idenin içeriği, deneyime değin izi geriye doğru sürülerek ayyuka çıkarılır. (Deneyimde bir *kaynağı* olup olmadığı ise başka bir sorundur ve bu sorun bilgikuramıyla ilgili değildir.) Leibniz, bilginin kaynağının deneyde olduğu iddiasına karşı ortaya pek çok sav koymakla kalmamış, aynı zamanda bu iddianın türeyimsel terimler bakımından yanlış formüle edildiğini de dile getirmiştir. Düşünür, özellikle rasyonalizmin –idelerin sahip olduğu içeriğin deneyim değil, yalnızca akıl vasıtasıyla ortaya konabileceği– öncülünü savunmak peşindeydi. Dahası, söz konusu içeriği, sayesinde evreni olduğu gibi bildiğimiz ve yanılmaya açık olan duyu organlarımızın gösterdiği gibi bilmediğimiz bir hakikatler sisteminden türetiriz. Söz konusu bilgiyi böylelikle yapılabileceğimiz en iyi şekilde deneyimimize uygun hale getiririz. Gelgelelim, kast ettiğimiz şeyi bize söyleyecek olan deneyim değildir.

Bu ihtilaf, Kant'ın sentetik *a priori* hakikate ilişkin kuramını formüle etmesine değin açıklığa kavuşmayacaktır. Bununla birlikte Locke'un niyetini anlamak için psikolojik bir hipotez öne sürmediğini anlamamız gerekir yalnızca. Locke, anlamaya ilişkin deneyci bir kuram önermektedir. Bu kurama göre bütün iletişim, sözcüklerin ortak anlamına bağlıdır. Bu anlam da yalnızca –bizi anlamını açıklamaya çalıştığımız sözcüklere başvurmaya ya da vazgeçmeye götüren– deneyimlere gönderme yapılarak betimlenebilir. Bunun ortaya koyma yolu, Locke'a ait değildir ve aslına bakılırsa Locke'un kendi formülasyonuyla çelişir. Bu, formülasyona göre "ideler", özel zihinsel tikelliklerdir ve yalnızca onları çağıran sözcükler vasıtasıyla ulaşılabilirdirler. Her şeye karşın Locke'un doğuştan gelen idelere ilişkin tartışmasındaki en makul sav budur. Bu, aynı zamanda söz konusu türden bir metafiziğin kullanmaya mecbur bıraktığı sözcüklerin bütün anlamını reddederek, akılcı bir metafiziğin imkânını göz ardı etmesine yol açan bir savdır.

Bu, Locke'un reddettiği akılcılığın kapsamı hakkında büsbütün açık bir fikre sahip olduğu anlamına gelmez. Belli (var olduğum hakikati de dahil olmak üzere) hakikatlere ilişkin sezgisel bir bilgiye sahip olduğumu ve bu

sezgisel bilginin matematiğin "tanıtlamalı" bilgisiyle karşı karşıya durduğunu iddia ederek, aslında Kartezyen "sezgi" kavramını biraz değiştirerek devralmıştı. Aynı zamanda Tanrı'ya dair de "tanıtlamalı" bir bilgiye sahip olduğumuzu ileri sürüyordu. Bu nedenle Locke, tıpkı akılcılar gibi, en azından dünya hakkındaki nihai hakikati dile getiren idenin, aklın tek başına çalışmasından türetilebileceğini kabul etmeye hazırdı. Ne var ki, sonradan böyle olmadığı ortaya çıktı. Tanrı'nın varlığına ilişkin tanıtlaması tamamen olumsal (belki de sezgisel) bir öncüle, yani "ben varım" öncülüne dayanıyordu.* Böylelikle akılcılığın hareket ettiği yegâne ilkeyi kabul etmiş oluyordu. Bu ilke (Locke başka bir sav ileri sürmediğinden ve tuhaf bir biçimde düşüncesinin geri kalanını bu savdan yalıtarak ayakta tuttuğundan dolayı) şöyle devam ediyordu: "Başlangıcı olan her şeyin bir nedeni vardır." Başka bir deyişle Locke'un Tanrı tanıtlaması, "kozmolojik" akıl yürütmenin bir biçimiydi. Ayrıca bu durum, deneyciliğin temel ilkelerini reddetmesine yol açmıyordu. Hatta, bütün matematik de dahil olmak üzere, dünyaya ilişkin yeni bir bilgi sunmayan bu "tanıtlama"ya bağlı kalmıştı. Yalnızca ideler arasındaki ilişkiler üzerine konuşuyordu. Matematiksel hakikatlere ilişkin bu kuram, daha sonradan Hume'un felsefesinde detaylandırılmıştır ve zorunlu hakikatlerin bir "totoloji" ya da "sözsel" olduğunu ileri süren modern deneyci öğretinin atasıdır (bkz. on dokuzuncu bölüm).

İdeler Kuramı

İdeleri sayesinde edindiğimiz iki tür deneyim vardır: Duyum ve düşünüm.* Duyum ideleri, bize duyular –görme, duyma, dokunma, tatma ve koklama– vasıtasıyla gelir. Düşünüm ideleriyse bize içsel süreçlerin izlendiği zihin etkinliği vasıtasıyla gelir. Duyuları idelerle dolana kadar ruh düşünemediğinden, duyum gerçek dünyaya ilişkin kuramımızı elde etmede birincil öneme sahiptir.

---

* Locke'un Tanrı tanıtlaması, Tanrı'nın bizde doğuştan bir idesi olmamasına karşın duyularımızı, algılarımızı, yetilerimizi ve aklımızı verenin birinin olması gerektiğine dayanır. Tanrı bizi bunlarla donatarak –Locke'un ifadesiyle– "kendini tanıksız bırakmış olmaz". – ç.n.

* "Duyum" olarak karşıladığımız "sensation" bazı kaynaklarda "dış deney; "düşünüm" olarak karşıladığımız "reflection" da "iç deney" şeklinde çevrilmektedir. – ç.n.

Locke, istenci anlıktan ayırmada Descartes'ı izler; ilki, ideler üzerine edimlerde ya da ideleri doğrulamada etkin bir güçken, ikincisi zihnin ideleri edinmesinde edilgen bir güçtür. Yine de, Locke (görsel ve duyu algının öteki biçimleri de dahil olmak üzere) duyumlara farklı türden –ondan ide *edinebildiğimiz* ancak kendisi bir tür ide olmayan– zihinsel bir olaymış gibi ele alıyormuş görünür. Locke'un ideleri gerçekte *kavramlar*dır; bazen onlardan imgelermiş gibi bahsetmesine karşın, ideleri bütünlüklü düşüncelerden ve önermelerden açık bir biçimde ayırır. İdelerin türleri şöyledir:

Basit ve *karmaşık*. Basit bir ide, kırmızı olmaklık [*redness*] idesi gibi yegâne olandır; onu oluşturan öğelere ayrılarak incelenemez. Bu basit ideler "düşünce gücüyle yaratılamaz veya yok edilemez"; bize duyum ya da düşünüm vasıtasıyla gelir. Bütün ideler basit değildir, bazıları karmaşıktır ve eğer *a*'yı *b*, *c*, *d*, vb. bakımından tanımlıyorsanız, o halde *a*'nın idesi *b*, *c* ve *d*'nin idesinden oluşmuştur. Locke, idelerden bir tür –zihne zorla girmiş ve tıpkı fiziksel nesneler gibi birleşip ayrılabilen bir– zihinsel nesne olarak söz etmiştir. Zihnin böyle temsil edilmesi, öteki İngiliz deneycileri arasında da varlığını sürdürmektedir ve bu isimlerin savlarının demode görülmesinin nedenlerinden biridir.

Tek duyunun ideleri, birden fazla duyunun ideleri, düşünüm ideleri ve *hem duyum hem de düşünüm ideleri*. Yeşil olmaklığın idesi tek bir duyudan gelir ve görseldir. Katılık idesiyse hem görsel hem de dokunmayla ilgili bir deneyime tekabül eder. İmgelemin idesiyse zihnin yürüttüğü işlemlere dair içsel bir farkındalıktan doğar. Eylemin idesiyse tüm bu kaynakların hep beraber çalışmasından türer.

Kiplerin, cisimlerin ve bağıntıların ideleri. Bir kip, bir özelliktir; bir töz de özelliklerin taşıyıcısıdır. Locke, "töz"le iki şeyi kast eder: Bireyi, örneğin John Smith; ve basit *türü*, altın ya da sudur. Hem bireyler hem de türler niteliklerin taşıyıcısıdır ve zaman boyunca var olurlar. Kipler basit ya da karmaşıktır ve karmaşık bir kip aynı zamanda "bileşik"tir; idesi farklı kaynaklardan gelen idelerle birleşmiştir. "Masa", idesi "zihnin edimleri" aracılığıyla bir araya gelmiş olan karmaşık bir kipi işaret eder.

Son olarak da –ayrı bir başlığı hak eden– *soyut* ideler vardır.

Soyut İdeler

Locke, tıpkı öteki deneyciler gibi, genel kavramlar kullanma yetimizin açıklanması gerektiğini düşünür. Bu yeti, bir önermenin her uygulamasında ve bu nedenle hemen her düşüncede kullanılır. Locke, eğer bütün ideler deneyimden türüyorsa, ilk bakışta bunların türedikleri deneyimlerin belli özelliklerini yansıtması gerektiğinin gayet farkındadır. O halde düşüncelerimizden herhangi biri, deneyimin kendisi geri döndürülemez şekilde tikelse, doğası içinde nasıl genel hale gelir? Karmaşık ideleri, ya muhtelif bir bütünlükteki ayrı ideleri bir araya getirerek ya da bütün ideler için ortak olanı üreten bir şekilde ideleri birbirinden ayırarak oluştururuz. Sözünü ettiğimiz ikinci sürece Locke soyutlama der. Ona göre soyutlama, insan bilgisinin üretiminde ciddi bir öneme sahiptir. Locke soyutlamanın ideler kuramından hareket etmeksizin genel terimler kullanma yetimizi açıklamaya olanak sağladığını düşünür. "Sözcükler" der, "genel idelerin göstergeleri yapılarak genel olurlar" ve bu genel ideler, soyutlama vasıtasıyla tikel idelerden (ya da tikel şeylerin idelerinden) türetilmişlerdir. Bu kuram aşağı yukarı şöyle devam eder: Tek tek insanlar hakkında bazı idelerim vardır: kimisi uzun, kimisi kısa; kimisi şişman, kimisi zayıf; kimisi akıllı, kimisi aptal; kimisi beyaz, kimisi siyahî. Bu idelerdeki çeşitli açılar birbirinden farklılık gösterebilir; yine de insanlara ilişkin ideler, toplanmaları vasıtasıyla şekillendirdikleri muhtelif idede birbirleri arasındaki dengeyi sağlarlar. Geriye kalan, bütün örneklerde ortak olan özellikleri içeren "soyut" bir idedir. Bu nitelikler, tamamlanmamış olduğunda tikel bir şeyi tanımlayamadığı için soyut bir ide olan insan olmaklığın [*manhood*] belirleyici özellikleridir.

İdeler ve Sözcükler

Hobbes gibi Locke da idelerin kökenine ilişkin deneyci açıklamasını anlam kuramıyla ilintilendirmiştir. Onu harekete geçiren, skolastik ve Kartezyen felsefenin bazı anahtar terimlerin bir anlamı olduğunu ve bu anlamın kavranabilir olduğunu varsayarak ilginç sonuçlara ulaştığı düşüncesiydi. Bununla birlikte söz konusu terimlere yakından bakıldığında genellikle niyet edilenden farklı bir anlama sahip oldukları veyahut bazen de hiçbir anlama sahip olmadıkları görülür.

Locke'a göre sözcüklerin anlamı vardır; çünkü sözcükler, idelerin "göstergeleri" ya da "temsil ettikleri" şeylerdir. (Elbette, "gösterge" ve "temsil etme" terimlerinin bir anlam kuramı aracılığıyla tam olarak açıklaması gerekmektedir.) İletişim, zihnimdeki idelere bağlı olan sözcükler vasıtasıyla gerçekleşen bir süreçtir. Bu sözcükler ağzımdan kulağınıza ulaştığında sizin zihninizde de aynı idelerin doğmasına yol açar.

Bu kuram çok ciddi eleştirilere gebedir. Özellikle de, kurallar ve uylaşımlar tarafından belirlenen anlam ilişkilerini, sözcük ve onun uyandırdığı ide arasındaki doğal ilişkiyle karıştırmaktadır. "İnek" sözcüğü uylaşımsal olarak bir tür hayvanı işaret eder; ancak pek çok insanın zihninde süt, çiftlik ve otlak idelerini de canlandırır. Laurence Sterne bu meseleyi güzel bir biçimde hicvetmiştir:

> Genç efendim Londra'da hayatını kaybetti! dedi Obadiah —
>
> Obadiah'ın haykırışının Suzannah'nın zihninde uyandırdığı ilk şey, annemin altı üstü iki kez yıkanmış yeşil saten geceliğiydi. — Locke, sözcüklerin yetersizliği üzerine bir bölüm yazsa yeridir. — Öyleyse dedi Suzannah, hepimiz yas tutmalıyız. — Ama, ikinci kez düşününce: *yas tutma* tabiri kullandığı biçimiyle işlevini pek yerine getirmiyordu — çünkü ne gri ne de siyah idesini çağrıştırıyordu — her şey yemyeşildi. — Yeşil saten gecelik gözünün önünde sallanıp duruyordu hâlâ. (*Tristram Shandy*, 5. Kitap, 7. Bölüm).

Modern felsefenin –büyük oranda Wittgenstein'a borçlu olduğu– başarılarından biri, bu türden bir hicvin ciddiye alınması gerektiğini göstermesidir. Bu hiciv, Locke'un zihinsel "ideleri" gibi tesadüfî şekilde gerçekleşen bir şeye gönderme yapmaya gereksinim duymayan, uylaşımlar tarafından idare edilen, dili pratik bir vasıf olarak gören görüşe bir temel sunmuştur. İdenin ne olduğunu açıklarken –daha sonradan Locke'un kendisinin de itiraz edeceği üzere– bir sözcüğü benim kullandığım anlamda kullanıp kullanmadığınızı asla tam olarak bilemem. Örneğin, "acı" sözcüğüyle ilişkilendirdiğim ide, belki de sizin "haz" sözcüğüyle ilişkilendirdiğiniz bir idedir: Sözcüğü kullanışımızdaki fark, sanki ortak kullanım maskesinin altında açığa vurulmamış halde yatmaktadır. Anlamı özsel "kamusallığından" söküp alan böylesi bir kuram, tam da bu nedenle artık neredeyse evrensel olarak reddedilmiştir.

Fiziksel Dünya

Artık geriye Locke'un bilgikuramından çıkan, dünyaya ve bilimsel araştırmaya ilişkin görüşünü özetlemek kalıyor. Söz konusu görüş, pek çok açıdan bilimin doğasına değgin gelişmiş bir kuramı yansıtmaktadır; bazı açılardansa, aslında son dönemdeki biliminsanlarının kendi faydaları adına kavramak zorunda kalıp ısıtarak önümüze sürdüklerini içerir. Locke, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımına yönelik ilgisini, dostu Robert Boyle'dan ve esas olarak da Pierre Gassendi'den (1592–1655) devşirmiştir. Aynı zamanda, kavramları bir yandan temel bilimsel nosyonlar olarak konumlandırmaya öte yandan da onları betimlemede akılcı yolları ileri sürerek metafizik bir kafa karışıklığından tamamen uzak tutmaya çalışmış; kavramların özünü ve tözünü –tamamen yeni ve aydınlatıcı bir şekilde– soruşturmuştur. Bu yaparak, iki yüzyıl boyunca kıymeti anlaşılmayan önemli bir felsefi adım atmıştır.

Locke, karmaşık idelerde kipler, cisimler ve bağıntılar ayrımına gitmiştir. Bunlar, öncül, özne ve ilişki gramatik kategorilerine tekabül eder. Locke zaman zaman böyle düşünüyormuş gibi görünse de, bireysel bir tözün idesine sahip olduğumuzu söylemek doğru değildir. Soyut ideler kuramındaki muğlaklığın bir kısmı bütün idelerin doğal olarak genel görünmesinden ileri gelir: Yani, bunlar (tıpkı bir resimdeki imgenin aslında tam olarak birden fazla kişiye tekabül etmesi gibi) birden fazla nesnenin onlara sahip olduğunu söylememizin bir şeyler demeye geleceği nitelikleri temsil eder. Öyleyse bir önermenin öznesi olan bireysel şey kavramına nasıl varırız? Locke, bu hususta Spinozacılığın paradokslarına düşme endişesi yaşamıştır ve pek çok –hatta belki de sonsuz sayıda– tözsel şeyin varlığına cevaz veren töz kavramını muhafaza etmiştir. Bu nedenle Kartezyen töz düşüncesine takılıp kalmaz.

Locke'un düşüncesindeki ilk adım, niteliklerin idelerden ayrılmasıdır; nitelikler, nesnelerin bizdeki ide üretme *güçleri*dir. Birincil niteliklerin hem içkin oldukları nesnelerden ayrılamaz olduğu hem de basit ideleri ürettiği varsayılır. Bunlar yer kaplama, hareket, cisim vb. niteliklerdir ve bilimsel araştırmanın gerçek konularıdır. İkincil niteliklerse duyum üreten bazı güçlerden (şekerin tatlılık duyusu üretme gücünden, kırmızı şeylerin belli bir görsel izlenim üretme gücü vb.'den) başka bir şey değildir.

Farklı amaçlarla farklı şekillerde çizilebilecek bu ayrım hususunda net olmak çok güçtür. Ne var ki Locke, bu ayrımın hem tarihsel hem de felsefi açıdan çok ciddi bir önemi olduğunu ileri sürer. Birincil nitelikler, oluşturdukları ideleri andırırken; ikincil nitelikler bunu yapmaz. Ayrıca bu durum, birincil niteliklerin ait oldukları nesnelerin gerçekten *içinde*yken, ikinci niteliklerinse nesnelere içkin olmadığını söyleme imkânı verir. Berkeley, maddi tözün herhangi bir özelliğinin bir ideyi andırdığını varsaymanın saçma olduğunu söyleyerek buna itiraz edecektir; çünkü ideler zihinsel varlıklar olup tamamen başka bir alana aittirler ve idelerin ide olmayan şeyleri andırdığını varsaymak *prima facie* saçmadır.

Bu itiraza yanıt vermek için bir kez daha Locke'un meseleyi kuşatan, kullanım tarihi sona ermiş kuramından uzaklaşmaya çalışmamız gerekir. İdeler ile nitelikler arasındaki benzerliklerden söz ederken, Locke'un anlam kuramından destek alan düşüncelerinin yanlış yöne saptığını görmemiz gerekir. Tam da düşünürün iddia ettiği gibi, bilimsel açıdan belirlenip ölçülebilir bazı nitelikler, belli açılardan öteki niteliklerin olmadığı şekilde bir şeyin gerçekliğinin temelidir. İkincil nitelikler, bir alımlayıcıya ihtiyaç duyarken, birincil nitelikler yalnızca nesneye gereksinim duyar. Bu meseleyi ortaya koymanın yollarından biri şudur: Eğer bir nesnenin birincil niteliklerinin hepsini ve onu algılayan insanın doğasını biliyorsanız, bu tek başına, size o nesnenin o kişiye nasıl göründüğünü açıklama şansı sağlar. Nesnenin nasıl algılandığını açıklamak için ikincil niteliklerine gönderme yapmaya gerek yoktur. Birincil niteliklerin, algıyı açıklamada mutlak surette işin içinde olması gerektiği bağlamında bu niteliklere ilişkin algımıza benzediği söylenebilir. Bunu söylemek, ikincil niteliklerin gerçekliğini reddetmek değildir; yalnızca ait oldukları nesnenin doğasına ilişkin herhangi bir bilimsel görüşün merkezinde yer alamayacaklarını söylemektir.

Gerçek ve Nominal Öz

Bu şekilde bakıldığında birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım, Locke'un başka bir ayrımıyla ilişkilidir: Gerçek ve nominal öz arasındaki ayrım. Locke, bu yeni ayrımı maddi şeylerin doğasını açıklamaya çalışırken ve "töz" ile "öz"e dair skolastik fikirleri eleştirel bir süzgeçten geçirirken ortaya koyar. Şayet, "tözleri" tikel şeyler, niteliklerin taşıyıcısı olarak yorumlarsak, onlara ilişkin hiçbir pozitif kavrayışımız olamaz. Tözler

[*substances*], herhangi bir nesnenin bilinebilmesini sağlayan söz konusu nitelikleri "destekleyen" betimlenemez dayanaklardır [*substrata*]. Tikel olana ilişkin her türden pozitif kavrayış, nitelik idesine ilişkindir ve bu nedenle dayanağın kendisine dair değildir.

Locke için hayli zor olan, böyle bir töz düşüncesinden böylesi bir ideye nasıl varabileceğimiz sorusunu bir kenara bırakalım. Locke, tıpkı pek çok düşünür gibi, doğrudan ya da dolaylı olarak –tikel olanın doğasını tanımlama görevinde bizi negatif bir kavrayışa sevk eden– Aristoteles'ten etkilenmiştir. Tikel olan (hatta tözle özdeş olsa bile) tözün kısmi bir maddesi olarak tanımlanamaz; maddeyi niteliklerinden yalıtarak düşünme çabası sonu olmayan bir yoldur. Skolastik düşünürlerin dile getirdiği üzere "*individuum est ineffabile*" (tekil olan betimlenemez). Nihayetinde Locke'un da destek vermek zorunda kaldığı bir öğretidir bu. Öyleyse, bir şeyin özünü tanımlayan niteliklerini, doğasını değiştiğinde değişmeden kalan özelliklerinden ayırmak gereklidir. Tikel olana dair bir ideye en çok bu şekilde yaklaşabiliriz.

O halde söz konusu öz nedir? Aslına bakılırsa Locke tikellere ilişkin ağzını pek açmazken, türlere ilişkin olarak birkaç kelam etmiştir. Tikel öze ilişkin skolastik düşünce Locke'a göre tutarsızdır. Locke, tikele ilişkin bütün sorunların bir yandan tikel varlıklara, öte yandan da tikel olanın özdeşlik durumlarına ilişkin temel soruşturmalarda tüketildiğini düşünür. Bir "dayanağa" ilişkin genel ide bir yana bırakıldığında, şeyin doğasını şekillendirenlere dair hiçbir şey söylenemez. Ayrıca, Locke'un deneyci anlam kuramının dayanağa ilişkin bu "genel" ideye temel sağlayıp sağlamadığına dair bir şüphe duymak da mümkündür. Bu genel ideye soyutlama vasıtasıyla vardığımızı, çünkü bu örnekteki gibi işin derinlerine indiğimizde geriye başka bir şey kalmadığını iddia etmek saçma görünmektedir.

İşaret ettiğim üzere, Locke'un öz kavramını açıklamaktaki amacı kısmen polemiğe girmektir. Locke, kendisini katı bir sınıflama üzerine inşa eden Aristotelesçi bilime anlayışına saldırmak ister. Bu sınıflamalar *a priori* olarak ortaya çıkmış gibi görünür ve nesnelerin çatısı altında toplanan gerçek yapılarına/kuruluşlarına hiçbir göndermede bulunulmaz. Locke'a göre öze dair tek önemli düşünce, kuruluş düşüncesidir. Bir nesnenin kuruluşu irade tarafından belirlenemez; ancak şeyin kendi gerçekliğinin keşfi vasıtasıyla belirlenebilir. Bu nedenle de *a priori* olarak belirlenemez. Locke böyle-

likle, bizim onu altına koyduğumuz keyfi sınıflandırmayla nesneye bahşedilmiş nominal özden ayrılıp gerçek öz düşüncesine giriş yapmış olur.

"Bekâr" sınıflandırmasını ele alalım. Bu ifade nominal bir özü, yani bekârlar sınıfının özelliklerini niteleyen bir dizi özelliği belirtir. Sınıflandırma keyfidir; sözcüğü daha farklı bir biçimde de tanımlayabiliriz. Ne var ki, belli bir "öz"den söz edebilmemizi sağlayabildiği ölçüde böyle bir sınıflandırma vardır. Örneğin, bekârlığın zorunlu özelliği evlenmemiş olmaktır; yani bekâr *sıfatı* evlenmeme mecburiyetini barındırır. Lakin, bekâr yani evlenmemiş olan John'un zorunlu özelliği değildir bu: Aksine yarın sabah evlenmeye karar verebilir, bekâr olma durumundan vazgeçebileceği gibi yeniden bekâr olmayı da seçebilir. Bu nedenle nominal özler sınıflandırmanın ilinekleridir; dilimizin içinde yuvalanmış sınırlamaları yansıtırlar, ancak bu sınıflamalar şeylerin kendisine işlemez. Ortaçağdaki mantıkçıların diyebileceği gibi, *de re* değil *de dicto*'durlar.* Locke, yalnızca nominal özlerin *a priori* olarak bilinebileceğini düşünür ve bunun nedeni, böylesi bir bilginin, nesnelerin kendisine ilişkin bilginin değil, bizim dilsel alışkanlıklarımızın boş bir yansıması olmasıdır.

Şimdi de "altın" sınıflandırmasını ele alalım. Locke'a göre bu nominal özle ilişkilendirilen altın, sarı, metalik vb. bir maddedir. Ne var ki, altının bir de gerçek özü vardır; yani olduğu türden bir şey olmasını engellemeksizin değişmeyen bir özü vardır. Bu gerçek öz, (bazı sıra dışı ilinekler söz konusu olmadıkça) nominal öz tarafından belirlenmez. Bu öz ancak bilimsel bir soruşturma vasıtasıyla keşfedilebilir. Bu soruşturmada bize rehberlik eden nominal bir öz, yalnızca gerçek bir öz tarafından alaşağı edilir. Aslına bakılırsa, Locke gerçek özlerin bilinemez olduğunu düşünme eğilimindeydi. Bunun nedeni, kısmen Locke'un maddi tözlerin altında yatan gerçeğin, gözleme rağmen, gizli kaldığını düşünmesiydi. Locke'un yaşadığı dönemden bu yana bu inanışı reddetmek için nedenler bulduk. Örneğin, bir nesnenin altın olmasını sağlayan şeyin atom ağırlığı olduğu ve sınıflandırmamızın temelini oluşturan nitelikler olmadığı sonucuna vardık. Bundan ötürü, yalnızca deneysel bir soruşturma, altının gerçek özünün ne olduğuna karar verebilir: Her halükârda maddenin ne olduğuna uylaşımla karar verilemez.

---

* Latincede *de re* "şey/nesne üzerine" ve *de dicto* "ifade üzerine", "ifadeye dair" anlamına gelir – ç.n.

Kipler ve basit ideler (başka bir deyişle niteliklere tekabül eden ideler) söz konusu olduğunda gerçek ve nominal özler birbirinden ayrılamaz. Bu ayrım ancak tözler için söz konusudur. Örnekte görüldüğü üzere, bu ayrımın mümkün olduğu –"altın" gibi– belli "tür" terimleri vardır. Bunlar tözleri mi gösterir peki? Kesinlikle hayır; en azından Locke'un niyet ettiği anlamda hayır denebilir bu soruya. Altın tikel bir şey değil, bir maddedir. Başka bir deyişle, daha tanıdık bir ifadeyle, terimin ortak anlamıyla bir maddedir. Ayrıca birazdan ele alacağımız üzere, gerçek özlerin tikellere değil, türlere ait olduğunu kavrama hususunda ne Locke ne de akılcılar yeterli donanıma sahiptir.

Kişisel Kimlik*

Locke'un öz kavramı ilişkin irdelemeleri, tek tek maddelerin doğasına ilişkin tatmin edici bir izah sunmaz. Düşünür, özdeşlik kavramının tek tek varolanları türlerden ayırmakta çok önemli bir rol oynadığının farkına varmıştır. Bir şeyin kendi oluşuyla zaman ile mekânda yer tutması arasında derin bir içsel bağlantı olduğunu iddia etmiştir; ancak bu alandaki en önemli katkısı, modern biçimiyle kişisel kimlik sorununu ortaya koymasıdır. Locke, insanın bir şey, kişininse başka bir şey olduğunu ileri sürmüştür. İnsan denen varlık, bir kişi olmadan varlığını sürdürebilir veyahut belki de tam tersi de mümkündür. İnsan, –kimliği ait olduğu asıl özle uyumlu olan organizmanın sürekliliği tarafından belirlenen– bir organizmadır. Ne var ki organizma kişiyle aynı şey değildir; insanlar kişiliklerindeki radikal değişimlerden dolayı ıstırap duyabilir veyahut bir organizmada varlığını sürdüren bir kişiliğin bir zamanlar uyuyan bir bedende olduğu gibi aniden kaybolup aynı anda yeniden ortaya çıktığını ve başkalarında el değmeden varlığını sürdürdüğünü tahayyül edebilir. Düşünce üzerine gerçekleştirilen pek çok deney, insanın kimliği ile kişinin özdeşliğinin farklı ideler olduğu sonucuna ulaşmıştır. Peki, bu gibi durumlarda bir kişinin özdeşliği nelerden oluşur?

Locke, zaman zaman "bilincin sürekliliği" olarak tanımlanan bir özdeşlik ölçütü önermiştir. Anılarım beni geçmişe bağladığı ve arzularımla ni-

---

* Burada "kimlik" olarak çevirdiğimiz kavram, aynı zamanda "özdeşlik" anlamına da gelmektedir – ç.n.

yetlerim de geleceğimi belirlediği ölçüde zaman içerisinde aynı kişi olmayı sürdürürüm. Thomas Reid, özdeşlik sorununa verdiği iki çelişkili yanıttan ötürü bu türden bir ölçüte itiraz eder. Yaşlı general, belki genç subayı anımsayabilir; genç subaysa –general bu oğlanı unutmuş olsa bile– elma çalan oğlanı anımsayabilir. Öyleyse general, oğlanla hem özdeştir hem de değildir. Ne var ki bu itiraz, savı tümden çökertmez; yalnızca Locke'un yaklaşımında bir düzeltme yapmamızı önerir. Kişisel kimliği, daha önceki bütün eylemleriyle genel bir bağlantı kurarak birbirine kenetlenen bir anılar *zinciri* açısından tanımlamamız gerekir: Yaşlı adam, çocuğu anımsayan genci hatırlayan orta yaşlı adamı anımsar. Eğer zincir kopmazsa, böylece bir ihtimal kimlik de güvende olur.

Bu yaklaşıma çok daha ciddi bir itiraz, Piskopos Butler tarafından yapılmıştır. Diyelim ki, daha önce bulunduğum bir odada ayakta durduğuma ilişkin bir düşünceye sahibim. Bu düşünceyi bir *anı* yapan nedir? Şüphesiz, *kendimi* bu odada ayakta durmakla özdeşleştiriyorum. Ne var ki bu özdeşleştirmenin doğru olduğunu nasıl bilebilirim? Daha önce bu odada duran bir ben olduğunu söyleyecek temellere sahip olmalıyım. Yanlış anının iddiası, kimlik için bir temel sunmaz; doğru anının ("gerçek" anıların) iddiasıysa kimlik için bir temel verse bu durum yalnızca kimliğe ilişkin bir iddiaya dayanmasıyla mümkün olur. Kısacası, bu ölçütün kendi dışında bir kanıtı yoktur.

Butler'ın itirazı halen çokça tartışılmaktadır. Locke'un ölçütü döngüsel görünüyor olabilir; ancak belki de döngü bir *fasit daire* değildir. Bu bir fasit daire ise yalnızca tanıtlamaya çalıştığını önceden var saydığı içindir ve neden böyle olduğu katiyen açık değildir.

Neden Kavramı

Locke'un yaşamı boyunca bilimsel devrimlerin ardı arkası kesilmemiştir. Bu dönemde Kraliyet Akademisi kurulmuştu ve Boyle (1627–1691) geleneksel bilime dair epeyce şüpheci bir metin kaleme almış, böylelikle güncel felsefi meselelerle doğrudan ilgilenmişti. Boyle, bütün araştırmanın bilimle ilişkisiz nihai sonuçlara indirgenmesi tavrını reddederken Bacon'ı izliyordu; çünkü gözlemlenebilir fenomenlerin tikel sonuçlarına ilişkin araştırmasında Descartes'ın –temel ilkelerin yalnızca metafizikten çıkarsanabileceğini varsayan– *a priori* yöntemini izlemek hususunda gönülsüzdü.

Boyle, bilhassa Descartes'ın fiziğinin merkezine yerleştirdiği, oldukça metafizik görünümlü yasayı reddediyordu. Bu yasa Newton tarafından yeni bir biçim altında yeniden canlandırıldı ve *Principia* sonunda Locke'un *Deneme*'siyle aşağı yukarı eşzamanlı olarak yayımlandığında filozoflar *a priori* akıl yürütmeyle deneysel yöntemin sıradışı bir senteziyle karşı karşıya kaldılar. Görünüşe bakılırsa bu sıradışı sentez, geçici fenomenlerin bütün kaotik dünyası açıklayıp yönetecek çürütülemez yasalar ileri sürüyordu. Kant'a gelene değin Newton'ın kuramlarının felsefi önemi büsbütün kavranamamıştı. Bu esnada Leibniz, Newton'ın uzama ilişkin görüşüne ciddi bir savaş açarken, deneyciler kendilerini Newtoncı fiziğin inşa ettiği derin ve zorlu nedensellik kavramını anlamaya hasretmişlerdi.

Locke, ilkeleriyle uyumlu bir biçimde, nedensellik idesinin içeriğinden türeyen *deneyim*e dair bir açıklama getirmenin olanaklı olabileceğini çoktan fark etmişti. Bu sorunu tatmin olacağı şekilde çözmekte hiçbir sıkıntı yaşamamıştı. Locke, irade kullanımının bizi –doğrudan, şüphe duyulmaz ve daha basit hiçbir şeye indirgenemeyecek olan– nedensellik deneyimine getirdiğini düşünür. Berkeley bu öğretide bir anlamda Locke'u izler: Yani, gerçek nedenselliğin idesine sahip oldukça iradeninkine de, hem bir etkinlik hem de ıstıraplı bir şey olarak deneyimlenenin kullanımına sahip oluruz. Buna karşın, doğayı gözlemlediğimizde, herhangi bir iradenin deneyimiyle değil, olayların düzenli bir sıralamayla birbirini takip ettiği gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Kütleleri bir araya getiren bir iradeden söz etmek yanıltıcı ve yersiz olur; çünkü bütün gözlemleyebildiğimiz kütlelerin bir araya toplanmış olmasıdır. Eğer burada bir doğa yasasına gönderme yapıyorsak, bu yasa, düzenin ve bu hareketin ortaya çıktığı, değişmez gibi görünen biçimin ifade edilmesinden fazlası olmayacaktır. (Berkeley bu nedenle yerçekimi kuramında "çekim" ya da "kuvvet"ten bahseden Newton'ı eleştirmişti; çünkü bu terimler, kesin bir biçimde gözlemlenebilir olandan başka bir şeyin varlığını ima eder.)

Tıpkı Locke gibi Berkeley de deneyciydi. Söz konusu ettiğimiz her şeyi deneyimden türettiğimizi düşünüyordu. "Dışsal dünya"daki şeylerle ilişkili olan deneyimimiz, herhangi bir ruhtan ya da dışsal dünyayı harekete geçiren bir iradeden değil, yalnızca düzenli bir art ardalıktan bahsetmemizi sağlayabilir; nedensellik yasalarından söz ettiğimizde bu düzenliliğe gönderme yapmaktan başka bir şeyi kast etmiş olamayız. Berkeley'in bu kuramı, Hume'un geleneksel nedensellik kavramına yönelik radikal saldı-

rısını önceliyordu. Aynı zamanda burada Leibniz'in nedensel yasaların "iyi kurulmuş fenomenleri" şeklinde ifade ettiğine ilişkin kuramının yankısı duyuluyordu. Bu durum, nedensellik kavramının, filozofların zihninde üst sıralara doğru yükselmeye başladıkça, metafizikteki merkezi kavramlardan biri olarak yerini almaya başladığını ve asli bir sorunu belirttiğini gösteriyordu.

Berkeley'in Eleştirisi

Cloyne başpiskoposu olan George Berkeley (1685–1753), asıl ilhamını Locke'un metafiziğinden alan en büyük filozoftur belki de. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme* (1710) adlı kitabında detaylarıyla sergilediği idealizmiyle bilinir; bu kitaba göre dünya, ruhlardan ve onların "idelerinden" başka bir şeyi içermez. Berkeley, bu kuramın Locke'un ortaya attığı deneyci yöntemin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu düşünür. Yöntemi –ve dahası bunun insanın sağduyusuyla uyumlu olan tek kuram olduğunu– kabul ettiğinde sonucunu da kabul eder. Buna karşın Berkeley'in idealizmi, açık bir biçimde Locke'un düşüncesinden yola çıkarak ortaya konmuş bir "ide" kavramının kapsamı daraltılmış olmasına karşın daha açık bir sunumunun sonucudur. Berkeley için "ideler" zihinsel tikellerdir, zihni içeriklerimizin açığa çıkardığı, algının dolaysız nesneleridir ve bütün gerçek zihinsel içerikleri kapsarlar. İmgeler, duyu deneyimleri, düşünceler, kavramlar... Bunların hepsi Berkeley için bir anlamda "idelerdir"; çünkü zihinsel algının dolaysız nesneleridirler. (Kant, çeşitlilik gösteren bu başlıkların tek bir kategori altında soğurulmasından şikâyet eden tek kişi değildi. Ne var ki, belki de deneycilerin ikna edici sonuçlara ulaşmasının yalnızca duyusallıkla [*sensibility*] kavrayışı [*understanding*] birbirine karıştırmalarından; "kavrayış"a ilişkin kavramlarını "duyusallığa ilişkin hale getirmelerinden ve insan bilgisinin doğasının yanı sıra insan bilgisinden türeyenlerin işlevini de yanlış temsil etmelerinden kaynaklandığını ileri sürerek en çok eleştiri getiren isim Kant'tı.)

Böylesi bir varsayımda bulunmak, Berkeley'i, hem kendisini hem de çağdaşlarını zora sokuyormuş gibi görünen sonuçlar çıkarmaya yöneltmiştir. İlk olarak, var olan her şeyin tikel olduğunu, soyut ide diye bir şey olmadığını iddia ederek, Locke'un soyutlama kuramını hedef tahtasına oturtmuştu. Örneğin, soyut bir üçgen idesini ele alalım: Böylesi bir ide, ne

çeşitkenar ne de ikizkenar bir üçgeni varsayar; bu ide, bütün üçgenleri şekillendirir ve özgül bir üçgen şekli yoktur. Dahası, bütün özellikleri belirsiz olan bir üçgeni düşünmek saçma olmayacak mıdır? Bunun yanıtı çok açıktır: Locke, bir üçgene değil, bir üçgen *ide*sine gönderme yapmaktadır; bir üçgen idesinin kendisinin üç kenarlı olduğunu ve bu nedenle şeklinin belli olduğunu düşünmek saçmadır. Ne var ki bu yanıt, Berkeley'in idelerle imgeleri tek bir zihinsel kategori altına sıkıştırmasından ötürü verilemez. Bir üçgen imgesi, belli anlamlarda temsil ettiği üçgenin özelliklerini paylaşır. Berkeley, soyut bir üçgenin varlığından ziyade bir üçgenin soyut imgesi olmadığını varsaymakta haklıdır. Dahası, Berkeley için imgeler zihindeki bütün "idelerin" modeli olduğu için vardığı sonuç, buna bağlı olarak ziyadesiyle makuldür.

Peki, idelerle imgelerin aynı çatı altında toplanması neden ikna edici olsun ki? Yanıt Locke'un anlam kuramıyla deneyim ile ide arasında açtığı yarığı, Berkeley'in kapatma çabasında bulunabilir. Berkeley, deneyimlerle ideleri *bir ve aynı şey* haline getirmiştir: kırmızı bir kitaba ilişkin algı, kırmızı bir kitabın imgesi, kırmızı bir kitabın idesi. Bunların hepsi, nesnenin aynı türden örnekleridir; doğaları değil, adları farklıdır. Bu nedenle sözcüklerin fiiliyatta uygulanarak nasıl anlam kazandıklarını göstermekte hiçbir güçlük yaşanmaz: Bir sözcüğün gösterdiği her şey gerçekte bir deneyimdir (ya da idedir). Ayrıca sözcükleri kullanırken hangi anlamda kullandığımıza dair zihnimizde hiçbir şüpheye yer yoktur. Gereksinim duyduğumuz tek şey, sözcüklerin ifade ettiği deneyime geri dönmektir. (Akılcı felsefelerin bütün zihinsel süreçleri aynı kefenin içine doldurmaları genel bir özellikleridir. Ne var ki, aynı zamanda akılcılığın başka bir özelliği de, akla ait olan bu "açık ve seçik" algılar ile duyu ile imgelemin işleyişini su yüzüne çıkaran daha karmaşık zihinsel öğeler arasında çok dikkatli şekilde ayrım yapmasıdır. Tabii, Berkeley için böylesi bir ayrımın hiçbir anlamı yoktur.)

İdealizm

Berkeley, felsefenin temel sorunu olarak gördüğü soruya artık yanıt verebileceğini düşünüyordu. Bu, varolmaya ilişkin bir soruydu. Varolma ne*dir*? Berkeley'in ilk yanıtı, varolmanın algılanmış olmak olduğuydu: *esse est percipi*. Eğer bizdeki her şey bir ide ise, varolmanın ilkesi idelerin doğasında bulunmalıydı. Bu durumda ideleri zihnin dışında varolan şeyler olarak

düşünmek saçma olacaktır. Dahası, zihin*de* varolma, zihin tarafından algılanmış olmaktır. Bu nedenle algılanmamış bir şey yoktur da; kendisini algılanamayan şeylerin varlığına dayandıran her metafizik iddia saçmadır. Berkeley bilhassa "maddi töz" olarak adlandırılan şeyin saçma olduğunu düşünür: Bu terime tekabül eden hiçbir ide, dolayısıyla hiçbir duyu yoktur. Bu adla çağırdığımız şeyin varlığını ileri sürdüğümüz zaman onunla ne kast ettiğimizi dahi bilemeyiz.

Dr Johnson'ın* ağır bir taşı tekmeleyerek çürütülebileceğini düşündüğü bu radikal düşünce, Berkeley'e göre hiç de sağduyuya aykırı değildi. Aksine bunun yol açtığı tek metafizik karışıklık sıradan insanın bu iddiadan şüphe duymasıyla ortaya çıkabilirdi; çünkü sözcükleri onlara uygun anlamlara göre kullanacak ve bu nedenle yalnızca idesine sahip olduğu, başka bir deyişle deneyimlediği şeylerin varlığını onaylayacaktır. O halde "maddi nesneler" deyip dururken neye gönderme yapıyoruz? Berkeley bunların *ideler* olduğunu söylemekten imtina ediyordu: Her masa için bir değil, birçok, belki de sonsuz sayıda algı vardır. Bu durumda "masa" teriminin işaret ettiği, tek bir ide değil, "idelerin toplamı" dır. Bu, Berkeley'in şu soruya verdiği yanıtta görüldüğü üzere muğlak bir kuramdır: "Onu algılamasam da masa vardır demek ne anlama gelir?" Berkeley'in yanıtı, (ilk bakışta) böylesi bir iddianın eğer masanın durduğu yere geri dönersek, onun belli bir algısına sahip olduğumdan fazlası anlamına gelmediğidir. Başka bir deyişle, fiili değil, potansiyel bir ideye gönderme yapmaktır. Bu yanıt, Berkeley'inki gibi kuramların son yıllarda karşısına çıkan en büyük sorun olarak görülen ama felsefesinde kesinlikle aldırmadığı bir güçlük çıkarır düşünüre: Olanaklı ideler gibi şeyler nasıl var olabilir?

Berkeley'in bu hususta ki savı, "ideler" kuramının dolaysız sonuçlarının salt olumlanması olmadığı sürece, oldukça cesurdur; ancak şimdilerde sıklıkla yanlış yorumlanarak Locke'a karşı bir saldırı olarak görülüyor. Berkeley, birincil ve ikincil nitelikler arasında bir ayrım olduğunu kabul etmez. İkincil niteliklerin gerçekdışı olmasına ilişkin olarak sunulan her türden savın, aynı derece birincil nitelikleri de gerçekdışı hale getirdiğini düşünür. Aynı zamanda, niteliklerinden soyutlanmış saf bir "dayanak"a dair hiçbir idemizin olmadığını ve bu nedenle de böyle bir şeyden söz ettiğimizde ne kast ettiğimizi bilmediğimizi iddia ederek, Locke'un töze iliş-

---

* İngiliz yazar ve sözlükçü Samuel Johnson kast ediliyor – ç.n.

kin görüşünü de reddetmiştir. İdelerin öznelliği hususunu doğrudan doğruya onlar vasıtasıyla temsil edilen niteliklerin öznelliği üzerinden tartışmıştır. Bir anlamda düşüncelerin duyumların çatısı altına kolayca yerleştirildiğine ve böylelikle düşüncelerin yetersizliğinin, duygulanımların yetersizliğine ilişkin iyi bilinen Kartezyen savlara göndermeyle tanıtlandığına dair görüşünden sapmadır bu.

Berkeley'in çağdaşlarının yersiz birleştirmeler ve aceleci benzetmeler üzerinden yaptığı spekülasyonlara dayanan bu olumsuz savlar artık çok daha açık hale gelmiştir. Berkeley, Lockeçu "töz" ile fiziksel dünyadaki maddi şeyleri birbirine karıştırıyordu (yine de bu tamamen onun hatası değildir); gerçek ve nominal öz arasındaki ayrımı göz ardı ediyor ve "ide" sözcüğünü nitelikler, duyumlar ve –onlardan çıkan– kavramlar arasında hiçbir ayrım yapmaksızın bir ad olarak kullanıyordu. Kısacası, aslında ilgilendiği mesele olan gerçeklik ile görünüş arasındaki ilişkiyi açıklamakta ikna edici bir tavır sergileyemedi. "Varolmak demek, algılanmış olmak demektir" sloganı "varolma görülmüş olmaktır" şeklinde çok daha iyi özetlenebilir. Ayrıca savının asıl epistemolojik gücü şuraya varıyormuş gibi görünür: Şeylerin nasıl olduğuna ilişkin bütün kanıtımın onların nasıl göründüğüne ilişkin dolaysız ve düzeltilmez bilgimden gelmesi zorunlu bir hakikattir. Ne var ki, dünyaya gönderme yaparken, bildiğimden başka bir dünyayı kast edemem (aksi takdirde neden söz ettiğimi bilemezdim). Kısacası, nesnelerden söz ederken hakkında konuştuğum şey, gözlem gücümün çok ötesine geçen temel gerçekliğin bir kısmı değil, daha ziyade görünüşün tamamıdır. Başka bir deyişle, nesnelerden söz ederken yaptığım, kendi bakış açımdan gözlemleyebildiklerimin toplamından söz etmektir. Benim *dünya*m, *benim* dünyamdır. Bu yalnızca doğrulanamaz değildir; aynı zamanda bana göründüğü haliyle dünyayı aşan başka bir dünyadan söz etmek de anlamsızdır. Çünkü "görünüş" ya da "göründüğü biçimiyle" terimleri, zorunlu olarak gözlemleyenin zihinsel durumuna gönderme yapar; bu durumda gözlemci ne akla ne de zihinsel olmayan şeylerin varlığını onaylama vasfına sahip gibi görünür.

Tanrı ve Ruh

Berkeley'in önüne çıkan ve farkına vardığı asıl sorun şuydu: Böyle bir görüşü nasıl kabul edebilir ve bildiğim her şeyin bilinç alanımla sınırlı oldu-

ğu, bu nedenle de kendimden başka ruhların varlığı hakkında fikir bildirmek için dayanabileceğim hiçbir zemine sahip olmadığım sonucuna varmaktan nasıl kaçabilirim? Bu güçlük, bir bakıma Descartes'ın karşılaştığı güçlüğü anımsatır. Descartes, –yalnızca yanılsamayı değil, aynı zamanda pek çok ruhu olan bir evrenin gerçekliğini de ayakta tutan– kadir-i mutlak ve her zaman her yerde olan bir Tanrı'yı savunuyordu. Bununla birlikte, Berkeley açık bir biçimde gördüğü üzere, aslına bakılırsa kendi kabulleri açısından önemli olan "ruh", "zihin" ya da "tin" gibi terimlerin anlamını açıklamadan doğrudan bu sorunla yüzleşemezdi. Zihnin kendisinin bir ide olmadığını, çünkü içinde barındırdıklarıyla özdeş olmadığını ileri sürerek bunu yapmakta bazı güçlükler olduğunu kabul etmişti. Peki bu durumda zihne *dair* bir idemiz yok mu? Zihnin bütün içeriğini çekip alsanız dahi zihnin kendisini ortadan kaldırmış olmazsınız; çünkü zihin, içinde barındırdıklarının herhangi bir kısmıyla özdeş olmadığı gibi tamamıyla da özdeş değildir. Aslına bakılırsa zihin, tam da Lockeçu anlamda bir töz gibi görünmektedir: Bilinemez bir dayanak. Bunu kabul etmeye zorlanan Berkeley, (sanki bu meseleyi daha açık hale getiriyormuş gibi) söz konusu dayanağın idesine değil, "kavram"ına sahip olduğumuzu söylemek zorunda kalmıştır. Bu öneri, şu gözlemler tarafından bir dereceye kadar telafi edilmektedir. İlk olarak, zihnimizle olan deneyimimiz biriciktir: *Gerçek* nedenselliğe ilişkin idemizi onun aracılığıyla devşirdiğimiz irade deneyimi. İkincisi, düşünceler için kullandığımız "varolmak, algılanmaktır" düsturunu, töz kavramı için de kullandığımızda "zihinsel töz"e dair anlamlı bir söz üretmiş oluruz. Bu durumda düstur şu hale gelir: Olmak, algılanmaktır. Böylelikle algıyla olan ilişkimiz sayesinde zihnin doğasını kavrarız. Algı iki terim gereksinir; bir terimin (ide) gerçekliği ve ilişkinin (algı) gerçekliği, bunlar arasındaki başka bir terimin (zihin) gerçekliğini gerektirir. Algı, töz ile öznitelik arasındaki gizli "bağ" gibi görünür. Berkeley, hiç şüphesiz ki idelerle nitelikleri birbirine karıştırmıştı; töze ilişkin görüşü kimi fiili ilkeleri içermeliydi ve bu nedenle töz, –vardığı kimi sonuçların ima ettiği üzere– yalnızca zihinsel olabilirdi.

Zihnin doğasına ilişkin sorunu tatmin edici bir biçimde çözdüğünü düşünen Berkeley, ileri sürdüğü savda kısmen Kartezyen düşünceye dayanıyordu. Tanrı'nın varlığına dair bir tanıtlama sayesinde yürütülen bu sürecin, aslına bakılırsa dünyanın yalnızca göründüğü gibi *olduğu* sonucuna varması pek de şaşırtıcı değildir: Dünya, Tanrı'nın bize gösterdiği gibi*dir*.

Bu ilahi görünüme ilişkin bilgimiz kusurludur ve Tanrı'nın bize ihsan ettiğimiz algılarımızdan doğal ve ikna edici şekilde meydana gelen söz konusu inançların bizi yanıltmayacağından kesinlikle emin olabiliriz.

Berkeley'in teolojisinin en ilginç kısmı, Tanrı'nın varlığına ilişkin yepyeni savında yer alır. Bu sav, Berkeley'in etkinliklerin yegâne kaynağı olarak ruhsal töz kavramını hem açık hale getirir hem de bu kavrama dayanır. Düşünürün yerli yerinde gözlemine göre, ideler söz konusu olduğunda, hangi idelerin etkin hangilerininse edilgin olduğunu birbirinden ayırabiliriz. Bir imge ya da düşünceyi zihnime iradi olarak çağırabilirim ve benim zihinsel etkinliğimin bir ürünü olarak onu tanırım. Ne var ki, öteki ideler –bilhassa duyum ve inancın belirleyiciliği altında olanlar– aynı şekilde istencim için ulaşılabilir değildir. Kendime Fransa'nın İngiltere'den daha küçük olduğuna inanmak, masada benden önce bir adam oturduğunu düşünmek, parmağımda bir acı hissetmek için emir veremem. Yine de bu istemsiz ideler, muazzam canlılıklarıyla üzerimde bir etki yaratmış gibi görünür. Bunlar nereden gelmektedir? Benden değil, çünkü onları ne reddedebilirim ne de değiştirebilirim. Hiçbir yerden gelmezler mi? Canlılıkları ve zorlayıcılıkları başka bir şey önerir: Bazı başka kuvvetlerin izlerini taşır bunlar. Ne var ki kuvvet, bütün ruhsal tözleri harekete geçiren fiili bir ilkeyi –istenci– ima eder. O halde, bunların benden daha başka, daha büyük, daha zeki ve daha güçlü varlıklar sayesinde ancak yine bende üretildiği sonucuna varabilirim.

Bu sonuç, teolojik olarak arzulananı karşılamaya yetmemiştir. Berkeley'in kendisinin ve okurunun deneyimin sağladığı bilgiyi aşma gücüne yönelik radikal şüphesi bağlamında kurulmuş savı, başka savlarla bezendiğinde yeterince ikna edici görünür. Ne var ki, savın zayıf bir adımı vardır. İde bakımından pasif olduğumdan, başka varlıkların aynı açıdan etkin olduğu varsayımının en azından meşruiyetinin ortaya konması gerekir. Bu bakış açısından Berkeley, tıpkı Descartes gibi, sağduyunun dünyasını yeniden kurmak gibi meşakkatli bir işe girişir. Kendisini bu dünya üzerinde hiçbir hakiki değişikliğe yol açamayan bir varlık olarak görür; görünüşün öncelliğini yeniden kurmaktan ve böylelikle kutsal bir ad olan "maddi töz"e yönelik metafizik batıl itikadı reddetmekten başka bir şey yapamaz.

Sonuç

Erken dönem İngiliz deneycilerinin düşüncelerini ya da başarılarını özetlemek güç bir iştir. Ne var ki filozoflar birlikte düşünüldüğünde bazı hatların ortaya çıktığı görülür. Özellikle bilgikuramını metafiziğin önüne koyma eğilimi vardır bu isimlerde. Bunu yaparak, eleştirilebilir olan, hatta saçma bulunup reddedilebilecek metafizik karşısında avantajlı bir konuma geçerler. Ayrıca, bu eğilim –tarihsel açıdan merkezinde yer alan– bir başka eğilimle birleştirilebilir. Zaten Descartes'ta da bulunan bu eğilim, bilginin *temel*ini aramaktır ve böylelikle –kanıtlardan ve benim için ulaşılabilir olan anlama yetisinden hareket ederek– ne bilebileceğim ve ne kast edebileceğim hususlarında tatmin edici bir kurama varmaktır. Bütün deneycilik geleneğinden elimizde kalan, birinci tekil kişi bakış açısına radikal bir sadakattir; bütün felsefe konularında şahsi deneyimin yardımına başvurarak ve şeylerin bize göründükleri biçimiyle detayları üzerinde çalışarak kati cevaplar verilebileceğine yönelik bir inanıştır.

Bu kaygının yol açtığı bazı karışıklıkları bir kenara bırakırsak, açık hale getirdiği daha çok şeyi görebiliriz. Örneğin, daha önceden felsefi akıl yürütmelere ikincil görünen bazı kavramlar açık hale gelmiştir. Aslında bütün hakiki metafizikte merkezi bir yer edinmiştir bu kavramlar: Neden, nesne, varlık ve görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım. Ayrıca, anlam kuramına duyulan felsefi güven ve insan zihninin kapasitesine yönelik kavrayış da daha açık hale gelmiştir. Hume, deneyci varsayımların gerçek sonuçları olarak düşündüğü hususları ortaya koyduğunda, Locke ve Berkeley'in umduğundan çok daha ötesine geçmiştir: Metafiziğin yıkılmasına ve bütünlüklü bir insan doğası bilimi kurulmasına hasredilmiş bir felsefeye varmıştır.

8

TİNSEL BİLİM DÜŞÜNCESİ*

Modern bilimin on yedinci yüzyıl boyunca ayakları üzerinde yükselmeye başlaması din, politika ve ahlak alanlarındaki geleneksel düşüncelerin tahtını sallamakla kalmadı, aynı zamanda insan anlığının kapsamı ve gücüne dair umulmadık bir inanç besleyenlerin azar azar bu geleneksel düşüncelerden kopmasına da neden oldu. Ne var ki bilim, düşüncenin hırslarına yeni ve bilinmedik bir yular takmıştı. Bilim, en azından kısmi de olsa gözlem sayesinde otoritesini sürdürüyordu. Bu durum Kartezyen şüpheye yeni bir itici güç verdi. Eğer dünyaya ilişkin bildiklerimi gözlem sayesinde biliyorsam, o halde gözlemlediğim şeylerin ötesinde neleri bilebilirim? Başka bir deyişle, zihin içeriklerimin ötesinde neleri bilebilirim? Felsefe, *a priori* hakikatin tümünü kapsayıcı yapısı olmaksızın, nesneyle özne arasında bir köprü kurmakta eksik kalıyormuş gibi görünüyor. Burada tuzak –tıpkı Berkeley'de olduğu gibi– köprünün bir yakasında kalmaya zorlayan birinci kişi bakış açısında ya da yeni ve pek de makul olmayan bir biçimde Descartes'ı solipsizmden kurtaran Tanrı'yı çağıran bakışta yatıyor.

Bu radikal şüphecilik kendisini tamamen ortaya koyamadan, Newton'ın iyimserliği daha az gözlemci filozofların zihnini ele geçirmişti bile. Çünkü onların düşünceleri, felsefenin temel dallarından biri haline

---

* Burada kullanılan "moral science" ifadesi, akla ilk gelen karşılığıyla "ahlak bilimi" değildir. Kast edilen daha ziyade insan aklını ve bu aklın toplumla ilişkisini temele alan bir bilimdir. Hem bu bakımdan hem de literatüre yerleşmiş olan "tin bilimleri" ifadesiyle karışmaması bakımından "tinsel bilim" olarak karşılamayı daha uygun bulduk. – ç.n.

gelenleri yeterince ortaya çıkaramamıştır. Burada her ikisinden de söz etmemiz gerek. Bu bölümün amacı, Locke'un ampirizminin kendisini nasıl azar azar –modern dönemlerde sistemli bir biçimde, yalnızca hayli deneycilik karşıtı bir isim olan Spinoza tarafından ele alınan bir felsefe dalı olan– etik kuramları vasıtasıyla ortaya koyduğunu göstermektir.

Bu bölümde ele alacağım filozoflar –Shaftesbury, Hutcheson ve Butler– "Aydınlanma" geleneği içerisinde yer alırlar. Bilimsel güvenin yarattığı ilk yüz kızarıklığı, Aydınlanma düşünürlerinin her insan anlığına –Newton'ın fiziğindeki– ilk ilkelerin peşine düşme gayretini taşıma çabasıdır. Bu araştırma, deneyimin hiçbir güvenli temel sunmadığı düşüncesini ret ederek, otoriteye yönelik şüpheci bir yaklaşımı da vücuda getirmiştir. Aydınlanma tutumu tarihte, tinsel bilimlerde, metafizikte ve edebiyatta kısa süre içerisinde yaygınlık kazandı ve Fransız ansiklopedistlerinin olgusal tutkularına ve neredeyse bir saat dakikliğinde çalışarak materyalistlerin evren görüşüne kapı açtı. Aydınlanma, ilhamını Fransız ve Amerikan devrimlerinden alan siyasal kuramlar üretti ve meyvesinin on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinde veren kimya ile biyolojideki sistemli açıklamalara yol açtı. Aynı zamanda modern sanayiye zemin hazırlayan teknik gelişmelere neden oldu ve bir yandan fabrika emeğiyle devrimin acılarına giden yolun taşlarını örerken, öte yandan da huzur dolu bir bakışa sahip olan eğitimli sınıfların zihinlerini etkiledi. Dahası, insanın niteliklerine duyulan –Hume'un şüpheciliğine yönelik saldırıları, Vice'ın akılcılık karşıtlığını, romantiklerin giderek içe dönükleşen ve kötü sona yazgılı mistisizmini savuşturan– bir güveni tesis etti. İngiliz şiirinde Augustus'un, Johnson ve Goldsmith'in, Voltaire'in, Diderot ve Rousseau'nun, Lessing ve Winckelmann'ın dönemiydi bu. Bir tarihçinin perspektifinden bakıldığında, içeriği değil de, halen güncelliğini koruyan düşünceler üzerindeki etkisi nedeniyle entelektüel dönemler arasında belki de en zengin ve heyecan verici olanıydı.

Ele alacağım iki büyük Aydınlanma düşünürü –Hume ve Kant– en büyük filozoflardandır. Ne var ki, onları içlerinde yetiştikleri entelektüel mayaya bağlı olarak ayrı ayrı tartışacağım; çünkü her ikisi de hem bu mayaların muhtevasından fazlasını ima eder hem de düşünceleri –pek çok kişi arasında yaygın olduğu üzere, hiç kimseden etkilenmemiş salt bir tinin görünümleri olarak ele alındığında tamamen yanlış anlaşılacak olan– felsefi bir önemi haizdir. Ansiklopedistleri, Fransız materyalistlerini ve –Leibniz ile Kant arasındaki köprüyü kuran– Almanların büyük akademik felsefe

geleneğini bir yana bırakıyorum. Tüm bu örneklerdeki –başka yerlerde detaylı bir biçimde ele alınmış– felsefi düşünceler çok daha karmaşık bir ifade bulmuştur. Şaşırtıcı olansa içine daldıkları düşüncelerin derinliği değil de, daha ziyade –pek çok derin görünüm üretebilecek olan– çağın dikkate değer niteliğidir.

Bir yandan bilgi felsefesi ve metafiziğin tarihini bu şekilde, yani yalnızca büyük düşünürlere odaklanarak incelemek mümkünken, öte yandan felsefenin aşağılara itilmiş dallarının tarihini tartışabilmek için dehaların yolundan biraz olsun sapmak gerekir. Bu durum bilhassa etik, estetik ve siyaset felsefesi için doğrudur. Bu bölümün ilk kısmında ve on dördüncü bölümde bu konulara değineceğim. Her iki durumda da Aydınlanma düşüncesinin kendisine has boyutunu göstermeye çalışacağım.

Bilimin ilerleyişiyle birlikte "tinsel" [*moral*] bir bilim için duyulan umut da artmıştı. Bu umut, ilk ifadesini Descartes'ın –Spinoza'dan derin etkiler taşıyan– *Duygular ya da Ruh Halleri* (1649) kitabında bulmuştu. Spinoza'nın tümdengelimli etik sistemi sonuçlarla ve bunların dolayımlarıyla başlıyor, insani meselelere ilişkin yeni bir görüş ortaya koyuyor ve kendinden sonraki pek çok düşünür için bir model sunuyordu. Spinoza'nın sisteminin çekiciliği, yalnızca doğanın iniş çıkışlarının üstesinden tek başına anlama yetisiyle gelebilme vasfıyla düşünsel olarak gerçekleşmiş ve özgür Platonik insan idealinin yeni bir ifadesi olmasında yatmıyordu; aynı zamanda sonuçları dinde ortaya çıkan hiçbir şeye ya da insan aklının zaten içerisinde konumlandığı başka hiçbir ahlaki otoriteye cevaz vermiyordu. "Her insan kendi kendisinin ahlak düşünürüdür" görüşü, en derin ve güçlü ifadesini Kant'ın felsefesinde bulmuştu. Ondan önceki düşünürler, deneyci bazda yeniden şekillendirdikleri etiğin konusunu kökten değiştirmişlerdi. Söz konusu isimler, bu görüşlerini etik ilkelerden hareket eden bir insan doğası bilimi idealiyle bir araya getirmeye çalışıyorlardı. Bu, bir gönüllü kulluk meselesi değil, doğal bir meseleydi. Başka bir deyişle, etik "doğalcılık"ın* yön verdiği genel bir dürtü harekete geçmişti. Doğalcılık, iyi yaşam idealini ilahi bir ilkeden değil de, insan doğasının tanımından alan bir kuramdır. Bu kuram, iyiliğin doğanın gerekliliklerinin yerine getirilmesiyken, kötününse doğaya karşı yapıldığını göstermeyi amaçlar.

---

* Bu terim, aynı zamanda G. E. Moore'un "doğalcı hata" teriminden türetilerek etikte başka bir anlamda da kullanılmaktadır (*Principia Ethica*, 1905, birinci bölüm).

Etik doğalcılık, felsefelerinin yeni ufuklar açan karakterinde metafizik savların yeri olmayan ve sade bir üslubu tercih eden "İngiliz Ahlakçıları" ekolünün doğmasıyla en önemli ifadesini İngiltere'de bulmuştur. Bu ekolün düşünceleri Locke'un ve ailesi zaten bu filozofla yakınlık kurup onun öğretisine katılmış bir adamın yazılarının etkisi altında şekillenmişti: Üçüncü Shaftesbury Kontu olan Anthony Ashley Cooper (1671-1713), *Inquiry Concerning Virtue or Merit* başlıklık yapıtını 1699'da, *Characteristics*'iniyse 1711'de yayımladı. İkincisi, on sekizinci yüzyılın en popüler felsefi çalışmalarından birisiydi ve 1790'a gelinceye dek on bir baskı yapmıştı. Shaftesbury, deneyci "tinsel bilim"in ve modern estetik incelemelerinin kurucusuydu. Fransız ve Alman aydınlanması üzerinde ciddi etkisi vardı. On sekizinci yüzyılın sonunda bile Herder onun için şöyle diyebilmişti: "İnsanlığın bu virtüözü, (...) doğru, güzel ve iyinin peşinden samimiyet ve azimle koşan yüzyılımızın en büyük zihinlerini etkilemiştir." Bununla birlikte düşüncesinin bugünlerde en çok ilgi çeken yanı, en dolaylı etkiye sahip olan yanıydı. Shaftesbury, ilk dönem çalışmalarında insan zihnine ilişkin Lockeçu kuramı Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik*'teki bazı savlarla birleştirmeye çalıştı. Shaftesbury'nin felsefesinde ele almamız gereken kısım burasıdır.

İnsan doğasının betiminden iyi yaşama ilişkin bir açıklama türetme projesi, en iyi antik ifadesini Aristoteles'te bulmuştur. İlk bakışta Shaftesbury, Aristoteles'in görüşünü (bütün sonuçlarıyla olmasa da) canlandırma girişiminden başka bir şey yapmıyormuş gibi görünebilir. Rönesans hümanizminin birkaç felsefi başarısı etik alanındadır ve bunun hemen her örneği ilhamını Aristoteles'ten almıştır. Aquinas bile doğrudan Aristoteles'in kavramlarından çıkmış olan etik düşünceleri savunmuştur. Kont Baldassar Castiglione (1478–1529), 1528'de yayımlanan *Book of the Couriter* adlı çalışmasında bu düşünceleri insancıl [*humanist*] önyargılarla ele alırken, iki noktada skolastik ahlaktan ayrılıyordu. Tanrı'dan söz etmeyi reddetmişti ve aynı zamanda etiğin amacını iyiden ziyade asil olanın tanımlanmasına doğru kaydırmıştı.

Yine de Shaftesbury'nin Aristotelesçiliği bir bakıma yeniydi. Deneyciliği şekillendiren şüphe etme huyu ve sağlam temeller arayışı onun düşüncesinde de varlığını sürdürüyordu. Aynı zamanda etiğin vardığı sonuçlardan şu ya da bu şekildeki bir hayat tarzını, görgü kurallarını, önleyici kurumları çıkarmaya çabalıyordu. Niyeti "kurumlardan bağımsız", bir ba-

kıma hümanistlerin etiğinden uzak bir etikti. Bu nedenle Shaftesbury'nin iyi yaşam tanımlaması, az çok herkeste ortak olduğu düşünülen insan doğasının özelliklerinden türetilmişti ve insani normun belirleyicisiydi. Tıpkı Aristoteles gibi, ahlaki sisteminde belli eylemleri "doğru" ya da "yanlış" anlayışı içerisinde konumlandırmayı sağlayacak temeller peşinde değildi; bu terimleri ortaya çıkaracak "iyilik" ya da "kötülük" gibi kavramların peşine düşmüştü. Ayrıca, tıpkı Aristoteles gibi, iyi karakterin ya da erdemin mutluluğun yegâne ve asli nedeni olduğunu düşünüyordu. Mutluluk, doğamızla uyumlu olan bir durumdur; bütün mahiyeti –ruhtaki bir oran/ahenk türü olan– bu uyumla ilişkilidir. Bu nedenle güzelliğe yönelik sevgimiz, en az mutluluğa (ya da erdeme) ilişkin bir algı kadar, doğal sempatimiz tarafından da uyarılır ve mesele, kişinin kendisini mutlu etme arayışına gelince insan doğası başkalarındaki erdemleri takdir eder.

Peki, bu erdem nelerden oluşur? Shaftesbury'nin açıklaması bir kez daha Aristotelesçi çizgiyi izler: Erdem, aklın tutkular ("duygulanımlar") üzerinde hâkimiyet sahibi olduğu bir karakterdeki belli bir huyu içerir. Bu hâkimiyet tutkuların *bastırılması* değil, tutkuların "doğru harekete geçişinin" sağlanmasıdır. Erdemli kişi nefret, sevgi, öfke ya da küçümseme duygularına sahip olmayan kişi değildir. Erdemli kişi, tüm bu duyguları doğru nesnelerine –nefret edilmesi, sevilmesi, öfkelenilmesi ya da küçümsenmesi gereken nesneye– yönelten bir huya sahip olan kişidir. Böylesi bir huy, sakin bir iradeyi ve niyeti gerektirir; ancak bu, duygusuzluk ya da kör bir itaat biçimini almamalıdır. Karakteri her bakımdan erdemli olmalıdır; bu nedenle güdüsü kötülük olan bir ahlaksızlığı gözler önüne vurduğunda her türden erdemsiz eylem, failin karakterini gösterir.

O halde duygulanımlar üzerinde hâkimiyeti olan ya da olması gereken bu "akıl" nedir? Shaftesbury'nin bu soruya yanıtı pek açık değildir; ancak bir yanıt ve soruyu ortaya koyacak terimler gerektiğine ilişkin farkındalığı, –Kant'ta en üst noktasına erişmiş olan– ahlak felsefesine bir yapı sağlayacaktır. Bu bakımdan aklın temel işlemi "vicdan"la alakalıdır. Shaftesbury, dinsel bir itaat veyahut takva temelinde bir ahlaksallık kurulamayacağını ileri sürer. Aksine böylesi bir itaatle hareket eden kişi, yalnızca ilahi varlıktan ötürü vicdanının sesini dinler. Shaftesbury, vicdanın kaynağını akılda görmek ile belli bir ahlaki duyguda görmek arasında bocalar. Doğru ve yanlış algısını edinebilen toplumsal varlıklar olduğumuz için bu duygunun doğal, bizim toplumsal duyumuzun bir tür içsel yansıması olduğunu

düşünür. Bu noktada vicdan şu ya da bu (belli, tek bir) kişinin doğasını değil, hepimizde müşterek olan insanlığı gösterir. Erdem taşıyan huylar bu ortak doğanın yerine getirilmesidir ve bu nedenle onunla uyumlu bir şekilde biçimlenmeleri gerekir. Uyumun ilkesiyse sempatidir. Sempati, daha büyük bir bütünün bir parçası olarak her bir bireyin acılarını ve neşelerini hissedebilme kabiliyetidir.

Ahlaki düşüncede akıldan sempatiye doğru yaşanan bu değişim oldukça belirleyicidir. Shaftesbury'nin akıl yürütmelerini, terimleri vasıtasıyla veyahut üzerinden enine boyuna betimleme konusundaki isteksizliğini gösterir. Aynı zamanda insan varlığının tinsel ve duygusal yaşamının karmaşıklığı konusundaki bilincini de gözler önüne serer. Bu bilinç, ondan sonraki düşünürlerde güç ve yaşamsallık kazanacaktır. Shaftesbury iki önemli gerçeğin farkındaydı: Birincisi, tinsellik hem akılcı varlıklara özgüdür hem de onların bütün doğasının ayrılmaz bir parçasıdır; ikincisi, tinsellik –insanın toplumsal bir varlık olarak kendi doğasına ilişkin algısının temelinde yatan– duygulanımlarla yakından ilişkilidir. O halde tinsellik hangi tabakayı belirler? Ussal olanı mı, duygusal olanı mı? Shaftesbury'nin tereddüdü, bu ikisi arasındaki ayrımın tanımlarındaki kadar açık olmamasından ve akıl ile duygunun nasıl etkileşime girdiğine ilişkin açık bir yanıt olmaksızın "tinsel bilimler"de hiçbir ilerleme kat edilemeyeceğinden gelen kısmen gecikmiş bir algının ifadesidir.

Kant'ın daha sonradan fark edeceği üzere, Shaftesbury'nin soruları –Aristoteles'i uğraştıran– "pratik akıl" kavramının yeniden ele alınıp sınırlarının belirlenmesi girişimi esnasında doğmuştu. Ne var ki, Kant'a değin hiç kimse bu kavramı tamamen ahlaki düşünce temelinde ele almamıştı. Shaftesbury'den Hume'a uzanan ara dönem, tinsellikten devşirilen "insan doğası"nın yapısına ilişkin başka açıklamalar tarafından şekillendirilmişti. Bu girişimlerden en ilginç olanı, Hutcheson (1694–1746), Butler (1692–1752) ve Adam Smith'inkilerdir (1723–1790). Bu bölümün geri kalan kısmını ilk iki isme ayıracağım.

Francis Hutcheson'ın *Inquiry Concerning Moral Good and Evil* başlıklı kitabı 1725'te yayımlandı. Kitap, insanın erdemlerine ilişkin yeni Aristotelesçi bir görüşü benimsiyor ve on yedinci yüzyılın (Hobbes ve Mandeville gibi) –yazılarında Shaftesbury'nin düşüncesinin sorunlarını işaret eden– ahlaki şüphecilere karşı Shaftesbury'nin bireyci savlarına yöneliyordu. Bu bakımdan kitabın hemen her yerinde Shaftesbury'nin etkisi hissediliyordu.

Yine de kendisine has birtakım özellikleri vardı. Hutcheson, yeni epistemolojik sorunun temelini etiğin içerisinde görüyordu. Sorunu Lockeçu deneycilik açısından ortaya koyarak, dilimiz "ahlaki iyi" ve "ahlaki kötü" gibi terimleri içerdiğinden ötürü bu sözcüklerle kast edilen ideleri ve nesnelerde bu ideleri temsil eden özellikleri tespit edebileceğimizi işaret ediyordu. Kendimize bu sözcükler arasındaki ayrımın doğada nasıl bir temeli olduğunu sormamız gerekir. Hutcheson'a göre bu türden bir soru, –deneyciler için bilhassa önemli– bir epistemoloji sorununu ortaya koymuştur. Ahlaki idelerimizden türeyen bir deneyim ya da deneyimler dizisi nedir? Eğer bu deneyimler hakkında hiçbir şey söyleyemiyorsak, yalnızca ahlaki yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı değil, aynı zamanda bunların anlamı hususunda da bir sorunumuz var demektir.

Hutcheson, kişisel çıkar ile ahlaklılık arasındaki ayrımdan yola çıkar. Shaftesbury'nin –kişisel çıkarın makul bir insanı erdemli olmaya ikna etmek için yeterli olduğuna ilişkin– görüşünün temelsiz olduğunu iddia eder. Shaftesbury, ahlaklı olmakla kişisel çıkar peşinde koşmanın arkasında yatan güdülerin tamamen farklı olduğunu ve ahlaki olan ile olmayan şeylerin gerçekliğini kavrarken tamamen farklı tutumların etkisi altında olduğumuzu göz ardı etmiştir. Hutcheson şu sorunla karşı karşıyaydı: Şahsi çıkarımızı düşünmediğimiz durumlarda bazı eylemlerin ya da kimi karakterlerin ahlaki açıdan iyi olduğunu nasıl biliriz? Hutcheson, bu soruya yalnızca duyu algısının olağan özelliklerine gönderme yaparak yanıt veremeyeceğini düşünüyordu: İyilik, kırmızı olmaklık [*redness*] gibi dünyanın "algılanabilir bir özelliği" değildir. Shaftesbury'nin de gözlemlediği üzere, yalnızca ussal varlıkların ahlaki görüşleri vardır. Yine de ussal olmayan bir varlığın –bizim ayırıcı özelliğimiz olan görme, dokunma, duyma vb.– duyusal kapasiteleri olduğunu varsaymak gayet makuldür. Öte yandan, Hutcheson aklın kendi başına iyi ya da kötünün ne olduğunu belirleyebileceğini kabul etmekte isteksizdi. Hume'un aklın bize ideler arasındaki ilişkilerden daha fazlasını vermeyeceği yönündeki görüşünü önceliyordu. Bu nedenle akıl, davranışlarımızın amaçlarına ilişkin hiçbir içgörü sağlayamaz; bununla birlikte onlara ulaşmakta kullanılabilecek araçları ölçüp biçmekte yardımcı olabilir. Dahası, Hutcheson yalnızca ussal bir metafiziğin hatalarına büsbütün ikna olmamakla kalmamış, bunun yanı sıra böylesi bir metafiziğin içerimlerinin de yanlış olduğuna ikna olmuştu. Ussal bir metafiziğin içeriği, (etiğe "sistematik" yaklaşımıyla Hutcheson'ın

kendisine örnek aldığı) Spinoza'nın etiğinde neredeyse tamamen açık seçik hale gelmiştir. Akılcı bir bakış açısından ele alındığında sıradan, etik üzerine fazla düşünmeyen bir insan, yalnızca karışık ve belirsiz ahlaki düşüncelere sahip olabilirdi ve bu durumda normal etkin çoğunluğun kanaatleriyle uzlaşması pek muhtemel değildi. Akılcılığın vardığı bu sonuç, bütün İngiliz ahlakçıları tarafından elle tutulur bir biçimde saçma olduğundan ötürü reddedilmiştir.

Hutcheson, deneyci önyargılarına ve bunun bir sonucu olarak "Nasıl biliyorum?" sorusuna yaptığı vurguya karşın, öteki on sekizinci yüzyıl doğalcılarıyla ahlaki bilginin ortak bir yapısı olmadığı ve bu ahlaki bilgiye herkesin eğitim durumu ölçüsünde ulaşabileceği görüşünü paylaşır. Ahlaki bilginin söz konusu yapısını edinmek ve uygulamaya koymak insan doğasının bir parçasıdır. O halde bu bilgi nasıl edinilmektedir? Hutcheson'ın yanıtı, hepimizin –deneyim vasıtasıyla bize zorunlu olarak ulaşan ve ahlaki ideleri eylemlerimize yansıtan– ahlaki bir duyuya sahip olduğudur. Bu anlamda söz konusu ideler, tıpkı diğer bütün ideler gibi –türedikleri deneyimle olan içsel bağlantıdan ötürü– akılla kavranabilirdir. Ahlaki bir "duyu"ya ilişkin bu koyut [*postulation*], –başka türlü yaklaşılsa gizemli kalabilecek– çeşitli öğeleri açıklar. Birincisi, ahlaki kanaatlerin dönemler ve kültürler boyunca insanlarda neden ortak olduğunu açıklar. Bu çerçevede yerel farklılıklar, görünüşteki temel farklılıklar olarak değil, ortak ahlaki görüşle bütünleşen çeşitli durumlarda ortaya çıkan yansımalar olarak görülür. İkincisi, bu kanaatlerin içimizde kendiliğinden iyi ve kötü eylemlere ilişkin olarak doğduğunu açıklar. Bunlar sanki istencimize karşı doğmuştur: Öfkemi harekete geçiren acımasız bir eylemle yüz yüze gelmek gibidir. Bu, benim *yaptığım* değil, *maruz* kaldığım bir şeydir. ("Edilgenlik", önce Berkeley ve sonra da Hume tarafından dile getirildiği üzere duyusal algının bir özelliğidir.) Tüm bunların yanı sıra, ahlaki duyu, kişisel çıkar ya da tutkunun üstesinden gelemiyor gibi görünür: Bireysel arzularım, tasarılarım ya da duygularım her ne olursa olsun gözlerimin sürekli olarak bana önümde olup biteni söylemesi gibi, daima neyin doğru ya da yanlış olduğunu söyler.

Ahlaki duyu kuramının ahlaki yargının nesnelliği ile anlama ilişkin deneyci kavrayışları uzlaştırabileceği açıktır. Bununla birlikte arkasında yanıtlanmamış pek çok soru bırakır. Örneğin, algının ilişkili olduğu belli hiçbir organ olmamasına karşın "duyu"dan söz etmek biraz tuhaftır. Da-

hası, neden yalnızca ussal varlıkların –yani duyusal-olmayan bazı güçleri olan varlıkların– ahlaki yargıda bulunma kapasitesine sahip olduğu sorusu yanıtlanmadan kalmaktadır. Bizim doğru ya da yanlış dediğimiz eylemlerin özelliklerini algılayabildiği apaçık olan bir köpeğin ahlaki açıdan yargı vermesini olanaksız kılan nedir? Ayrıca ahlaki bir akıl yürütmeye nasıl meşgul oluruz ve böylesi bir akıl yürütmeyle nasıl ikna oluruz? Bir şeyin rengini algılamak söz konusu olduğunda kimseyle tartışmamız gerekmediği gibi, bunu denemeye kalkmamız da gerekmez. O halde ussal kapasitelerin böylesine uygulamayla iç içe geçtiği bir durumda "duyu" denerek gönderme yapılan güç nedir?

Hutcheson, tüm bu soruları kendisine sormaz: Hal böyle olmasına rağmen, kesin bir şekilde ahlaki duyunun –örneğin, duyma gibi– hayvansal bir kapasite olarak alınmaması gerektiğini düşünür. Bu duyunun saygıdeğer her ussal varlıkta olmasını bekler. Ona göre ahlaki duyu, ussal doğada bir temele sahiptir ve asıl işleyişi ancak bu temel bakımından anlaşılabilir. Bu nedenle Hutcheson, tıpkı Shaftesbury gibi, genel bir hayırhahlık [*benevolence*] kuramına rücu etmiştir. İnsanın seciyesinde bir başkasının acısını hissedebilme ve mutluluğuna ortak olabilme duygusu olduğunu iddia etmiştir. Bu duygu oldukça, hem ahlaki özelliklerin algısının hem de bu algının neden olduğu eylemlerin ötesine geçebilen bir güdüden söz edilebilir. Tüm bunlardaki ve başka yollarla sempati kurabilme huyuna, sonraki filozofların insanlığın "toplumsal" doğası olarak adlandırdıkları şeyin bir kısmı olarak aşinayızdır. İngiliz deneycileri, başka hiçbir şey için olmasa bile, ahlaki yaşamı betimlerken, bireyi yalıtılmış bir birim olarak gören ve başka insanlarla ilişkisini tesadüfi ilişkiler olarak algılayan –ister şüpheci ister başka türden olsun– ahlaki kuram diye bir şey olamayacağını açık hale getirdikleri için övgüyü hak eder. Sempati ve hayırhahlık kavramları ahlak kuramının temeli haline gelmiştir; ta ki Kant –yalnızca bunları değil, alakalı alakasız her türden duyguyu kapı dışarı ettiği– etik kuramında bunları aniden bir kenara atana kadar.

Bu noktada ahlaki duyu kuramı yetersiz hale gelir. Hayırhahlık belki doğal bir huy olabilir; ancak bir *duyu*ya nasıl temel sağlayabildiği açık değildir. Dahası, hayırhahlık eyleminin gerçekleştirilmesine uygun olsa dahi, hayırhahlığın algılanmasına uygun olan bir nesne, ilişki durumu ya da herhangi bir şey yoktur. En azından doğru ve yanlışa ilişkin bir algı olduğunu ve bizi buna hayırhahlığın sevk ettiğini söyleyebiliyorsak, Hume'un

buna yönelttiği –bizim "algılama" dediğimiz– zihnin "nesnelerin kendisine nüfuz etme" kapasitesi örneğini de hesaba katmamız gerekir. Dünyada doğru ya da yanlış yoktur; ancak iyi iradenin varlığına ilişkin kolektif bir yanılsamadan söz edilebilir. Neyin doğru ya da yanlış olduğu hususunda hepimizin anlaşmış olması, o şeyin doğasını gerçekte değiştirmez. Bu durum, yalnızca sempatilerimizin doğal olarak uyum halinde olduğunu gösterir. Bu uyumun dışında durup da hayırhah olanların yanlış diye algıladıkları şey hususunda onları ikna edecek hiçbir şey yoktur.

Ahlaki-duyu kuramı zayıfladı, gözden geçirildi, bir daha zayıfladı ve etik "sezgicilik" kılıfı altında bir gidip bir gelerek yaşamına halen devam ediyor. Ne var ki Hutcheson'ın en yakınındaki çağdaşlarından biri ve Lockeçu ahlak felsefesinin içgörülerini bir sistemle bütünleştirmeyi en çok başaran filozof bu kurama hiç de ikna olmamıştı. 1726 yılında *Sermons* adlı kitabı yayımlanan Piskopos Butler, Shaftesbury'nin stratejisine daha yakındı. Yani, tinsel bilgikuramına ve tinsel terimlerin anlamına ilişkin soruları –kötülüğün şeyleri yanlış algılamaktan değil, daha ziyade şeylerin doğasına karşı eyleme geçmekten ve bu doğayı yanlış anlamaktan kaynaklandığını ileri süren Aristotelesçi– bir insan doğası tanımı uğruna bir yana bırakıyordu. Böylelikle, "'Doğru' sözcüğüyle gönderme yaptığımız ide hangisidir?" ya da "Şeylerin ahlaki değerlerini oluşturan nesnel özellikleri var mıdır?" gibi sorulara yanıt verebilsek dahi, ahlaklılığın ilkeleriyle uyumlu olarak hareket edecek bir akıl olmadığı gibi, –doğamızın uyumlu işleyişinin temeli olan– benliklerimizin hiçbir parçasında bu uyuma uygun hareket edecek bir eylem olmadığını da iddia eden bir pozisyonda kalıyorduk. Modern zihin felsefesindeki düşüncelerin çoğu, ilhamını bu düşünceden –ve bilhassa Butler tarafından buradan hareketle ortaya atılan başka düşüncelerden– alarak doğmuştur. Eğer Butler günümüzde bir takdir görüyorsa, bunun nedeni iştahın [*appetite*], iradenin ve duyguların doğasına dair özgün felsefi sorunlara ilişkin keskin kavrayışı olduğu kadar ahlaksallık sorununa verdiği yanıtlardır da.

Butler'ın ortaya koyduğu savlar, hazcılığın belli türlerine karşıydı. Onun kuramına göre hiç kimse arzulamadıkça hiçbir şey yapmaz. Bu bakımdan, arzunun tatmini insana haz verir ve bütün eylemlerin nihai amacı da hazdır. Asli arzunun iyi eylemek olması da durumu değiştirmez: Eylemin gerçekleştirilmesi, başarıya eşlik eden hazda yatar. Bu nedenle *gerçekten* istenen haz işte budur. Butler, bu düşüncenin ya da bunun bazı çe-

şitlemelerinin çoğu ahlaki şüphecilik yaklaşımının yanı sıra duyguların doğasına ilişkin olarak kabul edilmiş pek çok açıklamanın da arkasında yattığını düşünüyordu. Aynı zamanda bunun ahlaklılığı ya imkânsız hale getireceğini ya da en iyi ihtimalle kendi karşıtından daha doğal veya saygıdeğer hale getirmeyeceğini düşündüğü için bu ya da başka her türden biçim altındaki hazcılığı çürütmek maksadıyla güdünün doğasını araştırmaya koyulmuştu. Öte yandan da ussal failliğe dair pek çok bakımdan ikna edici ve incelikli bir kuram geliştirmişti.

İlk olarak, Butler, hazcılığın hatalı olduğunu ileri sürüyordu. Eğer her eylediğimde eylemimin arzudan doğduğu ve hazzın arzunun tatmininin doğal veyahut zorunlu bir sonucu olduğu doğruysa bile, bundan arzumun her zaman haz için olduğu sonucu çıkmaz. Aksine, Butler'ın ileri sürdüğü üzere, haz arzunun varlığını varsayar ve onun peşine düştüğümüz için değil, başka bir şeyin peşine düştüğümüz için elde edilir. Şarap içme hazzı, şaraba duyulan arzunun tatmini sayesinde edinilir. Peşine düştüğümüz tek başına hazzın kendisi olsaydı, şarabın yerini başka bir şey de alabilirdi. Bir bardak şarap isteyen birisine söyleyebileceğim gibi, "Bunu al, iyi gelir" der ve ardından eline hazzın meydana gelmesini sağlayacak başka bir şey –bir kitap, bir silah, bir tabak balık– tutuştururdum. Kısacası, hazcılık bizim iştahlarımızın ve tutkularımızın nesnesinin kendine has doğasını göz ardı eder.

Ayrıca Butler, hazcılığın arzunun doğasına ilişkin aşırı basitleştirilmiş bir görüşe dayandığını ileri sürer. Bu görüş, bütün arzuları, arzunun dolayımsız itkisinde soğurur. Hayvan doğası temelindeki arzularla akla özgü olan arzuları birbirinden ayıramaz. Ussal bir varlık, uzun vadede çıkarlarıyla çelişen; rahatsızlık, huzursuzluk, zayıflık yaratan ya da yasa yol açan şu ya da bu arzusunun tatminini sağlayan durumu önceden düşünüp öngörebilir. Bu noktada modern bir filozof, ussal bir varlığın "ikinci dereceden" ya da "uzun vadeli" arzuları göz önünde bulundurma vasfı olduğunu söyleyebilir. Arzularımın bazıları, nesnelerinin bir parçası olarak, kısa vadede ya da birinci dereceden arzularımın bazılarını gerçekleştirmemi ya da gerçekleştirmememi gerektirir. Butler "sakin bir şekilde kendi çıkarını düşünme" durumu üzerine kalem oynatmıştır. Ona göre bu durumun anlamı, anlık itki alanının dışına çıkabilmesini ve kişinin ne türden bir huyu ya da karakteri edinilmesinin ve buna uygun olarak –kendisinin nihai iyiliği namına bazı iştahları cesaretlendirip diğerlerinin cesaretini kırarak–

ne türden bir eylemde bulunmasının en tatmin edici olacağını görmek maksadıyla belli bir zaman aralığı boyunca kendi varlığı üzerine düşünebilmesini sağlayan genel bir kapasiteye sahip olduğudur.

Shaftesbury, başka hiçbir ilkeye gönderme yapmaksızın, ortak ahlaklılığın zaten sakin bir şekilde kendi çıkarını düşünmekten üretiğini ileri sürüyordu. Bu, insan doğasının gerçekleştirilmesinin [*fullfilment*] ya da mutluluğun bizi uzun vadede belli bir huya –yani erdeme– ulaştıracağını düşünen, baştan sona dikkatle düşünülmüş Aristotelesçi bir görüştü. Butler, Shaftersbury'nin çıkardığı sonuca pek ikna olmamışsa da öncüllerinin çoğunu benimsemişti. Özellikle de, akılcı bir varlığın güdüsünün –uzun erimli olarak memnuniyet ve tatmin sağlayan ve çok daha özgül isteklerin veyahut arzuların dayattıklarına karşı geçersiz kılabilecek olan– kendi kendisini bilme ilkesi bakımından anlaşılması gerektiği görüşünü kabul etmişti. Bunun yanı sıra söz konusu "ikinci düzen" ilkesinin asli nesnelerinin tikel veyahut anlık şeyler olmadığı, aksine birisinin karakterinin genel huyları olduğu görüşünü de benimsemişti. Dahası, bir adım daha ileri giderek, bu davranış biçimleri arasında en önemlilerinden birinin, belki de en önemlisinin hayırhahlık olduğunu ileri sürmüştü. Bu nedenle sakin bir biçimde kendi çıkarını düşünmenin, bize zaten erdemli bir yaşamın yolunu işaret ettiği doğrudur. Yine de Butler, akılcı bir şekilde güdülenme tablosunun aşırı basit olduğunu düşünüyordu. Eğer akılcı failliğin anlıkla kavranabilir olduğundan söz etmek kaçınılmazsa ortada bir başka ilke daha vardır: Vicdan ilkesi [*the principle of conscience*]. Bu ilke,

> doğamızın gerektirdiği asıl yapıdır. Vicdan ilkesi, söz konusu üstün yetiden önce bütün tutumumuzu beraberinde getirir; azmini bekler; üstümüzde otoritesini kurar ve yaşamlarımızı çekip çevirir. Ahlaki bir failin bütün yapıp ettiklerinde kaçınılmaz bir biçimde kendimizi bu ilkeye uydururuz.

Butler'ın vicdan tanımı oldukça ilginçtir; çünkü daha sonra Kant tarafından pratik aklın doğasına ilişkin olarak dile getirilecek düşünceleri kısmen önceler ve bir ölçüde de bu düşünceleri şekillendirir. Bir yandan deneyci düşüncenin alışılageldik basitleştirmelerinden kaçınma kaygısını gösterirken, öte yandan da aklın güçleri adına onların karşısında olan ihtilaflı iddialardan muaf olmayı sürdürür. İlhamını St. Paul'ün düşüncesinden alan Butler'ın dile getirdiği gibi, insan kendi doğasının yasası sayesinde kendisi olur. Bilinçsizce eyleme geçtiğimiz zamanlarda bizi kötülükten

koruyan, ne cezalandırılma korkusu ne de insanın kendisine yönelik sevgisinin içinde büyüyen doğal davranış tarzlarıdır; aksine bunların ikisinden de çok daha üstün olan bir şeydir. Bu şey, malum bir yükümlülüğü ihlal etmemizin uygunsuzluğudur. Vicdan, başkaldırma ediminde dahi sabit, yerinden oynamaz ve kendi kendisini oluşturan bir şeydir. Bu nedenle hem yasa koyucudur hem de itaat etmenin altında yatan güdüdür; bize iyinin ne olduğunu söylerken, aynı zamanda bizi iyiye yönelten bir iktidarı ve otoritesi vardır (Butler bu noktada eski Cicerocu ayrıma dayanan politik bir düşünceyi ödünç almaktadır). Vicdan, insanın kendisine duyduğu sevginin aksine, tutkunun üstesinden gelebilecek bir güdüdür. Kendine duyulan sakin sevgi, düşüncede bize ölçülü bir davranış tarzını geliştirmemiz gerektiğini söyler ve bu yaklaşım belki de yaşamlarımızı bu davranış tarzına uygun olarak değiştirmede kendimizi ikna etme hususundaki en olanaklı sonuç olsa da, insanın kendisine duyduğu sevgi, tutku uğrağından geçer ve şehvet, açgözlülük ya da gelip geçici tutkuların sırtını yere getirir. Belki de tutkuların kendisinin hasım duygulanımlar ya da arzular tarafından sırtı yere getirilebilir. Öte yandan vicdan, arzunun sel olup aktığı durumlarda dahi, bize sessizce hükmetmeye devam eder ve bu nedenle insan doğasının –onunla çatışma içerisinde olan– iştahlara *tabi olmasını* önleyebilir.

Butler'ın vicdan tanımı, ustaca ve özgündür. Butler, bütün etiğin –tek başına vicdani sorumluluk olduğunu düşündüğünde dahi– insan doğasına ilişkin bir açıklamadan başka bir şey olmadığı ve bu doğa için zorunlu olanın kendisiyle uyumlu bir biçimde eyleme geçmek olduğu görüşüne bağlı olduğundan kısmen doğalcı pozisyonunu sürdürür. Böylelikle bu yaklaşımını, pek çok antik ve çarpıcı biçimde ileri sürülmüş –Shaftesbury'ye de ilgi çekici gelmiş olan– öğretiye ilişkin genel fikrine dahil edebilmiştir. Örneğin, şunu iddia eder:

> Adaletsizlik, baskı, ihanet, hak bilmezlik sevgisi diye bir şey yoktur; ancak yalnızca ateşli arzular böylesi dışsal iyilerin peşinde koşar. Dışsal iyilerin peşinde koşmak, çok eski bir gözleme göre eğer amaçlarına ulaşmada, oldukları kadar etkili ve kolaysalar, masum araçlar en coşkulu arzuları elde edilmeyi yeğleyebilir.

Aslına bakılırsa Butler'ın vicdana ilişkin iddiaları çoğu zaman betimleyici olmanın ötesine geçemiyormuş gibi görünse de, ussal failin hakiki doğası hakkındaki aynı tarafsız savın otoritesinden türemişlerdir. Bu yakla-

şım, Yunanları sonuçları bakımından şaşırtmış ve tatmin etmişti; özellikle de desisenin kendi kendisinin altını oyduğu ve erdemin de ödülünü kendi içinde barındırdığı sonucuyla. Bununla birlikte Butler'ın ahlaki yaşam içerisindeki otoriteye ilişkin bu yeni ilkeye dönük yakarışları, doğalcılıktan kopuşu temsil eder. Eğer vicdana, itaati uygun bir biçimde garanti altına alan güdüleyici bir güç olma vasfını mal edersek, o halde aynı zamanda telkin ettiklerinin aslında meşru olduğunu da göstermek zorundayızdır. Bu durum, Hutcheson'ın yanıtlama gereksinimi duyduğu ve –ileride ele alınacağı üzere– Hume'un bu gereksinimi duymadığı epistemolojik sorunların doğmasına neden oluyormuş gibi görünmektedir.

Doğalcıların tinsel yaşama [*the moral life*] ilişkin olarak yürüttüğü soruşturma, –ahlaki duygulanımlarına ilişkin ilginç bir tartışma içerisinde– Adam Smith tarafından sürdürülmüştür. Bu soruşturma eninde sonunda yararcılığa ve bir doğa bilimi olarak politik ekonomi incelemelerine yol açmıştır; böylelikle on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin asli geleneklerinden bazılarına tarihsel bir temel kazandırılmıştır. Aynı zamanda –ve yine Shaftesbury'nin özgün etkisi altında– deneyci filozoflar, estetiğin konularıyla ilgilenmeye başlamışlardır. İdelerin bağıntısına ilişkin Lockeçu kuram, güzelliğin nesnel bir duygulanım olmadığı, ancak en içsel duygularımıza ulaşan düşüncenin bağlantılarına zemin hazırlayan bir şey olduğu görüşüne yeni bir temel sunar. Bu nedenle güzellik, her tür iştahtan ya da duyusal tatminden çok daha büyük bir önem taşır. Deneyci düşünürler, güzellik söz konusu olduğunda ağızlarını bıçak açmamasından ve gerçek beğeni ile yalnızca geçici olarak yapılmış bir tercihi birbirinden ayıracak bir açıklama yapmaktaki beceriksizce çabalarından ötürü ortaya koydukları zihin felsefesinde büyük bir boşluk olduğunu fark etmeye başlamışlardı. Lord Kames (*Elements of Criticism*, 1763), Archibald Alison ve Edmund Burke'un (*On the Sublime and the Beautiful*, 1750), yapıtlarında ifade edilen bu farkındalık, Kant'ın estetik adı verilen felsefi disiplini icat etmesine yarayacak kavramları sağlamıştır.

9

HUME

İskoç filozof David Hume (1711-1776), Britanya coğrafyasının on sekizinci yüzyıldaki en önemli ve etkili deneycisidir. İyi bir aileden gelen ve iyi imkânlara sahip olan Hume, bir ara diplomatlık yaptı ve Paris'teki büyükelçilik sekreterliğinde memur olarak çalıştı. Felsefi başyapıtı olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi 1739 yılında yayımlandığında yirmi sekiz yaşındaydı. Sonraki yazıları hiçbir zaman bu kitabın seviyesine çıkamadı. Yine de pek çok hayal kırıklığının ilki olan bu kitap, –Hume'un kendi sözleriyle– "basıldığı andan itibaren ölü doğmuştu"

Fransa'daki görevinden döndükten sonra, yazın kariyerine İskoçya'daki entelektüel atmosfere katkı sunarak devam etti; (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin kısaltılmış ve gözden geçirilmiş bir versiyonu olan) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (1748-1751) başlıklı kitabının yanı sıra pek çok edebi, siyasi ve felsefi deneme kaleme aldı. Ayrıca müthiş zarif bir üslubun, uzmanlığın ve içgörünün bir araya geldiği *History of Great Britain*'ı(1752–1777) yazdı. Entelektüel görünümü itibariyle bir şüpheci ve kalıp tanımayan bir isim olan Hume, sadık ve bunu ayan beyan dile getirmiş bir muhafazakârdı. Görünüşe bakılırsa dünyayla barışık olan bu adam, çağdaşları tarafından ona çekici gelen her şeye karşı sevgi dolu ve dingin, karşılaştığı hemen herkese değer veren birisi olarak resmedilir.

Şüphecilik ve Doğalcılık

Hume'u okumanın iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, onu –deneyci öncüllerden biri olarak –bilginin güvenilmez olduğunu iddia eden geleneksel görüşü savunan bir şüpheci olarak okumaktır. İkincisi, insan zihni hakkındaki deneysel gözlemlerden yola çıkan ve zihnin metafizikçiler tarafından yanlış bir biçimde açıklandığı sonucuna varan "doğa felsefesi"nin bir savunucusu olarak okumaktır. Söz konusu iki yorum birbiriyle uyuşmasa da, yakın dönemdeki yorumcular –felsefenin güncel gelişmelerine paralel olarak– ikincisine daha çok vurgu yapmaktadırlar.

Hume'un "doğalcılığı" Newtoncudur: Temelsiz varsayımlara dayanmadan ve yalnızca gözlemlere güvenerek bir zihin bilimi inşa etmeye çalışır. Metafizikçilerin kuramlarını reddetmesinin nedeni, söz konusu kuramları onaylamak için gereken hiçbir temelin henüz keşfedilememiş olmasıdır. Hume aynı zamanda radikal bir şüpheci gibi hareket etmiyordu; çünkü radikal şüpheciliğin ucu doğa karşıtlığına kadar varıyordu. Ölçülü bir şüpheciydi; tıpkı bir zamanlar insan aklının aşırı uçlara doğru giden iddialarının dizginlenmesi ve gerçek doğamızın tutku dolu olmasının yanı sıra göreneklerce yönetilen varlıklar olduğumuzu hatırlatan Platon'un Akademisi'nde savunulan türden bir şüphecilikti bu. Bu nedenle Hume, şüpheli bir sonuçla karşılaştığında –okurunu yalnızca insan zihninin işleyişi hakkında tartıştığı ve içimizde kendiliğinden ortaya çıkan fikirleri eleştirmediği hususunda bilgilendirerek– genellikle biraz geri çekiliyormuş gibi görünür. Bununla birlikte ironik üslubu ve kendi "şüpheci çözümleri"ni önerdiğinde gözünde zar zor fark edilebilen o parıltı, düşünürün niyeti konusunda emin olmayı güçleştirir.

Belki de iki Hume'u uzlaştırmanın en iyi yolu, insan yaşamının rehberleri olarak içgüdüye ve göreneğe dur durak bilmeden yaptığı vurguyu ciddiye almaktır. Ona göre aklı efendisi olarak kabul edenler, sonunda daima kafa karışıklığına varacaktır ve bu kafa karışıklığından da şüphecilik doğacaktır. İnanışlarımızın garantisi olarak akla güvenmek, akıl yetersizliğini açık seçik gösterdiğinde şüpheyi ve şaşkınlığı tahta çıkartır. Bununla birlikte eğer göreneklere bel bağlıyorsak, yaşamlarımızı yönlendiren ve ondan daha iyi bir rehber bulamayacağımız inanışlarımız bize yön veriyor demektir; çünkü görenek, sahici bilginin –yani, deneyimle oluşturulmuş bilginin– bir özetidir.

Bununla birlikte Hume,zaman zaman metinlerinde bu iki yaklaşımı uzlaştırmaktan yana olduğundan söz etse de, bu hususta –yalnızca genel kabul görmüş düşüncelerinin radikal saldırganlığına kulak kabartmış olan– çağdaşları üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır. Erken dönem okurlarına göre Hume, Tanrı'nın varlığı ve dinin hakikatine karşı iddialarda bulunuyor gibi görünüyordu; aslına bakılırsa filozof, ussal dünya görüşü tarafından inşa edilmiş töz gibi kavramların yanı sıra Tanrı ve ruh kavramını da reddetmişti. Maddi nesnelerin varlığı, ahlaki düşüncelerin nesnelliği ve hatta –hiç şüphesiz ki aralarında en ünlüsü nedensellik olan– bilimin temel kavramları söz konusu olduğunda oldukça şüpheci görünüyordu.

Anlam ve İdeler

Hume'un felsefesi, tıpkı Locke ve Berkeley gibi bir anlam kuramına dayanıyordu ve bu kuram, özünde, deney olmadan kavram olamayacağına yönelik temel deneyci koyutla aynı çizgiyi izliyordu. Bu nedenle akılcı felsefelerin metafizik kuramlarına ya da bunları ifade etmek için kullanılan araçlara güvenmek için hiçbir temel yoktu. Berkeley (gördüğümüz üzere), Locke'un bilgikuramını mantıksal sonuçlarına kadar götürmüştü ve bunun sonucu olarak, özneyi ve onun zihinsel hallerini bu durumun nedeni pozisyonuna yükselterek, maddi bir dünyaya yönelik inancı yerle bir etmişti. Hume, Locke'un anlam kuramını bir başlangıç noktası olarak aldı ve Berkeley'inkinden çok daha radikal ve rahatsız edici sonuçlar çıkardı.

Daha önce dile getirildiği üzere Hume, kendi felsefesini –okurlarının doğrudan doğruya kendilerine bakarak onaylayabilecekleri gözlemlerin bir sonucu olarak– insan zihnine ilişkin bir doğa biliminden yola çıkıyormuş gibi sunar. Zihin içeriklerinin "izlenimleri" ile "ideleri" arasında bir ayrıma gider. Ona göre izlenimler, duyumlar ve algılar olarak adlandırdıklarımıza denk düşerken; ideler, kavramlar ya da "anlamlar" diye adlandırdıklarımızdır. Bir atın varlığını algıladığımda, ona ilişkin belli bir izlenimim (bu durumda görsel bir izlenimim) olur; ama bir atı düşündüğümde bir ideyi aklıma getirmiş olurum: Bu ide, (benim için) "at" sözcüğünü oluşturan şeyler sınıfına aittir.

İzlenimler ile ideler arasındaki fark nedir? Hume'a göre söz konusu fark, bunların "güç"ünde ya da "canlılık"ında yatar. İzlenim, duyular aracılığıyla edinilir ve alımlandığı zaman boyunca canlı ve güçlüdür. İde ise

canlılık ile güç azaldıktan sonra geriye kalandır. Bununla birlikte Hume ideleri, izlenimlerin "kopyaları", "temsilleri" ve "imgeleri" olarak da tanımlar: İdeler, "düşünmede ve akıl yürütmede izlenimlerin soluk imgeleridir."

Hume, basit ideleri karmaşık idelerden ayırmada Locke'u takip eder ve "bütün basit idelerimizin ilk görünüşlerinde –onlara denk düşen ve tam da onları temsil eden– basit izlenimlerden türetildiğini" ileri sürer. Bu önemli iddiayı deneysel soruşturma yoluyla kanıtlamaya çalışsa da savları bilimsellikten uzaktır. Hatta bir idenin ona denk düşen izlenimden *sonra* edinildiğine ilişkin iddiasının aksi yönündeki bir örneği de ("mavi rengin yitip giden gölgesi") kabul eder. Yine de bu durum, onu *–izlenim yoksa ide de yoktur* şeklindeki– deneyci ilkeyi felsefesi için bir başlangıç noktası olarak kabul etmekten uzak tutmaz.

Basit idelerin bir araya gelmesiyle karmaşık ideler oluşur; bu nedenle bütün idelerin izi türedikleri izlenimlere değin sürülebilir. Bunun sonucu olarak, anlamı edinilebilir bir izlenimi olmadığı sürece hiçbir terim anlamlı değildir, yani bir ideyi ifade etmez. Bu bağlamda her şeyin anlamının duyusal ya da deneysel içeriğinde yattığı söylenebilir. Hume, bir terimin genelliğini "genel" bir idenin özel bir türüyle bağlantısı sayesinde değil de, aksine –her biri soluk duyu imgelerinden başka bir şey ve düşünürün zihni dışında hiçbir gerçekliği olmayan– belli bir ide sınıfıyla ilişkili olması sayesinde edindiğini iddia ederek, Berkeley'in somut idelere yönelik eleştirisini destekler. Bu durumda artık Hume'un sözlerini, idelerin zorunlu olarak duyu izlenimlerinden türediği şeklinde yorumlamak gayet normaldir; aksi takdirde bunların içerikleri izlenimleri tarafından verilmek mecburiyetinde olurdu. Gelgelelim, her iki durumda da bu öğretinin felsefi önemi değişmez.

Bu noktada Hume ile Locke ve –Locke'un lüzumsuz varsayımlarını bir kenara bırakan– Berkeley'in yöntemi arasında küçük bir fark vardır. Zaten eğer böyle bir fark olmasa, tıpkı Berkeley gibi, Hume'un da bir tür idealizme varması pek şaşırtıcı olmazdı. Ne var ki, Hume'un anlam kuramı ona tamamen yeni bir yön vermiştir. Düşünür, öncelikle bütün önemli tümceleri iki türe ayırmıştır: Deneysel ve mantıksal. Deneysel olanlar, anlamı deneyden türeyenlerdir; mantıksal olanlarsa yalnızca ideler arasındaki ilişkilerden söz edenlerdir. Hume, bu ayrımı şöyle açıklar:

> İnsan aklının ya da soruşturmasının bütün nesneleri, doğal olarak ikiye ayrılabilir: *İde ilişkileri* ve *olgu sorunları*. Geometri, cebir, aritmetik, yani kısacası sezgisel ya da tanıtlamalı olarak onaylanan her bilim birinci türdendir. (...) Bu türden önermeler, evrende var olan herhangi bir şeye dayanmaksızın yalnızca aklın işleyişi vasıtasıyla keşfedilebilir. (...) Olgu sorunlarıysa (...) aynı şekilde doğrulanmadıkları gibi, bunların hakikatlerine ilişkin kanıtlarımız da, ne kadar önemli olursa olsun, aynı yapıya sahip değildir. Her olgu sorunun aksi de olanaklıdır; çünkü hiçbir çelişki barındıramazlar.

Hume, burada –birbirine dönüşen ve o zamanlardan bugüne dek deneyciliğin tanımı olarak görülen– üç temel görüş öne sürer. Saf akıl yürütme aracılığıyla varılan sonuçlar, yalnızca bunlar –eğer doğruysa– içeriksiz [*empty*] olduğundan kesin ve zorunludur. Hatta matematik, ideler arasındaki ilişkilerden başka hiçbir şeyi dile getirmez; bu nedenle matematiğin önermeleri, onları ifade eden idelerin bir sonucu olarak ya da onunla aynı şey demeye gelen "terimlerin anlamı bakımından" doğrudurlar. İkincisi, olgu meseleleri söz konusu olduğunda bilginin yegâne alternatif kipi zorunlu bir hakikat üretmez; aksine basit bir biçimde neyin doğru olarak gerçekleştiğini ve neyin bundan daha farklı olabileceğini özetler. Üçüncüsü, (Hume'un açık hale getirmeye çalıştığı üzere) olgu meselelerine ilişkin her türden bilginin tek kaynağı deneyimdir. Olgusal önermelerde dile getirilen ideler, son kertede onları üretmeye hizmet etmiş olan izlenimlerin içeriğinden türetilirler. Bu nedenle olgu söz konusu olunca *a priori* tanıt diye bir şey olamaz. Örneğin, bu dünyanın kaynağının Tanrı olup olmadığını, ölümü yenip yenemeyeceğimizi, –görünüşün arkasındaki gerçekliği kuran– "töz" diye bir şeyin olup olmadığını *a priori* bir biçimde tanıtlayamayız. Bu nedenle Hume,

> metafiziğin çok ciddi bir kısmına adil ve akla en yatkın itirazı dile getirir; metafizik doğru dürüst bir bilim değildir; aksine ya –öznelere nüfuz ederek tamamen ulaşılamaz olan anlama yetisine erişmeye çalışan– insan kibrinin verimsiz çabalarından ya da – kendi zayıflığını korumak ve saklamak için gülü dikene karıştırarak, sağlam bir temel üstünde kendisini savunamayacak olan– yaygın batıl inançların becerisinden türer.

Bu açıdan Hume, Berkeley'in Locke'un "maddi töz"e ve "soyut ideler"e ilişkin kuramlarına ilişkin olarak ortaya koyduğu eleştirileri kendi şüpheci amaçları çerçevesinde benimseyerek, bunları kendi amaçlarına uygun hale getirir. İlk olarak, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım-

la birlikte Hume, Locke'un gerçek niyetini ya da Berkeley'in buna karşı yetersiz, ancak canlı akıl yürütmesini inceleme zahmetine bile girmeden doğrudan doğruya bunu batıl inanç diyerek reddeder. (Hume'un ortaya koyduğu üzere –dogmatik olmasına karşın bilimsel gözlemin bir sonucu olan– anlam kuramı bakımından maddi töze dair hiçbir izlenim olamaz; bu sonucu, maddi töze ilişkin hiçbir ide de olamayacağı fikri izler, yani sonuç olarak "maddi töz" terimi anlamsızdır.) Hume, varolan her şeyin bütün nitelikleri bakımından hem bölünemez hem de belirlenmiş olduğunu, varoluş düşüncesiyle birlikte alındığında "genellik" niteliğinin bir tür saçmalık içerdiğini düşünen Berkeley'in "muazzam ve değerli keşif"ine gönderme yaparak, soyut ideler kuramının felsefesinin temel öncülüyle uyuşmadığını düşünür. Hume, bu saçma varsayım yerine genelliğin zorunlu öğesine düşüncemizde yer verebilmemiz için özgün idelerin "bir araya gelebileceğini" iddia eder. Bu kuram –yani "idelerin çağrışımı" kuramı– temellerini Locke'tan alır (o da bunu Harvey'den almıştır). Bu kuram, çürütülebilir deneysel bir varsayım olarak özgün konumunu Hume'un düşüncesinde korur. Bu olgu, eninde sonunda Kant'ın bilgikuramının şiddetli eleştirilerine maruz kalmadan önce de muğlaklığa kapı aralamıştır. Yine de Hume'un ümit vaat etmeyen çıkış noktaları, metafiziğe güçlü bir şekilde meydan okuyan bir felsefeyi vücuda getirmeyi başarmıştır. Düşünürün şüpheci eleştirilerinden payına düşeni ilk alan, –Hume'un kendi girişimi de dahil olmak üzere– her bilimsel girişimin temeli olan nedensellik kavramıdır.

Nedensellik ve Tümevarım

Hume'a göre neden kavramı, "zorunlu bağlantı" kavramından gelir. Düşünürün akıl yürütmesi iki noktayı işaret eder: Birincisi, gerçeklikte zorunlu bağlantılar olduğu fikrinin yerle bir edilmesini; ikincisi, buna karşın bir zorunlu bağlantı fikrine sahip olmamıza yönelik bir açıklamayı. Bu akıl yürütme, birinci *Soruşturma*'da önemli değişikliklere uğrar ve burada açamayacağımız kadar çok inceliklerle ve karmaşıklıklarla doludur. İşin özü şudur.

Zorunlu bağlantı idesi, zorunlu bağlantının izleniminden türetilemez; çünkü böylesi bir izlenim yoktur. Eğer A, B'nin oluşmasına neden oluyorsa tekil A ve B olayları arasındaki ilişkide zamansal ve mekânsal bir sürek-

liliğin ötesinde bir şey olup bittiğini gözlemleyemeyiz. Elimizdeki tek gerçek, A'nın B'yi önceliğidir. A ile B arasındaki bağlantı değişmez olduğunda A'nın B'ye neden olduğunu söyleriz; yani, A türünden olaylarla B türünden olaylar arasında düzenli bir bağlantı olduğunu söylediğimizde, A durumunu her gözlediğimizde bunun bizi B'ye yönlendirmesini bekleriz. Bu değişmez bağlantıyı bir yana bırakınca, ("zorunlu bağlantı" fikrini inşa edecek olan) A ve B arasındaki ilişki içerisinde gözlemlediğimiz ve gözlemleyebileceğimiz hiçbir şey kalmaz. Verili öncül her idenin bir izlenimden türediği öncülü olduğuna göre, zorunlu bağlantıyı ortaya çıkaracak bir izlenim olmadığı ve böylesi bir şeyden söz edenlerin boş ve anlamsız ifadeler dile getirdiği görülebilir.

Hume, olaylar arasında "zorunlu bağlantılar"ın gözlemlenemeyeceğinden nasıl bu kadar emin olmaktadır? Akıl yürütmesi şöyle bir yolu izler: Nedensel ilişkiler yalnızca *farklı* olaylar arasında olur. Eğer A, B'ye yol açıyorsa o halde A, B'den farklı bir olaydır. O halde B'yi tanımlamadan A'yı tanımlamak mümkün olmalıdır. Ne var ki, eğer A ile B birbirinden ayrılarak tanımlanabiliyorsa B'nin varlığını A'dan çıkartamayız: İkisi arasındaki ilişki yalnızca bir olgu durumudur. Olgu durumlarını ifade eden önermelerse daima olumsaldır; yalnızca ideler arasındaki ilişkileri ifade eden önermeler zorunludur. Eğer A ve B ideleri arasında bir bağlantı varsa, bu zorunlu bir bağlantıdır; tıpkı 2 + 3'ün sonuçta 5 etmesi gibi. Ne var ki, bu durumda A ve B de, 2 + 3'ün sonuçta 5'ten farklı bir şey olamayacağı gibi, farklı şeyler olamaz. Farklı var olanlar arasındaki bir ilişki olarak nedenselliğin doğası, zorunlu bir bağlantı olasılığını hükümsüz kılar.

A ile B arasında değişmeyen bir bağlantı olduğundan A'nın B'ye yol açtığını söyleriz. Bu değişmeyen bağlantı, B'nin idesini A'nın izlenimiyle ilişkilendirmemize neden olur ve böylelikle ne zaman A ile karşılaşsak B'nin gerçekleşmesini de bekleriz. Bu durum, A'ya ilişkin deneyimin B'nin idesini gerektirdiği alışkanlığın gücüdür. Hume'a göre A'nın deneyiminin B'nin söz konusu idesini gerektirdiği, böylelikle içimizde istemsizce ve canlı bir biçimde bu idenin ortaya çıkmasına neden olan böylesi bir alışkanlığın kuvveti, inancın ayırt edici işaretleridir. Bundan ötürü, B'nin zorunlu olarak A'yı izleyeceği inancına şartlanırız ve belirlenimin bu izlenimi, zorunlu bir bağlantı idesinin doğmasına yol açar. Bu izlenim, nedensel bir ilişkinin ya da dış dünyadaki başka bir şeyin izlenimi değildir. Basit bir biçimde, olaylar arasındaki değişmeyen bir bağlantıyla her karşılaştığı-

mızda içimizde eş zamanlı olarak doğan bir duygudur. Bununla birlikte, söz konusu duygunun A ile B arasındaki zorunlu ilişkinin izleniminden doğduğunu söylersek yanlış bir sonuca varmış oluruz. O zaman neden idesi zorunlu bir bağlantı haline gelmiş olur. Bu durum, zihnin "kendisini nesnelere yayma", dünyayı –içimizde hiçbir kaynağı ve dış gerçeklikte onlara tekabül eden hiçbir şey olmayan– nitelikler ve ilişkilerle donanmış bir şekilde görme eğiliminin bir örneğidir.

Nedenselliğin ortak mefhumuna yönelik bu eleştiri pek de yeni değildir*; aksine Hume bu çizgiyi dikkatli bir titizlikle uzun uzadıya takip etmiştir. Bu tartışma, metafiziğin sonu gelmez sorunlarından birine yol açmıştır. Bunun yanı sıra Hume bilimsel soruşturma savunucularının önüne başka bir sorun daha koyar. Bu sorun, tümevarım sorunu olarak bilinmektedir. Farklı nesneler arasındaki ilişki daima olumsal olduğuna göre geçmişten geleceğe yönelik zorunlu bir sonuç çıkarılamaz. Öyleyse bizim doğa yasası dediğimiz şeye itaat eden ve apaçık bir düzenlilik içerisinde meydana gelen bir olayın gerçekleşmek zorunda olmadığı kusursuz bir şekilde anlaşılabilir. Güneş, yarın belki doğmayabilir ve eğer doğmazsa bu durum geçmişteki deneyimimizle hiçbir biçimde çelişmez. Bu durumda, geçmiş deneyimlerimiz ışığında güneşin yarın doğacağına ya da böyle olmasının akla yatkın olduğuna yönelik bir iddiayı meşru kılan nedir? Bilimsel yasalar evrensel hakikatleri açıkladığına ve bunlar tüm zaman ve mekânlarda uygulanabilir olduğuna göre onların içeriğini tüketebilecek sınırlı sayıda bir tanıtlama yoktur. Öyleyse bizim gibi sonlu varlıkların hakikati teminat altına alabileceğine dair hiçbir kanıt yoktur. Peki, öyleyse hakikatleri dile getirirken meşruiyetimizi sağlayan nedir?

Dış Dünya

Hume'un metafiziğe yaptığı en özgün katkı, Kartezyen *a priori* bilim fikrine yönelik sistematik eleştirisi olsa da, şüpheciliğin daha geleneksel biçimlerine yeni bir boyut eklediği de göz ardı edilmemelidir. Bu, özneler olarak kendimize ilişkin bilgimizle nesnel dünya hakkındaki bilgimiz arasındaki

* Bu eleştiri *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-Felâsife*, ykl. 1100) adlı kitabında Gazali ve aynı zamanda Ockhamlı William ile Nicolas d'Autrecourt (bkz. s. 29-30) tarafından daha önce dile getirilmiştir.

uyumsuzluğa yönelik akıl yürütmelerin sırtında yükselen bir şüpheciliktir. Hume, farklı zamanlarda var olan şeylerin hem ayrı hem de ilkece ayırt edilebilir olduğu fikrinden yola çıkar. Fiziksel bir nesneye ilişkin kavrayışımızın temel içeriği, "zaman boyunca özdeşlik"tir. Zamana boyunca özdeşlik olmadan nesnellik fikri tehlikeye atılmış olur. Anlık şeylerin dünyasında, –olayların onlarda gerçekleştiği– nesneleri geçici deneyimlerimizden ayırmak imkânsız gibi görünüyor. Aynı tanıtlama yargılarımız için de dile getirilebilir; eğer böyle olmasaydı görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım da ortadan kalkardı. Hume, bu ayrımı yapmak için zamana dayanan bir özdeşlik kavramına bel bağlayamayacağımızı ileri sürer. Eğer bu kavrama dayanarak konuşursak, nesnelerin bir uğraktan başka bir uğrağa değişmeden kaldığı ve bu durumda ilke olarak gözlemlenmediklerinde de var olabilecekleri sonucuna varırız.

Ne var ki, buna denk düşen hiçbir izlenim yokken, gözlemlenmemiş bir varlık düşüncesine nasıl sahip olabiliriz? Böylesi bir düşünce "dış" dünyaya gönderme yapamaz; ancak yalnızca (tıpkı Hume'un teşhis ettiği gibi) imgelemimizin ürünlerine gönderme yapabilir. İmgelem, var olmaya devam eden şeylerin imgesine yönelik duyu algısının bölük pörçük kanılarından imal edilir sürekli olarak. Sonuçta "özdeşlik" konusunda varılan fikir, tıpkı zorunlu bağlantı fikrinde olduğu gibi, alışkanlık ve bağıntının bir ürünü olduğudur. Hume, "özdeşlik" fikrini "birlik" fikriyle karşı kutuplara yerleştirir. Ne zaman bir izlenim ortaya koyarsak, bununla eşzamanlı olarak bir birlik izlenimini de meydana getiririz. Bir şeyin kendi içindeki bu birlik, izleniminden ayrılamaz ve bu nedenle de bir ideden, bir "nesne"nin izleniminden de ayrılamaz.

Farklı zamanlardaki iki izlenim ortaya konduğunda, birliğin değil, ikiliğin izlenimini meydana getirmiş oluruz ve imgelemin hiçbir çabası, –bazı yollardan üretilse bile– ayrı ve ayırt edilebilir bir deneyim olarak "özdeşlik" düşüncesini meşrulaştıramaz. Özdeşliğin izleniminin yanı sıra idesine de sahip olmayışımız, dış dünyaya ilişkin bütün kavrayışımızı şüpheli hale getirir. Böylesi bir dünyaya gönderme yaparken meşruiyetimizi sağlayan, yalnızca izlenimlerimiz arasındaki "bağlılık" ve "tutarlılık"ın bazı öğeleridir.

Hume'un –hem Berkeley'in Locke eleştirisine dayanarak hem de bu eleştiriyi belli açılardan yineleyerek– bu akıl yürütmede dış dünya sorunun tamamen yeni bir boyutuna odaklandığını ifade etmek gerekir.

Hume, "zaman boyunca özdeşlik" kavrayışına yönelik şüpheci bir soruşturma yürüterek, kendinden sonraki filozofların dikkatini nesnelliğe ilişkin bürün fikirlerimizin sonunda baki kaldığına çekmişti. Şüpheciliğinin esas ilkesi –yani, ayrı varoluşlar arasındaki olumsal bağlantıya ilişkin ilkesi– nedensellik ile nesnellik kavramlarının aynı şüpheye karşı dayanıksız olduğunu ve bunların (Kant'ın iddia ettiği üzere) aynı şüphecilik karşıtı stratejilerin koruması altında olabileceğini göstermektedir. Ortada birisi nedensellik ve tümevarım, ötekisiyse dış dünyayla ilgili iki sorun olmadığı, aksine bilginin nesnelliğiyle ilgili tek bir sorun olduğu giderek açık hale geliyordu. Bu sorun çeşitli yollardan gözler önüne serilebilirdi; ancak bu sorun yine de özdeşliği ayrı ayrı saptanabilir nesneler arasındaki gerçek bağlantılar hususunda iddiada bulunan bir filozofun becerisiyle uyumlu olarak çözülmeden veyahut çözülmüş olarak kalabilir.

Benlik

Hume'un kuramının belki de en şaşırtıcı kısmı, benlik kuramındadır. Deneyimin güvenli zeminini bir kenara bıraktığımızda bilgiye ilişkin iddialarımızın yetersiz olduğuna vurgu yapmakta bu kadar kararlı olan bir filozofun kendi deneyimi, yani var olduğumu biliyorum deme noktasında kesin olacağı düşünülebilir. Gelgelelim, Hume bütün düşünme biçimlerinde cüretkârca ileri sürülen bu "ben"in ne olduğunu sorar. Kendi zihnine baktığında birbirinden ayrı pek çok parça bulur: İzlenimler, ideler ve bunların ilişkisinde örneğini bulan etkinlikler. Ne var ki, güvenli bir biçimde var olduğumuzu ileri sürdüğümüz "ben"e tekabül eden hiçbir izlenim ya da idenin eserini dahi bulamaz. Eğer kendime ne/kim olduğumu sorarsam alacağım tek tatmin edici yanıt, belli bir izlenim veyahut ide değil, aksine izlenimlerimin ve idelerimin bütününden mülhem olduğumdur. Zaman zaman "yığın" benlik kuramı diye anılan bu kuram, bireysel töz kavramına getirilen bilindik itirazların zihinsel alanda sürdürülmesi üzerinden doğmuştur. Bu itirazlarla Berkeley zaten Locke'un fiziksel dünya kuramının karşısında konumlanmıştı ve Hume da büyük oranda bu itirazları benimsiyordu. Herhangi bir zihinsel "töz"ün yokluğunda benim için bir izlenim ya da ide veyahut aynı olanın bir yığınıyla özdeş olabilecek hiçbir şey olamaz. Aynı şekilde düşünüldüğünde metafiziğin standart bilgikuramsal sorunları haline gelmiş olan meselelerin de kapağı kaldırılmamış

olur; Hume etik için de benzer güçlükleri dile getirmeye başlar. Özellikle iki sorun, nesnel bir ahlaki sistemin olanaklılığı üzerine ciddi bir şüphe perdesi çeker. İlki şudur:

> Şimdiye değin karşılaştığım her ahlak sisteminde (...) yazar bir süre normal akıl yürütme yollarını izlerken (...) birdenbire önermelerin olağan bağları olan *-dir* [*is*] ve *-dir değildir* [*is not*] yerine *gerek* [*ought*] ve *gerek değildir* [*ought not*] ile bağlı olmayan hiçbir önermeyle karşılaşmadığını fark etmem beni şaşırttı. Bu fark edilmesi güç bir değişimdir; ancak son kertede de çok önemlidir. *Gerek* ve *gerek değildir* ifadeleri bazı yeni ilişkileri ya da onaylamayı dile getirdiğinden ötürü gözlemlenip açıklanmasını zorunludur ve aynı zamanda tamamen kavranamaz görünen bu durumun bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden türetilebildiği hususunda ortaya bir gerekçe konmalıdır.

Hume tümevarım eleştirisinde benimsediğimiz önermeler ile onlar için ortaya koyduğumuz kanıt arasında tümevarımsal bir ilişki olmadığını ve olamayacağını ileri sürer. Bir "kanıt"ın herhangi bir akıl yürütmede ona dayanarak varsaydığımız önermelerin hepsinin ileri sürülmesinde bize bir temel sağladığına ilişkin güvenimizin temeli nedir? Bu noktada *–dir* hakkındaki önermeler ile *gereklidir* hakkındaki önermeler arasındaki ilişkiye dair tatmin edici bir kanıt bulmak hayli güçtür. "-dir" ile "gereklidir" arasında tümevarımsal bir ilişki yoktur; bu durum genellikle Hume yasası olarak adlandırılır. Pek çok kişiye göre bu "yasa", ahlaki bilgiye ilişkin tüm iddiaları tehlikeye atmak ve etiği öznel bir hevesin şefkatine terk etmek mecburiyetini doğuruyormuş gibi görünse de, ona karşı hiçbir ikna edici sav ortaya konamamıştır.

Ahlakın nesnelliği hususunda Hume'un farkına vardığı ikinci güçlük, çok daha derin ve içerimleri çok daha kapsamlıdır. Bu güçlük, ahlaki yargı düşüncesine ilişkin değildir; aksine ahlaki yargının dayandığı temel düşünce olan pratik aklın idesine ilişkindir. Hume, pratik akıl diye bir şey olduğunu ret ederdi. Aklın pratik olması için yalnızca pratik meselelere uygulanabilmesi yeterli gelmez; aynı zamanda pratik sonuçlar üretebilmesi de gereklidir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ileri sürdüğü üzere, pratik sonuçlar düşünceler değil, eylemlerdir. Bu nedenle, pratik kullanımı içerisinde akıl, tam da böylesi eylemler üretirken, kuramsal kullanımı içerisinde düşünceler ve inançlar üretir. Peki, bu durum nasıl gerçekleşir?

Hume, eylemleri tek başına aklın değil, güdülerin ortaya çıkardığını ileri sürer. Aklın bütün yapabildiği, bize verili sonuçlara ulaşmada kullanılan araçların bir resmini sunmaktır; akıl, bizi şu amaçları benimsemeye ya da reddetmeye ikna edemez. Aklın işleyişi olgu sorunları ve ideler arasındaki ilişkilerle sınırlıdır. "Her durum, her ilişki bilindikten sonra, anlama yetisinin bundan öte işleyecek bir yeri olmadığı gibi, kendisini üzerinde işleteceği bir nesne de kalmaz." Şeylerin tam da oldukları şey olarak durumlarına ilişkin çıkardığımız sonuçlar ne olursa olsun, güdüden eyleme doğru kat edilen yola çok uzağızdır. Öyleyse bu durumda "parmağımın çizilmesindense bütün dünyanın yok olmasını tercih etmek akla aykırı değildir". Pratik akıl yürütmeyle kast ettiğimiz, basit bir biçimde –kökleri akılda değil, tutkuda olan– arzuların tatmin edilmesi için en iyi araçların işe koşulmasıdır. Aslına bakılırsa Hume'un dile getirdiği kadar ileri gidilirse "Akıl, tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olmalıdır." Modern bir filozofun ortaya koyduğu üzere, bütün pratik akıllar, kendinden önce gelen –ikna etme güçlerinin yegâne kaynağı olan– bazı arzularla ilişkilidir. Herhangi bir durumda (kötü arzuları olan) kötü insanları –zaten onların ilgisi çeken bir şey dışında– eylemden vazgeçirebilecek bir akıl yürütme yoktur. Bu etik şüphecilik, farklı zamanlarda gerçekleşip özdeş olarak düşünülen olaylar arasında yalnızca olumsal ilişkiler olabilir düşüncesinin daha ileri götürülmesi olarak düşünülebilir. Eğer akıl bir güdüyü harekete geçmeye ikna edebilseydi, bu durumda eylem onu önceleyen bir akıl yürütme tarafından belirlenmiş olurdu. Ne var ki, akıl yürütme ile eylem arasındaki bu ilişki, zorunlu olmalıdır; eğer böyle olursa, eylem akıl yürütmeyi *izler* ve ondan farklı bir şeydir varsayımıyla çelişir.

Hume, neden aklın tutkuların kölesi olması *gerektiğini* söylemiştir? Hiç şüphe yok ki, düşünürün "gereklilik" ifadesine karşı duyduğu derin şüphenin bununla karşılaştırılması hayli güçtür. Buna verilecek yanıt –açık bir biçimde içerisinde büyüyüp geliştiği entelektüel çevrenin bir ürünü olan– Hume'un felsefesinin içerisinde bulunabilir: Ahlak duygusuna ve bunun insan doğasındaki değişmez merkezi konumuna ilişkin kuramında. Apaçık bazı yerel varyasyonlara karşın Hume, insan denen varlıklar arasında ahlak duygusunun temel bir biçimde aynı olduğunda ısrar eder. Son bölümde ele alınan İngiliz ahlakçıları gibi Hume da, insanların her yerde ve tarihin her döneminde, insan doğasından ayrılamayacak olan içsel huyları vasıtasıyla bazı şeyleri onaylayıp bazı şeyleri onaylamadıklarını ve başka-

larıyla bir duygudaşlık kurduklarını düşünür. Bu durum, sempati duygusundan, insanın toplumsal konumunda yatan amacı ve kökeninden –bu durumu olanaklı kılan, bize dünyayı ahlaklılığın renkleriyle donanmış gibi gösteren– hayırhahlık duygusundan doğar. Ne var ki, bundan ötürü "doğru" ve "yanlış"ın şeylere içkin, onları onaylama veyahut onaylamamaya ilişkin huyumuzdan bağımsız olduğunu düşünmemek gerekir. Hume, ikincil niteliklerine ilişkin Lockeçu idenin genişletilmesi vasıtasıyla, burada ahlak duygumuzdan başka bir *olgunun* söz konusu olmadığını iddia eder. "Kötü huy ve erdem, (...) nesnelerdeki nitelikler değil, zihindeki algılardan ibaret olan seslerle, renklerle, soğukla ve sıcakla karşılaştırılabilir." Bunun sonucu olarak, "ne zaman bir eylemin ya da karakterin kötü olduğundan söz ediyorsanız, o eylem ya da karaktere yönelik bir suçlama duygusu ya da hissinizi içeren doğanızın yapısından başka bir şeyden söz etmiyorsunuzdur."

Hume, ahlak duygusuna ilişkin tanımında Aristoteles, Hutcheson ve bir ölçüde Spinoza'nın ahlaki duygulara ilişkin analizinden yararlanmıştır. Söz konusu duyguların giriftliğine ilişkin algısı ve önemlerine ilişkin hakiki bir açıklama yapma çabası, insanın eylemini belirlemede aklın rolüne ilişkin şüpheciliğinin azaldığı bir etik sistemine yol açmıştır. Ahlakiliğe dair "kaba" sistemleri yıkan Hume, bunların yerine insan için iyi bir yaşamı işaret eden dengeli ve serinkanlı bir tablo koymuştur. Bu tablo, Shaftesbury ve Hutcheson tarafından çoktan benimsenmiş olan tablodan tamamen farklı değildi.

Aslına bakılırsa etik alanındaki doğalcılığının kapsamını genişleten Hume, içinde ahlaki şüpheciliğe ilginç ve bir ölçüde güvenilir bir yanıt barındıran bir ahlak felsefesi ortaya koymuştur. Bir şüpheci, insanın kalbinin atışının yanı sıra duygularının hareketini durduracak hiçbir şey olmadığını varsayar ve bu varsayıma göre her birimiz, amaçlarımızın sekteye uğramasına direnerek onların peşinden koşarız. Ahlaklılık, bizimle ödülümüz arasında duranların gözümüzü boyadığı bir kurgudur yalnızca. Aslında Hume bu tablonun toplumsal varlıklar olarak doğamızı tamamen yanlış resmettiğini ileri sürer. Tutkunun pençesinde olmadığımız, amaçlarımızın arka planda kaldığı ve nesnel bir merakın çerçevelediği bir pozisyondan dünyada olup biten üstüne kafa yorduğumuz durumlar da vardır. Bir hikâye, bir trajedi ya da bir tarih yapıtı okuduğumuzda olup biten tam da budur. Mahkeme salonundaki gibi, başkaları bizden önce kendi davalarını

hazırladığında ve yargımızı söylememiz konusunda ricacı olduklarında da bu olup biten budur. Böyle durumlarda tutkularımız kendi namımıza değil, başkası adına harekete geçer. Bu sempati hareketi, insan denen varlıklar için doğaldır ve onun toplumsal dünyaya dair bütün algılarını şekillendirir. Dahası, daima aynı yönde ilerleme eğilimindedir. Amaçlarımız ne olursa olsun, siz ve ben onları bir kenara koymayı öğrenmemiz gerektiği hususunda anlaşabiliriz. Eğer iki taraf da bizden önce bir ihtilafa düşmüşlerse, gerçekleri açık bir biçimde ve sizin ya da benim doğacak sonuçtan hiçbir kişisel çıkarımız olmadığını ortaya koyarak verdiğimiz hükümde uzlaştırabiliriz onları. Kişisel çıkarların bu şekilde önemsenmemesi, ardında içini yalnızca sempatinin doldurabileceği duygusal bir boşluk bırakır ve –ortak doğamızda yeri olan– sempati müşterek bir sonuca eğilimlidir.

Hume'a göre ahlaklılığın kaynağı budur: Hepimizin çıkarlarımızı bir yana koyarak nesnel bir şekilde dünyayı düşünme huyuna sahip olması. Sonuçta ortaya çıkan tutkular, bencil arzularımızla karşılaştırıldığında zayıf kalsa da, yine de süreğen ve devamlıdırlar. Dahası, bunlar başkalarıyla uzlaşarak tahkim edilirler; böylelikle kolektif olarak ahlak duygumuz herhangi birinin tutkusuna kıyasla çok daha fazla güçlü olur ve tutumlar üzerinde –gelenekle yasanın içerisinde somutlaştığı– bir tür kamusal kısıtlamaya zemin hazırlar.

Hume'un aklın tutkuların kölesi olması *gerektiğine* yönelik iddiası işte tam da burada meşrulaşır. Çünkü *eğer* akıl ahlaki yargıyla ilgili konulardaki nihai otorite olarak belirlenirse bu durum, aklın bu meselede hiçbir salahiyeti olmadığının keşfedilmesiyle bizi şüpheciliğe sürükler. Bu noktada akıl yerini insan yaşamının nihai kılavuzu ve insani doğamızın tecessümü olarak geleneğe bırakmalıdır.

Tanrı ve Özgür İrade

Vefatından sonra yayımlanan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı kitabında Hume, Tanrı'nın varlığı üzerine temel olduğunu düşündüğü akıl yürütmeleri memnuniyetle yerle bir eder. Açıkça ifade ettiği üzere amacı, aklın iddialarının sesini kısmak ve yerine içgüdüyü koymaktır. Ne var ki, metafizik spekülasyonun saçmalıklarından korunması gereken "inanç"a ilişkin bastırılmış itirazları, nadiren ironinin ötesine geçecek şekilde okunmuştur. Hume'un ölümden sonraki yaşam fikrine ilişkin şüpheciliği, çağdaşları ta-

rafından iyi biliniyordu. Var olmak için doğmuş olmak gerektiğindense var olmaya bir son vermek için ölmüş olmak gerektiği fikrinin saçmalıktan başka bir şey olmadığını söylemekle ün salmıştı. Hume'suzlukla* geçen iki büyük dönem, ondan öncesine ve sonrasına uzanır ve neden bunlardan birisiyle ilgilenmesi gerekir?

Meşhur bir denemesinde ve daha sonra *Soruşturma*'nın birinci kitabında düşünür, mucizelere inanmanın daima akıldışı olduğunu gösteren ve bilhassa gurur duyduğu –aslında Spinoza tarafından öncelenen– bir akıl yürütmeyi dile getirir. Gerçekliğe ilişkin bilgimizi özetlemeye yeterli olan doğanın özündeki kurallar, mucizelere tanıklık edenlerin ifadelerinin aksine en güçlü kanıtı oluşturur. Çünkü bir mucize, tanımı gereği, doğa yasasının ihlalidir ve bu nedenle de bilimsel bilgimizin *geri kalanı* tarafından hükümsüz kılınır.

Bununla birlikte mesele insanın özgürlüğü olduğunda Hume, bir kez daha uzlaştırıcı tavrını sergiler. Ona göre, özgür olduğumuza yönelik düşünüşle (insan doğası da dahil olmak üzere) doğanın değişmez ve evrensel yasalar tarafından yönetildiğine ilişkin görüş arasında aslında bir çelişki yoktur. Eğer özgürlük idesini incelersek sonunda doğa yasalarının ortadan kaldırılması varsayımından başka bir şey bulamayacağımızı ileri sürer. Çünkü özgürlük nedenselliğin yokluğu manasına gelmez. Aksine, özgürlük "iradenin belirlenimlerine göre eyleme ya da eylememe gücüdür; yani ataleti sürdürmeyi seçersek, sürdürürüz, hareket etmeyi seçersek, ederiz." Evren tamamen belirlenime dayanan bir sistem ve insanlar da her şeyi belirleyen yasalar tarafından yönetilen varlıklar olsalar bile, bu durum iradenin belirlenimine göre eyleme kudretine sahip olduğumuz görüşüyle çelişmez. Aslına bakılırsa özgürlüğün esas tanımı, özgür iradenin nedenselliği *varsaydığını* ve bu nedenle de onu reddedemeyeceğini gösterir. Felsefi bir sorun olduğu düşünülen şey, bir sorun bile değildir; aksine terimlerimizi yanlış tanımlamanın yol açtığı metafizik bir yanılsamadan ibarettir. Özgür iradeye yönelik bu "uzlaştırmacı" çözüm, çok büyük bir etki yarattı; hatta birkaç isim, bu çözümü Hume'un ortaya koyduğu en basit biçimiyle dahi benimsemiştir. Hume'un geleneksel bir metafizik soruna yönelik bu "çözümü" –karmaşıklığın doğal değil de yapay olduğunu düşün-

---

*Scruton, burada "yersiz yurtsuzluk, "evsizlik" gibi anlamlara gelen "homelessness" sözcüğünü filozofun adıyla birleştirerek bir söz oyunu yapıyor – ç.n.

düğü bir konuda– entelektüel bir karmaşa yaratmaktansa onu ortadan kaldırma girişimini göstermektedir.

Hume ve Birinci Kişi

Eğer Hume'un felsefesi, gözden düşmüş anlam kuramlarına ve demode psikolojiye olan bağlarından arındırılırsa Kartezyen şüphenin sonuçlarından türetilmiş göz alıcı bir düşünce olarak çıkar karşımıza. Descartes'ın bilgikuramına ve birinci kişiye yönelik vurgusunu şedit bir deneycilikle birleştiren Hume, kendisini, nesnel bilgiye yönelik gündelik iddialarımızın altını oyarken bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak, birinci kişinin sınırlarına geri çekilme yaklaşımına, gelenek ve içgüdü dışında hiçbir kaynağa gönderme yapmadan ilerleyen bir akıl yürütme eşlik eder. Töz kavramının reddedildiği, ampirik terimlere tercüme edilemeyen bütün önermelerin tutarlı bir biçimde sorgulandığı bir felsefede özne alanına dahi şüpheyle yaklaşılması kaçınılmaz bir durumdur. Hume, kendisini –deneyimin ait olduğu benliğin dahi teminat altında olmadığı bir– deneyim alanına sıkışmış halde bulur. Nesnenin kaybı, ardından öznenin kaybına da yol açıyormuş gibi görünmektedir. Kant, bu durumu kavramış ve bir yandan özne idesini yerle yeksan eden, öte yandan da öznel deneyimi bilginin yegâne temeli olmaya terfi ettiren bir felsefenin son kertede tutarsız olduğunu anlamıştır. Bu nedenle Hume'un savını tersine çevirmeye ve öznel bilgi alanına yönelik bir varsayımın Hume'un reddetme gayretinde olduğu her şeyi perde arkasında zaten onayladığını göstermeye çalışır. Artık Kant'ın girişimini ele almamız gerekiyor. Böylelikle Hume'un tarihsel önemini daha iyi kavrayabiliriz.

Üçüncü Bölüm

KANT VE İDEALİZM

10

KANT 1: *SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ*

İki karşıt felsefe akımı, akılcılık ile deneyciliğin Descartes'ın "*cogito*"sundaki ortak başlangıçlarından Leibniz ve Hume'daki nihai ayrılıklarına değin izinlerini sürdük. Aydınlanma yüzyılı olan on sekizinci yüzyılda, felsefe üzerine kafa yoran birisi bu iki felsefe arasında seçime gitmek zorundaydı. Kant'ın başlıca katkısı, deneycilik ile akılcılık arasında seçime gitmenin gerçek olmadığını, bu iki felsefenin her birinin aynı derecede yanlış olduklarını ve kendisini ussal bir varlığa teslim edebilecek akla yatkın metafiziğin hem deneyci hem de usçu olması gerektiğini göstermesi oldu.

Immanuel Kant (1724-1804) (bugün Rusya sınırları içinde olan) Prusya, Königsberg'de yaşayıp ders verdi. İlk çalışmalarını ("eleştiri-öncesi" yazılar diye bilinen) bir sessizlik dönemi (1770-1781) ve ardından üç büyük *Eleştiri*'nin ilki –*Saf Aklın Eleştirisi*– izledi (1781, ikinci baskı 1787). *Saf Aklın Eleştirisi*, bütün bilgikuramı ve metafizik alanını sistematik bir biçimde ele alır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni etiği konu alan *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve büyük ölçüde estetiği konu alan *Yargıgücünün Eleştirisi* (1790) adlı çalışmalar izledi. Kant'ın diğer en önemli çalışmaları arasında, olgun metafiziğinin popüler bir anlatımı olan *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783) ile yaşamı boyunca benimsediği ahlaki duruşun bir anlatımı olan *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) bulunmaktadır. Hegel'in *Saf Aklın Eleştirisi*'ni siyasi dönüştürüme uğratması, sonraki siyasi düşünceyi ve pratiği hesaplanamaz biçimde etkilediyse de, Kant'ın mantık, hukuk bilimi ve siyaset felsefesi üzerine yazıları daha az tesirli oldu.

Ufak tefek, katı alışkanlıklara sahip biri olmasına rağmen Kant, parlak bir konuşmacı, arkadaş ve edebiyat çevrelerinin sevilen ve saygı duyulan bir üyesiydi. Avrupa'nın bilincini değiştiren Alman Romantizm akımının kurucu ruhu ve aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl idealizminin babasıydı. Aristoteles'ten sonraki en büyük felsefeciydi (ve halen de öyledir) ve en önemli kitabının –*Saf Aklın Eleştirisi*– tarif edilemez düşünsel bir derinliği ve görkemi vardır. Nitekim Mme de Staël bu kitap için şöyle demiştir:

> İnsanın anlama yetisini konu alan "Saf Aklın İncelenmesi" adlı çalışması yaklaşık otuz yıl önce yayımlandı ve bu çalışma bir süre keşfedilmedi; ama içerdiği düşünce hazineleri keşfedildiğinde öyle bir heyecan yarattı ki, o tarihten itibaren Almanya'da hem felsefede hem de edebiyatta gerçekleştirilen hemen her şey bu çalışmanın kazandırdığı itici güçten kaynaklandı.

Kant'ın etiğini, estetiğini ve doğrudan etkilerinin olağandışılıklarını bir sonraki bölüme bırakarak, bu bölümü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin irdelenmesine ayıracağım.

Kant'ın başlangıçtaki felsefi esin kaynağı Wolff'un açımladığı Leibniz'in sistemiydi (bkz. altıncı bölüm). Bu –*Saf Aklın Eleştirisi*'nin hemen her yerinde bariz olan– etkiye rağmen, Kant'ın felsefesi hem yöntemiyle hem de amaçlarıyla emsalsizdir. Bu amaçları anlamak için bilimin on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki yükselişinin etkisini yeniden düşünmemiz gerekiyor. Bilim kendini, öncülleri kesin, yöntemleri yalnızca felsefi bir kuşkuculuğun benimsenmesiyle tartışılabilir olan evrensel bir disiplin olarak sundu. Hem Kant'ın seleflerinin yerleşiklik kazanmış sonuçlarını hem de bunların bulgulanmalarını sağlayan deneyci yöntemleri kabul etmeden bilim yapılamazdı. Bilim, hiçbir metafizik sistemin rekabet edemeyeceği bir düşünce bütünlüğü ve nesnellik resmi ortaya koymuştu. Bu durumun doğal olmayan bir öz-bilince ittiği felsefe, kendisini insan bilgisinin birikimine özgün katkı olarak sunabileceği düşünceleri olmayan bir durumda buldu. Metafiziğe ilişkin olanak kuşkulu hale getirilmiş ve bu kuşku –Kant'a göre, onu "dogmatik [böylece Leibnizci diye ifade ettiği] uykusu"ndan uyandıran– Hume'un köktenci kuşkuculuğu tarafından pekiştirilmişti. Kant'a göre bütün felsefe "Metafizik nasıl olanaklıdır?" sorusuyla başlamak mecburiyetindedir.

Kant, bu soruyu yanıtlarken, insan düşüncesinin ve aklının sistematik bir eleştirisine girişti. Bir inanç ediminde önceden neyin tam olarak varsa-

yıldığını belirlemek için yalnızca bilimsel inançları değil, aynı zamanda bütün inançları incelemeye çalıştı. Bilginin doğasını ve sınırlarını yalnızca bilimsel keşif hususunda değil, bütün yönleriyle betimlemek istedi: Kant'ın metafiziği fiziğe bir dipnot olarak değil, ama gidimli düşüncenin [*discursive thought*] gerçek temeli olarak tasarlandı. Kant üç şeyi göstermeyi umdu:

1. Anlama yetisinin kuralları ortaya çıkarılabilen yerinde bir kullanımı söz konusudur ve bu yerinde kullanıma sınırlar konulabilir (Ussal teolojinin yalnızca inanılmaz değil, aynı zamanda düşünülemez olduğu Kant'ın düşüncesinin çarpıcı bir sonucudur.)
2. Anlama yetisinin kuralları nedensel ilişki yasasına uyan bir nesne dünyasının varolduğunu belirlemek için zaten yeterli olduğundan Humecu kuşkuculuk olanaksızdır.
3. Bilimin –maddenin korunumu ilkesi, her olayın bir nedeni vardır ilkesi, nesneler uzamda ve zamanda varolurlar ilkesi gibi– belirli temel ilkeleri *a priori* belirlenebilirler.

Kant'ın bu görüşleri ispatlaması "sentetik *a priori*" bilgiye ilişkin kuramından başlar. Kant'a göre, bilimsel bilgi *a posteriori*'dir: Gündelik deneyimden doğup onda temellenir. Dolayısıyla, bilim zorunlu doğruları değil, ama olumsal olgu meselelerini ele alır. Bununla beraber bilim, kendi başlarına deneysel olarak ispatlanamadıkları için herhangi bir deneysel araştırmanın başından itibaren önceden doğru varsayılan belirli evrensel aksiyomlara ve ilkelere dayanır. Dolayısıyla aksiyomlar *a priori*'dirler ve bazıları "analitik"ken (bunlar onları dile getirmek için kullanılan sözcüklerin anlamlarından dolayı doğrudurlar), deneysel dünya hakkında temel şeyler söyleyen diğerleri "sentetik"tirler. Bu sentetik *a priori* doğrular, deneysel olarak belirlenemedikleri için, olanaklıysa düşünüm aracılığıyla doğrulanabilirler ve düşünüm onlara kendi kazandırma yetisinde olan türden doğruyu –zorunlu doğru– kazandırır. Sentetik *a priori* doğrular düşünülebilir herhangi bir dünyada doğru olmalıdırlar. (Kant'ın zorunluluk düşüncesi burada zorunluluğun her *olası* dünyada doğruyu ifade ettiğini savunan Leibniz'inkinden daha zayıftı; bkz. s. 82-83). Bu doğrular, metafiziğin uygun konusunu oluşturur; metafiziğin özgün sorusu artık şuydu: "Sentetik *a priori* bilgi nasıl olanaklıdır?"

Kant bu soruya (etkili "aşkın idealizm" adını verdiği) yanıtını gökbilimdeki Kopernikçi devrime benzetti, çünkü Kopernik gibi kendisi de bir şeyi merkez olarak gören dar görüden bir şeyin (burada insanın anlama yetisinin yeteneklerinin) incelenip eleştirilebildiği daha geniş bir görüye doğru uzaklaşmıştı. Kant'ın farkında olduğu ve "aşkın" (Liszt'in *Transcendental Studies*'iyle olduğu gibi "Aşkın Derindüşünmeler"le de çok az ilişkisi olan teknik bir terim) sözcüğünün açıklamasını sağlayan doğrudan düşünsel bir zorluk söz konusudur. "Mantık nasıl olanaklıdır?" sorusunu ele alalım. Mantık ilkeleri için onları önceden varsaymayan akıl yürütme ne olabilir? Benzer bir biçimde, anlama yetisinin sentetik *a priori* ilkeleri, Kant'ın iddia ettiği gibi, düşüncenin temelini oluşturuyorlarsa, onların geçerliliğini belirleme girişimi aynı zamanda onları varsaymak zorundadır. Kant, kendi felsefe yöntemini, akıl yürütmenin önceden varsayması gereken şeyi akıl yürütme aracılığıyla aşma girişimini içerdiği için "aşkın" diye adlandırdı. Bekleneceği üzere, "aşkın akıl yürütme"nin olanaklılığı süregelen kuşkuculuğun hedefi oldu. Yine de, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tek tek sonuçları o denli ilginç ve yapısı itibarıyla o denli akla yatkındır ki Kant'ın yönteminin doğasına ilişkin kuramı en aptal sağduyu sahiplerini bile savlarını yeniden inşa etmekten caydırabildi.

Kant ne deneycilerin ne de akılcıların tutarlı bir bilgikuramı sağlayabileceklerine inanmaktaydı. Deneyi, anlama yetisinin üzerine yükselten deneyciler (kavram deneyden salt "soyutlama"yla türetilemeyeceği için) kendilerini deneyin betimlenebileceği kavramlardan yoksun bırakırken, deney aleyhine anlama yetisini vurgulayan akılcılar kendilerini bilginin gerçek konusundan yoksun bırakırlar. Bilgiye kavram ile deneyin bir sentezi aracılığıyla ulaşılabilir ve Kant bu sentezi bir süreç olarak gözlemlenemese de, sonuç itibariyle önceden varsayılması gereken anlamına gelen "aşkın" diye adlandırdı. Sentetik *a priori* bilgi olanaklıdır; çünkü deney bu sentezin konusu olacaksa, anlama yetisinin "kategorileri"ne uymak zorunda olduğunu tanıtlayabiliriz. Bu kategoriler, düşüncenin temel biçimleri ya da bütün salt deneysel kavramların çatısı altında toplandığı *a priori* kavramlardır. (Sözgelimi, "masa" kavramı sırasıyla "nesne" altında ve dolayısıyla "töz" altında kapsanan "insan yapımı" altında kapsanır; "öldürme" kavramı "neden" çatısı altındaki "edim" altında kapsanır. İnsan düşüncesinin en temel işleyişlerini temsil ettikleri için kategoriler, kapsama zincirlerinin son halkalarıdır, daha ilerisine gidilemeyen halkalardır.) Bu

suretle dünyamızın (eğer dünyamız olacak ise) belirli ilkelere, yani töz, nesne ve neden gibi kavramlarda saklı olan ilkelere uymak zorunda olduğunu, uzam ve zamanın genel düzeni içinde olması gerektiğini *a priori* bilebiliriz.

Kuşkuculuk karşıtı bu ispatın köşe taşı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Kategorilerin Aşkın Tümdengelimi" diye bilinen ünlü, ama son derece karmaşık bir bölümünde ortaya çıkar. Bölümün *Saf Aklın Eleştirisi*'nin iki baskısında iki farklı uyarlaması bulunmaktadır ve uyarlamaların her ikisi de tam anlamıyla anlaşılır olmadıkları için hangisinin tercih edilebilir olduğunu söylemek zordur. Ama akıl yürütmenin özeti verilebilir ve geçerliyse, bütün felsefe içindeki en önemli akıl yürütmelerden biri olarak görülebilir.

Descartes gibi Kant da işe öz-bilincin bir boyutunu ele alarak girişir. Ama Descartes'tan farklı olarak akıl yürütmelerini "birinci kişinin önceliği" diye adlandırdığım şeyi reddetmek için kullanır. Bir başka ifadeyle, öznelcilikten ayrıcalıkları geri alır ve bunu deneyci bir zihin kuramı olanağını ortadan kaldırmak için yapar. Bu durumun doğrudan sonucu bilgikuramının metafizik karşısında ikincil hale gelmesidir; çünkü metafizik olmadığında duygu hükümlerini betimlemek olanaksız hale gelir.

Kant'ın yakın çağdaşı Lichtenberg, Descartes "Düşünüyorum" değil, "İçimden düşünüyorum" demiş olması gerek yorumunda bulunmuştur. Bununla birlikte Kant'ın fark ettiği gibi, bir düşüncenin idesinde, her zihinsel içeriğin idesinde olduğu gibi, bir özne nosyonunun içerilmesi söz konusudur. Dahası, bu özne kendi bütünlüğünün doğrudan ve sezgisel bir kavrayışına sahiptir: Halihazırdaki zihinsel durumlarımdan bunların benim olduğunu ve normal bir durumda bu konuda yanılmayacağımı doğrudan bilirim. (Bir başka ifadeyle, zihnin halihazırdaki içerikleri durumunda, olmak ile gibi görünmek arasındaki ayrım buharlaşır. Birinci kişinin "öznellik"iyle ifade edilen budur.) Ölüm döşeğindeyken odada bir yerde onunki olmasa da bir acının söz konusu olduğunu bilen (*Zor Zamanlar*'daki) Bayan Gradgrind'in yerinde olmam olanaksızdır. Tek bir bilince bağlı kendi acımı ve düşüncemi *ortaya çıkarmak* zorunda da değilim. Bu durumlara sahip olmam, onlara benliğin tek nesnel bütünlüğünü verme yetimi önceden varsayar.

Kant, bu bütünlükten "Tamalgının Aşkın Bütünlüğü" diye söz eder. "Tamalgı" öz-bilinç anlamına gelirken, "aşkın" sözcüğü benliğin "bütünlüğü"nün bir akıl yürütmenin sonucu olarak değil, ama bütün benlik bilgi-

sinin ön-varsayımı olarak bilindiğine işaret etmektedir. Artık bu bütünlük, salt zihinsel öğeler arasında "bağlayıcı güç" değil, Kant'ın "özgün" bir bütünlük diye adlandırdığı şeydir. Bir başka ifadeyle, bütünlük, zihinsel durumlarını ekler olarak değil, nitelikler olarak taşıyan bir şeyin (öznenin) varolmasına dayanır. Dolayısıyla benlik bilgisi, bizi bütün zihinsel içeriklerinin toplamını aşan bir varlık olarak benliğin bütünlüğüne götürür. Bunu, benlikte mevcut benlik bilgisinin verebileceğinden daha fazlasının söz konusu olması izler. Benliğin, mevcut düşüncelerinin ve duygularının salt toplamının ötesinde bir özdeşliği (ve özellikle zaman aracılığıyla bir özdeşliği) vardır. Dolayısıyla mevcut zihinsel durumlarımın doğrudan bilgisine sahip olabilirdiysem de, kendim hakkında yanılabileceğim ve ortaya çıkarmam gereken başka boyutlar söz konusudur. Geçmişim ve geleceğim hakkındaki hakikati ortaya çıkarmak zorunda kalabilirim. Bu nedenle bir özne olarak benlik, benliği nesne olarak varsayar. Öznel bir benlik bilgisi alanı (olma ile öyle gibi görünme arasındaki ayrımın buharlaştığı) söz konusu olsa da, bu yalnızca benlik kalıcı, nesnel bir özdeşliğe sahip olduğu için, bir başka ifadeyle, göründüğünden farklı da olabileceği için olanaklıdır. Dolayısıyla deneyimin öznesi, bir özne olarak kendisi hakkında bilgi sahibi olacaksa, bir nesne dünyasında, yani genel bir nesne kavramının uygulama bulduğu bir dünyada ikamet ediyor olması gerekmektedir. Bunun içindir ki ancak benlik bilgisi öncülünden hareketle ifade edilebilen köktenci kuşkuculuk, kendisinin yanlış olduğunu önceden varsayar.

Kant'a göre, Aşkın Tümdengelim (bir anlamda) genel nesnellik anlayışının geçerliliğini teşkil etmektedir. Geriye kalan bu kavramın neyi içerdiğini ortaya çıkarmak olduğu için burada yine kategoriler kuramına geri dönmemiz gerekiyor. Kant, bütün bilginin kavramların deneyime uygulanmasını içerdiğini savunur. Genel bir nesne kavramı olmadan bilginin, hatta benlik bilgisinin olanaklı olmadığı gösterdikten sonra doğrudan deneyimin kavramın içerdiği kısıtlamalara uymak zorunda olduğu sonucuna varabiliriz. Başka bir ifadeyle, deneyim kategorilere uymak zorundadır çünkü kategoriler yalnızca soyut bir nesnellik anlayışının içerdiği her şeyin ayrıntılı bir biçimde anlaşılmasıdır. Nitekim değişim aracılığıyla baki kalan varlıklarını [*entities*] düşünmeden, nesneler üzerinden düşünemem; bu, töz anlayışını deneyimime uygulamamı gerektirir. Ne var ki töz, kendi döngüsünde kendisini varlıkta idame ettiren bir şeyin idesini içerir ve bu ide nedensellik nosyonunu (ya da nedensel açıklamayı) içerir. Nedensellik

sırasıyla doğa yasası idesini ve dolayısıyla da zorunluluk, olanaklılık, edimsellik nosyonlarını ve benzerlerini gerekli kılar. Böylece deneyimin bir nesne anlayışı altında toplandığı varsayımından hareketle onun sırayla bütün kategorilerin altına girdiği sonucuna ulaştığımızı görürüz.

Kant'ın kanıtlamasında daha ileri bir adım bulunmaktadır. Kant deneyimin kategorilere uyduğunu gösterdikten (Kant bunu gösterebildiğini düşünür) sonra, kategorilerin deneyime uyduğunu göstermesi gerektiğini hisseder. Yani, kategoriler salt soyutlamaları ifade edemezler, başlıca uygulamalarının deneyimde, yani (*Eleştiri*'nin en başında savunduğu gibi) uzamda ve zamanda olması gerekmektedir. (Kant'ın ilk bölümdeki –Aşkın Estetik– varsayımı, uzamın dış duyunun "form"u, zamanın "iç duyu"nun "form"u olduğu yolludur. Bu, kabaca, deneyim düşüncesinin zaman düşüncesinden, deneyimlenmiş bir dünya düşüncesinin de uzam düşüncesinden ayrılmaz olduğu anlamına gelmektedir.) Bu yolla Kant, akılcı bilgi görüşünün deneyci bilgi görüşü kadar yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü akılcılık, neden ve töz gibi kategorilerin, uygulanabilecekleri herhangi bir fiili ya da olanaklı deneyimden bağımsız olarak anlaşılabileceğini varsayar. Kant bütün bilimsel bilginin kavram ile deneyim arasındaki "uyma" süreci aracılığıyla oluşturulduğunu savunur. Anlama yetisinin sentetik *a priori* ilkelerinin bu "uyma"nın yapısının incelenerek açıklanabileceğini ve temellendirilebileceğini savunur. Sözgelimi, neden kategorisinin deneyimde nasıl uygulamaya konulduğunu anlayacaksak deneyimi zaten önceden genel bir nedensellik ilkesiyle, yani her olayın bir nedeni vardır ilkesiyle sınırlandırılmış olarak düşünmemiz gerekir. Kant ayrıntılı bir "ilkeler" dizgesi hazırlayarak bilimin temel aksiyomlarının sentetik *a priori* olduklarını kabul ettirmeyi umdu. Bunu yaparken Newton fiziğinin ve Öklid geometrisinin sınırlı anlayışlarından kısmen etkilendiyse de, bu bilimlerden bağımsız olarak tartışmasını yürütüp birçok çağdaş biliminsanının kolayca kabul edebileceği sonuçlar çıkarabildi. Sözgelimi, Kant bilimin bütünlüğünün (bütün olayların karşılıklı etki yasası altında toplandığı kuramı), maddenin korunumu (örneğin, kitle, enerji) ilkesinin zorunluluğunun, bilim yasalarının dile getirilişlerinde hem yoğun hem de geniş büyüklüklere ihtiyaç olduğunun ispatını sağlamaya çalıştı. Bütün bu ispatlar, on sekizinci yüzyıl bilim düşüncesini içkin sınırlamalarının ötesine geçen bir biçimde etkilediler.

Kant, felsefesini ("aşkın" olsa da) "idealizm"in bir biçimi diye adlandırırken ne demek istiyordu? Kant'ın, ("deneyci idealizm" diye etiketlediği) Berkeley'in felsefesini açıkça bir kenara itmesi, "aşkın idealizm"in, "deneyci gerçekçilik"in bir biçimi olduğu iddia etmesi ve *Eleştiri*'nin ikinci baskısına "İdealizmin Çürütülmesi" adlı bir bölüm eklemesi nedeniyle, bu adlandırma Kant yorumlarının en kafa karıştırıcı sorunlarından biridir. Bu zor konuya daha sonra döneceğim. Bununla beraber, ilk önce Kant'ın "fenomen" ile "noumenon" arasındaki önemli ayrımını kavramak gerekiyor. Kant'ın sentetik *a priori* kuramı –bilgi, kavramın ve "sezgi"nin sentezi aracılığıyla gelir görüşü– çetrefilli bir biçimde felsefesindeki deneycilik öğesine dayanmaktadır. Gerçekliğin *a priori* bilgisine yalnızca "fenomen" – deneysel gözlemin olanaklı bir nesnesi– olarak sahip olabiliriz. Fenomenler, bu nedenle *bulgunabilir* şeyler, bir başka deyişle bizimle ve deneyimimizle nedensel ilişkiye giren şeylerdir. Leibniz gibi felsefeciler, gerçekliği "noumenon" olarak –saf anlıksal kavrayışın nesnesi olarak– betimlemeye çalıştılar. Kant'ın sentetik *a priori* kuramı ve kuşkuculuğu çürütmesi, fenomenal dünyanın ("görünüş dünyasının") gerçekliğini ortaya koymak amaçlıdır. Noumenal dünyanın gerçekliğini ortaya koymaya çalışmak, bilgiye yalnızca saf kavramlarla ulaşma çabası, insanın anlama yetisinin sınırlarını aşma ve böylece dünyanın kesinlikle deney aracılığıyla bulgulanamayan bilgisine ulaşma girişimidir. Kant, anlama yetisinin "saf akıl"a dönüştürülmesini içeren bu girişimin başarısızlığa mahkûm olduğunu kabul etti. Bu durumda, "aşkın idealizm" deyişinin anlamı, deneyselin güçlü bir biçimde meşru bilgi alanı olarak vurgulanmasında ve "noume-non"u, yani "kendinde şey"i bilmenin olanaksızlığı üzerinde durulmasında kısmen içerilmektedir.

Ama Kant'ın "aşkın idealizmi" kuşkuculuğun çürütülmesini gerçekten içeriyor mu? Fiili aşkın idealizm kuramında bu sorunun yanıtlanmasını zorlaştıran sistematik bir anlam belirsizliği söz konusudur. Bu deyişin içerdiği anlam belirsizliği son paragrafta kullanılmaktadır: "Görünüş dünyası" Kant'ın aşkın idealizm gerçekçiliğin bir biçimidir yönündeki iddiasını ciddiye alıyorum. Onun, bilgisine sahip olduğumuz dünyanın bağımsız şekilde gerçekten varolduğunu iddia etme eğiliminde olduğunu varsaymaktayım. Bilgisine sahip olduğumuz dünya, yalnızca zamanda varolma-sı, bizim ya kavradığımız ya da algımızla nedensel bağlantısı olan nesneler ve süreçlerden oluşması anlamında bir "görünüş dünyası"dır. Bu

yorum Kant'ın kuramının "nesnel" bir yorumu diye adlandırılabilir. Bu, Kant'ın kuramını Humecu kuşkuculukla uyumsuz kılan bir yorumdur.

Bununla beraber, "öznel" diye adlandırabileceğimiz rakip bir yorum söz konusudur. Bu yorum, en azından Humecu bakış açısının altında yatan eğilimlerle uyumlu olmasına rağmen, son zamanlara kadar çok daha yaygın bir biçimde kabul görmekteydi. Rakip yorum "deneysel *gerçekçilik*"in değil, ama "aşkın *idealizm*"in üzerinde durur. Aşkın Tümdengelimi insan zihninin yapısı hakkındaki bir savın açıklaması olarak yorumlar. Betimlenenler, bizim sınırlı yeteneklerimizdir ve deneyciliğe saldırı kuşkuculuğa karşı değil, ama deneyciliğin çıkış noktası olan kısıtlı insan zihni anlayışına (ve özellikle savunulamaz "deneyim" anlayışına) yöneliktir. Kant dünyanın "kendinde olduğu haliyle" değil, ama yalnızca göründüğü haliyle ("görünüş dünyası") bilgisine sahibiz dediğinde, bu, deneycinin ulaştığı sonuçlarla hemfikir olmanın karmaşık bir yolu diye yorumlanabilir. Görünüş dünyası, şeylerin doğasında aşamayacağımız bir sınırı işaretlemektedir. Bilgi –anlama yetisinin sentez ve sezgi aracılığıyla oluşturduğu bir şey gibi– öznel açıdan betimlenmektedir. Bu yoruma göre, anlama yetisi hiçbir biçimde sentezin ötesine, yani bağımsız bir dünyaya ("kendinde şey" dünyasına) ulaşamaz. Kant'a ilişkin bu rakip psikolojik yorum metinde kendisine destek bulabilir. Dahası bu yorum ciddi bir biçimde etkili de olmuştur. Gelgelelim, geriye dönüp baktığımda Kant'ın girişiminin değerli ya da anlamlı diye düşünmemize neden olan sanki yalnızca birinci *Eleştiri*'nin nesnel yorumuymuş gibi geliyor bana.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde, kavramları deneysel uygulanışlarının öngördüğü sınırların dışında kullanma girişimlerinin kaçılmaz olarak –açmazlar, tutarsızlıklar ve doğrudan çelişkiler biçiminde– yanılgılara yol açtığını göstermeye çalışarak "saf akıl" hatasına teşhis koyar. Aklın kaçınılmaz anlaşılabilirliğin sınırlarını aşma eğilimini, Kant, aklın "Diyalektik"i diye adlandırdı (ve bu kavram –Hegel aracılığıyla– daha sonraki felsefeyi derinden etkilediyse de, bu etki Kant'ın niyetleriyle uyuşmayan bir yönde oldu). Kant (özellikle usçu olmak üzere) bütün geleneksel metafizik akıl yürütmelerin –ruhun maddiliği ve ölümsüzlüğü, evrenin sınırsızlığı, Tanrı'nın zorunlu varoluşu ve özgür istencin gerçekliği hakkındaki akıl yürütmeler– kaçınılmaz olarak çelişkide ve açmazda temellendirildiklerini göstermeye çalıştı. Bu hataları anlama yetisinin tesadüfi değil, kaçınılmaz rahatsızlıkları olarak açıklayışının mükemmelliği,

bunlara koyduğu teşhislerin büyüleyiciliğiyle birlikte felsefe tarihinde eşsizdir. Gelgelelim, burada ruh ve Tanrı'yla ilgili olmak üzere Kant'ın düşüncelerinin en önemli olanlarına değinecek kadar yerimiz var. Özgür istenç ise bir sonraki bölümü beklemek zorunda kalacak.

Kant'ın ruh görüşü, son derece çetrefillidir. Kant bir kere daha "tamalgı" nosyonundan hareket eder. Öznesi olmayan düşüncenin söz konusu olmayacağı çok açıktır. Bu öznenin mevcut zihin durumlarına ayrıcalıklı erişime sahip olması gerektiği için, Descartes'la birlikte onun saf "öznelliği"nin temel doğası hakkında bir bulgu sağladığını, varlık ile görünüş arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasının benliğin bütünüyle "öznel" bir varlığa sahip olduğu, bundan dolayı da nesnelerin yasalarına tabi olmadığı, yok edilemez ve bölünemez olduğu sonucunu çıkarmaya izin verdiğini düşmek baştan çıkarıcıdır. Kant bu çıkarımda bir yanılgının söz konusu olduğuna işaret eder. Benlik bilgisinin ayrıcalığından bilinen şeyin özüne geçiş söz konusu olamaz. Birinci kişinin ayrıcalığı benliğin bir nesne olarak varoluşunu önceden varsaymaz; dolayısıyla o benlik bilgisi için bildiği şeyi belirlemez. İlinekleri bilince doğrudan doğruya "verilse" de benliğin özü gizli kalır. Kant bu görüşü bir pratik bilgikuramıyla ve izleyen bölümde ayrıntılandıracağım benliğin ahlaki varlığı kuramıyla bağlantılandırmaya girişir.

Anlakın kendi kategorilerinin olması gibi, "saf aklın" da kendi "ideleri" vardır. Bu ideler, âdeta bilişsel uygulama olanağının ötesine geçen kategorilerdir – kişi anlaka ilişkin kalıcı vehimler peşinde koşmaya zorlanır hep, ama onları asla yakalayamaz. Belirsizlik (matematik serilerinin hiçbir zaman eksiksiz olmaması durumu gibi) olarak değil, ama tamamlanmış bir sonsuzluk (Platoncu ve Boethiusçu zaman görüşünde olduğu gibi) olarak oluşturulmuş sonsuzluk idesi bu ideler arasındadır. En önemli ve en inandırıcı ide örneği Tanrı'dır ve Kant Diyalektik'in büyük bir kısmında dikkatini Tanrı'nın varlığını tanıtlayan geleneksel akıl yürütmelerin çürütülmesine yöneltir. Özellikle birçok kişinin inandırıcı diye gördüğü ve aynı zamanda bütün akılcı teoloji girişiminin yıkılması olduğu için seçilen bir çürütme olan ünlü ontolojik akıl yürütmenin çürütülmesini sunmuştur. Akıl yürütme "varoluş bir yüklem değildir" öncülüne dayanmaktaydı ve dolayısıyla Kant, Tanrı kavramından Tanrı'nın varolduğuna ilerlemenin olanaksız olduğunu savundu. Kavram kendi ispatını içeremez ve varoluşun mantıksal karakteri onu bir şeyin kavramının parçası kılma doğrultusun-

daki herhangi bir girişimce yanlış sunulmaktadır. Kant'ın öncülü modern mantığın en önemli sonuçlarından birinin önsezisini içermekteydi. Bu sonuç, felsefenin gidişatını bir kere daha değiştirecekti.

Kant'ın "saf akıl" iddialarını elinin tersiyle itmesi bazı önemli çekincelere tabiydi. Bir kere aklın "ideleri"ni "düzenleyici" bir işleve sahip olarak kavradı. Aklın ideleri bilginin özerk aygıtları olarak değil anlak için kılavuzlar olarak kavranırlarsa, kuramsal kullanılışları hataya değil, ama yeni buluşun sürekli kamçılanmasına götürecekti. "Saf akıl"ın Diyalektiğin bölümlerinde önceden sezdirilse de, tam anlamıyla ancak *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ayrıntılandırılan önemli bir kullanımı söz konusuydu. Akıl meşru kullanımını pratik alanda bulur ve teolojinin iddialarını, eğer onları ifade edilebilir ve savunabilir düşünsel hakikatler olarak değil ahlak yasasına göre hareket ettiğimizde bilincimizde açığa çıkan (deyim yerindeyse) "bildirimler" ["*intimations*"] olarak düşünürsek anlayabiliriz.

11

KANT II: ETİK VE ESTETİK

Saf Aklın Eleştirisi, nesnel bir düzenin bilgisi söz konusu olacaksa, varsayılması gereken ilkeleri *a priori* oluştururken, spekülatif metafiziğin gösterişlerini dizginlemek üzere yola çıktı. Bu ilkeler, görünüş ile gerçeklik arasında dizge ve yetkeyle yapılması gereken temel ayrımı olanaklı kılar. Kant'ın nesnelliğe duyduğu ilginin aynısı, her ikisi de bütünüyle dönüştürdüğü konular olan etik ve estetik üzerine yazılarında da görülebilir. Kant, felsefenin bu iki dalını daha eski ve birçok bakımından daha meydan okuyucu bir çalışma olan *Ahlak Metafiğinin Temelleri*'yle (1785) birlikte iki *Eleştiri*'de (1788 ve 1790) ele aldı. Bu çalışmalar, yalnızca ahlaki ve estetik yargının nesnelliği sorununu her boyutuyla kesin bir biçimde soruşturma iddiasında olmayıp aynı zamanda birinci *Eleştiri*'de başlayan metafizik spekülasyonları tamamlama iddiasında da olan değer dizgelerini ortaya koyar. Kant, "pratik akıl" kuramı aracılığıyla kuramsal aklın tek başına teşkil edemeyeceği kimi çok önemli metafizik dogmalara eski saygınlıklarını kazandırmaya çalışır.

Kant, etiğinde ve estetiğinde spekülatif gösterişlerin temizlenmesinden daha çok, değerlendirici yargılara olumlu destek sağlamakla ilgilendi. İnancın temel öğelerini temellendirmek ve hem felsefi kuşkuculuk karşısında korunmasız hem de aynı zamanda bize anlayışımızın temeli gibi görünen düşünceleri payandalamak istedi. Kant bir kere daha kendisini Hume'un kuşkuculuğunun meydan okumasına –ahlak ve estetik ilkeleri hem doğal eğilimin gerçekleşmesinin hem de seçimin uygulanmasının önüne engeller çıkardığı için– kuşkuculuğun olumlu karşılanması için ev-

rensel bir gerekçenin söz konusu olduğu bir alanda, yanıt vermek zorunda olduğunu düşündü. Dahası bu gerekçe iyi temellendirilmiş gibi görünmektedir. Ahlak ve estetik ilkeler, onları kavrayan zihin üzerinde muhtemelen güçlü bir egemenliğe sahip olsalar da, herhangi bağımsız bir düzence haklılaştırılmayan bireysel seçim ifadelerine değilse, başka neye karşılık gelebilirler ki? İlkeler en azından savundukları yasalar kadar keyfi olan onaylar [*sanctions*] tarafından destekleniyor gibi görünmektedir.

Hume bu kuşkuculuğun temel öncüllerini iki kısa ama karmaşık düşüncede dile getirdi. Birinci olarak "olan"dan "olması gereken"in çıkarılması söz konusu olmaz; yani ahlak yargıları, olanı betimlemedikleri için doğa bilimlerince temellendirilemezler. İkinci olarak, aklın kendisi gerekçe olmadığı, eylemin tek gerekçesi arzu olduğu için herhangi bir eylem adına sunulabilecek tek ussal temellendirme onun eyleyenin isteklerinin tatminine katkıda bulunduğunu göstermekte yatmaktadır. Bütün akıl yürütme, araçlar hakkında akıl yürütmedir ve arzunun onu zorunlu kıldığı yetkesinden başka yetkesi yoktur. Arzuya hükmetmesini sağlayacak içkin bir gücü olmadığından akılcı eylemi nesnel olarak belirleme gücü yoktur.

Kant'ın ahlak felsefesinin içerdiği ilk büyük içgörü, Hume'un kuşkuculuğunun birinci kaynağının gerçek bir öneminin olmadığını fark edilmesiydi. Ahlak yargılarının bir doğa biliminin nesnelliğiyle oluşturulabilmeleri için "olan-olması gereken" sorununun çözüldüğü varsayılır. Bu kuşkuculuğu çürütmeyecekti. Kuşkuculuğu çürütmek için aynı zamanda bu tür yargıların eylem gerekçelerini nasıl sağladıklarını göstermemiz gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, Hume'un ikinci itirazı, ahlakın nesnelliğini çürütmek için halen yeterlidir. Öte yandan, nesnel eylem gerekçelerinin söz konusu olduğunu gösterebilirsek, "olan-olması gereken" sorunu önemsiz hale gelir. Ahlak, bu yolla ussal temelini bağımsız bir biçimde edineceği için "olan"dan "olması gereken"i çıkarıp çıkaramayacağımız artık sorun değildir. Dolayısıyla Kant, kuramsal ve pratik akıl arasındaki eski ayrımın yeniden canlandırılması gerektiğini ve pratik aklın temellerinin kuramsal aklın açıklanmasına tahsis ettiği disiplinin aynısı vasıtasıyla soruşturulması gerektiğini düşündü. Pratik akıl kavramının yeniden devreye sokulması ve ayrıntılandırılması Kant'ın en etkili başarılarından biriydi ve yalnızca onun birinci *Eleştiri*'nin metafiziğini kısmi reddedişine değil, aynı zamanda daha sonraki Alman idealistlerinin içgörülerinin birçoğuna da zemin sağlamıştı.

Kuramsal akıl inanca, pratik akıl eyleme rehberlik yapar; dolayısıyla kuramsal akıl hakikati, pratik akıl haklılığı amaçlar. Kant kurumsal aklı, uygun biçimde kullanıldığında, anlama yetisi, uygun biçimde kullanılmadığında saf akıl diye adlandırdı. Bununla beraber akıl uygun biçimde de kullanılabilir; ama onu pratik akla dönüştüren belirlemelere tabi olması gerekir. Anlama yetisi, yargıları (doğru ya da yanlış olabilecek düşünsel faaliyetler) oluşturur; pratik akıl onlara göre hareket edilebilirse de doğru diye adlandırılamayan buyrukları oluşturur. (Bu nedenle –Kant bu sonucu çıkarmasa da– "olan"dan "olması gereken"e doğru bir *mantıksal* akıl yürütme, tek başına hakikati yöneten ilkelerin kullanımıyla ilerleyen bir akıl yürütme söz konusu değildir.) Dolayısıyla pratik akıl buyrukların temellendirilmesine dayanır ve sorun hem bu tür buyruklar için geçerli olacak hem de kabul edilebilir bir ahlak dizgesi oluşturacak bir nesnellik anlayışını tanımlamak ve geçerli kılmakta düğümlenmektedir.

Koşulsuz Buyruk

Kant, buyrukların koşullu ve koşulsuz olmak üzere iki tür olduklarına dikkati çekti. Koşullu buyruklar, bir ihtiyaç ya da arzu durumunu ifade eden bir koşulun, "eğer ..." öncülünün mevcudiyetiyle ayırt edilirler. "Eğer içki içmek istiyorsan meyhaneye git" Böyle bir buyruğun yan cümlesi (tamamı geçerliyse) öncülde ifade edilen isteği ya da arzuyu tatmin etmeye uygun aracı bildirir. Bu tür buyruklar, pratik akıl herhangi bir özel işlevi üstlenmeksizin nesnel biçimde temellendirilebilirler. Aslında bahsi geçen aracın varsayılan amaca uygun olduğunun gösterilmesi yeterlidir. Gelgelelim, önemli bir anlamda, koşullu buyruklar ne nesneldirler ne de böyle bir iddiaları vardır. Çünkü koşullu buyruklar eylem gerekçelerini yalnızca öncüllerinde dile getirilen arzuya sahip olan kişiye sağlarlar. Koşullu buyrukların ağırlıkları ya da harekete geçirme güçleri seslendikleri öznenin fiili arzularına dayanır ve tamamen bu arzuların harekete geçirme gücünden kaynaklanır. Hume'a göre, aklın bu tür buyruklar oluşturma dışında, yani kuramsal aklın amaçlarımız için araçlarımızın hesaplanmasındaki özel ve sınırlı kullanımı dışında pratik bir kullanımı söz konusu değildir.

Ne var ki, özel arzular ya ihtiyaçlarla ilişkisi olmadığı için geçerliliği (geçerli olabilmesi gereken), Kant'ın belirttiği gibi, "deneysel durumlar"a

bağlı olmayan başka bir tür –koşulsuz– buyruk söz konusudur. Bu buyruklar ne "eğer"li cümlecikler, ne de öznenin evvelki çıkarlarına verilen herhangi bir taviz içermezler. "Bunu yap!" ya da "Bunu yapmak zorundasın!" biçimindedirler. "Zorunluluk"un mevcudiyeti, koşulsuz buyrukların geçerliliklerini kazanamasalar bile, bunu kesinlikle iddia edebileceklerine işaret etmektedir. Koşulsuz buyrukların iddiası, kuramsal akıldan bağımsız, hakiki geçerlilikler oldukları yönündedir. Bu, özneyi, fiili arzularına bakmaksızın bağlayan, aklın bir diktesi olarak uyulması gereken bir emri şart koşan bir iddiadır.

Ama böyle bir buyruk nasıl temellendirilir? Kant burada pratik aklın farklı bir görevini ve yapısını ayırt etmiştir. Koşulsuz buyruklar ya pratik aklın belirli ilkelerinin ya da tek bir yönetici ilkeden çıkarılabilen veya onun muadili oldukları gösterilebilen belirli ilkelerin yürütülmesiyle temellendirilir. Kant, bu yönetici ilkeyi koşulsuz buyruk diye adlandırmıştır. Koşulsuz buyruğu çeşitli biçimlerde dile getirmiştir. İlk olarak şöyle demiştir: "Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa da kılabileceğin bir ilkeye göre davran". Bu buyruk bütün ussal varlıkların yanıt verdiği ahlak sorusunun, yani "Başkalarının benzer biçimde davranmasını ister misin?" sorusunun ikna etme gücünü, yaratıcı bir felsefi deyişte yakalamak üzere tasarlanmıştır. Kant bunu *a priori* bir geçerliliğe sahip olarak sunmuştur. Koşulsuz buyruk pratik akılda saf anlama yetisinin ilkelerine atfettiği en yüksek statünün aynısına sahiptir: Onun herhangi bir ileri temellendirmesi felsefi olmak zorundadır. Pratik düşüncenin önkoşulu olduğu denli nedensellik yasası da olan koşulsuz buyruk, bilimin bir ön-varsayımıdır.

Koşulsuz buyruk çeşitli biçimlerde yeniden ifade edilmiştir ve Kant bunların eşit olduklarını, aynı felsefi içgörünün farklı dile getirilişleri olduklarını iddia etmiştir. Bu dile getirişlerden iki tanesi özellikle önemlidir. "Davranışının ilkesi Bir Amaçlar Dünyasında evrensel bir yasa olacakmış gibi davran" ve "ister kendin isterse başkası olsun her ussal varlığa kesinlikle bir araçmış gibi değil, ama daima bir amaçmış gibi davran." Bu koşulsuz buyruklardan birincisi, kabaca, ussal bir varlık, bir tutum ilkesini ifade ederken ideal bir koyutlamaya [*postulate*] mecburdur anlamına gelmektedir. Bu idealde ya da Amaçlar Dünyasında olan olması gereken, olması gereken de olandır. Eyleyen böyle bir alanı ve kendisini onun parçası varsayarak çoğunluktan biri olarak diğer ussal varlıklarla ilişki içinde olduğunu, onlarla eşit öneme sahip olduğunu, saygıyı insanlar arasında ayrımlar

yaratan deneysel durumlar temelinde değil, tek başına akıl temelinde hak ettiğini ve bu temelde saygı gösterdiğini düşünür.

İkinci ilke, akılcı bir varlığın akıl tarafından diğer akılcı varlıkları kendi amaçlarına yönlendirmeye, köleleştirmeye, onlardan yararlanmaya ya da sömürmeye değil, ama daima onların kendi içlerinde varoluşlarının temellendirmesini ve kendi özerklik haklarını barındırdıklarını kabul etmeye mecbur edildiğini ifade eder. İlkeler, ahlak yasası "kişilere saygı"da temellenir ve onun ifadesidir şeklindeki en önemli Kantçı düşünceyi oluştururlar.

Kant'ın söz konusu üç ilkenin tek bir ilkenin yalnızca farklı uyarlamaları oldukları iddiasını anlamak zordur: İlkeler benzer gözükmemekte, hatta dile getirilişleri farklı terimler içermektedir. Gelgelelim, Kant, muhtemelen ilkelerin felsefi temellendirmelerinden her biri bir tek kavramlar kümesinin –ussal eyleyen, özerklik, istenç ve amaç– bazı temel boyutlarını içerdiği için herhangi bir tanesinin temellendirilmesinin diğerlerini de temellendirmeye yeteceğini düşündü. Bu kavramların akla uygun bir biçimde pratik aklın temel idelerini sağladıkları düşünülebilirdi. Üç ilkenin (ve Kant'ın zaman zaman ortaya koyduğu bunların çeşitli uyarlamaları) güçlü ve aynı zamanda sağduyulu [*common-sensical*] bir ahlak bakış açısının tohumlarını içerdiği açıktır. İlkeler başkalarına saygıyı emretmekte; köleliği, dolandırıcılığı, hırsızlığı, şiddeti ve cinsel suiistimali yasaklamakta; herhangi bir özel ahlakın savlarının ölçülebileceği sistematik ve akla yatkın bir sınama sağlamaktadır. Bu nedenle Kant'ın ahlakın temel ön-varsayımlarını keşfettiği iddiası, bütünüyle temelsiz olmayabilir.

Koşulsuz Buyruğun Nesnel Zorunluluğu

Koşulsuz buyruğun nesnelliği üç ayrı niteliğe dayanır. Birincisi, bireyin arzularına ve ihtiyaçlarına göndermede bulunmaz; aslında gerçekte ussallık kavramı dışında hiçbir şeye göndermede bulunmaz. Bu nedenle, ussal eyleyenler arasında ayrım yapmaz, ama olanaklıysa eylem gerekçelerini anlayabilen herkes için evrensel olarak geçerlidir. (Dolayısıyla araçlar değil, amaçlar hakkındaki akıl yürütmeyi yönetir.) İkincisi, akıl, ussal eyleyeni koşulsuz buyruğu kabul etmeye mecbur eder: Bu buyruk, çelişmezlik yasasının düşüncenin bir yasası olması kadar pratik aklın da temel bir yasasıdır. Buyruğu kabul etmemek pratikte gerekçe değildir. Dolayısıyla çe-

lişmezlik yasası gibi o da ussal olarak reddedilemez. Üçüncüsü, böyle bir ilkeyi kabul etmek –uymak için ikna edilmiş olunan– davranış için bir gerekçe edinmektir. Buyruk herhangi bir arzuya değil, ama gerçekte yalnızca akıl yürütme yetisine başvurduğu için bu üç iddia savunulabilirse, pratik aklın tek başına davranış için bir gerekçe sağlayabildiği sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle Hume'un kuşkuculuğunun zemini –akıl etkisizdir ve bütün pratik akıl yürütme arzunun uşağıdır– çıkarılıp bir kenara atılır. Pratikte istencin ahlak yasasının açık ya da örtülü onayını içermediğini düşünmek mümkün olmadığı için, ahlak yasası yalnızca evrensel değil, aynı zamanda zorunlu hale de gelir. Koşulsuz buyruğun "nesnel zorunluluk"u vardır ve buna bütün ihtiyaçlar ve arzulardan soyutlanarak ulaşır. Bu buyruk, eyleyeni yalnızca ussal doğasıyla sınırlı olarak sunar.

Bu nesnellik iddiası nasıl savunulabilir? Kant'ın ahlak felsefesinin zor ve çapraşık hale geldiği yer burasıdır. Kant koşulsuz buyruğun geçerliliğini *a priori* bildiğimizi olumlasa da, pratik akıl yürütme durumunda böyle bir iddiada bulunmanın bilimsel anlama durumunda bulunmaktan daha fazla uygun olmadığını kabul eder. Ayrıca iddianın ispata –bilimsel düşünmenin ön-varsayımları durumunda Aşkın Tümdengelimin sağladığı varsayılan türden ispata– ihtiyacı vardır. Gelgelelim, Kant bu Aşkın Tümdengelimi sağlamak yerine, ikinci *Eleştiri*'yi son derece etkili olmasına rağmen metafiziği ile ahlakı arasındaki uçurumu kapatılmamış biçimde bırakan metafizik sorunların incelenmesine ayırmıştır. Aşkın Tümdengelimin bir tür ikamesi olarak niyetlenilen bu inceleme, özgürlük, us ve özerklik kavramlarını ele alır.

Özgürlük ve Akıl

Kant, özgürlük koyutu olmadan ahlak yasasının, aslında pratik akıl yürütmenin düşünülür olmadığını ve aynı zamanda ahlakın gerektirdiği anlamda yalnızca ussal varlığın özgür olabileceğini savundu. Öyleyse özgürlük neye dayanmaktadır? Spinoza, Hume ve diğer birçoğunun yeterince ispatlamış oldukları gibi, ne salt rastlantısallığa ne de evreni yöneten yasalardan özgürlüğe. Soruyu inceler incelemez, özgür eyleyenin kısıtlanmamasıyla değil, ama onu yöneten kısıtlamanın özgün yapısıyla ayrıldığını görürüz. Özgür eyleyen ahlak yasasını alımlayışında akıl tarafından kısıtlanır. Özgürlük, ahlak yasasına tabidir ve bu yasanın zorunluluğunun ve

onun ahlaki eyleyenin eylemleri üzerindeki mutlak yetkesinin kabul edilmesinden başka bir yerde daha fazla etkili değildir.

Bu düşünceyi berraklaştırmak için yasaya *uygun* eylemeyi yasa*yla* eylemekten ayırmamız gerekmektedir. Bir kişi terör, baskı nedeniyle ya da ödül umuduyla yasaya uygun eyleyebilir. Bu durumlarda, yasa kişinin gerekçesi değildir ve eylemini yöneten ilke, koşullu gözükebilirse de aslında koşulsuzdur. Yasayla eylemek, koşulsuz buyruğun kendisinin kabul edilmesiyle eyleme ve bu kabulün eylemi gerekçelendirilmesidir. Gerekçenin kendisi koşulsuz buyruğa içkin olduğu için, yalnızca aklın kullanılmasından doğar ve dolayısıyla yasayla eyleyen ussal bir eyleyen aynı zamanda Kant'ın "istenç özerkliği" dediği şeyi ifade eder. Kişinin eylemi, eylemi için gerekçe oluşturmaya yeten kendi ussal düşünmesinden kaynaklanır. Kişinin eylemi, derin anlamda, kendisidir; eylemin kaynaklandığı karar akılcı bir varlık olarak onun bütün varoluşunu yansıtır ve herhangi bir arzunun keyfi (deneysel) belirlemesi değildir.

Aklın emirlerine itaat ederek değil, ama sözgelimi tutkuyla, korkuyla ya da ödül umuduyla eyleyen failin "yaderklik"i [*heteronomy*] bu özerkliğin karşıtıdır. "Yaderk" eyleyen saf ahlakın taleplerinden geri durup köleliğe sığınarak eyleyendir. "Yaderk" eyleyen, ya doğaya ya da üstün bir güce tabilik içinde eyler. Ahlaksızlığını, ahlak yasasına göre umutla ya da korkuyla eylemesine neden olan dini ilkelerle gizleyebilir. "Yaderk" eyleyen kendi içinde yalnızca ussal varlıklara saygıyı emreden özerkliğe ulaşamadığı için ahlak düzeninin dışında kalır, özgür değildir, bireyliği ve kendisine saygısı azalmış bir tür uşaktır.

Özgürlük Çatışkısı

Özgürlük, akıl ve özerklik arasında bir bağlantı kurduktan sonra Kant, özgür istenç sorununu ele alır. Ele alışına spekülatif metafiziğe karşı eleştirilerini kısmen geri çekerek başlar. Birinci *Eleştiri*'nin Diyalektik'inde yer alan "Saf Aklın Çatışkısı"nda Kant, saf aklın koşulsuz, ebedi "noumena" dünyasını kucaklamak için sınırlı, "koşullu", zamanın hükmettiği deneysel gözlem dünyasının ötesine geçmeye çalıştığı çeşitli yolları gösterdiğini iddia etmiştir. Kant "koşulsuz", "düşünülebilir" düzenin izini sürmenin bu yollarının her birinin bir çelişki oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Gelgelelim "kozmolojik" çelişkilerden biri Kant'a çözüm gerektiriyormuş gibi görünmüştür. Neden kategorisi ve onun ilişkili ilkesi her olayın bir nedeni vardır, deneysel dünyayı koşulsuz olaya yer bırakmayacak biçimde düzenler. Yine de insan özgürlüğü bizden kendimizi bazı bakımlardan eylemlerimizin doğanın akışının dışında duran "yaratıcıları" olarak düşünmemizi istiyormuş gibi görünmektedir. Bu özgürlük, kesin sezgisine sahip olduğumuz bir şeydir. Bu çatışkı Kant'ın başını ağrıtmıştı. Hume'un burada gerçek bir çelişki yoktur şeklindeki görüşünü kabul etmediği gibi, bu tür çatışkılar insan aklının doğanın ötesinde düşünme, kendisini fenomenler dünyasıyla sınırlandırmak yerine mutlak ve koşulsuz dünyayı amaçlama girişiminin kaçınılmaz sonucudur, şeklindeki resmi kuramını da kabul edemezdi. Bu nedenle hem birinci hem de ikinci *Eleştiri*'de özgür istenç sorununa bir çözüm bulmaya çalıştı. Çözüm şuydu:

Özgürlüğümüze ilişkin sezgisel bilgimiz ilkel ve özgündür. Sezgisel bilgimiz herhangi bir pratik sorunun ve ona çözüm sağlayabilecek herhangi bir pratik akıl yürütme varsayımıdır. Aşkın Tamalgının Bütünlüğü kuramsal anlamayı harekete geçirdiği denli kuramsal aklı da harekete geçirir: Onsuz ne sorunun ne de çözümün söz konusu olabileceği o sorgulanamaz öncülü. Ne var ki, pratik bilgikuramsal bilgiden farklıdır. Pratik bilgi, doğayı anlamayı, açıklamayı ve kestirimde bulunmayı değil, eylem için nedenler bulmayı ve akılcı davranışın yasalarını koymayı amaçlar. Kendimi özgür olarak düşünürken, deyim yerindeyse kendimi "eyleyen boyutu altında" düşünürüm. Bu, kendimi nesneler dünyasında rastgele yasalara uyan bir nesne olarak değil, ama duruşu etkin, yasaları yalnızca aklın bilebildiği özgürlük yasaları olan bir özne, dünyamın yaratıcısı olarak görmemi gerektirir. (Bu ayrım öngörü ve karar verme arasındaki sezgisel olarak kavradığımız bir başka ayrım aracılığıyla bir ölçüde anlaşılabilir. Bu gece içeceğimi öngörmem bir şey, bunu yapmaya karar vermem başka bir şeydir. Birinci durumda kendime dışarıdan, tabi olduğum doğa yasaları bağlamında bakarım ve kendimi olası davranışımın öngörüsüne ulaşmaya çalışan bir başkası gibi gözlemlerim. İkinci durumda kararlı bir eyleyen gibi tepki veririm, gelecekteki bir olayı hayata geçirmenin sorumluluğunu üstlenirim. Birinci durumda gelecekteki bir davranışıma ilişkin bir şeye inanmam için kendime nedenler [kuramsal nedenler] sunarken, diğerinde kendime eylem nedenleri [pratik nedenler] veririm.)

Kant, kendimi doğanın parçası olarak kuramsal ve pratikte eyleyen olarak şeklinde iki yoldan bildiğimi söylüyor gibi görünmektedir. Bilginin bu iki biçimi, onlar aracılığıyla keşfettiğim iki yasa biçimiyle bağlantılıdır: Doğa yasaları ve bekleneceği üzere koşulsuz buyruk uyarlamaları olan özgürlük yasaları. Kant hem birinci *Eleştiri*'nin sonuçlarını açınlayan hem de aynı zamanda birbirini izleyen Alman felsefeci nesillerinin de aynı biçimde açınlaması için onlara ilham veren bir girişimde bulundu. Kant bilginin birinci biçiminde kendimi bir fenomen olarak, ikinci biçiminde, yani pratik bilgide *neumenon* olarak bildiğimi iddia etmişti. Kant, noumenler özünde anlama yetisince bilinemezler, şeklindeki görünüşte yerleşiklik kazanmış kuramına rağmen, eski "pratik" bilgi düşüncesine başvurarak noumenlerin yine de nasıl bilinebileceklerinin bir tasvirini sunmuştur:

> Ussal bir varlığın istenci, duyular dünyasına ait olduğu için, kendisinin, tıpkı bütün diğer etkin nedenler gibi nedensellik yasalarına zorunlu olarak tabi olduğunu ayırt ederken, pratik meselelerde kendinde bir varlık olarak başka boyutlarında deneyiminin şeylerin düşünülür bir düzeninde belirlenebilir olarak bilincindedir.

Bir başka ifadeyle, noumen dünyası sonuçta usa açılsa da, kuramsal kullanımdaki usa değil, ama yerinde [*legitimate*] biçimine, yani pratik us biçimine açılır. Kant, usun bu biçimde bile bize bilgi sağladığını savunmaya girişir. Benliğin noumeon olarak koyutlanmasının özgür istenç sorununu çözüp çözmediğinin kararını okuyucuya bırakıyorum. Bizim burada ele almamız gereken konu, pratik aklın sağladığı bu bilginin statüsü ve içeriğidir.

Usa İlişkin Koyutlamalar

Aslında pratik usun bizi birinci *Eleştiri*'nin çürütüyor gibi göründüğü çok önemli metafizik kuramlara götürdüğünü görmekteyiz: Bir noumen alanın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, olumlu özgürlüğün doğrulanması, Tanrı'nın varlığı (son üçü Kant tarafından "Us Koyutlamaları" olarak bilinmekteydi). Ussal eyleyenin olumlu özgürlüğü aslında onun

> kendinde şey olarak kendisinin bilincinde olması, [ve] varlığını ve (...) kendisini geçici koşullara bağlı kalmadığı ölçüde yalnızca kendisine us aracılığıyla verdiği yasalarla belirlenebilir görmesi [olgusunda yatmaktadır]. Bu varoluşta hiçbir şey istencin belirlenmesinin öncülü değildir.

Ruhun ölümsüzlüğü, insanlar süresiz olarak mükemmelleştirilebilir varlıklardır ve dolayısıyla sonsuz mükemmelleştirilebilirliğin gerektirdiği sürece varolabilirler, düşüncesinin (bir şekilde koşulsuz buyruktan çıkarsanabilen bir düşüncedir bu) zorunlu bir sonucu olduğu varsayılır. Tanrı'nın varlığı aynı koşulsuz buyrukça o olmaksızın zorunlu Amaçlar Dünyası düşüncesinin mantıksal olarak kavranılmaz olacağı bir tür garanti olarak verilir. Bence hiç kimse Kant'ın felsefesinin bu boyutunun tatmin edici bir açıklamasını verememiştir ve bunun nedenini bulmak da çok zor değildir. Kuramsal akıl ile pratik aklı birincisinin alanı yargı, ikincisinin eylem olmak üzere birbirinden ayrınca, pratik aklın yalnızca hak, yükümlülük ve ödev iddialarını ele alması gerekirken, doğruluk iddialarının kuramsal akla ait olmaları kaçınılmaz gibi görünmektedir. Dolayısıyla, pratik akıl, Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü kuramsal sonuçlar olarak koyutlayamaz. Pratik akıl bizim, şeylerin nasıl *olduklarını* söylememizi sağlayamaz. Onun söyleyebileceği en iyi şey (ve bu elbette ki yeterli değildir) şudur: Şeyler böyle *olmak zorundadır*.

Kant'ın düşüncesini anlaşılabilir kılmanın bir yolu şudur: Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü kuramsal yargılar olarak kanıtlanamazlar; çünkü bu yargılar, insanın anlama yetisinin onları kavrama ve kestirme gücünün ötesindedirler. Yine de ahlak yasasına uyarak eylediğimizde bu şeyleri doğrular olarak değil, ama bir başka yoldan biliriz. "Tanrı"yı bir noumenal bulunuş olarak "biliriz" ve ölümsüzlüğümüzün bir imasına (Wordsworth'un kullandığı anlamda) sahibizdir. Ama ahlak düzeninin algılanışının bize dayattığı bu aşinalık duyguları, bilimsel yargının diline çevrilemez ve dolayısıyla bunlara değişmez doğrular olma değeri atfedilemez.

Estetik

Ahlak yargılarının nesnel, ussal ve evrensel olarak bağlayıcı oldukları görüşünü hiçbir felsefeci Kant'tan daha kesin bir biçimde savunmadı ve onun ahlak yorumu kendisinden sonraki bütün kuşkuculuğun hareket noktasıdır. Ussal soruşturmanın nesnelliğinin insan düşüncesinin bütün alanlarında en temel felsefe sorununu oluşturduğu düşüncesinde olan Kant bile estetiği ele alırken öznelciliğe ödün vermesi gerektiğini hissetmişti.

Kant, belirli nesnelerle ilişkili olduğunu savunduğu estetik yargının hem "yansız" (pratik aklın taleplerinin dışında) hem de "kavramlardan muaf" (anlama yetisinin kurallarının dışında) olduğunu savundu. Estetik yargının amacı ne bilimsel bilgi ne de doğru eylemdir; daha çok tekil nesne üzerine kendisi için, kendi içinde ve nesnenin kendisinin doğurduğu duyumsal deneyimin ışığında özel derin düşünceye dalmadır. Bununla birlikte, estetik derin düşünme hayvansal hoşlanmayla aynı şey değildir. Ussal bir uğraştır ve nesnel ya da evrensel ilkelerce desteklenemeseler de nesnellik iddiasında olan yargılarla sonuçlanır. Bu iddia kaçınılmazdır. Çünkü bir şeyden hoşlanmamız ne denli ussal doğamızdan kaynaklanıyorsa, benzer biçimde oluşturulan varlıkların da bu hazzı aynı şekilde paylaşması gerektiğini düşünürüz ve bu varlıkları ondan hoşlanmaya ikna edecek gerekçeler için nesneye bakarız. Umutsuz olsa da, nesnelliğin izinin sürülmesi kaçınılmazdır. Nesnellik, eleştirel anlamada oluşturulan ve salt duyumsal hazza indirgenemez olan estetik hoşlanmanın olmazsa olmazıdır.

Kant'ın estetik yargı kuramı oldukça karmaşıktı ve muğlak bir biçimde işliyordu. Üçüncü *Eleştiri* inkâr edilemeyecek bir biçimde Aristoteles'ten bu yana üretilen en önemli estetik incelemesi olsa da, henüz biçimlendirilmemiş düşüncelerle dolu, ama onları tam olarak ayrıntılandıramamış bir zihnin ürünüydü. Sözgelimi, Kant ünlü bir ifadede, estetik yargının doğada ve sanatta "amaçsız amaçlılık" aradığını öne sürer. Burada yalnızca bir estetik kuramına değil, aynı zamanda estetik yargının bir bütün olarak düşünsel soruşturmadaki rolünü gösteren daha geniş bir görüye işaret edilmektedir. Estetik yargıya, insan zihninin deneyim dünyasıyla ilişkisinin bir tasvirinin oluşturulmasında vazgeçilmez bir yer verilir. Özelikle Schiller olmak üzere diğer düşünürlere, bu düşünceyi ayrıntılandırmak ve bunu yaparken düşünce tarihindeki en etkili sanat felsefesinin temellerini atmak kaldı.

Aşkın İdealizm

Yargıgücünün Eleştirisi, estetik değerlerin nesnel geçerliliğini değil, onları nesnel olarak geçerli diye düşünmemiz gerektiği olgusunu savunur. Bu savunu, bizi doğrudan Kant'ın bir düşünce biçiminin fiili nesnelliği ile onu sanki nesnelmiş gibi anlama içkin ihtiyacını birbirinden genelde nasıl ayı-

rabildiğine götürmektedir. Ahlak yargılarını (Kantçı tarzda anlaşıldıklarında Tanrı'nın ve ölümsüzlüğün imasının ahlaki anlamanın değişmez parçası olduğu) düşünelim. Kant ahlak yargılarının nesnelliğini savundu mu? Yoksa yalnızca ahlak yargılarını sanki nesnel önermelermiş gibi ele almamız gerektiğini mi savundu? İkinci savı kabul eden ("usun bu zorlaması"nın aslında ahlaki bakış açısını ayırt eden şey olduğuna inanan) pek çok felsefeci, birinci savı reddetmektedir: Ahlakın nesnelliği tezi.

Daha önce de belirtmiş olduğum Kant'ın girişiminin doğasına ve kapsamına ilişkin bu kuşku, birinci *Eleştiri*'ye değin genişletilebilir. Kant bilimin fiili nesnelliğini ve nesnelerin varoluşunun göründüklerinden başka olabileceğini savundu mu? Yoksa yalnızca insanın zihinsel yeteneklerine ilişkin bir sav, yani bu sanki doğruymuş gibi düşünmeye zorlanmaktayız savını mı oluşturdu? Daha idealist açıdan ifade edecek olursak: Kant yalnızca nesne, neden, uzam ve zaman gibi aşina olduğumuz terimlerle yorumladığımız deneyimimize (anlama yetisinin düzenleyici ilkeleri aracılığıyla) bir düzen verdiğimizi mi savundu? Modern felsefeciler Kant'ı sanki bilimin fiili nesnelliğini savunmuyormuş gibi yorumlama eğilimindeler. Dünya bilimin betimlediği gibi olmalıdır. Bizler özellikleri iç gözlemle değil, bir parçasını oluşturduğumuz nesnel dünyanın bakış açısı benimsenerek bulgulanan dünyanın yalnızca gözlemcileriyiz. Ne var ki Kant'ın hemen ardından gelen filozoflar onu farklı biçimde yorumladılar. Onlara göre, Kant gerçek bir nesnelliğin temellerini öznelliğin alanlarını araştırdığı denli atmamıştı. Birinci kişiyi o zamana kadar bilgikuramında sahip olduğunu varsaydığı ayrıcalıklı yerden aşağıya indirmekten uzak olan Kant, onu yalnızca bilgikuramının değil, aynı zamanda metafiziğin de tek ilkesi olmaya yükseltmişti.

Kant'ın felsefesinin üç özelliği bu yoruma zemin sunmaktadır. Birinci olarak, birinci *Eleştiri*'nin felsefesini "aşkın idealizm" diye betimlemesi söz konusudur. İkinci olarak, Kant, "bizim"in genel anlamda anlaşılmasının gerekip gerekmediği sorusunu yanıtsız bırakarak insan zihninin yeteneklerine gönderme içerisinde, daima "bizim" deneyimimizi, "bizim" anlamamızı, "bizim" kavramlarımızı, "bizim" istencimizi konu eder. Bu, bütün insanların onları tarafsızca kavradıkları anlamına mı gelmektedir? Yoksa idealizmin "bizim"in soyut bir özneye, yani bir "dünya"nın düşünsel inşasıyla uğraşan "Ben"e göndermede bulunduğu özel bir anlamında mı yorumlanmalıdır? Bu çokanlamlılık, ya gayri şahsi [*impersonal*] metafiziğe ya

da hayli tekbenci bir bilgikuramına doğru çekiyor gibi göründüğümüz yorumuna dayandığı için önemlidir. Sonuç olarak, "fenomen" dünyasının görünüşü ile gerçek arasında ayrım yapılması gereken fiili dünya olduğu görüşünü reddedip onun yerine bütün "fenomen"in yalnızca görünüş olduğu ve gerçeğin onun arkasında yatan kendinde şeye dayandığı görüşünü öne sürüyor gibi görünen ikinci *Eleştiri*'nin başlattığı bir kafa karışıklığı söz konusudur. Aynı zamanda kendinde şeyin her şeye karşın pratik aklın koyutlamaları aracılığıyla bilinebilir olduğu ileri sürülmektedir.

Fichte, Schiller ve Schelling

Kant'ın hemen ardından gelen takipçileri, başlıca başarısının kendinde şeyi metafizik zirveden indirip onun yerine ben'i [*self*] ve onun zihinsel yetilerini yerleştirmek olduğuna inandıkları aşkın idealizmin çerçevesini ve dilini benimsediler. Bundan böyle felsefesinin birinci inceleme alanı ben'in görünüş dünyasını düzenlediği, kendisini ve dünyayı birlikte bildiği "yetiler" –Kant'ın adlandırmasıyla sezgi, anlama, us, yargı ve benzerleri olarak bilinen– olması gerekmekteydi. Bütün varolanların zemini –anlama yetisi için bilinemez olsa da, pratik akla özgürlük ve istenç olarak gözüken– bilinçli öznedir.

Ne var ki, eğer bilginin kaynağı ben ise, geriye açıklanmamış bir şeyler kalmaktadır. Salt öznel olan bir varlık, kavramların erişiminin ötesine nasıl uzanabilmekte, nesnel bir dünyayı nasıl oluşturabilmekte ve ona uzam, zaman ve nedensellik düzenini nasıl verebilmektedir? Avrupa Kıtası'nda "klasik Alman felsefesi" diye bilinse de, yalnızca romantik yazınla ortaklığından dolayı değil, aynı zamanda geçerli savlar konusunda çok yüksek görüler yönündeki açık tercihi yüzünden "romantik Alman felsefesi" diye daha doğru biçimde betimlenebilecek geleneği harekete geçiren bu sorudur. Bu gelenek Fichte ve Schelling tarafından kurulmuştur ve Kantçı gündemin Alman felsefesi üzerindeki büyük etkisini göstermek için bu bölümü onların önde gelen düşüncelerinin kısa bir özetiyle sonlandıracağım.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) otuz iki yaşında (Goethe ve Schiller'in etkisi sayesinde) Jena'da felsefe profesörlüğüne atandı. Fichte'nin son derece beğenilen dersleri 1794 yılında yayımlandı. Fichte "dizgem Kantçılıktan başka bir şey değildir" iddiasıyla giriş yaptığı *Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi) diye bilinen ders notlarının daha sonraki baskılarını

yeniden elden geçirdi. Fichte'ye göre, Kant olanaklı iki tane felsefe olduğunu göstermişti: İdealizm ve dogmatizm. İdealist, anlaktaki deneyimin açıklamasını ararken, dogmacı "kendinde şey"deki deneyimin açıklamasını arar. Kant, gözlem alanının ötesine geçen varsayımlarda bulunmasa da, idealizmin dogmacılığın açıkladığı her şeyi açıklayabileceğini göstermişti. İki felsefe arasındaki tartışma "şeyin bağımsızlığının ben'in bağımsızlığına kurban edilmesinin gerekip gerekmediğine ya da tam aksine ben'in bağımsızlığının şeyin bağımsızlığına kurban edilmesinin gerekip gerekmediğine" ilişkindir. Dolayısıyla idealist felsefenin başlangıç noktası ben'dir (*das Ich*).

Bu tür bir felsefenin görevi "insan bilgisinin mutlak biçimde koşulsuz ilk ilkesi"ni keşfetmektir. Mantıkçılar özdeşlik yasasında zorunlu ve tartışılmaz doğrunun bir örneğini önermişlerdir: A=A. Ne var ki, bu yasada bile önceden varsayılan bir şeyi, yani A'nın varlığını temellendirmemiz gerekmektedir. A=A'ya ancak A'nın düşüncenin bir nesnesi olduğunu "varsayarsam" ulaşabilirim. Ama A'yı varsayarken beni ne temellendiriyor? Bunun bir yanıtı yok. Gelgelelim, düşünme eyleminin kendisinde varsayılan bir şey bulabilirsek bilgi iddialarımız için kendi kendini temellendiren bir temele ulaşırız. Mutlak biçimde varsayılan bu şey, Ben'dir; çünkü ben düşüncenin nesnesi olduğunda "varsayılan", "varsayan"la özdeştir. Dolayısıyla Ben=Ben ifadesinde meselenin aslına ulaşırız. Ben=Ben ifadesi önceden hiçbir şeyi varsaymayan zorunlu bir doğrudur. Ben'in ben'i varsayması özdeşlik yasasının ve dolayısıyla da mantığın kendisinin gerçek temelidir.

Fichte özdeşlik ilkesi diye adlandırdığı bilginin bu birinci ilkesine ikinci bir ilke daha ekler. Ben'i varsaymak aynı zamanda ben olmayanın varsayılmasıdır. Çünkü Benim varsaydığım şey, daima bir bilgi *nesnesi*dir ve bir özne değil, bir nesnedir. Kendimi bilme eylemimdeki sezgimden önce gelen şey, ben-olmayan olarak sezilir. Bu, karşı-varsayma (karşıtlık) ilkesidir. İkinci ilkeden, birinci ilkeyle bağlantılı olarak üçüncü bir ilke, yani ben-olmayan düşüncede bölünebilirdir ve bölünebilir ben'e karşıttır ilkesi çıkarılabilir. Üçüncü ilke ("temellendirme ilkesi") sözde diğer iki ilkenin "senteziyle" türetilir. Bu, ben'in kavramlarla "bölünmesi"ni ve bu suretle bir bilgi nesnesi olarak oluşturulan dünyayı araştıran aşkın felsefenin zeminidir.

Ben, benin sınırladığı ben-olmayan tarafından "belirlenir" ya da "sınırlandırılır". Bu sanki hareket edilebilir bir bariyerle geçilen kendinin farkına varmadır: Ben-olmayandaki her şey ona benden aktarılmıştır. Ama hem ben'in hem de ben-olmayanın kökeni ben'i-varsayma eylemi olduğu için, son çözümlemede bariyerin öteki tarafındaki hiçbir şey herhangi bir şeydir. Bununla beraber ben-olmayandaki ben edilgendir. Doğal bir düzen içinde konumlandırmak için bu edilgen nesneyi uzam, zaman ve nedensellik gibi kavramların denetimi altına sokmakta bir çelişki söz konusu değildir. Öte yandan ben, bilgi nesnelerini kendiliğinden varsaydığı için özne olarak etkindir. Dolayısıyla doğal dünyanın kavramları (nedensellik dahil olmak üzere) özne olarak varsayılan için değil, yalnızca nesne olarak varsayılan için geçerli olduğundan ötürü, ben özgürdür.

Ben-olmayandaki bütün etkinlik (nedensellik olarak betimlememiz gereken de dahil olmak üzere) ben-olmayana ben'den aktarılır. Ama etkinliğin aktarımı aynı zamanda ben'in ben-olmayanda "yabancılaşma"sı (*Entfremdung*), ben'in ben-olmayanca belirlenmesidir. Bu öz-belirlenim (*Selbstbestimmung*) özgürlüğün gerçekleşmesidir; çünkü ben'i belirleyen ben-olmayan yalnızca kendinin farkına varma eyleminde nesne olan bendir.

Fichte'nin felsefesi, akıl yürütmede üretilmiş "yerleştirmek" (*setzen*) fiilinin değişen manzaraları ben'i yansıtan bin tane imgeye yerleştirdiği aceleci jargon patlamalarına yaslandığı denli yaslanmaz. Schopenhauer Fichte'yi "sahtekâr (*sham*) felsefenin, öğrenmeye hevesli olanları sözcüklerin çokanlamlı kullanımıyla, anlaşılmaz konuşmayla ve yanıltmacalarla (...) kandırmaya çalışan sinsi yöntemin babası" diye betimlemişti. Bu (yazarının karakteristiği olan) sert yargı hak edilmiş olsa da, Fichte'nin (Schopenhauer'in kendi yazılarında görülebilen) muazzam etkisini inkâr etmek için bir neden oluşturmamaktadır. Fichte, ardıllarına miras olarak kesinlikle bir sav değil, ama ana hatları aşağıdaki gibi özetlenebilecek bir dram bıraktı:

Temel bilgi özgür ve kendi kendisini üreten öznedir. Öznenin yazgısı kendisini "belirleyerek" kendisini bilmek ve nesnel bir dünyada özgürlüğünü gerçekleştirmektir. Bu büyük macera yalnızca özneyi varsaysa da, kendisinin olumsuzlaması olarak karşısında durduğu nesne aracılığıyla olanaklıdır. Özne ile nesne arasındaki ilişki diyalektiktir: Bir sentezin (bilgi) ortaya çıktığı tez ve anti-tez karşılaşması. Dışarıya doğru her girişim,

aynı zamanda özgürlüğe ve ben-bilgisine uzun bir kendini adama uğraşısından sonra ulaşan ben'in yabancılaşmasıdır. Ben, en sonunda aynı zamanda nesnel bir düzenin farkına varma olan "gerçekleşmiş" bir kendinin farkına varmaya sahip olmada ortaya çıkar. Kendini belirleme süreci, zaman onun ürünlerinden biri olduğu için zamanda meydana gelmez: aslında olayların zaman içindeki düzeni "mantık" içindeki düzenlerinin tersidir.

Schelling'de ve Hegel'de birkaç ayrıntı dışında değişmeden kalan bu dramanın kalıntıları Schopenhauer, Feuerbach ve Marx aracılığıyla Heidegger'e değin varlığını sürdürdü. Drama, yoksun olduğu ikna ediciliğini çekiciliğiyle fazlasıyla tazmin etmekte ve büyüleyici imgelemi Kıta felsefesinin diline ve gündemine bugün bile bulaşmaktadır.

Kant sonrası gündemde Fichte'nin dramasının yanı sıra bir başka öğe daha söz konusuydu. Bu, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'sinin şair Friedrich von Schiller'in (1759-1805) saflaştırıp cilaladığı estetik kuramıydı. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üstüne Mektuplar* (1794-1795) adlı yapıtında, Kantçı "çıkar gözetmeyen" estetik duygu görüşüne özel bir içerik kazandırdı. Kant sanatı çok az önemsediyse de, Schiller sanatı insan etkinliklerinin en yükseği şeklinde betimleme girişiminde bulunmuştur. Sanat, "çıkar gözetmeyen" insanın tamamen özgür ve tamamen rahat olduğu etkinliktir. Sanat bir "oyun" biçimidir. Dolayısıyla sanatın, yalnızca (en yüksek örneğini oluşturduğu) insanın ben-bilgisinde değil, ama yaşam durumunda da ayrıcalıklı bir yeri vardır. İnsanın ahlaki ve bilişsel yetileri, özgür ifadelerine "estetik eğitim" aracılığıyla ulaşırlar ve dolayısıyla da onların içsel uyum ilkelerine göre gelişirler. Bu nedenle iyi durumun, insan ile insan arasındaki ve insan ile doğa arasındaki bütünlüğün en büyük sezgisini doğuran estetik anlamayı hem cesaretlendirmesi hem de cisimleştirmesi gerekmektedir.

Schiller, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) tarafından eleştirel felsefeye sanatın doğasının ve değerinin kapsamlı bir açıklamasını katma girişimi kapsamında takip edildi. *System of Transcendental Idealism* (1800) adlı yapıtında Fichte'yle aynı ben-oluşturucu ben [*kendini yaratan ego*] görüşünü ve yine onunla aynı öznenin etkin ve belirleyici bir rol oynadığı özneden nesneye doğru bir ilerleme olarak bilgi görüşünü savunan Schelling, felsefeye Fichte'nin bir tilmizi olarak başladı. Ne var ki, Schiller gibi baskın romantik sanat tutumundan ve yaratıcı imgelemden derinden

etkilendi. Dolayısıyla estetik anlama yordamını insan bilincinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlamaya çalıştı. Bu tanımlama sürecinde sanat tarihinin öznesini buldu ve sanat deneyimini insan bilgisinin zirvesine yerleştirdi.

Estetiğin bakış açısından, Schiller hem Schelling'den daha özgündür hem de günümüzde daha fazla ilgi çekmektedir. Felsefe tarihinin bakış açısından Schelling bugün meslektaşı ve rakibi –Schelling, Fichte ve Schiller onun için ortam hazırlamamış olsalardı düşünmüş olduğu gibi düşünemeyecek olan– Hegel tarafından tamamen gölgede bırakılmış durumda. Soyadlarıyla tanınan ve *Goetzhezeit* diye bilinen yazın etkinliğinin parçası olan bu üç felsefeci, düşünce tarihindeki yerlerini onurlu bir biçimde korumaktalar. Hegel varolmamış olsaydı, Fichte ve Schelling, bugün, geçmişte kendi çağdaşları tarafından nasıl incelendiyse o şekilde, yani büyük bir hevesle incelenirdi. Alman idealistlerinin en güçlüsü Hegel, bu ikinci dereceden figürleri yalnızca modern dünyanın bildiği en etkili felsefeyi değil, aynı zamanda kapsam ve yaratıcı kavrayış bakımından en büyük, felsefe temel ilgi konusu olarak kuramsal bilgiyi değil, pratik bilgiyi kabul ettiğinde ortaya çıkan düşünceleri anlamada en açık, yöntemde *a priori* olmayan ve hırsları sınırlı herhangi bir düşünce tarzını küçümseyişinde en cüretkâr felsefeyi de sunarak geride bıraktı.

12

HEGEL

G. W. F. Hegel (1770-1831) üç ayrı düşünsel hareketten etkilendi: Birincisi ve en önemlisi, Kantçılık-sonrası idealizm ve Kant'ın kendisi. İkincisi Hıristiyanlıktan, özellikle de ilk yazılarının büyük kısmını ayırdığı konu olan Yeni Ahit teolojisinden etkilendi. ("Başlangıçta Söz vardı"* düşüncesinin eksiksiz açıklamasını vermeye çalıştı). Son olarak, görünüşü ve tarzıyla, ona ayrıntılı bir felsefi temellendirme sağlayan geç dönem Alman romantizmi edebiyatından. Hegel hayli kültürlü bir yazın insanı ve başta şair Hölderlin olmak üzere zamanının sanatçılarının birçoğunun arkadaşıydı. Bununla beraber, bohem çevresine rağmen, romantik keder modasının başarı ve yerleşme arzusuna üstün gelmesine izin vermedi. Yaşamı, düşüncenin mutlu ama karakteristik bir sapmasıyla bir insanın siyasi yaşamının en yüksek ifadesi olarak önceden haber verdiği Prusya devletinde saygı duyulan ve huzurlu bir memur felsefeci olarak son buldu.

Hegel'in ölümünden sonra basılan ders notları estetik ve felsefe tarihi konusunda etkili çalışmalar içerirken, *Encylopedia* (1817, 1827'de genişletildi) bilime, mantığa, zihne, sanata, ahlaka ve dine ayrı ayrı yer verilen ve usa görünen haliyle bütün dünyanın sanki felsefi bir kabul eylemiyle kutsandığı eksiksiz bir sistem taslağı ortaya koyar. Bu bölümde, Hegel'in yaşarken basılan üç özel çalışmasını ele alacağız: *Tinin Fenomenolojisi* (1807), *Mantık Bilimi* (1812-1816) ve 14. bölümde üzerinde duracağımız *Hukuk Felsefesi* (1821). İlk iki çalışma, binlerce yorumun ve rakip felsefenin ortaya

---

*Yuhanna 1: 1. – ç.n.

çıkmasına vesile olmalarına karşın, zorluklarıyla ünlüdürler. Hegel'in çağdaşlarının birçoğuna göre, aslında evrenin gizemlerinin anahtarının bulunmuş olduğu ve Hegel'in her şey hakkındaki nihai hakikati dile getirdiği yollu üstü örtülü iddiasının savunulması gerektiği doğru gibi gözükmekteydi. Hegel'in ölümünden itibaren felsefenin gidişatı, kabaca söylenecek olursa, Hegel eşliğinde istikrarlı bir yanılsamadan kurtulma süreci oldu. Bu süreç, Hegel'in düşüncesinin ve yönteminin yirminci yüzyılın başında analitik felsefecilerin gayretli reddedişinde son buldu. Gelgelelim, Hegel'in etkisi yüzyılımızda bile hissedilmektedir. "Varlık" felsefesi Heidegger'in yazılarında gömülü bir biçimde varlığını sürdürmekte ve ben-bilgisi kuramı, en büyük fenomenoloji çalışmalarında ve çoğu sanat kuramında şu ya da bu uyarlama altında bulunmaktadır. Bu bölümde Hegel'in modern felsefede halen yüce bir yeri olduğunu göstermek için onun başlıca temalarını kabaca açıklamaya çalışacağım.

Hegel'in felsefesini genel bir mantık felsefesi içinde kurmaya çalışması bir anlamda talihsizlikti; ama bütün metafiziği içeren, dolayısıyla Bertrand Russell'ın sözcükleriyle söylersek "önemli bir hakikati, yani daha kötüsü mantığınızı, daha ilginç mantığınızın neden olduğu sonuçları" açıklayan "diyalektik" kuramını geliştirmiş olması daha büyük bir talihsizlikti. Hegel kendisinin Yeni-Aristotelesçiliğin boş biçimciliğinin yerine hem biçimi ve içeriği olan hem de metafizik hakikatin çıkarabileceği yeni bir bilim koyabileceğini hayal etti. Dolayısıyla mantık için akıl yürütmenin biçimsel yapısını değil, ama varlığın doğasını ele alan yeni başlangıç noktası buldu. Mantık hakikati yalnızca bize hangi savların hakikati *muhafaza ettiğini* söyleyen biçimsel anlamda değil, aynı zamanda bize hakikatin ne olduğunu ve dolayısıyla doğrunun ne olduğunu söyleyen tözsel anlamda ele alır (burada "olan" özdeş "olan"dır).

Bu iddialı tasarı modern mantığın gelişimi ışığında tuhaf gözükme eğilimindedir. Modern mantık, konusunu yalnızca Hegel'in metafiziğinden değil, aynı zamanda Aristoteles'in geliştirdiği özel bir biçimcilik usulünden de arındırdı. Bu nedenle Hegel'i artık ayrıntılara daha fazla dikkat ederek ve sisteme onun uygun görmüş olabileceğinden daha az saygı göstererek okumak gerekmektedir. Gelgelelim "diyalektik" felsefesinin halen hem önemli hem de çoğun kabul edilebilir gözükmesi, insana şaşkınlık veren bir şeydir.

Platon "diyalektik" terimini felsefi doğruya tartışmayla ulaşmaya çalışan Sokrates'in yöntemini betimlemek için kullandı. Kant terime çok daha kesin bir anlam kazandırdı ve Hegel, bu anlamı Eleştirel felsefenin tamamen karşı çıktığı bir tarzda kullanmak üzere benimsedi. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci –olumsuz– kısmı, anlama yetisinin sınırlı alanından "saf akıl"ın sınırsız alanına geçme girişimindeki yanılgıların araştırılmasına ayrılmıştı. Mutlak doğruyu arzulayan insan aklı kendisini yalnızca kendiyle çelişmenin mutlak yanlışlığına adar. Kant'ın saf aklın yanılgılarına ilişkin teşhisi, "Saf Aklın Çatışkısı" (bkz. 167) başlıklı bölümde ele alınmıştır. Kant bu bölümde aklın deneysel bilginin sınırlı bakış açısından şeylerin "bütünü"nün algı yetilerimizin dayattığı sınırlamalardan bağımsız bir biçimde kendinde şey gibi kavrandığı mutlak kozmoloji alanına geçme hırsıyla saptığı belirli çelişkileri betimlemeye çalıştı. Kant'ın düşüncelerindeki anlam belirsizliğinden daha önce bahsetmiştim: İnsanın anlama yetisinin sınırları ile doğrunun sınırlarının bir ya da aynı mı olduğunu mu söylüyor yoksa haklarında en azından onları bilemediğimizi bilebileceğimiz "kendinde şeyler" dünyasına mı işaret ediyor, bütünüyle açık değildir. Hegel'in Kant'ın saf akıl "eleştirisi"ni saf aklın nihai benimsenmesinin müjdecisi olarak yorumlaması, bu anlam belirsizliği sayesinde olanaklı olmuştur. Hegel, Kantçı çelişkilerin yalnızca anlama yetisinin sınırlı bakış açısından kaynaklanan çelişkiler olduklarını düşündü. Dolayısıyla bu çelişkiler, saf akıl dünyasını bu ve birçok çelişkinin çözülebileceği bakış açısından aşmak için bir tür mantıksal itici güçtüler. (Bir analojiyi ele alırsak: İstasyondan uzaklaşan bir tren vagonunda otururken istasyonun geriye doğru kaydığı yanılsamasına kapılırım. Ama bu sırada istasyonun hareket etmediğini ve kendimin ileriye doğru gittiğini bilmekteyimdir. Bu iki yargı, bilimsel söylemin yansız bakış açısına yükselip her yargının da bir yanılgıyı, ben-merkezli bir hareket görüşünü önceden varsaydığını fark ettiğimde "çözülen" bir çelişki oluşturur. İşin aslı, doğası tam anlamıyla sınırlı kişisel perspektifime önem atfetmeyen bilimsel bir kuram tarafından kavranabilen göreli bir harekete dayanmaktadır.)

Nitekim, Kant "diyalektik" sözcüğünü çelişkilere düşme eğilimini ifade etmek için kullanırken, Hegel çelişkileri aşma eğilimini ifade etmek için kullandı. Bu aşkınlık süreci, mantığın doğru rotasıdır ve "diyalektik" bitiş noktası sınırlı ya da kısmi değil, aksine mutlak olan doğrunun kendisi olan düşünsel uğraşının adıdır. "Aklın çatışkılarının, daha doğrusu diyalektik

doğasının derin bir kavranışı bize (...) *her* kavramın karşıt uğrakların bir birliği olduğunu, dolayısıyla bir çatışkı biçiminde dile getirilebileceğini gösterir."

Aklın diyalektiğinin yapısı nasıldır? Hegel mantığının terimlerinin önermeler ya da yargılar değil, kavramlar olduğu fark edilmelidir: Hegel'e bakılırsa, doğru ya da yanlış olanlar *kavramlar*dır. Doğruluk bütünlüğün bir biçimi, bütün sınırlamanın aşılmasıyken, yanlışlık sınırlamanın ya da eksikliğin bir biçimidir. (Burada ve başka yerlerde Spinoza'nın etkisini görüyoruz.) Diyalektik, yetersiz başlangıçlardan, yapılarındaki karşıtlıklar aşılarak "daha doğru" (ya da Spinoza'nın söyleyebileceği gibi, "daha upuygun") bir kavramın oluşturulduğu kavramlar arasında ilerleme yöntemidir.

Ayrıca diyalektik süreç şöyle işler: Bir kavram başlangıç noktası olarak alınır. Kavram gerçekliğin olası bir betimlemesi olarak sunulur. Mantığın bakış açısında bu kavramın kendisiyle birlikte kendi olumsuzlamasını [*negation*] getirmesi gerektiği hemen görülür: Kavrama olumsuzu kendiliğinden eklenir ve ikisi arasında bir "mücadele" doğar. Mücadele kavranabileceği ve uzlaştırılabileceği daha yüksek bir düzleme yükselmeyle çözülür: Yükselme, sonuncunun kalıntılarından yeni bir kavram oluşturan "içererek aşma" (*Aufhebung*) sürecidir. Yeni kavram kendi olumsuzlamasını oluşturur ve böylece süreç, bütün gerçeklik diyalektiğin birbirini izleyen uygulamalarıyla ortaya çıkarılana değin sürer.

Eğretileme çekici olsa da, onu nasıl yorumluyoruz? Hegel'in mantığı, mantık ilişkilerinin zamansız olduklarını, içerik tarafından değil, yapı tarafından belirlendiklerini düşünen geleneksel kuramlarla kesin bir karşıtlık içindedir. Bir düşüncenin sonuçlarını oluşturmak için zamana ihtiyacı olmadığı düşünülür: Aslına bakılırsa, düşüncenin kendisinden kopartılamaz olan şey *mantıksal* sonucun özüdür: Bir mantık sonucu ne kaybolabilir ne de elde edilebilir. Yine de Hegel kavramların gerçekliğin daha büyük kavranışına *doğru ilerlediklerini* düşünür ve diyalektik "aracılığıyla çalışmanın" hem doğru hem de sonucun anlamı bakımından zorunlu olduğunu söyler. Birbirini izleyen aşamalardan, yeni bir kavramın doğduğu "içererek aşma" eyleminde "üstesinden gelinmesi" gereken "uğraklar" diye bahseder.

Hegel tarihsel süreçleri diyalektik açıdan –çelişkilerin birbirini izleyen oluşumu ve üstesinden gelinmesi olarak– düşünmemiş olsaydı, zamanla ilgili bu benzetmeler daha az kafa karıştırıcı olacaktı. Hegel'in bu boyutu-

nun, muhtemelen en anlaşılır olduğu için, kuramlarının en etkilisi olduğu başka yerlerde üstü kapalı bir biçimde olsa da, tarih felsefesi derslerinde açıkça ileri sürülmektedir. Hegelci metafiziğin bütünü çoğu zaman mantıksal ve tarihsel bir yoruma işaret ediyor gibi görünüyor. Bu, belirli ölçüde Hegel cephesinde düşünceler arasındaki ilişkiler bilimi olarak kavranan mantık ile bu ilişkilerin keşfedildiği düşünsel işlem olarak kavranan mantığın birbirine karışmasını yansıtmaktadır. Açık bir biçimde görülmekte ki mantık ilişkilerini bilmek için diyalektik bir sürece girmemiz gerektiği doğru ise, bu, mantığa değil, bize ilişkin bir olgudur. Ne var ki, Hegel düşünme sürecini yalnızca belirli bir konuya değil, daha ziyade düşüncenin genel konusuna bağlamak için çok büyük bir soyutlama düzeyinde yazdığından dolayı, bu karışıklık bile bulanık bir biçimde kısa bir süreliğine görülebilir. Sonuçta mantık ebedi, gayri şahsi "kavram"ın tarihi ya da muhtemelen anatomisi haline gelir.

Diyalektik sürecin başını ve sonunu inceleyip bunlar arasındaki rota hakkında bir şeyler söylersek, kavram biraz daha açık hale gelecektir. Hegel'e göre, mantığın başlangıç noktası keyfi değildir. Modern mantık anlayışları, mantığın öncüllerden sonuçların çıkarıldığı bir alet olduğu görüşüne eğilim göstermekteydi. Öncül belirlenene kadar mantığın bilgi verme gücü yoktur. Bu, kesinlikle mantığın öncülünün mantığın kendisi tarafından belirlendiğini düşünen Hegel'in görüşü değildi. Mantığın öncülü "saf belirsiz varlık"tır –kendisini anlama yetisine gösterdiği belli belirlenimlerin herhangi birisi olmadan kavranan varlıktır. Varlık, *a priori* bir gerçeklik kuramında ulaştığımız doğadan yansıyan tekil, büyük *a priori* kavramdır. (Modern mantıkçı, göreceğimiz üzere, saf varlık gibi herhangi bir kavramın söz konusu olduğunu kabul etmeye yanaşmaz: Bu etiketin içerdiği su götürmezliğe rağmen, bu, yalnızca Hegel'in metafiziğinin artık kolaylıkla mantık kılığına bürünemeyeceğini göstermektedir.)

Ayrıca, mantık "varlık"tan hareket edip "mutlak ide ya da doğrunun kendisi" olan sonucuna doğru ilerler. Bu mutlak ide, aynı anda düşünce ve gerçekliktir: Spinoza'nın şeylerin bütününü kapsayan ve bu bütünle özdeş olan, kendisini düşünerek varolan Tanrı'sının benzeridir. Üstün anlayışa götüren diyalektik süreçte her bir kavram diyalektik dönüşümler dizisi aracılığıyla varlık anlayışından elde edilir.

Dünyayı anlamaya çalışan bir tür gayri şahsi diyalektik "düşünce" ya da "düşünür" hayal edin. Onun elinde düşünceden başka bir şey olmadığı

için tek bilgi aleti olarak onu aydınlatan "kavramlar"ı ileri sürmesi gerekir. Zorunlu olarak tekil, en belirsiz kavramdan –yani bütün kavramlarda içerilen ve yine de mantıksal olarak onları önceleyen varlık kavramıyla– işe başlar. Gelgelelim, düşünmeyle "doğrudan" ve dışarıdan belirlenimlerden azade diye kabul ettiğimiz varlık nedir? Kesinlikle hiçlik ya da (Hegel'in İngilizce çevirmenlerinin tercih ettikleri gibi) Hiçliktir. (Krş. Berkeley'in Lockeçu dayanak karşıtı savları.) Dolayısıyla varlık kavramı kendi içinde kendi olumsuzlamasını –hiçlik– içerir ve bu iki kavram arasındaki diyalektik karşıtlık yeni bir kavrama geçişte çözülür. Bu kavram, daha önceki karşıtlıkta içerilen doğruyu, varlıktan hiçliğe ve hiçlikten varlığa geçişin doğrusunu yakalayan "oluş"tur. Gayri şahsi düşünürümüze göre, artık dünya varlıktan daha ziyade oluş olarak gözükmektedir ve bu algılayış, çözülecek bu tür bütün karşıtlıklardaki mutlak doğru olmaktan şimdilik uzak olsa da, önceki doğrudan "daha doğru"dur.

Oluş özgül bir biçimde "zamansal" ayırt edici özellik gibi görünse de, bu aşamada Hegel'in mantığının "zamansal" ayırt edici özelliğinin bir eğretilemeden daha fazlası olduğunu söyleyemeyiz. Mantığın bakış açısından "oluş", "varlık"la aynı kusurların sıkıntısını çekmektedir; oluş kendi çelişkisini "doğuş ve yok oluşun dengesi"nden oluşturur. Böylece, oluş, varlık ve hiçliğin en sonunda uzlaştıkları "belirli varlık"ın doğrusu olan yüksek bir doğruya boyun eğer. Belirli varlık, varoluşun dünyamızın bize örneklerle sunduğu daha tanıdık, daha az soyut biçimidir: Varlık sınırlanarak belirli ve dolayısıyla deyim yerindeyse belirli bir kimlikte cisimleşmiş hale gelir. Bu "sınırlama"dan başka karşıtlıklar doğar ve süreç "düşünürümüz" kaçınılmaz gibi görünen bir süreçle mutlak idenin kendisine ulaşana ve böylece bütün gerçekliği bütün düşünmenin başlaması gereken olmazsa olmaz kavramdan "ortaya çıkan" biçimiyle kavrayana değin sürer.

Hegel'in metafiziğinin her şeyin varoluşunun ontolojik ispatından oluştuğunu söylemek haksızlık olur. Herhangi bir ontolojik ispat gibi bu ispatın da ayırt edici özelliği, kavramdan gerçekliğe ilerlemesi, dahası gerçekliğin bulgulanması ile kavramın "açılma"sının bir ve aynı olduğunu savunmasıdır. Hegel'in metafiziğinde bu boyut, kavramların diyalektik birbirini izleyişini ortaya çıkardığını düşünen soyut "düşünürün" doğasını belirlemede gösterdiği gönülsüzlük tarafından belirli bir ölçüde gizlenmektedir. Hegel'in soyutlamalardaki dehası, bizi daima düşüncenin konu-

sundan uzaklaştırıp düşüncenin kendisine götürüyor. Ortaya çıkan metafiziğin doğası, düşünce ile gerçeklik arasındaki ayrımı ve böylelikle idealizmin başlıca ayırt edici niteliğini hepten ortadan kaldıran bir niteliktedir.

Böyle bir mantığın kolaylıkla anlaşılabilir kılınabilmesi ya da soğukkanlılıkla (sözgelimi) "Sınır, Bir şeyin ve Ötekinin olan ve aynı zamanda olmayan olduğu dolayımlamadır" diye bildiren bir felsefenin her yönüyle son derece anlamsız olmaması gerektiği beklenmemeli. Yine de diyalektiğin *betimleme*sini yapmak zor değildir ve Hegel'in felsefesinin günümüzde incelenmeye en değer ve bilgi arayışına katkıda bulunması en olası gibi görünen bölümünü –zihin ve siyaset felsefesini– ele aldığımızda bu betimlemenin aklımızda olması büyük önem taşıyor. Aklımdaki diyalektik betimlemesi, en açık biçimiyle Leibniz'in zaman kuramında görülebilen betimlemedir. Leibniz'e göre, dünyamız ancak aynı zamanda en zenginiyse – içerdiği monadların sayısıyla ve çeşitliliğiyle en zenginiyse– olanaklı en iyi dünya olabilirdi. Dünyamızın olanaklı en iyi dünya olması için bazı monadların –sınırlı bakış açımızdan– birarada varolamayacak yüklemler içermesi gerekmektedir. Sözgelimi, bir şey aynı anda hem kırmızı hem de yeşil olamaz: Bu iki sıfat birbirleriyle çelişiyor gibidir. Ne var ki, sırasıyla kırmızı ve yeşil *olabilir*. Böylece, fenomen düzeninde, zaman boyutu monadların (gerçekliği zamansız olan) yüklem çokluklarını sırayla sergilemelerini olanaklı kılar. Dünyayı zaman görünüşü altında kavrayarak diğer türlü dünyaya ilişkin çelişkiler gibi görünmüş olabilecek şeyi uzlaştırırız. Leibniz'in belirttiği gibi (*Réponse aux refléctions de Bayle*) "Zaman, tutarsız olsalar da bir parça bağlantılı olan olasılıklar düzenidir" Varlığın yerine oluşu, mantıksal durgunluğun yerine ontolojik evrimi koyarak, Hegelci kavramı mantıksal değişmezliğinden çıkarıp ardıllık düzenine yerleştiren çelişkinin diyalektiğidir.

Hegel'in felsefesinin gerçek özü olan, mantık ile zamansal ilişki arasındaki sabit kayma, çalışmalarının muhtemelen en büyük ve kesinlikle karmaşık bir biçimde en ufuk açıcı olanı *Tinin Fenomenolojisi*'nde örneklenen mantık öğretisinin resmi dile getirilişini önceledi. *Tinin Fenomenolojisi* kentin dışındaki Napolyon savaşlarının arifesinde 1806 yılında Jena'da yazılıp tamamlandı. *Fenomenoloji*'nin karmaşıklığı ve kapsamı betimlemeyi zorlaştırmaktadır: Sanattan teolojiye, bilimden tarihe bütün konuları kapsayıp bütün yazın ve felsefedeki en ufuk açıcı ve düşünsel kıssaların bazılarını

içermektedir. Ben, çalışmanın merkezi savı olarak kabul ettiğim savını özetlemekle yetineceğim.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki olumlu felsefesini "Aşkın Tümdengelim"in sağladığı hatırlanacaktır. Aşkın Tümdengelime göre, Descartes'ın ve deneycilerin saf "özne"si kendisini bir özne olarak bilebilir; çünkü o, deneyimini anlama yetisinin *a priori* kategorileri gereğince denetimi altında tutarak dünyayı bir nesne olarak bilmektedir. Bilgikuramsal bakış açısından Hegel, Kant'ın temel savının etrafında dans ederken çok fazla ileriye gitmese de büyüleyici bir biçimde dans eder. Hegelci kasırgada, bilgikuramı etiğe, metafizik zihin felsefesine ve kuramsal anlama pratik akla karışır. Bu pratik ve kuramsal akıl alaşımı, Hegel'in mantığının zaman üzerindeki vurgusunu kısmen açıklamaktadır. Pratik aklın özü *kararlara doğru ilerlemek* olduğundan, düşünen kişinin koşullarından ayrılamaz. Sonuç ve akıl yürütme, pratik akılda ayrılmazdır; yine de her ikisi geleneksel kuramsal mantığın talep ettiği gibi tamamen zaman-dışı bir biçimde temsil edilemezler.

Hegel'in kendisine izin verdiği gibi biz de kendimize zaman eğretilemesini tam anlamıyla kullanma izni verelim. Özne ile nesne arasındaki ilişkiyi Fichte'nin kadim dramasında dile getirdiği tarzda açımlıyoruz (bkz. s. 173-175). Saf öznenin ben-bilincine kendi dünyasının nesnelliğinin birbirini izleyen koyutlamalarıyla nasıl *ilerlediğini* gösteriyoruz. Hegel'in "saf öznellik"i artık bir soyutlamadır ve Hegel hem *Fenomenoloji*'de hem de başka eserlerinde, konusuna evrensel bir statü tanımayan herhangi bir "Ben" görüşüne karşı çıkar. Bununla birlikte çarpıtmaksızın onu, aynı zamanda öncelikle birey nesneye göndermede bulunuyor ve (eğer bu özne onun doğasını gerçekleştiren kendinin bilincinde olmaya yükselecekse) yerine getirilmesi gereken koşulları, alegorik, yarı tarihsel şartları belirtiyor olarak addedemeyiz.

Kant gibi, Hegel de, ben'in herhangi bir biçimdeki varoluşunun beraberinde özel bir dolaysızlık –Kant'ın Aşkın Tamalgının Birliğinin dolayımsızlığı– getirdiğini kabul etti. Hegel Kant'tan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlıca sonuçlarından (usçu tin kuramının yıkıldığı Diyalektiğin Yanıltıcı Tasım diye adlandırılan bölümünde oluşturulan) birini devraldı. Bu şu demektir: Dolayımsızlık –zihinsel durumlarımız bu dolayımsızlık marifetiyle bize sunulur– hiçbir ipucu sağlayamaz; bu durumların doğasına ilişkin olarak da. Bu, tamamen derinliksiz bilginin yüzeysel parıltısıdır. Saf özne-

nin dolaysızlığı, Hegel'in ifade etmiş olacağı gibi, farklılaşmamış, belirsiz ve dolayısıyla da içeriksizdir.

Bunu hayal ettiğimiz saf öznenin ne olduğu bilgisini edinememesi ve ikamet ettiği dünyanın herhangi bir bilgisini halen daha az edinebilmesi izler. Yine de Kant'ın düşündüğü gibi, saf öznenin varoluşu bir birliği önceden varsayar ve bu birlik bilinci tek bir şey olarak bir arada tutan bir şey olan birlik ilkesini gerektirir. Spinoza bu bağlamda, organik varlıkların kimliğini oluşturan *conatus*'tan, yani çabadan bahis açmıştı. Hegel, benzer bir nosyon olan Aristotelesçi *orexis*, yani iştah [*appetite*] nosyonuna başvurmuştur. Özne iştah aracılığıyla bilgiden yoksun ve başarı beklentisiyle bilgilendirilmemiş bir tarzda harekete geçirilir. Bilinç, bebeğin ilkel "istiyorum"u, yuvadaki yavru kuşun inatçı çığlığı olarak varolur.

Ne var ki, arzu bir şeye arzu duyulmadan varolamaz. Hegel'in Fichte'nin özel dilini benimseyerek ifade ettiği gibi, arzu nesnesinin kendisinden bağımsız olduğunu *varsayar*: İlkel öznemiz bir başka anlayışa doğru ve dolayısıyla ötekiden farklılaşmış kendi anlayışına doğru zaten adım atmıştır. Onun "mutlak basitlik"i ayrılmak üzeredir. Ama bilinç henüz bir *eyleyen* değildir: Kendi doğası ya da ilkel arzusunun değeri hakkında bir anlayışa sahip değildir. İştahın ve dürtünün kölesi olarak kalır. Bu, kabaca, dünyayı iştahın nesnesi olarak araştıran ve gerçek istenci olmadan kendi başına hiçbir şey olan hayvan bilinci durumudur. Bu aşamada arzunun nesnesi bir yokluk (*Mangel*) olarak kavranır ve arzunun kendisi arzulanan nesneyi yok edip tüketir.

Bunu, ilkel öznellik bilincindeki özel bir "uğrak" izler. Bu, karşıtlık uğrağıdır. Dünya yalnızca iştahın talepleriyle edilgen biçimde işbirliği içinde değildir: Aynı zamanda etkin biçimde onlara direnmektedir. Dünyanın ötekiliği kendisini karşıtlıkta biçimlendirir. Dünyam arzu nesnemi ortadan kaldırıyor, onun için rekabet ediyor, bir rakip olarak benim ortadan kaldırılmamı amaçlıyor gibi görünmektedir.

Ben, artık "kendi eşiyle" karşılaşır ve bunu Hegel'in şiirsel bir biçimde "ötekiyle ölüm kalım mücadelesi" diye adlandırdığı ve benin kendisini istenç, iktidar olarak bilmeye başladığı, başka istenç ve iktidarlarla karşı karşıya geldiği şey izler. Eksiksiz ben-bilinci bunun bir sonucu değildir; çünkü bu mücadele, iştahtan doğan bir mücadeledir ve arzu edilen şeyin değerine ilişkin bir anlayış ortaya koymaz. Dolayısıyla bu, ben'in bilincini bazı şeyler tarafından gerçekleştirilen, ötekiler tarafından yadsınan dünyayla

belirli bir ilişki içinde olma olarak oluşturmaz. Hegel'in ifade edeceği gibi, ben kavramını *özgürlüğü içinde* oluşturmaz. Aksine bu mücadele bir tarafın diğer taraf üstünde hâkimiyet kurmasıyla sonuçlanır. Çatışma, ancak istikrarsız efendi-köle ilişkisinde sonlanır.

Bu yeni ben-bilinci "uğrağı" en ilginç uğraktır ve Hegel'in bu uğrak hakkındaki açıklaması on dokuzuncu yüzyıl etik ve siyaset felsefesini derinden etkilemeye yazgılıydı. Taraflardan biri diğerini köleleştirmiş ve dolayısıyla ötekinin emeğini gasp edecek gücü edinmiştir. Gasp ettiği emek aracılığıyla istencini tüketmeden iştahlarını tatmin edebilir ve böylece boş zamana sahip olur. Gelgelelim, boş zaman istencin körelmesine neden olur; dünya artık öznenin aksine hareket etmesi ve kendini tanımlamak için onun üzerinden emek harcaması gereken dirençli bir nesne olarak anlaşılmaz. Boş zaman bitkinlik halini alır; dünyanın ötekiliği örtülü hale gelir ve ben –kendisini onunla karşıtlık içinde tanımlayan– gizem içinde kaybolur. Ben atalete kapılır ve yeni elde ettiği "özgürlük" bir tür sarhoş sanrısına dönüşür. Gerçek özgürlük o olmadan bir eylemle kişinin nasıl daha iyi kılındığına ve dolayısıyla eylemin değerine ilişkin bir anlayışın söz konusu olmayacağı ben-bilincini gerektirir. Ne var ki, efendinin ben-bilinci ölümcül biçimde zayıflar. Arzuladığı şeylerin değerinin anlamını kölesinin etkinliklerini gözlemleyerek elde edemez. Çünkü köle, efendisinin gözünde yalnızca bir araçtır; kendisine ait bir amacın peşinde koşuyor gibi gözükmemektedir. Aksine doğanın farklılaşmamış düzeneğine özümsenmiş köle, önemsiz görevlerine efendinin onların peşinde koşmanın değerini gözünde canlandırmasını olanaklı kılacak bir önem atfetmez.

Şimdi duruma bir de kölenin gözüyle bakalım. Kölenin istenci zincirlenmiş olsa da, ortadan kalkmamıştır. Köle, dünya karşısında teslimiyeti içinde bile halen etkindir ve bir efendinin emri altında hareket etse de nesnelere emeğini katarak onlara kendi kimliğini nakşeder. Kendi kullanımı için olmasa bile, dünyayı kendi imgesinde anlamlı kılar. Dolayısıyla kendisini dünyanın ötekiliğinden farklılaştırır ve emek harcayarak kimliğini keşfeder. Kölenin ben-bilinci gelişir ve köle bir araç gibi davranılsa da kaçınılmaz bir biçimde hem etkinliği için bir amaç düşüncesi hem de bu amacı kendisinin kılacak istenç edinir. Kölenin içsel özgürlüğü kendisi yükselip efendiyi köleleştirene, boş zaman durumuna eşlik eden edilgenliğe "kapılana" değin efendinin bitkinliğiyle orantılı olarak artar.

Efendi ile kölenin her biri özgürlüğün bir yarısına sahiptir: Biri onu uygulamak için etkinlik alanına, diğeri onun değerini görmek için ben imgesine sahiptir. Gelgelelim, her ikisi de bütüne sahip değildir, iktidarın ikisi arasındaki bu gidiş gelişinde her biri huzursuz ve tatminsizdir. İlişkilerinin "diyalektiği" ayrışmasını beklemektedir ve ayrışma yalnızca her biri ötekisine bir araç olarak değil amaç olarak davrandığında –yani, her biri onu köleleştiren ölüm kalım mücadelesini bırakıp diğerinin istencinin gerçekliğine saygı gösterdiğinde– gerçekleşir. Saygı göstererek adaletin koşulsuz buyruğunu –diğerlerine araçlar olarak değil amaçlar olarak davranmayı– kabul ederler. Ayrıca kendilerini başkalarını gördükleri gibi görmeye zorlanırlar. Her insan kendisini saygı gösterilmesi gereken, doğanın dışında duran, bir topluluğun paylaştığı ahlak yasasının onayladığı karşılıklı taleplerle bağlı olan bir nesne gibi görür. Bu yasa, Kant'ın sözcükleriyle, özgürlük yasasıdır. Bu "uğrakta" ben eylemliliğine ilişkin bir anlayış edinir; yasanın yönetimi altında olsa da özerktir; ortak bir doğadan pay almakta ve evrensel değerleri kabul etmektedir. Ben-bilinci evrensel ben-bilinci haline gelir.

Ne var ki, bizim farklılaşmamış öznemizin ilerleyişi tamamlanmamıştır. Hegel, gelişimi, o zamana kadar yer edinmiş ilkel hak anlayışından, kendini-keşfetme uğraşının kişisel özerklik sınırını aştığı dini dünya görüşüne ("mutsuz bilinç") değin soruşturur. Mutsuz (ya da yabancılaşmış) bilinç, nesnel dünyayı yalnızca kendisine ait olan iktidarla donatır ve böylece ümidini kaybeder, suçluluk duygusuna kapılır ve kurtarılma konusunda kaygılanır. Hegel, bu dini bilincin üstesinden gelmeyi, nihai amacı özgür yurttaşın koruyucu devlette gelişmesi olan etik yaşamın (ya da *Sittlichkeit*'ın) gelişimini betimler. Bu daha sonraki gelişimlerin bazıları bu kitabın on dördüncü bölümünde ele alınacak. Bu gelişimler önemli psikolojik içerimler ve şaşırtıcı imgelem sıçramaları içermektedirler. Ne var ki, bunların felsefi anlamını eksiksiz ifade etmek büyük emek gerektirecekti. *Fenomenoloji*'yi ele alışımı onun yöntemi ve sonuçlarının durumu hakkında bir şeyler söyleyerek sonlandıracağım.

Her şeyden önce *Fenomenoloji*'nin aldığı öykü-benzeri biçimi anlamak için ne yapmalıyız? Hegel açıkça *Fenomenoloji*'nin genel ilkelerini *Mantık*'ın düzenlediğini söylediyse de, zamana bağlı yorumun, *Fenomenoloji*'de çok daha olası olduğu ve bu yoruma "diyalektik" yöntemin kesinlikle anlamsız olduğunu düşünen biri tarafından kalkışılabileceği hayli açıktır. Bilinç

"uğrakları"nın zamanla ilişkili iki yorumunun söz konusu olduğunu fark etmek dikkate değerdir. *Fenomenoloji* zamanla iyelik haline gelen dünyaya çocuksu "istiyorum"uyla atılarak hem kendisine hem de dünyaya nesnel bir biçim veren öznenin alegorik bir hikâyesini içerir. Aynı zamanda insan soyunun örtülü bir tarihini içerir. Hegel'in şaşırtıcı düşünsel küstahlığı öyleydi ki *bir bütün olarak* insanlığın *Fenomenoloji*'nin örüntüsü uyarınca evrilmesi gerektiğini reddetmek için hiçbir girişimde bulunmadı. Doğanın tarih öncesi durumuna, hayvanın farklılaşmamış varlık türüne, kabileler arasındaki ilkel savaş bölümüne, köleliğe ve otokratik yönetime ihtiyaç duyan Roma *imperium*'una [*egemenlik*] karşılık gelen bölümleri zaten gösterdik. (Aynı zamanda efendi ve köleden bahseden bölümde betimlenen zihin durumlarının İmparator Marcus Aurelius'un ve onun düşünsel efendisi, stoacı köle Epiktetos'unkiler olduğunu anlamamız için bize yol gösteriliyor.) Bilincin daha sonraki evrim aşamalarının hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde bire bir tarihin birbirini izleyen dönemlerine karşılık geldiklerini görüyoruz ve yazgının bir mucizesiyle ben-bilinci zirvesine Hegel'in hem peygamberi hem de yorumcusu olduğu özgür, Protestan, Alman *Wissenschaft*'ta ulaşıyor.

Bu tarihsel yorumlar hem gerçekdışı hem de yanıltıcıdırlar. Akıl yürütmeden çıkan derin, mantıksal bir düşünce var. Bu düşünceyi bulup çıkarmak için bilincin "uğrak"ını ben-bilincine giden yolda bir aşama olarak değil, ama ben-bilincinin içerdiği bir durum olarak yorumlamamız gerekiyor. Dini bilincin bir ahlak yasasının ilkel kabulünden bir şekilde yüksek olduğunu söylerken Hegel'in zamanla ilişkili bir öncelikten değil, ama kavramla ilişkili bir öncellikten bahsettiği kabul edilebilirdi. Gelgelelim, kavramla ilişkili öncelik, aslında "zaman" düzenini, izleyen biçimde tersine çevirir.

Kant bir özne olarak kendim hakkımdaki bilgimin nesnel bir dünyanın bilgisini önceden varsaydığını nasıl savunuyorsa, Hegel de bilincin "daha önceki" uğraklarının en azından daha sonraki uğrakların olasılığını önceden varsaydığını savunuyor gibi görünüyor. Ben'in doğrudan bilgisi (Kartezyen öncül) ben'i oluşturan etkinliği önceden varsayar ve bu arzuyu ve dolayısıyla nesnelerin bilgisini önceden varsayar. Bu, sırasıyla ötekiyle mücadeleyi ve bundan kaynaklanan karşılıklı ilişkiyi önceden varsayar. Sonunda "ben"in ya da "özne"nin onu "gerçekleştiren" siyasi organizma bağlamı dışında olanaklı olmadığı sonucuna yönlendiririliriz.

"Kendini gerçekleştirme" süreci derecelere imkân verebilir; ama bu dereceler "yol üzerindeki aşamalar"a işaret etmemektedir. Bununla beraber parçalı ben-bilincim, yalnızca insan zihninin eksiksiz olgunlaşmasını oluşturan ortak ben-aşkın etkinliğe katıldığım için vardır. Buna yalnızca kendimi-anlamamın ve özgürlüğümün ortadan kaldırılacağı ya da zayıflatılacağı ölçüde kararsız ya da istikrarsız bir biçimde katılabileceğim. Ama bir öznellik (kendisini doğrudan bilen bir varlık) olarak *varolsam* bile, beni aşan nesnel düzenlemelerin iddialarını kabul edip bunlara katılmam gerekmektedir.

Fenomenoloji'nin bu yolla türeyimselden ziyade analitik bir ussal ben-bilinci kuramı olarak yorumlanan savı, Aşkın Tümdengelimin bir uzantısı olarak görülebilir. Hegel özne olarak ben'e ilişkin bilginin yalnızca nesnelerin bilgisini değil, aynı zamanda ahlaki düzenin ve yurttaş güveninin söz konusu olduğu kamusal toplum dünyasının bilgisini de önceden varsaydığını göstermeye çalışır. Dahası, Kantçı buyrukların en zengin içerikli ve en tartışmalı olanının –ussal varlıklara araçlar olarak değil amaçlar olarak davran buyruğu– *a priori* iddiasının buradan kaynaklandığını göstermeye çalışır. Akıl yürütmenin geçerli olup olmadığı önemli değildir: Dikkat etmemiz gereken, akıl yürütmenin Kant'ın tasarladığı herhangi bir şeyi tutkuyla ne ölçüde aştığıdır. Çünkü akıl yürütme, bilgikuramsal ve ahlaksal kuşkuculuğu eşzamanlı olarak yenmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda pratik akıl ile kuramsal akıl arasındaki ayrımı ortadan kaldırır (çünkü özne üzerindeki ötekinin varlığını kabul etme baskısı daima etkinliğin ve istencin kullanımından kaynaklanır). Nitekim, bu, işleyişini tartıştığımız, akıl yürütmeyi dinamik bazda ele alan bu özgün mantığa inandırıcılık kazandırır.

Fenomenoloji'nin bu yorumuna değindikten sonra, şimdi bir çekincemi ifade etmem gerekiyor. *Fenomenoloji*'de betimlenen kendini-gerçekleştirme, ima etmeme rağmen, bireyin gerçekleşmesi değildir. Bireysel "ben" Hegel için bir eğretilemedir. Felsefi akıl yürütme bir bireyin kavrayışından kaynaklanamaz; çünkü kavrayış eyleminde birey evrensel hale gelir. Her düşünce bir kavramın altındadır. Bu nedenle Hegel, mantıkta düşüncenin doğru ana konusunun kavramın kendisi olduğu görüşünü ileri sürer. Kendi durumumda, tekil şeye doğrudan aşina olabilirim, ama bu düşünceyi kendime açtığımda bu şeyi tanımlamam gerekir –"ben" kavramını kullanmam gerekir. "Ben", herhangi bir kavram gibi bir evrenseldir. Dola-

yısıyla Hegel Descartes'ın birinci kişi bakış açısını soyutlarken ve deneycilerin bulmacalarını artık anlaşılır diye düşünemeyecekleri konusunda kendini haklı görür. *Fenomenoloji*'nin asıl konusu somut, kuşkucu, tekbenci benlik değil, nesnel bir dünyada gerçekleşme doğrultusundaki ilerleyişi sizin ya da benim katılabileceğimiz, ama bitmeyen hareketinin yalnızca yerel olan her tezahürünü aşan bir şey olan evrensel, olumlu tindir (*Geist*).

Nitekim, Hegel'in metafiziğinin büyük bir kısmı herhangi bir bilgikuramsal temelden bağımsız biçimde gelişir. Descartes'ın birinci kişi bakış açısından herhangi bir rakip bilgikuramı aracılığıyla değil, ama bireyi ortadan kaldırdığı için, bilgikuramına kesinlikle belirgin bir alan bırakmayan soyutlama işlemi aracılığıyla kaçınır. Bu, Hegel'in metafiziğini kuşkucu saldırıya karşı öylesine korunmasız bırakmaktadır ki, sık sık bize şiirselliğinden başka fazla bir şey miras bırakmadığı düşünülmektedir.

Usun diyalektiği, kendisini mutlak idede mükemmelleştirmek için saf, doğrudan varlıktan, özetle varlığı oluşturan varlığın bütün belirlenimleri aracılığıyla ilerler. Daha önce söylediğim gibi, mutlak ide, bütün gerçeklik, dünyanın hakikati ve Tanrı'nın Kendisidir. Saf varlığın belirleyicisi olamayan bir şey fiiliyatta varolmaz ve onun varoluşu kavramın diyalektik çözümlemesinden çıkarılamaz. Her şeyi o oluşturduğu için, us her şeyi kavrar; dolayısıyla ünlü bir deyiş "gerçek olan ussaldır, ussal olan da gerçek" demektedir. Varolan her şey zorunlulukla varolur; ama ebedi bir öz sayesinde değil, usun birbirini izleyen kavramlarını her zamankinden daha gelişkin soylara hayat vermesi için zorlama mücadelesi sayesinde varolur. Hegel, bu mücadeleyi "olumsuzun emeği" diye adlandırmaktadır. Oluşturulmuş, aklın ürünü olan dünya, "aklın becerisi"ni sergiler: Kendisini akla sergiler ve böylece görünüşte olumsal olan gerçekten zorunlu, keyfi ve dağılmış olan doğrudan ve bütün gibi görülebilir.

Kant'a göre kendinde şey "sonsuz bir direniş ilkesi"ydi; bilgimizin bir sınırı vardır düşüncesine vekalet etmekteydi. Hegel'e göre, kendinde şey fiili ve bilinebilirdir, yalnızca mutlak ide ve onun birbirini izleyen açığa çıkışlarıdır. Mutlak ide, Spinoza'nın tekil ölümsüz tözüdür. Hegel'in görüşünde mutlak idenin tek bir doğası vardır ve bu doğa bize bilinçte gözükür. Ona doğru ilerleyişimizde (düşünceyi "güç" ve dolayısıyla "madde", gücün yeri olarak görerek) doğa dünyasını ve "tin" dünyasını "varsayarız". Bunlar gerçekleşmenin, mutlağın bizde maruz kaldığı, ama kendisini bunlarda tüketmediği kiplerdir. Öyleyse mutlağı nasıl biliyoruz? Hegel bu

soruya bir yanıt vermeye, en fazla, verili dünyanın hem bilindiğini (çünkü evrenseldir) hem de aynı zamanda algıyla bilindiğini (çünkü somuttur) savunan somut evrensel kuramında yaklaşır. Dolayısıyla mutlak ideyi zamanda donmuş olarak görürken, saf gözlem uğraklarında daima bütün belirlenimlerince etrafı kuşatılmış, niteliklere bürünmüş, varlığın kavranabilir noktasına göre özgülleştirilmiş olarak görürüz. Nitekim, felsefe dünyayı gösterse de, yavaş ilerleyen bir uğraştır. Sanat dünyayı daha doğrudan gösterir; çünkü sanat idenin duyulara seslenen parlayışıdır.

Anlaşılması zor ama kışkırtıcı "somut evrensel" kuramı (kendisini bariz bir çelişkiyle ilan eden, düşün dünyasının uzun soluklu takdirini kazanan bir kuram) idealist sanat, tarih ve devlet felsefelerini yetiştirdi. Derinden etkili olan bütün bu felsefelerin ana hatları yeterince bilinmemektedir. Gerçek olan ussal, ussal olan gerçektir, öğretisinin şiirsel çekiciliğinin olayları kaçınılmaz olandan mantığın ispatlarına doğru bir ilerleme olarak gösteren bir tarih kuramıyla birleştirildiğinde (buna göre tarih, "aklın dünyada ilerleyişinden" başka bir şey değildir), siyasette, tarihte ve sanat eleştirisinde öylesine feci sonuçları oldu ki yakın zamanda Hegel'den insanlık tarihinin en büyük düşünsel faciası olarak nefret edilseydi bu şaşırtıcı olmazdı. Bununla beraber, hakkıyla anlaşıldığında Hegel gerçek bir modern bilinç felsefecisiydi ve Russell gibi onun düşüncesinin yalnızca kasıntı dış görünüşünü görenler, Hegel'in betimlemek için uğraştığı şiddetli tinsel bunalım –dayandığı Tanrı'nın aynı zaman da kendi yaratımı olduğunu keşfeden bir uygarlığın bunalımı– karşısında kör olduklarını göstermekteler.

13

TEPKİLER: SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD VE NIETZSCHE

Hegelci idealizm on dokuzuncu yüzyıl başları Almanya'sında ve düşünsel yaşamları Alman yazınına bağlı olan devletlerde felsefi düşünceyi öylesine hâkimiyeti altına almıştı ki ona yönelik yerel tepkiler ilk başta ciddiye alınmadı. Hegelci felsefeye çeşitli (beğenilen) görünüşler kazandırıp en çapraşık ve zor felsefelerin yalnızca coşkulu ahlak, din ve estetik öğretileri için değil, aynı zamanda yaratıcı yazın ve örgütlü siyasi yaşam için de temel haline getirildiği neredeyse eşi görülmemiş bir iktidara sahip düşünsel bir hareket oluşturan felsefeciler "Genç Hegelciler" diye adlandırıldılar. Marx'ın tarihsel maddeciliğinde doruğuna ulaşan Genç Hegelciler hareketi öylesine etkili oldu ki felsefe tarihi on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinde ona önemli bir yer ayırmak zorunda kaldı. Bununla beraber, felsefe tarihi onu göz ucuyla bakarak geçiştirip dikkatini kendi reklamını yapan Hegel fırtınasının gizlediği çok daha etkili felsefecilere yöneltebilir. Bu felsefecilerin en önde geleni, son bir yüzyıldır giderek artan bir biçimde zamanının en büyük felsefecilerinden biri olarak kabul edilen Arthur Schopenhauer'di (1788-1860). Hegel'in ondan daha genç bir çağdaşı olan Schopenhauer, kısmen onu gölgede bırakma kapasitesinin yakıcılığından ve kısmen Hegelci dizgenin düşünsel rahatlık düşkünlüğünden duyulan gerçek bir tiksinmeden dolayı Hegel'i "aptal ve beceriksiz bir şarlatan" diye görüp umursamadı.

Schopenhauer'in felsefesi Kant'ın aşkın idealizmini çıkış noktası olarak alır. Birçok çağdaşı gibi Schopenhauer de bu kuramı "öznel" diye adlandırdığım uyarlaması içinde yorumladı. Kant'ın duyularla deneyimledimiz dünyanın görünüşlerden (ya da onun adlandırmasıyla "tasarımlar"dan) oluşan bir yapı olduğunu kanıtladığını savundu ve görünüşte Kantçı kategori düşüncesini tanımasa da, "tasarımları", bilgi dünyasını uzam, zaman ve nedensellik kavramlarına göre düzenleyen anlığın yaratıcı cisimleşmesi olarak gördü. Schopenhauer, Kant'ın ayrıntılı dizgesinin karşısına bu yalınlaştırılmış Aşkın İdealizmi çıkardı. En önemli çalışması olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın (1818) başlığında ima ettiği gibi, dünyanın bir görünüş sisteminden fazlası olduğunu düşünüyordu. Dünya yalnızca tasarımları ve onların dizgeli ilişkilerini değil, aynı zamanda istenci de içerir. Schopenhauer günümüzde çoğunlukla istenç felsefesinden ötürü incelenmektedir. Schopenhauer'in istenç felsefesi Fichte'nin felsefesiyle ilişkilidir. Bununla beraber, istenç ile tasarım arasındaki tek bir ikilikten metafiziği, bilgikuramını, etiği ve zihin felsefesini türeten ve hem eski sorulara yeni yanıtlar hem de bu sorulara ilişkin yeni bir bilinç sağlayan bu felsefe, olağanüstü derecede iddialıdır.

İstenç felsefesi, çok iyi bilinen kendinde şey açmazından başlar. Schopenhauer, Aşkın İdealizmin deneysel dünyanın yalnızca tasarım olarak varolduğunu ifade ettiğini savunur: "Her nesne, kökeni ne olursa olsun, *nesne* olarak zaten özne tarafından belirlendiğinden esas olarak öznenin *tasarımı*dır." Bir tasarım, uzama, zamana ve nedenselliğe –duyusal algılama yetisinin ve anlama yetisinin başlıca biçimlerine– göre düzenlenmiş öznel bir durumdur. Dikkatimizi doğal dünyaya yönelttiğimiz sürece, tasarımın arkasındaki kendinde şeyi konu alan araştırmamız sonuçsuz kalacaktır. Her akıl yürütme ve her deneyim yalnızca aynı sonuca ulaşır: Özne ile kendinde şey arasında bir peçe gibi duran tasarımlar sistemi. Bilimsel soruşturma bu peçeye nüfuz edemese de, Schopenhauer, onun, yeğlememiz durumunda, başka araçlarla nüfuz edebileceğimiz bir yanılsamalar peçesi, kumaşı olduğunu belirtir. Hintli yazarları bunu kavradıkları için bol bol över.

Schopenhauer'e göre, peçeye nüfuz etmenin yolu, kendi akıl yürütmelerinin önemini görememiş olsa da rastlantı eseri Kant tarafından bulunmuştur. Ben-bilgisini ele aldığımda, bütün görünüşlerin kaynağı olduğu için onun bir görünüş olarak bilinemeyeceği sorunuyla karşı karşıya gel-

miştim. Özneyi nesne olarak bilmek onu tam olarak bilmek değil, ama tasarım peçesiyle bir kere daha karşı karşıya gelmektir. Ne var ki, istence sahip olduğumun doğrudan ve kavramsal olmayan bir biçimde farkında olmam sayesinde –kısacası pratik akıl aracılığıyla– onu bir özne olarak bilebilirim. Bu, Schopenhauer'i şu sonuca götürmüştür:

> Nesnel bilgi yolunda, dolayısıyla tasarımdan başlayarak, tasarımın, yani fenomenin ötesine asla geçemeyeceğiz. Bu nedenle şeylerin dışında kalacağız; onların içsel doğalarına nüfuz edemeyeceğiz ve kendi başlarına ne olduklarını araştıramayacağız... Bu noktaya kadar Kant'la aynı görüşteyim. Ama bu doğrunun dengi olarak, bir başka doğrunun, yani bizlerin yalnızca *bilen özne* olmadığımızın, *kendimizin* de bilmemiz gereken varlıklar arasında olduğunun, *kendimizin* de *kendinde şey* olduğunun üzerinde durdum. Sonuç olarak, bu dayanaklardan geçen bir yol, dışarıdan nüfuz edemeyeceğimiz şeylerin gerçek doğasını bize açar. Deyim yerindeyse bu yol, sanki bir kerede dışarıdan ele geçiremeyeceğimiz kaleye bizi ihanetle sokan bir yer altı geçidi, gizli bir antlaşmadır.

Özüm, istençtir (Kant'ın "pratik akıl"ı), kendimin doğrudan ve kavramsal olmayan farkında olmam, istencin farkında olmamdır. Ne var ki bu istenci, kendi durumumda bile yalnızca fenomen olarak bilebilirim; çünkü içsel farkındalığım dahil olmak üzere bütün bilgim zaman biçimine tabidir. Aynı zamanda istencin gerçek doğası kendisini bana kendini şey olarak gösterir (Schopenhauer bunun nasıl olduğunu gerçekte açıklamıyor). İstencin bir ve değişmez olduğunu, tek tek birey varlıkların geçici yaşama istencinde cisimleşse de, kendi başına sınırsız ve ebedi olduğunu bilirim.

Bu durumda, istencin birey özneyle ilişkisi nasıldır? Schopenhauer'un yanıtı Leibniz'den alınan terimlerle çerçevelenmektedir. Ben, *principium individuationis* (bireyleşme ilkesi) aracılığıyla tanımlanan bir bireyim. Böyle bir ilke, yalnızca tasarım dünyasında bulunabilir: Şeyler yalnızca uzam ve zamanda bireyleştirilebilir ve yalnızca nedensel ilişki ağı aracılığıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, ne uzamsal ne zamansal ne de nedensel ilişkileri olan kendinde şey için özdeşlik ilkesi söz konusu değildir. Bu nedenle, hiçbir biçimde istençle *özdeş* değilimdir. Yalnızca istencin bende görünür olduğunu ve sanki hareketli tasarım dünyasında kendisini cisimleştirme arzusunca birey varoluşun bir koşulunda tuzağa düşürüldüğünü söyleyebiliriz. Kendinde istenç zamansız ve yok olmazdır. İstenç, her bireyin yalnızca

kısa ve nafile bir varoluş mücadelesinden sonra yeniden düşmek üzere görünüşler dünyasına yükseldiği evrensel özdür.

İstenç, fenomenler arasında kendisini iki biçimde açığa vurur: Çabalayan birey olarak ve İde olarak. Bir İde, tasarım dünyasında kavranabildiği için eksiksiz bir istenç anlayışı gibidir: Tikele değil, evrensele karşılık geldiğinden ötürü İde, algımıza tam olarak türde [*species*] sunulur. Doğal dünyada tür bireye yeğlenir, çünkü kendi içinde değerlendirilen birey rastgele ve zorunlu olmayan bir sapmayken, türde yaşama istenci kalıcı bir cisimleşme bulur. Schopenhauer bu düşünceyi pek çok güzel imgesinden birinde şöyle ifade eder:

> Bir şelalenin çiseleyen damlaları yıldırım hızıyla değişirken, onların taşıdıkları gökkuşağı nasıl hareketsiz kalıp huzursuz değişimden etkilenmiyorsa, her İde'de, yani yaşayan varlıkların her *türü* de bireylerinin daimi değişimlerinden hiçbir biçimde etkilenmeksizin olduğu gibi kalır. Ama yaşama-istenci gerçekte İde'de ya da türde kök salar ve kendini açığa vurur; dolayısıyla istenç gerçekte yalnızca türün sürmesiyle ilgilidir.

Schopenhauer bu öncülden evrimci biyolojiyi haber veren bir yaklaşımla doğanın bireye karşı kayıtsızlığının usta işi bir tasvirini çıkarır. İnsanların rahat ve teselli aradığı her oyuğa kendini gayretle sokan karamsarlıkları kısmen toplumsal biyolojilerinden kaynaklanmaktadır. Schopenhauer felsefe yazınındaki en etkileyici cinsel aşk kuramlarından birini toplumsal biyoloji terimleriyle anlatır. Yine de, Schopenhauer'in karamsarlığının başka ve çok daha metafizik kökleri vardır. Schopenhauer'e göre, bireysel varoluş bir tür hata, ama yaşama istencinin kendisini kendisine İde olarak gösterme ihtiyacının sürekli cezp ettiği bir hatadır. İstenç bireyliğe sürüklenir ve yuvası olan huzurlu sonsuzluk okyanusundan ayrılıp kapana sıkışmış biçimde bir süreliğine tasarım dünyasında yaşar. Bir birey olarak istencin yaşamı (benim yaşamım) ilk günahın, "varoluş suçu"nun kefaretidir.

Denetimi altına alamadığı süreçleri çaresizce yorumlayan anlık, çoğu şeyde istencin kölesi olsa da, gücünün yettiği bir yeteneği –feragat yeteneği– vardır. Anlık istencin ölüme direnişiyle istenci değil, ama onu örten peçeyi ortadan kaldıran ölümde korkacak bir şey olmadığını göstererek başa çıkabilir. Ölümden kurtulan şey bir birey değil evrensel kümenin hepsi olsa da, aslında hepimizin acı çekmesine neden olan bir birey olarak

varolma hatası olduğu için bu bizi kaygılandırmamalıdır. Schopenhauer, böylelikle eğilim göstermediği intiharı haklılaştırmaya adım atar.

İstenç, bütün düşüncelerimizi ve eylemlerimizi bozar. Yine de ondan uzak durabilir, onu erteleyebilir ve şeyleri kısa süreli amaçlarımızdan bağımsız biçimde nesnel olarak görebiliriz. Dünyada olup bitenlerle yetinebilmemizin tek yolu, onu değiştirme konusunda yaşadığımız dur durak bilmez arzumuzdan kurtulmaktır. İstençten ayrılma sanatla ve estetik deneyimle gelir. Dolayısıyla bunların insanın kendisini anlamasındaki en yüksek noktayla uyumlu kılınmaları gerekir. Aslında, diğer türlü daimi olarak bizden saklanmış olanı, yani nesnel istenç tasarımını (bendeki öznel tasarımının aksine) özellikle tek bir sanatla, yani müzik sanatı aracılığıyla kavrayabiliriz. Müzikte *kendi* istencimi ya da *sizin* istencinizi değil, ama bütün bireysel mücadelelerden, bütün arzu nesnelerinden ayrılmış nesnel ve anlaşılır kılınmış istenci duyarım. Melodiler ve geçişler bize tamamen *ideal* olan hareketi sunar ve biz hareket aracılığıyla sonsuzluk okyanusuna bir bakış atarız. İşte bu nedenle, Beethoven'ın en fırtınalı senfonisinde yalnızca çarpışan güçlerin çözüme kavuşmasını ve görkemli avuntunun başarısını duyarız. Müzikte istenç, durgun okyanustaki dalgalar gibi kendi kendisiyle oynar.

Schopenhauer, felsefesinin birçok uygulamasını hayal gücüyle, gösterişli bir tarzla geliştirir ve denemelerinde dizgesinden dikkate değer bir el çabukluğuyla insan yığınına ilişkin yeni ve şaşırtıcı olsa da daima kavrayışlı ve keskin gözlemler çıkarma yeteneği sergiler. Dizgesi gündelik kullanım içindir: Fichte'nin soyut teknik dili değil, ama kuşatıldığını düşündüğü "ilkesiz iyimsercilik"e karşı bir silah. Schopenhauer, okuyucuyu onun onlara gerçekten inandığına fazlasıyla ikna eden karamsar düşüncelerinden keyif alır. Genel önyargıya alaycı saldırıları, yaşama bağlılığın feragatte bağlılıktan çok daha büyük olduğunu açığa vurur: Uyurken yanında daima dolu bir silah tutacak denli aksi huylu olan Schopenhauer, yordamında kesinlikle kibirli ve küstahtı. Gelgelelim, toplumsal yaşamı seven bir karakteri vardı: Şarabı, kadınları, şarkıları sevdi ve bencil bir akademisyenin sıradan yaşamını sürdü. Hegel'le kıyaslanarak onaylanmak onu için için üzdü. Yine de kendi felsefesinin de uzun erimli bir etkisi oldu. Schopenhauer yalnızca Kantçı dizgeyi anlaşılabilir bir biçimde sunmadı; onu on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sına hâkim olan afallamış umut ve romantik teslimiyet içeren ruh haliyle örtüştürdü. İstenç ve feragat fel-

sefesiyle Hıristiyan kültürüne yeni yaşam biçimleri (ya da en kötüsü yeni ölüm biçimleri) sundu. Schopenhauer olmasaydı, ne bildiğimiz Wagner ne de bildiğimiz Nietzsche söz konusu olabilecekti. Alman romantik felsefesine son noktayı, Nietzsche'nin feragate karşı istenci nihai biçimde yeğleyişi koyacaktır.

Gerçeğin özünü istence yerleştirdikten ve bu istenci Kant'ın kendinde şey modeline göre kavradıktan sonra Schopenhauer'in kendisini özgürlük sorununa hazır bir yanıtla bulmuş olabileceği düşünülebilir. Gelgelelim, aksine, hazır bir yanıtı yoktu. Schopenhauer insanların yalnızca eylemleri nedeniyle övüldüklerinin ve suçlandıklarını, bu eylemlerin de tasarım dünyasına ait olduklarını fark etti. Bu nedenle insan eylemi altta yatan ve bilinemez istencin özgürlüğüyle (her durumda evrensel bir şımanklıktan başka bir şey değildir bu) aklanamaz. Bir kişinin fenomenal karakteri bütün eylemlerinin kökenidir ve aynı zamanda her tikelde belirlidir. Dolayısıyla yalnızca koşullu, sağduyulu bir özgürlük söz konusudur: Kişi halihazırdaki amaçları tarafından sınırlanmadan ya da engellenmeden de bazı şeyler yapabilir. Schopenhauer'in felsefesinin "aşkın" öznesi, bu nedenle, Kant'ın çözdüğünü öne sürdüğü bu sorunu ele alırken bile değerlendirme dışı kalıyor. Tek nihai gerçeklik olarak sunulmasına rağmen (Wittgenstein'ın bir deyişini ödünç alırsak) "hakkında hiçbir şey söylenemeyecek bir şey" olarak kalan bu şeyin lehine herhangi bir başka felsefi akıl yürütme bulunup bulunamayacağı merak uyandırıcı olmalı.

Schopenhauer, düşüncesini dillendirilemez olana dayandıran tek Hegel muhalifi değildi. Søren Kierkegaard (1813-1855) egemen Hegelci usçuluğa saldırısında "gerçek olan ussal, ussal olan gerçektir" iddiasını çürütmeye ve dolayısıyla usun kavrayışının ötesinde kalsa da gerçeğin değerini yeniden olumlamaya çalıştı. Ne var ki, Schopenhauer'in akıl yürütme yeteneğinden yoksun olan ve aslında felsefiden daha çok yazınsal bir eğilimi olan Kierkegaard, nihai sığınağının tanınmasını erteleyeceği herhangi bir ayrıntılı düşünce sistemi oluşturmadı. Kierkegaard'da geleneksel felsefe sorularını ele alma ya da bunlara kısmi bir yanıt verme, görünür dünyadan bilenemezin alanı lehine daha emin bir biçimde vazgeçmek için görünür (kısa süreliğine olsa da) dünyayı araştırma girişimi söz konusu değildir. Aksine, Kantçılık-sonrası felsefi akıl yürütmenin bütün düzeninin reddedilmesinin sonucu, doğası gereği felsefi savunmaya karşı koyan bir tür usdışıcılık olsa da, geriye dönüp bakıldığında, Kierkegaard'ın yalnızca

zamanının felsefe sistemleri akıl yürütmeyle oluşturulamayacaklarından, bunların aklın kendisini kabul etmeye mecbur bıraktığı bir yetke içermedikleri gerçeğini kavraması dolayısıyla önemli bir düşünür olarak görülmesi gerektiği kesindir.

Kierkegaard çok yazdı. Sürekli takma adların arkasına saklanmasına, (çoğunluk kendisine karşı) uzun ve bıktırıcı polemikler yazmasına yol açan aşırı bir kendinin farkında olma hali bunu biraz bozsa da, tarzı nükteli, hayat dolu ve çoğunlukla da son derece şiirseldi. Başlıca ilgi konusunun Hıristiyan inancını haklı çıkarmak olması nedeniyle daima doğrudan ya da dolaylı olarak bu amaç doğrultusunda yazdı. Bu süreç içinde "varoluşçuluk" felsefesini değilse de, adını buldu. Kierkegaard günümüzde artık bu başarısıyla tanınmaktadır. İdealizme karşı tepkinin açık bir örneği olan felsefesi, ayrıca deneyciliğin ya da kuşkuculuğun bir biçimi değildi. Bu tepki sırasında özne bütün felsefi düşüncenin zemini olarak bir kere daha olumlanır. Birinci kişi durumu Descartes ve Hume için taşıdığıyla aynı ezici önemi edinir. Descartes'la ve Hume'la arasındaki temel fark, Kierkegaard'un ilgisinin bireyin niteliklerine, bunlardan dünya hakkında çıkarılabilecek bilgiye değil, ama kavramların denetimi altına alma doğrultusundaki girişimlerimizden bağımsız olarak kavranan katıksız bireysel varoluş olgusuna yönelik olmasıdır.

Kierkegaard'un birinci ve asıl hedefi Hegel'di. "Evrensel" tin düşüncesine ve Hegelciliğin bu düşünceyle bağlantılı tinin doğasını ve gelişimini bireyi anmaksızın *in abstracto** betimleme girişimine saldırdı. Kierkegaard'a göre, tinin gerçek özü –"öznellik" olarak özü– bireyde açığa çıkmaktaydı. Özellikle hem tarihin yüceltilmesine hem de olaylar karşısında bireysel sorumluluk duygusunun yitmesine neden olduğunu düşündüğü Hegelci tarih felsefesine düşmandı. Olmadığında bütün özgürlüğün, bütün etik yaşamın, bütün dini kurtuluş umutlarının ertelendiği bu bireysel sorumluluk duygusunu, kimi zaman "öznellik", kimi zaman "varoluşsal *pathos** kimi zaman "kaygı" diye tanımladı.

Genç Hegelcilerin birçoğu –Bruno Bauer (1809-1882) ve David Strauss (1808-1874) gibi– zaten Marxçı maddeciliğin yolunu açarak Kierkegaard'ın dini inancın Tanrı'dan bu dünyaya aktarımına ilişkin korkuları-

---

* Soyut biçimde – ç.n.

* Duygu – ç.n.

nın kavranmasını olanaklı kılan bir tarih teolojisi geliştirme sürecinin içindeydiler. Kierkegaard bu inanç aktarımını onarılamaz bir kötülük olarak gördü. Yine de ona göre, felsefenin öncülü olarak bu durum, birey varoluştan feragatin kaçınılmaz sonucuydu. Kierkegaard başlıca felsefi eseri olan *Concluding Unscientific Postscript*'de (1846) "eylemin mantığa dahil edilmesi mantık biliminin katıksız bir kafa karışıklığıdır" savını savunarak, Hegel mantığını bir yanılsama silsilesi diye eleştirdi. Hegel'in "mantık dizgesi", dünyayı ve onun tarihini evrensel bir bilimin (*Wissenschaft*) kavramlaştırmaları içinde dizgeleştirme girişiminde kaçınılmaz olarak kendi kendini baltalayan bir dizge olmak zorundadır. Mantık, bir çıkarım bilimi olarak, kendi öncüllerini sağlayamaz. Dolayısıyla bunların başka kaynaklardan edinilmesi gerekmektedir. Dahası, Hegelci "evrensel özne" yalnızca öznenin yokluğudur. Tek geçerli özne somut bireydir ve bu özne biraz derin anlamda düşünce yasaları için erişilmezdir. Mantık zamansız, içeriksizdir. Oysa birey özünü zamanda bulur ve eşsiz bir biçimde onu tanımlayan dramayı zamanda sahneler. Hegel'in mantıkta görmeyi dilediği hareket yalnızca bireyde yatmaktadır.

Kant bir keresinde inanca yer açmak için aklın sınırını aşan iddialarını eleştirdiğini söylemişti. Bunu ne denli ciddi söylediğini bilmiyorum: Akıl ile inanç arasındaki karşıtlık ortaçağ anlayışlarına aittir ve bu anlayışın ışıkları Kant'ın aşkın idealizminin üstüne düşemeyecek kadar uzaklardadır. Bununla birlikte, Kierkegaard ile bu karşıtlığın Hıristiyan dünya görüşünde merkezi olduğunu savunan ilk düşünürler arasında ciddi bir yakınlık olduğu kesinlikle doğrudur. Aslında Kierkegaard'un felsefesi kendine özgü biçimde Protestan, Tertullianus'un ünlü "*credo quia absur-dum*"unun* yorumu olduğu denli kendine özgü biçimde modern olarak da görülebilir.

Kierkegaard'ın felsefesi bireyle başlayıp bireyle biter. Bu birey çok kabaca Kartezyen öznedir; Kierkegaard, onun açmazını "öznelliğin" açmazı diye betimler. Kierkegaard bireyi daha eksiksiz tanımlamak için bir varoluş felsefesi oluşturmak gerektiğini düşünür. Kendisinin savunduğu gibi, varoluşsal bir sistem olanaksızdır; çünkü herhangi bir sistem, betimlediği şeyin bireyliğinden soyutlama yaparken önemli olanı, yani varoluşun kendisini göz ardı etmek zorundadır. Kierkegaard bu konu hakkında öznesini dile getirilemeze yerleştiren neredeyse her filozof gibi bir hayli şey

* "İnanıyorum çünkü saçma" ya da "saçma olduğu için inanıyorum". – ç.n.

söylemiştir. Bir noktada (yani ünlü *Either/Or*'da [1843]) Hegelci "bilinç uğrağı" kavramlaştırmasını kabul ediyor gibi görünmektedir. Bu kitapta bireyin özü zamansal olsa da, zaman içindeki bu varoluşun sonsuza duyulan köklü özlemce koşullandırıldığını savunur. En açık biçimde romantik bilince uygun olan "estetik" yaşam tarzı, özneyi zamansal olanla birleştirir ve ruhunu doğrudan sabitler. Estetik bilinç kişisel yaşam paradigmasını zamanın geçişinin en fazla belirlediği şeyde –erotik olanda– bulur. "Temel estetik ilke", "uğrak her şey ve yine aynı ölçüde hiçbir şeydir" şeklindedir. Aksine etik bilinç, bireyin kaderini zamansız fark eder. Etik bakış açısından, birey yaşamı sonsuza duyulan bir özlemdir. Dolayısıyla birey yaşamı zamansal olan bağlılığa tövbe eder. Buna karşın, mantıksal düşünmenin soyutlamaları dünyayı *sub specie aeternitatis** temsil etseler bile birey yaşamı bunlarda kendini kaybetmez. Soyutlamaya yalnızca varoluşu ortadan kaldırmak için başvurur. Varoluşu hareket olmadan kavramak olanaksız olduğundan onun sonsuz gerçekliğini iletmek olanaksızdır. Etik bilinç, zamanı reddetse de, sonsuzu kimliğini kaybetmeden kavrayamayan özneyi zaman ile sonsuz arasında askıda bulur. Özne hem sonsuza ulaşmak hem de aynı zamanda bireysel bir varoluş olarak gerçekliğini yitirmemek – aslında oluşturmak– için ne yapabilir?

Kierkegaard inanç düşüncesine burada başvurur. Yalnızca soyutlamaları üreten akıl, bireysel özümüzü reddeder. Bu öz, öznelliktir ve öznellik "inanç sıçrayışı"nda ya da bireyin sonsuzlukla kaderini yalnızca aynı zamanda mevcut varlığını güvence altına alacak bir tutumla paylaştığı "bilinmeyene sıçrayış"ta varolur.

Kierkegaard, doğumundan itibaren bağlı olduğu Protestan kilisesinin iç içe geçmiş karamsarlığı ile ikiyüzlülüğüne hayatı boyunca tepki göstermesine rağmen inançlı bir Hıristiyandı. Dolayısıyla yazılarının büyük bir kısmını bir dereceye kadar kendi kendini engelleyen bir görev olan Hıristiyan inancının kesinlikle bu varoluşsal sıçrayışa en iyi neden olan inanç olduğunu göstermeye ayırmıştı. Bu çabaları sırasında "doğru öznelliktir" öğretisini buldu. Geleneksel doğru anlayışlarının –ya gerçeğe uygunluk olarak ya da doğru düşünceler sistemiyle tutarlılık olarak– yanlış oldukları için değil, totolojik oldukları için eş ölçüde boş olduğunu düşündü. Diğer her şey gibi, doğru da ancak özneyle ilişkilendirildiğinde boş değildir.

---

* Sonsuzluğun bakışı altında. – ç.n.

"Doğru hakkında öznel düşünme bir kendine mal etme, içe dönüklük, öznellik meselesi haline geldiği için düşünce özneyi ve öznelliği giderek daha fazla araştırmak zorundadır."

Yazınsal bir düşünce ve bireyi daha önce hiç erişemediği yüksek bir konuma yükseltme çağrısı olarak bu yaklaşım tam manasıyla anlaşılırdır. Gelgelelim, bir felsefe kuramı olarak, görünüş ile gerçek arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, onun bariz bir zayıflığıdır. Zira hakikat (bu ayrım, son tahlilde, hakikat kavramı bazında yapılmak durumundadır) görünüş âlemine soğurulmuş, bu da şu bulanık tanımlamaya yol açmıştır: Doğru "en aşırı içe dönüklüğün kendine mal etme-sürecine dayanan nesnel bir belirsizlik olduğu" için "doğrunun kavranma yolu kesinlikle doğrudur" Bu tanımı, Kierkegaard'a göre, artık özne ile nesne arasında herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığını söyleyerek daha basit bir biçimde dile getirebilirdik. Öznelliğe sıçrama ile inanca sıçrama eninde sonunda bir ve aynıdırlar ve Kierkegaard, kendi sonsuzluğundan emin bireyin, doğru "varoluşsal *pathos*"la zamanın içinde yaşamasına karşın, bu baş döndürücü sürecin sonunda kendisini "etik yaşam"da ortaya çıkarken bulduğunu varsaysa da, bireyin bunu nasıl başarmak zorunda olduğunu anlamak zor. Bireyin öznellik durumunda yapabileceği en iyi şey, muhtemelen Hegel'in *Estetik Dersleri* adlı çalışmasında çok güzel betimlediği "romantik ironi"yle dünyanın kendisinden büyük olduğuna inanmaktır. Ne var ki, inanmak bilmek değildir ve ironi kanının yerini tutmaz.

Kierkegaard'ın bir yazar ve eleştirmen olarak göz alıcılığı, görkemli felsefi başarısızlığını fazlasıyla telafi etmektedir. Sık sık karşılaştırıldığı bir felsefecinin çalışması, bu "öznellik" etiği daima yüksek düzeyde bir yazın yeteneği gerektirir, iddiasında bulunacaktır. Bu yeteneklere, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) kesinlikle sahipti. Bununla beraber söz konusu yeteneklerini Hıristiyanlığın savunulmasında kullanmaktan uzak duran Nietzsche'yi kısmen kimi yorumcuların yaşamının geri kalanında onu alt eden akıl hastalığını yansıttığını düşündükleri bu dine karşı düşmanlığı yönlendirdi. Geriye dönüp bakıldığında, bu düşmanlığın bıktırıcı değilse de saplantılı görünmesi büyük olasılıktır. Ama bereket versin ki din düşmanlığı Nietzsche'nin düşüncesinin en önemli boyutu değildir.

Nietzsche bir ahlakçı, ama hatırı sayılır metafizik ustalığa sahip bir ahlakçıydı. Nietzsche kendisine başlangıç noktası olarak ünlü "Tanrı öldü" deyişini aldı. Bu ifadeye, ilk felsefi anlamını *Biricik ve Mülkiyeti* adlı çarpıcı

kitabında Max Stirner verdi. Stirner, birey özgürlüğe ve kendini gerçekleştirmeye yalnızca etkinliğini "belirleyen" ve dolayısıyla sınırlayan kurumsal biçimler aracılığıyla ulaşır, diyen Hegelci kurama karşı çıkan "Genç Hegelciler" grubuna bağlıydı. Bütün kurumları, bütün değerleri, bütün dinleri ve aslında birey ben'in kendine mal edebildikleri dışında bütün ilişkileri reddeden Stirner, Genç Hegelcilerin en aşırısıydı. Bir tür tanrı tanımaz Kierkegaard olan Stirner, tıpkı onun gibi, yücelttiği dile getirilemez yalıtılma durumu hakkında çok şey söyleyebilme yeteneğine sahipti. Aksine Nietzsche çok daha özlü ve daha incelikliydi.

Nietzsche'nin felsefesi, Kierkegaard'ın ve Stirner'inki gibi, bireyden başlasa da, seleflerinden farklı olarak Nietzsche görünüş peçesi kaldırıldığında herhangi bir şeyin birey için anlamlı kalacağından derin bir kuşku duymaya devam etti. Nietzsche, kavramsal olan her betimleme, betimlediği bireylikten soyutlama yapar öğretisini kabul etti. Dahası bireyin betimlenmesini ve sınıflandırılmasını, yani her bir bireye yalnızca "üstesinden gelmek" görevi olan "sıradan doğa"nın atfedilmesini özel bir biçimde kötücül olarak gördü. Nietzsche bütün nesnel bilgi biçimlerine karşı bir kuşkuculuk benimseyerek, bu duruşun barındırdığı açmazlardan kaçınmaya çalıştı. Hume'un nedensellik hakkındaki akıl yürütmelerini ve Kant'ın kendinde şeyi reddedişini yineledi. (Kendinde şey, sıradan ortak aklın, her gerçek felsefecinin savaşması gereken bir uydurmasıdır.) Nietzsche, "sürü içgüdüsü"nden kaynaklanan bütün öğretileri aşarak bireyin mahkûm olduğu deneyimin kölesi değil, efendisi olarak ortaya çıkmasına olanak sağlayacak "yaşamı-olumlayan kuşkuculuk"un peşindeydi.

Nietzsche, öyleyse, "köle" ahlakına karşı "efendi" ahlakını onaylamaktaydı. Bu düşünce zamanının hem Ortodoks Hıristiyan ve eşitlikçi bakış açısına hem de Hegel'in "efendi-köle" uslamlamasının sonucuna karşı ileri sürüldü. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (1886) ahlaki gerçekler olmadığını, yalnızca dünyayı temsil etmenin farklı yollarının söz konusu olduğunu savundu. Yine de kişi, dünyayı içsel bir zayıflık boyutu altında temsil edebileceği gibi, gücünü ifade eden ve arttıran biçimlerde de temsil edebilir. Açıkçası bu etkinliklerden kişinin uğraşması için uygun olan birincisi değil ikincisidir. Ancak o zaman deneyiminin emrinde olacak ve onun tarafından tatmin edilecektir. Bu düşünce Nietzsche'yi Aristotelesçi erdem ya da mükemmellik felsefesini, özellikle modern bir biçim içinde olsa da açımlamaya yöneltti. Aristoteles gibi Nietzsche de yaşamın amacı-

nı "gelişme"de buldu; mükemmellik bu amaca katkıda bulunan niteliklere dayanır. Nietzsche'nin şiirsel ve öğüt verici (*Böyle Söyledi Zerdüşt* [1892] başlıklı Eski Ahit kehaneti pastişinde olduğu gibi) tarzı kuşkusuz Aristoteles'inkinden farklıydı. Yine de retoriğinde fazlasıyla Aristotelesçi olduğu için yeniden ifade edilmeleri gereken gizlenmiş akıl yürütmeler vardı.

Birincisi, Nietzsche dini inancın söz konusu olmadığı bir çağa uygun olmayan teolojik ahlakı içermesi nedeniyle "iyi" ile "kötü" arasındaki ayrımı reddeder. "İyi" sözcüğünün –iyi ve kötü insanlığın iyi ve kötü örnekleri oldukları yerde– "kötü"yle karşıtlık teşkil ettiğinde açık bir anlamı vardır. Bununla birlikte iyi sözcüğü "kötülük"le karşıtlık oluşturduğunda açık bir anlamdan yoksundur. İktidarı korunduğu için gelişen kişi iyi insan örneğidir. Gelişme yeteneği ne (Nietzsche'nin "yıkıcı örümcek" diye betimlediği) Kant'ın "iyi istenç"ine ne de yararcıların evrensel amacına dayanır. ("Mutluluğa gelince, onu yalnızca İngilizler istemektedir.") Gelişme yeteneği istencin uygulanmasına olanak tanıyan karakter –cesaret, gurur ve katılık– huylarında bulunur. Aristotelesçi erdemlerin arasında da yer alan bu huylar, kendinin efendisi olmayı da oluşturur. Ayrıca başkalarının efendiliğine izin verip kendini küçük görmenin büyük "kötülüğü"nü engellerler. Bu yaradılışlara tutkular öldürülerek ulaşılamaz; aksine tutkular erdemli karaktere oluşturucu bir biçimde girer. Nietzsche'nin insanı "arzusuna göre davranmayı" isteyebilendir. (Aristoteles erdemin tutkuların olmamasına değil, bunlar arasındaki doğru düzene dayandığını savunuyordu.)

Aristoteles gibi Nietzsche de, teoloji karşıtı tutumunun sonuçlarından geri adım atmadı. İyi yaşamın amacı mükemmellik olduğundan ahlak felsefecisinin önümüze ideal bir mükemmel insan koyması gerekmektedir. Ahlaki gelişme sıradan, sürüsel olanın, "pek insanca olan her şey"in yeniden inceltilmesini gerektirir. Bu nedenle ahlaki gelişmenin doğasına ilişkin bu ideal sıradan insanın erişiminin dışına kalmaktadır. Dahası bu ideal, ruh zayıflıkları kendilerinden daha güçlü bir şeyle duygudaşlık kurmalarını engelleyen kişiler için itici olabilir (Aristoteles) ya da hatta itici olmalıdır (Nietzsche). Aristoteles bu ideal yaratığı "büyük ruhlu insan" (*megalopsuchos*) diye, Nietzsche "*Übermensch*" ("Üstinsan") diye adlandırmıştır. Gurur, özgüven, sıradanı ve başarısızı küçümseme, kibir içeren neşeli bir dış görünüş ve sürekli hükmetme ve asla minnettar olmama, kendini gerçekleştirmiş insanın temel nitelikleri olarak görüldü. Bu tanımla

alay etmek kolay olsa da, her durumda doğal sonucu olarak böyle bir mükemmellik idealine sahip olmayan (tanrıbilimsel olanın dışında) tutarlı bir insan doğası kuramı söz konusu değildir yollu görüş için güçlü akıl yürütmeler sunulmaktadır.

Nietzsche'nin dünyaya tanıttığı "yeni insan"ın özü "neşeli bilgelik"ti: Bütün benliğinle ve dolayısıyla eylemin güdüleriyle çelişmeyen seçim yapabilme yeteneği. Amaç, şu ya da bu arzu için değil, bunların altında yatan istenç için başarıdır. (Nietzsche'de Schopenhauercı istencin, özel bir amacı olan, olumlu ve birey bir şey olarak yeniden ortaya çıktığını görüyoruz: Dünya üzerinde kişisel hâkimiyet kurma amacı. Nietzsche'nin Richard Wagner'i ilk başta takdir edip sonra ateşli bir şekilde ona saldırması Schopenhauer'la aynı değişken ilişkiyi göstermektedir.) Bu başarı esas olarak bireyin başarısıdır. Nietzsche'nin ideal insan betimlemesinde merhamete yer yoktur: Merhamet, yalnızca marazi başarısızlık düşkünlüğüdür. Merhamet istencin en büyük zayıflatıcısıdır ve köleler arasında onların esaretini kalıcı kılan bağ oluşturur. Nietzsche'nin Hıristiyanlığa ilişkin başlıca yakınması, onun bu marazi duyguyu erdemin tek ölçütü olmaya yükseltmesi ve dolayısıyla insan gelişiminin halihazırdaki olanaklarını kaçınılmaz bir biçimde reddetmesi gereken, merhamet üzerine kurulu "köle" ahlakı için zemin hazırlamasıydı.

Bütün bu düşünceleri, belirli bir ölçüde Aristotelesçi pratik bilgelik idealinin modern bir dille yeniden ifade edilmesi olarak görebiliriz. Bu idealin Nietzsche'nin kuramsal kuşkuculuğuyla birleşmesi, kimi zaman faydacılık diye adlandırılan ve doğrunun tek ölçüsünün "pratik" ölçü olduğunu savunan görüşe yol açtı. Gerçekler değil yalnızca yorumlar söz konusu olduğu için bir düşüncenin doğruluğunun ölçüsü onun başarısında yatmalıdır. Doğru düşünce, kişinin iktidarını arttıran, yanlış düşünce kişinin iktidarını azaltan düşüncedir. Bu, Nietzsche için düşünceyi dizginlemenin önünde kayda değer engeller oluşturan metafizik bir kurama –bengi dönüş kuramı– inanmayı salık vermeyi kolaylaştırdı. Her şeyin ebediyen yeniden ve yeniden meydana geldiğini temellendirmek zor olabilirse de, bu düşünce kesinlikle "güç istenci"nin bir tür özendirilmesidir. Bengi dönüşe inanırsanız, "yeniden yaşamayı arzulayacak biçimde yaşamak" kolaylaşır. Ama bu durumda, en cesaret verici türden bu düşünceler, "Dileyin, size

verilecek"* diyen her şeye gücü yeten tanrısal bir varlığa inanmaya niçin son veriyor? Nietzsche'nin bencilliğinin metafizik alanına tutkulu yayılışının onun retorik yeteneklerinin bile gizleyebileceğinden daha fazla kafa karışıklığına yol açtığının hissedilmesinin önüne geçilemez. Dahası, "doğrular yoktur, yalnızca yorumlar vardır" diyen bir felsefeci şu karşılığı almayı göze alır: "Bu doğru mu, yoksa yalnızca bir yorum mu?"

Yine de son yıllarda, Nietzsche'nin daha önce ünlendiği etik kuramını kısmen gölgede bırakan metafiziğine ve bilgikuramına dikkate değer bir ilgi gösterilmektedir. Nietzsche modernliğin kendine özgü açmazının çok iyi farkındaydı. Nietzche'ye göre, o güne dek, inançlarımız ile onları formüle etmek için kullandığımız kavramlar, dinsel inancın aşkın desteğine sahip olmuştu. Kavramsal uygarlık şemasının hiçbir noktası kavramlaştırmalarımızın ince macununun arkasında tamamen görünür olan bir boşluk barındırmamaktadır. Bununla beraber artık her şey değişiyor. İnsanlar dünyaya kesinlikleri olmadan geliyorlar ve mirasımızın birbirinden kopmuş küçük parçaları arasındaki uçurum daima göze çarpmakta. Böyle bir durumda insan yaşamı sorunlu hale geliyor; dünya görüşümüzü girişimlerimizin dayandığı güç istencine izin verecek tarzda köktenci bir biçimde yeniden oluşturmazsak, her şeyin anlamsız ve değersiz olduğu özel bir tinsel çöle –"son insan"ın dünyası– adım atarız. Nietzsche nihilizmle suçlanmaktaysa da, çok daha yeni yorumcular –olanaksızlığına rağmen, kuşkucu bilgikuramını göz önüne alarak– onun nihilizmin önüne geçmeye ve bize ona karşı bir silah sağlamaya çalıştığı görüşüne eğilim göstermektedirler. Dahası, keskin toplum eleştirisi ve bütün sıradan düşüncelerimizin ve tutumlarımızın arkasındaki "inanma istenci"ni sezme yeteneği, onu Batı toplumunun köktenci eleştirmenlerine sevdirmiştir ve onun koskocaman bir kahkahayla karşılamış olacağı dünyevi davalar –feminizm, sosyalizm, eşitlikçilik, "çokkültürcülük"– için silah altına alınmasına neden olmuştur. Bu nedenlerle Nietzsche felsefi akıl yürütmesinin kısalığına ve tahammülsüzlüğüne rağmen, artık herhangi bir on dokuzuncu yüzyıl felsefecisi denli etkilidir.

---

* Matta 7: 7. – ç.n.

Dördüncü Bölüm

SİYASAL DÖNÜŞÜM

14

HOBBES'TAN HEGEL'E SİYASET FELSEFESİ

Modern yazarlar, bilgikuramını ve metafiziği felsefenin merkezi alanları olarak kavrama ve siyasi düşünceyi konunun zımni bir dalı olarak ele alma eğilimdedirler. En büyük iki modern felsefeciden –Kant ve Wittgenstein– birincisi, siyaset hakkında dağınık ve bölük pörçük bir tarzda yazarken, ikincisi onu tamamen görmezden geldi. Platon'un felsefe sorunlarının bir toplulukta birlikte yaşama görevinden doğduğunu gösteren en ünlü çalışması, siyasi yaşamın kabul gören bir açıklamasına dayanmaktadır; siyaset sorunlarına böylesine merkezi bir yeri çok az felsefeci verecekti ve Marx gibi en çok öne çıkan istisnalar, sözcüğün tam manasıyla felsefeci düşünürlerden daha çok sözde biliminsanları olarak görülmekteler. Bununla beraber bütün siyaset konusunu felsefe terimleriyle kavrayıp neredeyse her felsefi akıl yürütmede siyasi bir uygulama gören modern bir felsefeci söz konusudur: *Leviathan* ve *Yurttaşlık Üzerine* adlı çalışmaları modern siyaset felsefesinin gündemini belirleyen Thomas Hobbes (1558-1679).

Kral I. Charles'ın idamından iki yıl sonra, 1651 yılında Paris'te basılan *Leviathan*, Hobbes'un ve çağdaşlarının başsızlıktan kaynaklanan terörün ve kötülüğün farkına vardıkları iç savaşın izlerini taşır. Kitap, egemenin iktidarını ve yetkesini meşrulaştırmayı ve ayaklanmanın yalnızca neden olduğu kargaşa dolayısıyla değil, aynı zamanda derin ve kişiyi bağlayan yükümlülüğün çiğnenmesini içermesi dolayısıyla da olsa bile nadiren meşru olabileceğini göstermeyi amaçlar. Hobbes'un akıl yürütmelerinin birçoğu,

ilk ilkelere dayanan akıl yürütmelerden ziyade *ad hoc*[*] ve şahit olduğu dramatik çatışmaya kişisel tepkisinin parçasıdırlar. Bununla birlikte, çağdaşları üzerindeki geniş çaplı etkisi, en azından kısmen siyasi kurumlar için metafizik temel sağlama ve insan topluluğunun her çağda nasıl olması gerektiğini görmek için tarihin olumsallıklarının ötesine geçme girişiminden ileri gelmektedir. Hobbes, bir monarşistti, ama ona ilhamını *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) adlı çalışmasıyla –Hobbes'un ayırt edici özellikleri olan gerçekçi bir insan doğası görüşü ve siyasi modayı kibirli bir biçimde küçümseme eğilimi sergileyen– cumhuriyetçi Spinoza verdi. Hobbes'un kabaca formüle edilmiş olsa da, tavizsiz türden bir deneyci olduğu gerçeği, aklın nihai temyiz mercii olduğunu düşünen Spinoza gibi bir felsefecinin kaleminden çıktıklarında bile büyük devlet kuramlarının oluşturucu ilkesi olan deneyciliğin modern siyaset felsefesinin temelinde ne ölçüde yer aldığını göstermektedir.

Hobbes'un başlıca ilgi konusu, egemenlik kavramı ve onunla bağlantılı haklar ve güçlerdi. Hobbes sivil birliği, daha çok bir canlının organlarının bir tek etkin yaşam ilkesi etrafında düzenlenmesi gibi egemen iktidarın etrafında tabaka ve etkiye göre düzenlenen bir "devlet" olarak kavramıştır. Hobbes için önemli olan organ analojisi, onun hem egemen iktidarın doğasını betimlemesini hem de egemen iktidarı, onu cisimleştirdiği düşünülebilecek herhangi bir tikel kişiden, meclisten ya da anayasal süreçten –şu ya da bu siyasi düzenleme– düşünsel olarak ayırmasını olanaklı kıldı. Dolayısıyla Hobbes'un egemenlik hakkındaki düşüncelerinin egemen iktidar monarşide somut ifade bulmadıkça ne yurttaşın sadakatini emredebilir ne de devletin uyumunu destekleyebilir yollu kanısını paylaşmayan birçok kişi için kabul edilebilir olduğu ortaya çıktı. Hobbes'un aşırı kaba deneyciliği, onu bu düşünceye ya da bir devletin yaşamı ile bir bireyin yaşamı arasındaki analojiye pek de ikna edicilik kazandırmayan bir zihin felsefesine götürdü. Bu analoji daha sonra Hegel tarafından, Hobbes'un onun için öngöremediği bütün felsefesi, yararlarıyla birlikte yeniden dile getirildi. Bunun üzerine analoji kesinlikle ikna edici gözükmeye başladı.

Bu bölümün amaçları doğrultusunda Hobbes'un en önemli düşüncesi, "herhangi bir insan için kendi eyleminden doğmayan yükümlülük söz konusu olamaz" şeklindeki iddiasıdır. On sekizinci yüzyılda siyaset felsefesi

[*] Genel kurama ters düşen bir meseleyi açıklamak için hipoteze yapılan ekleme – ç.n.

tarihi büyük ölçüde bu düşüncenin ve onun hakkında oluşan ya yanlış olduğu ya da çok daha önemli şeyleri gizlemeye hizmet ettiği karısının tarihidir. Bu düşünce doğruysa, bundan hiç kimsenin dünyaya sorumluluklarla yüklü olarak gelmediği ve hiçbir devletin yurttaşından –zımni, düşünülmemiş ya da kendiliğinden olsa bile– "rıza" eyleminden doğmadıkça sadakat talep etme hakkına sahip olmadığı sonucu çıkmaktadır. (Hobbes "eylem" hakkında konuşurken, kendi içinde bir yükümlülüğün oluşturulmasını ve kabulünü taşıdığı görülebilen bir tür amaçlı eylemi ifade ettiğinin anlaşılması gerekmektedir. Söz vermek bunun açık bir örneğidir; dolayısıyla genel sözleşme ve ticaret yasalarına göre bilinçli taahhüt de açık bir örnektir.)

Hobbes yükümlülük paradigmasını (modern terimleri kullanırsak) "rıza gösteren yetişkinler" arasındaki sözleşme ilişkilerinde ya da sözleşme benzeri ilişkilerde bulur. Doğal olarak bu, egemenin genellikle yurttaş üzerinde yurttaşın sözleşme konusu yapabileceği ya da hatta anlayabileceği her şeyi aşan haklara sahip olduğu monarşik siyasi yönetimin savunulması için garip bir başlangıç noktasıdır. Yine de Hobbes, yurttaşın siyasi yönetimin yararlarını peşinen kabul ederek devletin kurulu düzenini kabul ettiğini ve bu suretle kendisini ona karşı yükümlülük altına soktuğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu düzenin cisimleşmiş istencinden başka bir şey olmayan egemen, açıktan açığa ya da gizlice onun korunması için çalışanların yetkesiyle hareket eder.

Hobbes'un alıntılanan yorumu, peşi sıra gelen yorumlar bakımından önemlidir. Siyaset felsefesini başlangıcından itibaren çok önemli bir ayrım –(yalnızca adalet adına zorla kabul ettirilen) haklar ile (ne olursa olsun zorla kabul ettirilen) iktidarlar arasındaki– meşgul etti. Platon'un *Devlet*'i hakları iktidarlar haline getiriyor gibi görünen bir akıl yürütmeyle başlar; Marx'ın tarihsel maddeciliği hakları iktidarların saf bir kurumsal yansıması olarak kavrar ve yalnızca iktidarlara maddi gerçeklik tanır. Kafası meşrulukla meşgul olan Hobbes, maddi iktidarca desteklenmediklerinde beşeri adalet anlayışlarımızın ne denli kırılgan olduğunu fark etmiştir. Bu durumda adaletin uygulanmasını olanaklı kılan nedir? Adalet, insan yaşamının "tiksindirici, berbat, kasvetli, yabani ve kısa" olduğu "doğa durumu"nda söz konusu olamaz: Bu nedenle adalet, devlet iktidarıyla olanaklı kılınan bir insan ürünüdür. Hobbes aynı zamanda meşru egemen iktidarı, meşru olmayan iktidardan ayırdığımızı da kabul etmiştir. Bu, –"kaba" bir

Marksistin bizi ikna edeceği gibi– yalnızca ideolojik bir yanılsama mıdır? Yoksa gerçeklikte bağımsız –yani açgözlülük ve alçaklık nedeniyle gücün olduğu yerde aynı zamanda hak da vardır yolundaki görüşe inanmak zorunda olduğumuz güdüsünden bağımsız– bir temeli var mıdır?

Açıkçası, haklar yalnızca kişiler arasında varolur ve kişilerin ayırt edici niteliği istemli hareket edebilmeleri ve bu suretle en azından başkası karşısında bir sorumluluk duygusuna sahip olabilmeleridir. Dolayısıyla, Hobbes'a göre, "haklar"ın izini onları kuşatan karmaşık tarih aracılığıyla yükümlülük duygusunun ilk defa doğduğu eylemlere değin sürersek hakları anlamlandırabileceğimiz açık gibi görünmekteydi. Haklar bir kişi tarafından başka bir kişiye veriliyor gibi görünebilirler. Hakların nesnel temeli akılcı varlıklar arasındaki dostça ilişkiyi biçimlendiren ve ondan ayrılmaz olan düşünme alışkanlığındadır. Hakların kökeni iktidarın kökeninden tamamen farklıdır ve bundan dolayı haklar iktidarın uygulanmasında, hatta iktidar onları ortadan kaldırmaya çalıştığında bile yargının yerini alabilir. Mutlu devlet açık bir biçimde hakkın ve gücün birlikte oldukları için yükümlük duygusunun yetkesini onun sadakatini amaçlayan *de facto* güçlere verdiği devlettir. Bu tür düşünceler, ussal eylem ve olgu ile değer arasındaki ilişki hakkında gündeme çok fazla felsefi soru getirmektedir. Gelgelelim, bunlar birçok ahlak ve siyaset felsefecisinin araştırmalarının başlangıç noktası olarak niçin söz verme eylemi üzerinde yoğunlaştıklarını açıklamaya kısmen hizmet etmektedirler. Aynı zamanda Locke ve Rousseau aracılığıyla geliştirilen ve bütün siyasi düşüncelerin en etkililerinden biri haline gelen bir öğretinin, toplum sözleşmesi (ya da Locke'ın adlandırmasıyla "anlaşması") öğretisinin felsefi temelini de gösterirler.

Hobbes, hakların doğa durumunda uygulanamayacağını düşündü: Bunun yerine yalnızca kavgaya son verme mutabakatınca sonlandırılabilen herkesin herkese savaşı söz konusudur. Bu mutabakat, her bir kişinin ondan yararlanması ölçüsünde ussaldır. Böyle bir mutabakat nasıl bir biçim alacaktır? Hobbes kesinlikle, insanların her şeyden önce her yurttaştan yüksek, yasayı dayatabilen ve barışı muhafaza edebilen egemen bir gücün oluşturulması için sözleşme yapacaklarını iddia etmiştir. Egemen onu yaratan sözleşmenin dışında kaldığından dolayı, sözleşmenin maddeleri onu bağlamaz. Dolayısıyla sözleşme, egemen bütün siyasi düzenin altını oyacak ve böylece sözleşmeyi son bulmasına neden olacak biçimde davranmadıkça ayaklanmayı kesinlikle onaylayamaz.

John Locke'ın *Devlet Yönetimi Üstüne İki Yazı* (1689-1690) adlı çalışması, *Leviathan* gibi, kendi zamanında İngiltere'de etkin olan siyasi güçleri savunmak için yazılmıştı. Locke savunmada, mutlak monarşi hakkında değil, ama örneğin 1688'de kurulan gibi siyasi kurumların yapısının toplumsal güçlerin anlaşmasıyla belirlendiği anayasal bir uzlaşma hakkında yazdı. Parlamenter yönetimin Stuart hükümdarlığınca tehdit edildiğini düşünen Locke, II. James'in çetin yıllarında sürgünde hamisi Shaftesbury Kontu'nu izledi. Locke'un *Devlet Yönetimi Üstüne İki Yazı*'sının birincisi, Stuart krallarının meşruluklarını dayandırdıkları ve Sir Robert Filmer'in güçlü bir biçimde savunduğu kralların kutsal hakkı öğretisine karşı bir polemikti. Oldukça dar görüşlü olan bu çalışma, Locke'u harekete geçiren ihtilafın – meşru siyasi yönetimin doğası ve zemini hakkında ihtilaf– Hobbes'u harekete geçirenle aynı olduğunu göstermesi dışında bizim burada ele aldığımız konularla ilişkili değildir. İkinci *Yazı*'da, Locke toplum sözleşmesinin mantığının ilk geniş açıklamasını verdi.

Locke, Hobbes'unkine kıyasla çok daha az kasvetli olan bir doğa durumu görüşüne sahipti. Doğa durumunda bile, bütün insanların kabul ettiği bir yasanın söz konusu olduğunu ve çıkarları onunla çatışmadıkça insanların bu yasayı onayladıklarını düşünüyordu. Bu yasayı bizlere aşılayan (aynı zamanda Tanrı'nın istencinin bize görünmesine aracılık eden araç) akıldır. "Doğa yasası" onlara dayatılmış olabilecek siyasi yapı ne olursa olsun bütün akılcı varlıklar tarafından ortaklaşa kabul edilen "doğal hakları" oluşturur. Locke bu hakların varolduğunu kabul ederken, yöneliminde Kilise'yi uygulamadaki siyasi yönetimi aşabilen, düzenleyebilen ve aynı zamanda ona katılabilen bir yetkeyle donatmak için ortaçağa ait "doğa yasası" düşüncesini benimseyen ve onu yeniden ele alan dini felsefeci Richard Hooker'ın (1553-1600) etkisini sergiledi. "Doğal haklar" kuramının –çeşitli biçimlerde ifade edilen ve savunulan– halen yandaşları vardır. "Uluslararası" karakterinin tanımladığı kuram, herhangi bir belirli siyasi düzenlemenin oluşturduğu haklardan bağımsız oldukları ve onları önceledikleri varsayılan hakları belirler. Dolayısıyla yurttaşı sıkıntıya sokan belirli yasalara karşı bir temyiz mercii sağlayabilir. Bu nedenle "İnsan hakları" nosyonu (kuramın en son biçimi) yapısal olarak Locke'ın felsefesinde köklenen Amerikan liberalizmine sosyalizmin ideallerine rakip uluslararası bir öğreti sağlamış gibi görünmektedir.

"Doğal haklar nasıl söz konusu olabilir?" sorusu, felsefe tarihi boyunca birçok biçim ve kılık altında ortaya çıksa da, Locke soruyu berrak bir biçimde dile getirişi ve ona verdiği uzlaşmaz yanıtı nedeniyle övgüyü hak etmektedir. Locke'a hakların, oluşturulmalarına hizmet etmiş olabilecek herhangi bir uylaşımdan, anlaşmadan ve sözleşmeden bağımsız olarak varolduklarını kabul etmeye bizi akıl mecbur ediyormuş gibi görünüyordu. Eski bir ayrımı kullanırsak: Uylaşımdan değil, doğadan kaynaklanan haklar söz konusudur. Sözgelimi, seçim yapılmadan önceden varoldukları varsayılan yaşam ve özgürlük doğal hakları söz konusudur. Ayrıca Locke'un, savunulmasında ilginç ve etkili akıl yürütmeler sergilediği mülkiyet hakkı vardır. Bir işçi, bir tarlayı ektiğinde ya da ham malzemeyi dönüştürdüğünde olduğu gibi, emeğini bir nesneye "kattığı"nda onu kendisinin kılar. Bu suretle Locke, iktidar ilişkisini bir hak ilişkisine dönüştürür. Hiç kimse bu hakkı yadsımadan söz konusu nesneden özel olarak yararlanamaz. Yine de bu hak tamamen doğal olarak doğmuştur. Bu hak, onun "zemin"i olarak hizmet etmiş olabilecek bir anlaşmayı ya da uylaşımsal kullanımını gerektirmedi. Mülkiyet hakkı usa "emek katma"nın mülkiyeti oluşturduğunun görülmesi için verilir. Kişi ne denli bedenin uzuvlarının sahibiyse, sürdüğü tarlaların da o denli sahibidir. Bununla beraber, Locke bu tür hakların kayıtlamaya açık olduklarını kabul etti. İki kişi aynı tarlayı ekiyor olabilir; ya da ben bir nesneye "emeğimi katma" olanağını zaten beni ya da nesneyi kendi emeğinizle uygun bir ilişkiye yerleştirmiş olan size borçlu olabilirim. Dahası, kendi emeğimin ürünlerinin haklarına ancak başkaları için "yeterince ve iyi biçimde" ayırırsam sahip olurum. Yine de Locke, bu kayıtlamaların ve şartların özel mülkiyetin doğal bir hak olduğu gerçeğini ortadan kaldırmadığını düşünür.

Locke'ın akıl yürütmesi ne kadar ikna edicidir? Akıl yürütmenin tarihsel önemi öyle kolayca inkâr edilemez. Akıl yürütme, yalnızca ortaçağın doğal hukuk hakkındaki düşüncelerinin açık bir uygulanışını verdiği için değil, aynı zaman da maddi mülkiyetin özünü betimlemek için etkili bir terim çerçevesi sağladığı için de önemlidir. Bu çerçeve, soyut insan emeği kavramını kesinlikle son kez olmamak üzere ilk kez siyasi düşüncenin merkezine taşır. Dahası, bu terminoloji kişinin özgürlüğü ile emeğinin ürünü üzerindeki denetimi arasında bağlantıya işaret etmektedir. Bu bağlantı, daha sonra her türden siyaset felsefecisinin zihnini meşgul etmiştir.

Bu tarihsel öneme rağmen, Locke'un doğal hak öğretisi yorumunu ya da onun için verdiği özel örnekleri kabul etmek aşırı zordur. Yorum yalnızca doğal hakların kavranmasını olanaklı kılan insan aklı hakkında mıdır? Locke, pratik aklın Kant'ın koşulsuz buyruğu gibi *a priori* yasaları olduğunu mu varsayıyor? Yoksa daima bozulduğu belirli siyasi çatışmalardan bahsetmeden açık bir yorumu verilebilen bir adalet anlayışının söz konusu olduğunu mu varsayıyor? Locke, yalnızca teolojik bir yanıt sunmaktadır. (İnsanların şeyleri yaptıkları) salt doğa durumundan (insanların şeylere sahip oldukları) hak hukukuna geçmemizi olanaklı kılan "emek katma"nın ne olduğunu konusunda bir şey söylemiyor. Yine de, felsefecileri tekrar tekrar kendine çeken bu kavramlaştırmada sezgisel bir güç vardır.

Doğal haklar diye bir şey olsa bile, doğa durumunda bütün insanların bunları gözetecekleri varsayılamaz. Dolayısıyla, toplum ve onun kurumları zorunludurlar ve bu kurumlar çeşitli itaatler talep ederler ve salt "doğal" diye kavranabilen şeyi aşan yükümlülük biçimleri oluştururlar. Dolayısıyla ortaya şu soru çıkmaktadır: "Doğal hukuk" alanının dışında geçerli olan hak ve meşruluk ölçütü nedir? Locke'un yanıtı Hobbes'unkini anımsatmaktadır. Meşruluğun ölçütü, –"ilk sözleşme"den doğan– sivil anayasayla sonuçlanan ve sözleşme koşullarıyla yorumlanan karşılıklı rızadır. Bu nedeni şudur: Bütün toplumsal düzenler, ussal varlığın "doğa durumu"nda sahip olduğu özgürlüğün açıklanmayan yollardan sınırlandırılmalarına gereksinim duyarlar. Ussal bir varlık özgürlüklerinden ne sıfatla yoksun bırakılabilir? Bu sıfat, yalnızca kendi payına düşen her çeşit gelişme izlenimi aracılığıyla özgürlüklere sahip olmama sözleşmesi yapmış olmasıdır. Dolayısıyla, karşılığında siyasi yönetimin ona sağlaması zorunlu olan bir yararı –onun uğruna sözleşme yaptığı bir yarar– vardır. Bu yararı betimlemek zor olsa da, en azından insan toplumunun ve etkili devlet düzeninin sağlayabileceği maddi refahın rahatlıklarıyla birlikte hayat ve mülkiyet meselelerinde bir güvenlik önlemini içerdiğini biliyoruz. "İlk anlaşma", yine de, egemen bir güçle yapılmaz; çünkü böyle bir gücün varolması, kavramsal olarak konuşursak, anlaşmanın temeli değil, sonucudur. Anlaşma ortak iyi için özgürlüklerinden karşılıklı feragat eden ve güç birliği yapan doğa durumundaki özgür varlıklar arasında yapılır.

Normal durumlarda, sözleşme yalnızca özgürlüklerden değil, aynı zamanda –başka türden haklar karşılığında– haklardan da vazgeçilmesini

gerektirebilir. Dolayısıyla bazıları Locke'un topluluğunun yurttaşlarının sivil koruma karşılığında haklarının birçoğunu –hatta yaşam ve mülkiyet haklarını bile– feda ettiklerini savunmaya açıktılar. Locke böyle bir sonuçtan kaçınmak istedi; çünkü o, doğal hakların ayaklanma için çiğnenmeleri gereken temelleri ortaya koymak suretiyle siyasi yönetime sınırlamalar getirdiğine inanmaktaydı. Dolayısıyla hiçbiri çok açık olmayan gerekçelerle doğal hakların devredilemez olduklarını ileri sürdü: Bunlar pazarlık konusu edilebilecek şeyler olmadıklarından onları gözden çıkarmaya kalkışsanız bile çıkaramazsınız.

Locke'un toplum sözleşmesi kuramının bir başka sorunu daha vardır. Herhangi bir toplumda toplum sözleşmesinin varolduğu sonucuna hangi zeminlerde varırız? Eğer varsa bile *açık* bir sözleşme, kesinlikle nadirdir; böylesine karmaşık bir durumda *üstü örtülü* bir sözleşmenin olduğu sonucuna nasıl ulaşabiliriz? Locke'un yanıtı, sivil bir toplum meşru ise, bu toplum yurttaşlarının "zımni rıza"sıyla, açıklık adına tarafların haklarını ve görevlerini yasal bir sözleşmedeki gibi tanımlayan kesin bir "anlaşma" biçiminde sunulan bir rızayla meşru kılınmıştır, şeklindedir. Ne yazık ki, Hume'un "İlk Sözleşme" üzerine makalesinin işaret ettiği gibi, metafor tutarsız görünmeye başlıyor. Zımni rızanın ölçütü nedir? Locke bir ülkeden geçen yolcu orada hüküm süren siyasi yönetime zımni olarak rıza gösterir –ülkenin yasalarınca başka türlü nasıl sınırlandırılabilirdi?– demeye hazırdı. Bu genel kanıyla uyuşmuyor gibi görünmektedir. Hume kaçmak için araçlardan yoksun olduğu bir duruma doğan sıradan insanların miras aldıkları bütün sorumluluklara zımni olarak rıza gösterdikleri iddiasının genel kanıyla çok daha uyumsuz olduğunu savundu.

Locke, bir yurttaşın farkına varması üzerine onu kuşatan düzenlemeden rızasını geri çekilebileceği bir araç (yani "terk edilmiş bir yere" göç) koyutlamakta bizim görebileceğimizden daha az sorun gördü. Çok az "terk edilmiş yer" olduğunu ve dolayısıyla tek bir yurttaşın onu kuşatan ve (şanslıysa) onu koruyan düzenlemeden rızasını geri çekmesinin yurttaş için ne fark ettireceğine ilişkin betimlemede büyük bir sorun olduğunu artık bilmekteyiz. Öte yandan, aynı sorun yalnızca siyasi bir düzende *yaşamak* değil, aynı zamanda ona rıza göstermek olan şeyi anlamlandırma konusunda *pari passu** söz konusu olmalıdır. Bu durumda toplum sözleşmesi metaforu gerçekten anlaşılmaz hale gelmektedir.

---

* Eşit oranda. – ç.n.

Locke, siyasi düşünceye hayli etkili bir başka anlayışı, yani güçler ayrılığı anlayışını katmıştır. Hobbes'un egemeni, devlet faaliyetlerinin köklendiği tek özerk kaynaktır. Egemenin yetkileri yasama, ordu ve içişleriyle ilgili yetkilerdir. Locke, bu güçler pratikte birlikte ya da tek bir yetke tarafından kullanılsalar bile, kuramda ayrılabilir olduklarını, birbirlerinden ayrı kullanılabileceklerini ve meşrulaştırılabileceklerini savunmuştur. Locke, bu güçlerin aslında İngiltere anayasasında zaten –en azından belirli ölçüde– ayrı olduklarını ve bu anayasa tebaalarının rızasını emredecekse ayrı olmaları gerektiğini savunacak denli ileri gitmişti. Kimi zaman ayrı olan bu güçlerin daima şu şekilde ayrılmaları gerektiğini ileri sürmüştü: Yasama (yasaların yapılmasını içerir), yürütme (yapılan yasaların uygulanmasını ve siyasi yönetim işini içerir) ve "federal" (anlaşmaların yapılmasını ve savaş açılmasını içerir).

Güçler ayrılığı kuramı, onu açıkça temellerinden biri olarak kabul eden Amerikan Anayasası'ndan tanıdıktır. Siyaset kuramcısı Charles Baron de Montesquieu (1689-1755) İngiliz Anayasası'nda kabul edildiğini düşündüğü ve çağdaş insanın karmaşık uğraşılarına uyarlanmış bir toplumun tek kesin kurtuluşu olarak önerdiği ilkelerin parlak bir kutsanışı olan *Yasaların Ruhu* (1748) adlı çalışmasında güçler ayrılığı kuramını benimseyip saflaştırdı. Montesquieu böyle bir toplumun özgürlüğün olası en güçlü koruyucuları ile dahili uyumu birleştirmesi gerektiğini ve bunun ancak güçler ayrılığı aracılığıyla başarılabileceğini savundu. Böyle bir (Montesquieu'nun kuramında yürütme, yasama ve yargı arasında) ayrılık, bireysel özgürlüğü her bir gücün diğer güçler tarafından engellenebilmesini sağlayarak güvence altına alır. Aynı zamanda güçler arasında güçlerden herhangi birisinin diğer ikisinin yoğun işbirliği olmaksızın uygulanmasını olanaksızlaştıran ilişkiler aracılığıyla uyumu sağlar. Bu ilgi çekici kavramlaştırma günümüze değin kesintisiz bir biçimde ele alındı. Öyle ki temel felsefi düşünceleri kendilerini bunlarla ören çeşitli önyargılardan ayırmak artık daha zor hale geldi. Yine de Locke'un değişik yaratıcılığının başka başarılarından biri, deyim yerindeyse Hobbescu egemenlik anlayışını ayrıştırmanın ve ona en azından ussal bir temel kazandırmanın bir yolunu keşfetmiş olmasıdır.

"Toplum sözleşmesi" kuramı, muhtemelen Hobbes'u ve Locke'u güdüleyen sağduyuya ve siyasi kavrayışa önem vermeyen büyük ayrıksı Jean-Jacques Rousseau'yla (1712-1778) daha yakından ilişkilendirilmekte-

dir. Rousseau toplum sözleşmesine dayanan siyaset kuramında yalnızca meşruluğun felsefi temelini değil, aynı zamanda "soylu vahşi"yi takdir etmek için bir neden ve insan doğası hakkındaki aşırı duygusal görüşünün siyasi bir açıklamasını da buldu. Rousseau, doğası bakımından iyi olan insanı, kurumların kötüleştirdiğine inandı. (İnsanların çoğunun gençliklerinde savundukları ve bazılarının yaşlanırken değişen histeri dereceleriyle savunmaya devam ettikleri bir görüş.) Rousseau bu önyargıdan etkili bir eğitim felsefesi (*Emile*, 1762) ve romantik aşkın (*Yeni Héloise*, 1761) çok güzel bir benimsenişini çıkardı. Onun etkisi altında ünlü *Toplum Sözleşmesi*'ni (1762) yazdı. Bu çalışmada, toplumun sözleşme temeli toplum için olanaklı tek gerekçe olarak sunulmaktadır ve en uç demokrasi (saf temsili siyasi yönetimin karşıtı olarak) Locke'un "zımni rıza" kuramını anlamlandırmanın en iyi yolu olarak savunulmaktadır. Ne var ki kitap, aynı zamanda en uç demokrasinin çatışkılarını da göstermekte ve belirli ölçüde bunlarla yüzleşmektedir. Toplum sözleşmesi kuramı, Rousseau'yu sözleşmenin birçok katılımcısının yalnızca tiranlık olarak görebilecekleri şeyi desteklemeye mecbur eder.

Rousseau'nun uyarlamasında sözleşmenin koşulları çok açıktır. "Her bir ortaklığın, haklarıyla birlikte bütün topluluğa toptan devri"ni içerir. Sözleşmenin onaylanmasındaki tek çıkar, bir kamu yararı çıkarı olması gerektiği için sözleşmenin koşulları altında hiç kimse kişisel üstünlük elde edemeyecektir. Dolayısıyla Rousseau'nun uyarlamasında, sözleşme, üyeleri üzerinde neredeyse mutlak nitelikteki haklara sahip olan bir birlik yaratır. Bu suretle oluşturulan birlik, edilgen olduğunda "Devlet", etkin olduğunda "Egemen" diye adlandırılır. Etkin tezahüründe hem kişiliğe hem de istence sahiptir. Rousseau bu istenci "genel istenç" diye adlandırır. Rousseau'nun kuramının ayrıntıları bizi burada oyalamamalı; yine de onun zamanında ünlü ve Rousseau'nun düşünüşünün bir hayli zemin hazırladığı devrimin sonrasında öldürücü olan, toplum sözleşmesine katılmak yalnızca kişinin "özgür olmaya mecbur edilmesi"ni sağladığı için istenci genel istençle çatışan kişinin genel istenç tarafından sınırlanması gerekir, düşüncesine dikkat çekmemiz gerekmektedir. Felsefi bakış açısından önemli olan genel istencin bireysel istençlerin toplamı olarak düşünülemeyeceği savıdır. Rousseau'nun gösterdiği gibi, "genel istenç" ile "herkesin istenci" arasında bir ayrım söz konusudur. İlk sözleşme yalnızca onu onaylayanların istençlerini bir araya getirmez: Yeni bir irade düzenini

oluşturur. Bu "genel istenç", kendisi kişisel terimlerle kavranan egemen iktidara bağlı ayrı bir varlıktır. Rousseau'nun çözümlemesinin bu bölümü Hegel'e ilham vermiştir.

Devletten niçin bir kişiymiş gibi bahsedilmesi gereksin? Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde (1821) bu soruyla doğrudan hesaplaşır ve –toplum sözleşmesi kuramını destekler gibi görünürken– temelde sözleşme karşıtı olan meşruluğa ilişkin sezgilerle uzlaştırmaya çalışır. Kant, izleyen özellikleri içeren bir kişi betimlemesi sunmuştu: Bir kişi eyleyendir; özerktir; istenç ve akıl sahibidir. Aynı zamanda kişinin hakları, yükümlülükleri ve görevleri vardır ve doğasına araç olarak değil amaç olarak davranılmalıdır; başka türlü davranış yalnızca onun kişiliğini reddetmenin bir yoludur. Kişinin canlı bir varlık olmasının gerekip gerekmediği sorusunu Kant, hayvan ile ussal varlık arasındaki ayrımı çok daha çapraşık deneysel ve aşkın ben arasındaki ayrımla (bağlamında aynı derecede ufuk açıcı olsa da) değiştirerek karmaşıklaştırdı. Hobbes'un "devlet"inin bir tür canlı varlık olduğu artık açıktır. Hobbes'un devleti doğar, gelişir ve ölür. Yaralanabilir, iyileştirilebilir ve parçaları bütünle yerinde bir biçimde canlı diye adlandırılabilecek bir ilişki içindedir. (Aristoteles'ten günümüze değin birçok felsefi tartışmanın konusu olan "canlı varlık" kavramı, kabul edilmeli ki derin ve çetin bir kavramdır. Bu noktada onu sezgisel olarak anladığımızı varsaymaktan daha fazlasını yapmak çok fazla dikkat dağıtıcı olacaktı.) Devletin aynı zamanda bir kişi olduğunu iddia ederek ne söylenebilir?

Hegelci yanıt şöyledir: Birinci olarak, başka bir kişinin eylemleri olmayan savaş ilanı ya da bir yasanın kabul edilmesi gibi devlet eylemlerinin söz konusu olmasının gösterdiği üzere, devletin kendi istenci vardır. İkinci olarak, devlet akıl sahibidir. Nedenlerle hareket eder ve –anayasal süreçlerle– şu ya da bu şeyi yapması için ikna edilebilir ya da yapmaktan caydırılabilir. Üçüncü olarak devletin (kendi yurttaşlarına ve öteki devletlere karşı) hakları vardır. Aynı zamanda (sözgelimi, üyelerinin refahını sağlamak gibi) yükümlülükleri de vardır. Dördüncü olarak, bir devlete araç olarak değil, amaç olarak davranılmalıdır. Devletin haklarına saygı gösterilmeli ve o, kendilerine ait amaçları olan varlıklara has olan, aşktan dargınlığa uzanan kişilerarası tutumlara sahipmiş gibi düşünülmelidir.

Devlete ilişkin yeni bir kavramsallaştırmayla karşı karşıya olduğumuza dikkat edin. Hegel'in siyaset felsefesindeki en önemli ilerlemelerden biri, onun devlet ile sivil toplum arasında gittiği ayrımda ve sözleşme koşulla-

rıyla devlet üzerine değil, ama sivil toplum üzerine konuşmanın anlamlı olduğunu gösterme girişiminde yatmaktadır. Hegel bu ayrımı yaparken yasal hakları ve sorumlulukları olan gerçek hükmi "kişi"yi, üyeleri arasındaki gönüllü sözleşme ya da yarı-sözleşme bağlarından doğan, ama hükmi kişiliğe ulaşamayan birliğin çeşitli biçimlerinden ayırt eden Roma hukukundan belirli ölçüde etkilenmiştir. (Şirket gönüllü sözleşmenin, amatör futbol kulübü ise yarı-sözleşmenin bir örneğidir.) Ne var ki, ayrımın temeli hukuk biliminin gösterdiğinden çok daha derinlerdedir. Bu nedenle ayrımı farklı terimlerle yeniden tanımlayacağım.

Hegel'in siyasetinin kökleri bireysel ben anlayışındadır. Bütün sözleşmeci devlet kuramlarının ön-varsayımı, ussal varlığın doğa durumunda özerk bir seçeneğe sahip olduğu şeklindedir. Ussal varlık bu denli önemli türden bir değiş tokuşa başka türlü nasıl girebilirdi? Hegel, bu özerkliği tarihsel olarak olanaksız olduğu için değil, ama mantıken olanaksız olduğu için yadsımıştır. Hegel, özerkliği bir tür insan eseri olarak kavrar. Doğa durumunda özneye özerklik verilmez ve verilemez ise de, özne özerkliği daha çok bir kısmını efendi-köle alegorisinde görmüş olduğumuz kendi türüyle diyalektik karşılıklı etkileşim süreci aracılığıyla elde eder. Doğa durumunda özne saf özne olarak varolur. Özne bir tür istence sahip olsa da, ne öz bilince ne de onun ifade eden özgürlüğe sahiptir. Özne bir mücadelenin sonunda (ve sözleşmeci kendisini tarihsel mite tarihi "kavramın açınlanması" olarak kavrayan Hegel'in yapabileceğinden çok daha fazla teslim ettiği için) bu karanlıktan doğar. Birey özgürlüğünü ancak karşılıklılığın ışığı altında kendisinin başkalarının bireyselliğini kabul etmeye ve onları araçlar olarak değil amaçlar olarak görmeye zorlayan bir ahlak yasasıyla sınırlandırılmış toplumsal bir varlık olduğunu ayırt ettiğinde elde edebilir. Daha sonra toplum zaten varolur. Dolayısıyla, o olmadan sözleşme yapılamayan bireysel özerklik, varsayıma göre, kendisi aracılığıyla kurulan toplumu önceden varsaydığı için toplum herhangi bir sözleşmeye dayanamaz.

Bu, etkili bir itirazdır. İtiraz, siyaset felsefesinin zihin felsefesinden bağımsız ilerleyemeyeceğini ve toplum sözleşmesi kuramında varsayılan (ve günümüz liberalizminde halen yandaşları olan) bireysel özerklik anlayışının aslında yanıtlandığı düşünülen bütün siyasi sorulardan kaçınabileceğini ortaya koymaktadır. Ne var ki, Hegelci özne anlayışını kabul edersek, meşruluk kavramı hakkında ne söyleyebiliriz? Hegel, yine Roma ruhuyla,

dikkatimizi sorumluluk (*pietas*) kavramına çekiyor. Sorumluluk bireysel seçimin ürünü olmayan yükümlülükleri kabul edip onlara göre davranma yeteneğidir. Bireyi doğumundan itibaren kuşatan bu tür yükümlülükler, daha birey tam anlamıyla kendinin farkına varıp özgürlüğünü elde etmeden önce bile onun bilincini biçimlendirip özgürlüğünü ihlal eder. Bunlar ailevi yükümlülüklerdir. (Hegel Roma'nın aile tanrılarını ya da *penates*'i* anar.) Aileye sadakatsizlik, kendine sadakatsizliktir; çünkü sadakatsizlik o olmadan özgürlüğün, istencin ve aklın ahlaki boşluktaki içeriksiz jestler olacağı gücün reddedilmesini içerir. Dolayısıyla kendini dayatmayan ya da "sözleşme kaynaklı" olmayan yükümlülükleri kabul etmek akıl sahibi olmasının temel bir parçasıdır. Akla dayanan varlığın, meşruluğu sözleşme hakları içinde kabul etmesi gerektiğini savunan bütün akıl yürütmeler, dolayısıyla bu varlığın başka bir şey içinde kabul etmesi gerektiğini söyleyen akıl yürütmelerdir. "Başka bir şey"i betimlemek siyaset felsefesinin işidir.

Bireysel sözleşmeyi aşan bir meşruluk kavramı ortaya koymasıyla, Hegel için devleti tarihsel gerçekliği herhangi birey öznenin yaşamını aşıyor olsa da yetkesi "zımni rıza"yla ona verilmiş olabilecek herhangi bir şeyi aşan bir varlık olarak açımlamanın ve savunmanın yolu açıldı. Bu büyük "kişi", açık bir biçimde küçük kişinin sahip olamayacağı (örneğin, bir birey yurttaşın ölmesini talep etme gibi) haklara sahiptir. Hegel, "doğal hak" öğretisini bir çırpıda tersine çevirip onun yerine "insan ürünü yükümlülük" öğretisini koydu. Bireyin onun özerkliğini belirleyen devlet tarafından yönetilme yükümlülüğünü aşan doğal hakları yoktur. Bu düşünce, bir tiranın sözleşmesi olduğu saldırısına uğrayabilir: Hegel böyle olmadığını düşünmekteydi ve bu saldırıya yanıtını bireysel özgürlüğün doğasını konu alan bir açıklamada temellendirmişti.

Birey, özgürlüğünü, yalnızca kendini keşfetme sürecinde bulur. Bu süreç bireyi kuşatan her kurumu kapsar. Bu kurumların birincisi (hem tarihsel hem de kavramsal olarak) ailedir. Hegel'in siyasi düşüncesinin önemli atılımlarından biri, o zamana kadar çok nadiren onaylanan siyasi varlığın toplum duygusunu kişisel bir düzenlemeden aldığını fark etmiş olmasıdır. Düzenleme, sorumluluk yükümlülüklerine dayanması anlamında kişiseldir ve bu yükümlülükler kesinlikle sözleşmeye bağlanamazlar. (Ebeveyn-

---

* Ailenin koruyucu tanrıları – ç.n.

lerimle daha sonra göstereceğim sevgi ve koruma karşılığında beni doğurmaları ve yetiştirmeleri için sözleşmeye yapabilir miyim? Anlamsız bir düşünce.) Aile ve onun yükümlülükleri, dolayısıyla, bireyin özgürlüğe ilk adım atışına derinden dahil olur. Gelgelelim, birey "doğal sorumluluk" ilişkilerinde özgürlüğüne tamamen ulaşamaz. Birey başkalarına karşı kendi istencini sınayabileceği ve adil ilişkilerle bir çözüme ulaşabileceği özgür bir eylem alanına ihtiyaç duyar. Bu alan, rıza ve dolayısıyla sözleşme alanıdır. Hegel bu alanı "sivil toplum" diye adlandırır: Sivil toplum aileyi kuşatıp ona kimlik veren biçimlenmemiş birlik bağıdır. Bu biçimlenmemiş birliğin özü, bireysel seçimden doğan yükümlülüklerin karşılıklı kabulünde olduğu için o sözleşme terimleriyle betimlenebilir.

Bununla beraber, toplum sözleşmesi, oluşturduğu özgürlüğü hayata geçiremez. Daima bireysel istencin zorbalığına uğradığı için her an bozulabilir. Toplum sözleşmesi eyleyene yalnızca toplumsal düzenin nesnel gerçekliğinin mükemmel olmayan bir duygusunu katar. Bu gerçeklik henüz bağımsız nesnel bir varlık değil, ama öznelerin birliğidir. Birey kendisinin farkına tam anlamıyla ancak toplumsal nesneyle yüzleştiğinde varır. Ancak bundan sonra eylemlerinin sınırlarına ilişkin bir anlayışa sahip olur. Birey bu sınırları kavradığında, söz konusu sınırlar içinde özgürlüğünü nasıl ifade edeceğini anlayacaktır. Kısacası sivil toplum, onu koruyan ve geliştiren ve beden siyasetinin nesnel gerçekliğini yücelten kurumlara ihtiyaç duyar. Bu kurumların toplamı devlettir ve devlet bireysel özgürlüğün ihtiyaç duyduğu nesnel gerçekliğe sahip olacaksa, hakları, yükümlülükleri, aklı ve istenci olan kişi statüsüne sahip olmalıdır. Dolayısıyla bireysel özgürlüğün tam anlamıyla gelişmesi ancak birey kendisini haklarını kuşatan kurumlar içinde "gerçekleştirebilir" ise olanaklıdır. Tiranlık gibi görünen şey en yüksek, en iyi farkında olunan biçimiyle özgürlükten başka bir şey değildir.

Bu düşüncelerin tam felsefi içeriğini vermek zordur. On ikinci bölümde betimlenen "kendini gerçekleştirme" düşüncesiyle ilişkilendirilirlerse, biraz açık hale gelirler. Ne var ki, bu düşüncelerin Hegel'in siyaset düşüncesinin toplamı değil, ama Aydınlanma siyasetinin yalınlaştırmalarını çökertmek üzere tasarlanmış büyük ilgi çeken ve karmaşık akıl yürütmelerde bulunduğu bir çerçeve olduğu unutulmamalıdır. Hegel "doğal hak" ve "toplum sözleşmesi" kuramlarını, siyasi gerçekliğin bir betimlemesi olması daha olası olan, bir ideoloji olarak daha az caniyane ve hepsinden öte in-

sanın tarihsel bir varlık olduğu yolundaki olguyu daha bir hesaba katabilen (insan, kendisini ve kurumlarını kesintisiz bir süreç boyunca yaratır; ancak ve ancak tarihsel bazda bütünüyle anlaşılabilecek olan şeylerle ilintili meşru durumlardır bunlar) bir şeyle değiştirmiştir.

Hegel'in akıl yürütmeleri arasında özel mülkiyetin özgürlüğün ayrılmaz bir aracı olarak karmaşık bir savunusu söz konusudur. Mülkiyet hakkı aslında gerçek bir haktır. Bir bakıma dünyaya iyelik ilişkilerini aşıladığı için nesneleri hakların ve yükümlülüklerin merkezine yerleştiren kurumlarca oluşturulmuştur. İyelik dünyayı insancıllaştırır. Dünyaya ayırt edici kişilik özelliklerini nakşederek onu anlaşılır kılar. İyelik, siyasetin amacı olan bireysel özerkliğin sahne düzeninin parçasıdır. Hegel, Locke'un "emek katma" anlayışının harekete geçirdiği bazı eğilimleri gösterdi. Bununla beraber "emek katma" süreci, mülkiyet haklarını değil, emekçide bir tür benlik imgesi (bir "*Bildung*"*) ve mülkiyetin doğal doyum olduğu mücadeleyi yaratır. Mülkiyet kurumu böylelikle siyasal sürecin ayrılmaz bir parçası haline gelir, ondan yararlanmayla ilgili hiçbir "doğal hak" söz konusu olmasa bile.

Muhtemelen şimdiye değin yazılmış en özlü siyaset felsefesi çalışması olan *Hukuk Felsefesi*, modern siyaset felsefesinin bütün önemli sorularına yanıt vermede olmasa da, en azından bunları sormada başarılı olan akıl yürütmeler içerir. Dolayısıyla bu çalışma, felsefeciler arasında ilk ifadesini Kral Marx'ın yazılarında bulan siyasi ilginin gelişmesi için zemin hazırlamıştır.

---

* Kişisel ve kültürel gelişme, olgunlaşma - ç.n.

15

MARX

Hegel, kendi neslinin ruhsal ihtiyaçlarına yanıt vermemiş olsaydı muhtemelen daha az etkili olurdu. Dini inançtan yoksun bırakılmış bir çağa mutlak hakikati sunan Hegel'in tarzı ilk elde soyuttur –ve dolayısıyla görünüşte dar görüşlü saçmalıklar tarafından kirletilmemiştir– ve siyasetin, sanatın ve ahlaki yaşamın somut ayrıntılarına büyüleyici olmaya asla son vermeyen bir kayrayla ve derinlik havasıyla indiği için canlı bir biçimde imgeseldir. Geç romantizmin ruhu Hegel'in sisteminde ikamet eder; hatta anlaşılması en zor ifadelerinde bir tür melankolik dokunaklılık vardır. Hegel'in çağdaşlarına göre, bu ayırt edici özellik ve onun aracılığıyla elde edilen yetke, en açık biçimde tarih felsefesinde görülmekteydi. Tarih felsefesi, on dokuzuncu yüzyılın yeni insanın kendine özgü durumunu en iyi açıklayan sistem gibi görünen Hegelci sistemin bir parçasıydı. Kurtuluşumuzun anahtarı olarak tarih, sonsuzluğun yerini aldı ve daha önceleri ebedi ile kutsal olana bahşedilmiş olan tüm değerleri tarih ve insanlıkla bağdaştıran bir felsefe, kendisini doğal bir şekilde Alman romantiklerinin yönünü şaşırmış olan bilincine sundu. "Genç Hegelciler"in birçoğu, Hegel gibi, kariyerlerine teoloji alanında başlamış felsefecilerdi. Bunlar felsefeye dinin ciddiyetini getirdiler ve Hegel'in akıllarını çeldiği çeşitli yollardan birer birer masumiyetlerini kaybettiler. (Nietzsche daha sonra dini bir ruhu dünyevi bir kıyafet içinde canlı tutma girişimi olarak gördüğü Kant-sonrası felsefenin tamamını "gizli teoloji" diye tanımlamıştı.) Kimi Genç Hegelciler, tarih felsefesini düşüncenin daha ona özümsenmemiş alanlarına yaymayı amaçladılar; diğerleri, onu Hegel'de buldukları dini ve metafi-

zik kuramlar olmaksızın yeniden dile getirmeye çalıştılar. Hepsi yeni tarih anlayışını yaratmış olan idealist metafiziği çeşitli biçimlerde ve değişen derecelerde terk ederken, bu yeni anlayışa kendine özgü bir felsefi düşünce olarak şu ya da bu şekilde sarıldılar. Genç Hegelcilik sonrasında ortaya çıkan en önemli felsefeci ve muhtemelen modern zamanların en etkili felsefecisi, ilk çalışmaları başlangıçta bağlı olduğu Genç Hegelcilerin ağır eleştirilerine dayanan Karl Marx'tı (1818-1883).

Büyük ölçüde kendi kendini eğitmiş olmasına rağmen Marx, muhteşem bir kavrayış gücüne sahip bir insandı. Devrimci etkinliklere verdiği destek nedeniyle, ilk önce Fransa'ya daha sonra İngiltere'ye sürgüne zorlanması nedeniyle çalışmaları onlara tatmin edici bir düzen dayatabilecek huzur ya da düşünsel onay koşullarında yazılıp yayımlanmadılar. Başyapıtı *Kapital* (1. cilt, 1867) hiçbir zaman tamamlanmadı ve en fikir açıcı ve önemli yazıları öldüğünde basılmamışlardı. Toplumsal devrim davasına derin bağlılığı, Marx'ı artık felsefi oldukları düşünülmüyor olabilecek konular hakkında okumaya ve uzun uzadıya yazmaya yöneltti. Dahası, zamanının felsefesine –*Kutsal Aile** ve *Felsefenin Sefaleti* gibi– polemikleri onun bir felsefeciden daha çok bir toplumbilimci olarak hatırlanmayı tercih etmiş olabileceğini düşündürtmektedir. Bununla beraber, felsefi etkisi öylesine büyük ve kavramlaştırmaları kendi başlarına öylesine ilginçtiler ki ona rehberlik eden temel felsefe, ayrıntılara önem veren bir dikkati hak etmektedir. Marx'ta Alman insan doğası felsefesi –Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı çalışmasından doğan ve Schiller ve Hegel aracılığıyla Marx'ın öğrencilik günlerinin ikinci dereceden felsefecilerine geçen "ussal eyleyen" felsefesi– ile en sonunda kendisini çalışmalarının eleştirisine adadığı İngiliz siyasi iktisatçılarının ortakgörüsüyle sentezleme girişimi karşımıza çıkar. Etkili bir tarih felsefesi eklenen, Hegelci zihin felsefesi ile deneyci iktisadın bu harmanından bizim artık Marksizm diye bildiğimiz çağdaş düşünce okulu doğdu.

Felsefi bakış açısından Marx'ın yazıları arasında en önemlileri şöyledir: Birincisi, hem Marx'ın ilk döneminde Hegelciliği kullanışını hem de ona eleştirisini sergileyen *1844 El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi*; ikincisi, her ikisi de tarih kurmanın artan egemenliğini gösteren *Politik Ekonominin Eleştirisine Giriş* ve *Grundrisse*; ve son olarak tarih kuramının ayrıntılı bir iktisatla

* Bu ve diğer metinlerin kaynakça ayrıntıları için bkz. Kaynakça, s. 313.

birleştirildiği (günümüzde *Artı Değer Kuramları*'nın eklendiği) *Kapital*'dir. Marx'ın tarih kuramının tohumları *1844 El Yazmaları*'nda mevcut idiyseler de, kuram son biçimini Marx'ın İngiltere'deki sürgün yıllarında başladığı politik ekonomi bilimi araştırmalarından sonra aldı. Bu yazılara ilaveten, bazıları Marx'ın yaşam boyu arkadaşı, ölümünden sonra editörü ve aynı zamanda toplum, siyaset ve felsefe konularında üretken ve etkili bir yazar olan Friedrich Engels'le (1820-1895) birlikte kaleme alınmış daha tartışmacı –*Komünist Manifesto* (1848), *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*– dile getirmeler söz konusudur.

Marx insanın yazgısına ilişkin tanıdık Hegelci betimlemeyi miras almıştı: Tarihin bir biçimde insan ruhunun gelişimini yansıtan bir devinimi vardır. Marx en başından itibaren bu görünün ifade edildiği idealist metafizikten kopmak ve böylece ünlü deyişle, "Hegel'i ayakları üzerine dikmek" istedi. Bu arzu, onu ilk önce metafizik maddeciliğe ve daha sonra *Giriş* ve *Kapital*'de gelişmiş bir bilim kuramına yönlendirdi. Bilimsel kuram, tarihin ilerlemeci devinimini tarihin gelişimi ile bilincin gelişimi arasındaki gözde Hegelci koşutluğa dayanmayan terimlerle açıklar. Marx'ın gerçekleştirmeye kalkıştığı tarih, iktisat ve felsefe sentezini anlamanın en iyi yolu, işe birçoğu o hayattayken basılmadan kalan ilk çalışmalarından başlamaktır.

Marx'ın Erken Dönemi

Genç Marx'a göre, Hegelci tarih felsefesi ile Hegelci öz-bilinç kuramı birbirinden ayrılamaz. Marx, *1844 El Yazmaları*'nda "Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin öne çıkan başarısı, birinci olarak, Hegel'in insanın kendini yaratmasını bir süreç olarak kavraması (...) ve dolayısıyla emeğin doğasını kavrayıp nesnel (çünkü gerçek insan, hakiki) insanı *kendi emeğ*inin bir sonucu olarak anlamasıdır" diye yazmıştı. "İnsan doğası"nın insanın kendi ürünü olduğu düşüncesi, özellikle idealist felsefenin sunduğu büyük "tin draması"ndan koparıldığında kafa karıştırmaya meyyal görünmektedir.

Hegel, tinin ideye doğru zorunlu olarak ilerlediğinin altını kalın bir şekilde çizer. Söz konusu tinin ve "ide"nin soyut şeyler oldukları ve herhangi bir bireysel bilinçle karıştırılmamaları gerektiği doğrusu olsa da, bunları tinsel terimlerin dışında terimlerle kavramak olanaksızdır. Marx'ın görevi, Hegel'in görüsünü "maddeci biçimde" (Marx'ın felsefesi daha sonra "di-

yalektik maddecilik" diye adlandırıldı) ifade etmenin önünde dikilen düşünsel zorlukların üstesinden gelme girişimine dayanmaktaydı. Marx'ı bu göreve başlangıçta sofistike put kırıcılığı, onu kuşkucu ve yetke karşıtı bir İngiliz nesneline (çevirmeni, George Eliot aracılığıyla) beğendiren Ludwing Feurbach'ın çalışması cesaretlendirdi. Marx, Feuerbach "'insanın insanla toplumsal' ilişkisini kuramının temel ilkesi kılarak gerçek maddeciliği ve pozitif bilimi kurdu" diye yazdı. Bu toplumsal ilişkiyi, Feuerbach, insanın "türsel yaşamı" diye adlandırdı (*Hıristiyanlığın Özü*, [1841]). Yalnızca insan kendisini toplumsal ve dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bir varlık olduğunu fark ederek doğasını bulduğu için yalnızca insan türsel yaşama sahiptir. Hegel'in insan felsefesinin maddeci uyarlamasını oluşturan bu "türsel yaşam" (*Gattungswesen*) anlayışıdır.

Marx'ta öz-bilinç kuramı, şu şekilde ortaya çıkar: Ben'in üç aşaması ya da "uğrağı" vardır. (Marx bu "uğraklar"ın tarihsel olarak ardışık olduklarının düşünülmemeleri gerektiğini açıkça belirtir.) Bu aşamaların ilki ilkel öz-farkındalık, insanın kendi "türsel yaşamı"na girmesi; ikincisi kendine yabancılaşma ya da türsel yaşamına yabancılaşma aşaması ve üçüncüsü kendini gerçekleşme ya da özgür yaratıcı etkinlikte kendini gerçekleştirme aşamasıdır. Hegel'de olduğu gibi, kuram derinden bireycilik karşıtıdır: Her aşamada, ben yalnızca özünün yattığı toplumsal etkinlikler aracılığıyla kurulur. Marx toplumsal özün, Feuerbach'ın yaptığı gibi, aynı zamanda tinsel değil, ama maddi bir gerçeklik olduğunu da savunmak istemiştir. Marx'ın kavrayışına göre bu toplumsal öz, herhangi bir Hegelci "ide"ye ya da tinsel töze dayanmaz. Toplumsal öz, Marx'ın "emek" diye tanımladığı ortak etkinlikte yatar. Bilincin doğduğu dili, görenekleri ve kurumları – özellikle iktisadi kurumları– oluşturan "emek"tir.

İnsan bilincinin üç "uğrağı"nın her biri, insanın dünyası karşısındaki özgül tutumunu ortaya koyan üç tarih aşamasına karşılık gelmektedir. Bu tarih aşamaları toplumsal etkinliklerin aldığı biçimlerce oluşturulurlar. İnsan dünyayı yalnızca emekle dönüştürür ve dolayısıyla kendisini emekle ilişkili olarak tanımlar. Dolayısıyla, politik ekonomi eleştirisini geliştirmeden önce, yani felsefesinin başlangıcında Marx, tarihin uğrağını iktisat terimleriyle betimlemek istemişti. İlk tarihi aşama –doğal insan aşaması– doğanın insana egemen olduğu ve doğanın insan için bir nesne haline geldiği mülkiyet kurumlarının gelişmediği aşamadır. Özel mülkiyetin geliştiği ikinci aşamada, insan ve doğa arasındaki kopukluk egemen hale gelir.

Ne var ki bu egemenlik, insanın insandan kopmasıyla birlikte oluşur. Özel mülkiyet (mübadele kurumlarını ve dolayısıyla kapitalizm diye bildiğimiz üretimin tarzını oluşturan) insanın kendisinden yabancılaşmasının ifadesini bulduğu kurumdur. Bu aşamanın yerini insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin eksiksiz olduğu için özel mülkiyetin ve onun sonucunda ortaya çıkan insanın insandan kopmasının aşıldığı komünizm alır. İnsan, komünizmde kendisinin farkına varacak, özgür olacak, doğayı emri altına alacak, "türsel yaşamı"yla uyum içinde olacaktır.

Marx daha sonra tarih felsefesini zihin felsefesinden ayırdı. Yine de kendini keşfetmenin "diyalektiği"ne maddi bir temel verme girişiminin daha sonraki uyarlamasında bile Fichte'nin senaryolaştırdığı "özne ile nesnenin dramı"nın işaretlerini koruduğu doğrudur. Girişimin ahlak bakımından önemi, Marx'a Hegel aracılığıyla Fichte'den gelen kavramda, yani yabancılaşma kavramında yatmaktadır. Marx'ın yazılarına son zamanlarda gösterilen ilginin büyük bir kısmı Marx'ın "yabancılaşmış emek"i ele alış biçiminden kaynaklamaktadır.

Marx'a göre, yabancılaşma ile özel mülkiyet kurumu arasında bir tür "içsel" bağlantı söz konusudur. Marx'ın amacını açıklamak için "liberal" iktisatçıların ne yapmak istediklerini anlamak zorunludur. Liberal iktisatçılar, Locke'a göre, mülkiyet kurumunun temeli olan doğal "hak"a ondan kaynaklanan "sözleşme" haklarından daha az ilgi gösterdiler. Yani, sözleşmenin ve mübadele yasalarının yönetimindeki mülk devinimiyle ilgilendiler. Adam Smith, ünlü yapıtı *Ulusların Zenginliği*'nde (1776) liberal ve deneyci bir yüzyılı kişisel çıkar rehberliğindeki özgür mübadelenin ve özel mülkiyet birikiminin yalnızca adaleti muhafaza etmediğini, aynı zamanda varolan ihtiyaçları karşılama ve istikrarı güvence altına olma yoluyla bir bütün olarak toplumsal refahı desteklediğini de göstermeye çalışarak özetledi.

Smith bu sonuca ulaşmak için, insan doğasının değişmeyen bir şey olduğunu düşünür. Liberal kuramın *homo economicus*'u* tarihsel bir varlık olarak düşünülmez. Bununla beraber, *homo economicus* insanlık durumunun daimi özellikleri diye gösterilseler de, aslında yalnızca iktisat yasalarının işleyişinden daha derin bir şey olarak açıklanması gereken on sekizinci yüzyıl pazar ekonomisinin özellikleri olabilecek arzular ve tatminler tara-

* İktisadi insan – ç.n.

fından güdülenir. İnsanın doğası değişen bir şeyse, bu iktisat yasalarına uymayı ne kaçılmaz ne de zorunlu olarak yararlı diye görmemiz gerekir. Marx, liberal iktisat yasalarının, mülk devinimini yönetiyor olabilirlerse de, mülkiyet kurumunu daimi gibi gösterdiklerini savunmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla iktisat yasaları, mülkiyetin ve ondan kaynaklanan yabancılaşmanın ortadan kalkabileceği başka düzenlemelerin araştırılmasının önüne engel koyarlar. Bu diğer durumlarda insan doğasının ödülleri ve tatminleri de değişecekti. Yabancılaşmanın üstesinden gelinirse, ödüller ve tatminler daha iyiye gidecekti. Bu düşüncenin itiraz edebilir yönlerinin olduğu söylenebilirdi: Yani insan doğasını insanın kendi yaratımı olarak sunmaktaysa da bir tür en yüksek ve ayırt edici değere sahip, "ona geri verilen" bir insanlık durumunun söz olduğunu da ileri sürer. Bir başka deyişle, bu düşünce insanın "özü"nün değişmediği düşüncesini hem kabul ediyor hem de reddediyor gibi görünmektedir. Yine de, liberal iktisat kuramı hakkındaki bu iddianın bir yanıtı hak ettiği yadsınamaz. İnsan doğasına ilişkin bir felsefe içermeyen bir iktisadi etkinlik kuramı anlamsızdır.

Marx özel mülkiyet kurumunun hareket ve ifade özgürlüğünü, liberal iktisatçıların ona atfettikleri doğa üzerindeki iktidarı yalnızca oluşturmuş gibi göründüğünü iddia eder. Aslında özel mülkiyet tabi kılmanın derin bir biçimini oluşturur. İnsan mülke bağlandığında "kendine yabancılaşır" Kurum ve zihin durumu neden ve sonuç olarak değil, içsel olarak bağlantılıdırlar. Nesnel açıdan iyeliğin özelliği olarak varolan şey, öznel olarak bireyin kendisinden ve türsel yaşamından yabancılaşması olarak hissedilir.

Bu bağlamda kendine yabancılaşmayla ne ifade edilmektedir? Düşüncenin kökeninin izini tarihsel olarak sürmek kolay değildir; benzer düşünceler Aristoteles'in tüccarın yaşam tarzına getirdiği eleştiride, dünyevi bağlılıkların yıkıcı doğasını konu alan Hıristiyan öğretilerinde ve ortaçağdaki tefeciliğe yönelik saldırılarda bulanabilir. Felsefi değerlendirmede, Marx'ın kavramlaştırmasını, iki tanesi hariç, öncüllerinden ayırmak gerekmektedir.

Bu öncül kavramlaştırmalardan ilki, Aydınlanma düşüncesine De Brosses'in (*Du culte des dieux fetiches*, 1760) kattığı ve Kant'ın din felsefesini önemsiz ele alışlarında felsefi içerik kazandırdığı "fetiş" kavramıdır. Kant Tanrı'yı, ben'i ve ben ile Tanrı arasındaki doğru ilişkiyi anlamayı amaçlayan gerçek dini düşünce ile yalnızca putperestin öznel ayırt edici özelliklerini temsil eden ve dolayısıyla onun dünyasına gizem aşılayan ilkeler dünyasının dışarıya doğru yansıtılmasını içeren sahte dini düşünce –ya da

"fetişizm"– arasında bir ayrım olduğunu ileri sürer. Fetişizm, insan yaşamını beyhude nesnelere tapmanın içine çekerek, öznenin kendisini kendi türüyle ve aşkın Tanrı'yla içsel ilişki içindeki özerk bir varlık olarak doğru bir biçimde anlamasının önünü keserek, onun dünyayla ilişkisini bulanıklaştırır. Fetişizm Tanrı'nın aşkın bireyliğini dünyaya içkin kılmaz. Görüngüyü sınırlı bir istencin öznel renkleriyle boyayarak dünyayı yanlış bir içkinlik halesiyle donatır.

"Yabancılaşma" (*Entfremdung*) terimi, izleyen biçimde, fetişizm terimine eklemlenir. Hegel, kendisini mükemmellik alanından kopmuş olarak ve ona karşıtlık içinde gören dini tinin, doğal olarak yazgılı olduğu şeyin bu olmadığının bilincinde olduğu için temelde mutsuz olan kendine yabancılaşmış bir tin olduğunu ileri sürmüştür. (Hıristiyan öğretisinin belirttiği gibi dini tin "düşmüş"tür.) Bu iddia, yalnızca Kantçı fetişizm için değil, aynı zamanda insanın mükemmel olmadığı, yaratım dünyasındaki mutlak yalnızlığı ve nesnel bilgi alanının dışında kalan bir varlığa bağımlılık duygusunu yansıttığı ölçüde herhangi bir din için de geçerlidir. Feuerbach, doğrudan, *succès de scandale** cesur bir adımla, dindeki bu yabancılaşma özelliğinin dinin toptan fetişizmden başka bir şey olmadığının ispatı olduğunu ileri sürdü. Hıristiyanlık kendini yansıtmanın bir türüdür. İnsanlar gerçekte kendilerinin olan mükemmellikleri dışarıya yansıtıp kutsal bir varlığın özellikleri kılarlar. Bu mükemmellikler insanın toplumsal yaşamının dışında nesnel bir gerçekliğe sahip olmasalar da, burada gerçek varoluşa sahip olabilirler. İnsan, mükemmelliklerini kendisinden alıp aşkın bir dünyaya yerleştirerek kendi mükemmelliğini elde edilemez kılar; çünkü artık bu mükemmellikler toplumsal etkinlik alanın dışındadır. Dolayısıyla insan eksik ve sınırlı bir varlık olarak kendi bilincinden ve kendi doğasından uzaklaşmış hale gelir. Din, insanı mükemmelliğinin olanaklı olduğu "türsel yaşamı"na yabancılaştırır ve dolayısıyla bu yaşamın oluşturduğu kendisine yabancılaştırır.

Marksçı yabancılaşma kuramı, ancak ona zaten aşina olduğumuz ikinci bir Kantçı düşünceyi eklersek anlaşılabilir. Kantçı koşulsuz buyruk formülleştirmesine göre, ussal bir varlık kendi türünün diğerler üyelerine bir araç olarak değil, ama bir amaç olarak davranmaya zorlanır. Hegel'in egemenlik ve bağımlılık çözümlemesinde bu buyruğu ussal varlığın öz-

* Skandaldan doğan başarı – ç.n.

bilincindeki zorunlu "uğraklar" diye kurma girişimini görüyoruz. Bir insan başkasına bir araç olarak davrandığı ölçüde kendisi de bir araç haline gelir. İnsan başkasını sömürürken, böyle olduğunu fark etmediği için özgürlüğünü bütün daha büyük şeylere itaat biçiminde kaybederek kendisini sömürür. Bu kuram Marx'ın toplumsal yaşamdan soyutlanmanın bir biçimi olan yabancılaşma, kendinden yabancılaşma olarak *deneyimlenir* şeklindeki iddiasını desteklemektedir.

İki özgün düşüncenin gelişmiş biçimlerini şöyle ortaya koyabiliriz:

1. İnsan nesnelere insani güçler atfettiği ölçüde kendisi için bir nesnedir ve dolayısıyla bu güçlerin kökeninin kendisinde olduğunu görmeye son verir.
2. İnsan başkaları kendisi için bir nesne olduğu ölçüde kendisi için bir nesne haline gelir. (X'in Y için bir nesne olduğu yerde, X, Y için yalnızca bir araçtır.)

1 ile 2'nin sentezi, kendine yabancılaşma durumudur. Özne olarak kendini doğru biçimde gerçekleştirme iki şeyi gerektirir ve bu iki şey ona gereksinim duyar: Birinci olarak, başkalarının amaç olarak kabul edilmesi ve ikinci olarak kişinin fiili insani gizilgücünün toplumsal yaşam aracılığıyla yeniden keşfedilmesi. Kendine yabancılaşmaya herhangi bir sapma, aynı zamanda tür yaşamından yabancılaşmaya zemin hazırlaması gerekir.

Marx'ın kesinlikle uygun biçimde oluşturmadığı ve kendi başına tartışmalı olan yabancılaşma durumunun mülkiyet kurumuyla doğrudan bağlantılı olduğu, sorunlu bir felsefi iddiadır. Marx yabancılaşma durumu ile mülkiyet kurumu arasında şöyle bir bağlantı kurmayı ummuştur: Özel mülkiyetin egemenliği altında nesneler, bireysel hakların odağı haline gelip insan yaşamının ayırt edici özelliği olmaya başlar. Mülkiyet kurumu aracılığıyla nesnelere bir ruh verdiğimiz bir duygu söz konusudur. Bu ruhun kökeni yalnızca biz olmamız gerektiği için, süreçte sistemli bir "fetişizm" öğesi söz konusudur. Bu fetişizm, metanın kendisine ait yaşam ve özerklik kazandığı (anlaşılır biçimde insan ihtiyacıyla ilişkili olan) kullanım değerinden değişim değerine ilerlediği bir mülkiyet oluşturur. Saf değişim değerinin para biçiminde ortaya çıkışıyla birlikte, nesnelerin fetişlere dönüşmesi tamamlanır ve –yalnızca mülkiyet ilişkilerinin son noktası olan serbest pazarın yönetimi altında etkili olan– bu dönüşümle birlikte kapitalizmi kurmuş oluruz. Kapitalizmin egemenliği altında yalnızca nesneler

değil, aynı zamanda insanlar da alınıp satılırlar. Bir tarafın emek gücünden başka kaybedecek başka hiçbir şeyinin olmadığı bu düzen altında, bu alıp satmada, insanlara araç gibi davranmanın en üst noktasına ulaşılır. İnsanlar birbirleri için nesneler haline gelirler ve metalar dünyasından dışarıya yansıtılan her çeşit insani (toplumsal) yaşam kırıntısı heba olup gider. Bütün bunları Marx'ın renkli "Genç Hegelci" tarzıyla özetlersek:

> Para evrenseldir; her şeyin kendi kendini oluşturan değeridir. Dolayısıyla bütün dünyayı, doğayı olduğu denli insan dünyasını, onun ayırt edici değerini talan eder. Para insan emeğinin ve yaşamının yabancılaşmış özüdür ve insan ona taptığı için bu yabancı öz insana hükmeder ("Yahudi Sorunu Üzerine")

Marx'ın Son Dönemi

Marx'ın özel mülkiyet kurumlarına felsefi eleştirisinin yeniden dile getirilişine zaten yaklaşmıştık. Bu yeniden dile getirme, tarih kuramını insan doğası kuramından ayırmaya ve her ikisine de "maddeci" savlarının akla getirdiği bilimsel karakteri kazandırmaya çalıştı. Amaç *Alman İdeolojisi*'nde öne sürülen "bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler" savına varlık kazandırmaktır. Dolayısıyla Marx kapitalizmin ahlaki ve siyasi düzenini ayakta tutan yanılsamaları hem açıklayacak, hem de açıklarken altlarını oyacak sistemli bir kuram ortaya koymak ister.

Marx son dönemindeki yazılarında, fetişizm kuramı, *Kapital*'de (meta ve sermaye fetişizmi düşüncelerinde) varlığını sürdürmeye devam etse de, yabancılaşma kavramını daha az kullanmıştır ve "mutsuz bilinç" diye adlandırılabilecek şeyle kurulan doğrudan bağlantı kopmuştur. Mutsuz bilinç terimi, katılanların iktisadi ilişkileri deneyimledikleri mutluluğa ya da sefalete bütün göndermeleri görünüşte küçümseyen bilimsel bir kuramın parçası haline gelir. Bu deneyim mutlu ya da mutsuz diye değil, ama doğru ya da yanlış diye eleştirilir. Yabancılaşma kavramı yerini "yanlış bilinç" kavramına bırakır. Yanlış bilinç, belirli yargı yanlışları değil, toplumsal dünyayı kavrayışında evrensel hatalar yapan bir bilinçtir. Marx'ın kapitalizm eleştirisinin yükü, yaratıcı ve bilimsel bir biçimde ifade edilmiş bir sömürü kuramının üzerindedir. Bu kuram, insanlık durumunun kapitalizm altında nasıl deneyimlendiğine ilişkin gözlemlerle yalnızca teğet geçen bağlantılar kurar. Yanlış bilinç, mutsuzluğun bir biçimi olmayabilir:

Onun kötülüğü aslında söz konusu olan sömürüyü algılayamaması ve sömürüyü desteklemesindedir.

Vurgunun yerinin değişmesinin nedeni, kısmen Marx'ın tarihin gidişatının Hegelci betimlemesini daha bilimsel ilhamlı bir kuramla değiştirdiğinde tarih kuramına kazandırmayı becerdiği önemli içgörüdür. Bu yeni tarih kuramı, kısmen Friedrich Engels kaynaklı bir uyarlama içerisinde, (Rus Marksizminin kurucu babalarından G. V. Plekhanov (1856-1918) tarafından) "diyaletik maddecilik" diye adlandırıldı. "Diyalektik" sözcüğünün bu tarih kuramını betimlemek için doğru biçimde kullanılıp kullanılmadığı açık değildir: Çünkü bu Hegel gibi Marx'ın da tarihin "çelişkiler"in birbirini izleyen çözülmeleriyle ilerlediğine inandığını ima ediyor gibi görünmektedir. Gelgelelim, kuramın "maddecilik"in bir biçimi olduğu tartışılmazdır. Hegel tarihi bilincin gelişimi olarak görmüştü. Marx, tarihin gidişatını biçimlendiren ve dolayısıyla gerçekleştiren temel şeylerin, kesinlikle bilincin özellikleri değil, ama "maddi" güçler olduklarını ileri sürmüştür. Maddi gerçekliği açıklamayan bilincin gelişimi, maddi gerçeklik üzerinden açıklanmalıdır. Bu suretle, Engels'in yukarda alıntılanan ünlü deyişinde (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*) Marx'ın tarih kuramı "Hegel'i ayakları üzerine diker". Dahası kuramın, bir kestirim olarak kapitalizmin yerini çok daha insancıl bir toplumsal düzen alacak şeklindeki özgün görüşü geçerli kıldığı savunulmuştur. Bu kestirime inandığından, insanın mutsuzluğunun bir betimlemesini vermek Marx'a daha az önemli gözüktü; çünkü kaçınılmaz olana yol açan nedenleri sıralamak gereksizdir.

Tarih kuramı "altyapı" ve "üstyapı" ayrımından başlar. Kuramın Hegelci öncüllerini korumak isteyen Marksist felsefeciler (sözgelimi, George Lukacs ve "Frankfurt Okulu" diye adlandırılan okulun mensubu belirli felsefeciler) hakiki *felsefi* Marksizmin, yabancılaşma kuramı gibi, kendisini bir insan bilinci anlayışında oluşturması gerektiğini düşündükleri için bu ayrımı ya eleştirdiler ya da onu hafife alır göründüler. Marx'ın ayrımının amacı, öte yandan, insan bilincini daha derin toplumsal ve iktisadi gerçekliğin bir yan ürünü olarak göstermekti. Bilinç, bilincin kendisi için fark edilebilir olmayabilecek terimlerle açıklanır. Marx'ın bilimsel tarih kuramına doğru ilerlerken, birinci kişinin bakış açısından üçüncü kişinin bakış açısına adım attığı ve bu adımın kaçınılmaz olarak onu eyleyenin görüş açısından uzaklaştırıp gözlemcinin görüş açısına yaklaştırdığı söylenebilir.

Bütün bilinç biçimleri insan kurumlarının altyapısı üzerinde inşa edilirler ve kurumlar (bunlardan kaynaklanan bilinç) bu altyapı aracılığıyla açıklanır. Marx'a göre altyapı iki parçadan oluşmaktadır: Birincisi, iktisadi ilişkiler dizgesi, belirli etkin "üretim güçleri". Herhangi bir iktisadi ilişkiler dizgesinin varoluşu üretim güçlerinin gelişim düzeyi üzerinden açıklanır. Bu güçler, emek gücünden ve birikmiş bilgiden oluşur. İnsanın doğa üzerindeki hâkimiyeti arttıkça üretim güçleri kaçılmaz olarak gelişecektir. Gelişimin her bir düzeyinde belirli bir iktisadi ilişkiler dizgesi üretim güçlerini kapsamaya ve onlara olanak sağlamaya çok daha uygun olacaktır. Dolayısıyla, herhangi bir verili iktisadi dizgenin varoluşunu, daha ziyade Darwinci bir biçimde (ilk Marksistlerin Marx'ın kuramıyla karşılaştırdıkları evrim kuramıyla) gelişimlerinin farklı bir aşamasında ya ona ihtiyaç duymayan ya da onu etkin bir biçimde ortadan kaldıran üretim güçlerine uygunluğu üzerinden açıklayabiliriz.

Hukuk ve siyaset kurumları üstyapısı, iktisadi ilişkiler dizgesi üzerinde yükselir. Bu kurumlar iktisadi altyapıyı pekiştirmeye ve korumaya hizmet ederler; dolayısıyla bunlar da benzer bir biçimde destekleme ve koruma işlevleri üzerinden açıklanırlar. Sonuç olarak, siyasi kurumlar kendilerine ait "ideoloji"yi oluştururlar. İdeoloji, birlikte bütün yapıyı destekleyen ve her biri mevcut düzenlemenin değişebileceğini gizlemeye ve onu yüceltmeye hizmet eden inançlar, algılar, değerler ve önyargılar dizgesidir.

Kabaca beş iktisadi düzenleme söz konusudur: İlkel komünizm, kölelik, feodalizm, kapitalizm ve komünizm. Komünizm hukuki, siyasi ve ideolojik üstyapıya artık gereksinim kalmamasıyla ve devletin, bütün aygıtlarıyla ve onu kuşatan "yanlış bilinç"le birlikte sonunda yitip gitmesiyle ayırt edilir. Komünizmde insanlar, herkesin yeteneğine göre verip ihtiyacı kadar aldığı bir dünyada sömürülmeden ve sömürmeden, doğrudan bir yoldaşlık durumunda, eşit şartlarda yaşarlar. Marx, komünizmi, üretim güçleri kapitalizmin onları denetimi altında tutabileceği bir noktanın ötesine ilerlemek zorunda oldukları için kaçınılmaz olarak gördü. Bu noktanın ötesine geçildiğinde, kapitalizmin "pranga"sı parçalanır ve daha sonra başarılacak devasa gelişim düzeyine uygun tek iktisadi düzenleme olan komünizmin zorunlu olarak onun yerini alması gerekmektedir. Bununla beraber, bu geçiş on sekizinci yüzyıl Fransa'sında feodalizmden burjuva

merkantilizmine geçişte görüldüğü üzere şiddet içeren bir devrimle olanaklı olacaktır.

Marx bu kuramını geliştirirken kapitalist ve feodal düzenlemelerin çeşitli ayrıntılı betimlemelerini sunmuştur. Bu düzenlemeler arasındaki temel farklılıkları ve bunların çelişen hukuk sistemlerini oluşturma biçimlerini göstermeye çalışmıştır. Soruşturmaları Marx'ı özellikle değer (ya da fiyat) sorunları olmak üzere siyasi iktisadın çok tartışılan sorunlarına yöneltti. Hiçbir şey insan etkinliğiyle ilişkisi dışında değere sahip olamaz. Kullanım değerleri en basit şekilde nesneler ile onların tatmin ettikleri ihtiyaçlar arasında geçerli olan ilişkiler olarak açıklanabilirler. Değişim değeri hakkında ne diyebiliriz? Değişim değerinin belirli bir metanın belirli bir bedelle mübadele edilmesini emretmesi olgusunu ne açıklamaktadır? İkinci olarak, artı-değer nasıl ortaya çıkmakta ya da başka bir deyişle belirli bir kişi (kapitalist) piyasanın işleyişi aracılığıyla nasıl değişim değeri *biriktirmektedir*?

Marx (karşılıklı birbirlerine dayandıklarını ve birlikte kapitalizmi tanımladıklarına inandığı) değişim değerinin ve artı-değerin iki özelliğini siyasi iktisatçı David Ricardo'nun (1772-1823) "emek değer kuramı"ndan devraldı. Emek değer kuramı, bir metanın değişim değerini onu üretmek ya da yeniden üretmek için gereken toplumsal olarak zorunlu olan çalışma saatleri üzerinden açıklar. Bu durumda, birikim, emeğin emekçiden gasp edilmesi, emekçinin yaşamını sürdürme araçlarını (emekçinin üretim gücünü yeniden üretmeye hizmet eden ve dolayısıyla emeğin gerçek "bedel"i olan) bu araçların üretilmesi için gerekenden artan çalışma saatleriyle mübadele etmesi üzerinden açıklanır. Böylelikle, Marx bir sömürü kuramına ulaştı. Artı değer üretimi, zorunlu olarak karşılıksız çalışma saatlerine el konulması aracılığıyla yürüyor gibi görünüyor. Dolayısıyla kapitalist ilişkiler zorunlu olarak sömürüye dayalıdırlar.

Geriye doğru bakıldığında, Marx'ın adıyla anılan çeşitli felsefelerde çok az ortak nokta söz konusu olduğu görülebilir. Aslında, bahsedilen üç boyut –insan felsefesi, tarih kuramı ve değer anlayışı– kalıcı bir sezgiyi dile getirme doğrultusundaki ayrı ayrı girişimler olarak görülebilirler. İster insan doğasını, ister tarihin gidişatını ya da ister iktisadi değerlerin yapısını ele alalım, eğer Marx haklıysa, bir tek temel şeyi incelemekteyiz. Bu şey bilinç değildir; bu bilinci oluşturan ve belirleyen şeydir. Özü doğanın dönüş-

türülmesinde olduğu için bu şey maddi; insanlar arasındaki ilişkide varolduğu için aynı zamanda toplumsaldır. Marx bu çok önemli şeyi "emek" olarak tanımlamaya çalışırken, egemenin, sekreterin, avukatın ya da mülk sahibinin değil, etkinliği bunların beslendikleri "üstyapıyı" destekleyen sıradan insanın durumunu tanımlayan kavrama, siyaset felsefesinin merkezine geri dönmeye çalıştı. Emek, insanın özü ve tarihin yönlendirici gücüdür. Emek, uydurma piyasa değeri biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Kendisine yabancılaşabilen, kendisini yenileyebilen ve bu suretle insanlığın mutluluğunu ve sefaletini belirleyen emektir.

Böylesine sentez içeren bir tanımlama çekici olsa da, onun parçaları mantıksal olarak bağımsızdırlar. Dahası parçalar eşit oranda ikna edici değildirler. Hem emek değer kuramının hem de tarih kuramının ciddi kusurları olduğuna işaret edilmektedir. Birinci kuram açıklar gibi göründüğü şeyi aslında açıklamamakta; ikinci kuram yanlış oldukları ortaya çıkan kestirimlerde bulunmaktadır. Yine de tarih kuramı ikna edici görüntüsünü yeterince korumaya devam etmektedir. Toplumsal bir "üstyapı"nın iktisadi bir "temel"in hareketiyle sevk edildiği ve yıkıldığı düşüncesinde karşı konulmaz bir yan vardır. Tarih kuramının ayrıntılarını kabul edemeyeceğini düşünen birçok kişi, halen tarihin gidişatını insan bilincinin gidişatından başka yerde bulmak için uğraşmakta. Bu bakış açısıyla siyasi eylem için "üçüncü kişi" yaklaşımı söz konusu olmaktadır. Eyleyenin değerler, yaptırımlar, yasalar ve toplumsal yaşamın özünü bulduğu yerde bu yaklaşım, "ideoloji", "yanlış bilinç" ve iktisadi belirlenim görür. İnsan ilişkilerinden bu geri çekilişin Kantçı özne kuramında zirve noktasına ulaşan ve ilk aşamalarında modern insanın durumunu hem insanın fiili deneyimiyle bağlantılı kalan hem de maddi dünyanın bir parçası olarak onun gerçekliğine saygılı olan yollardan anlamlandırmaya çalışan bir felsefeden doğmasının gerekmesi çelişkilidir.

Marx'ın felsefesi, insanın kendisi için hem nesne hem de özne olduğu sezgisini bütün siyasi düşüncenin temeli olarak kabul etti. Bu sezgiden kuramın ve pratiğin bir olması gerektiğini savunan "praksis" öğretisi doğdu. İnsanlığın gidişatını sefaletten çıkaracak tek kuram, eyleyenin pratik akıl yürütmesini dahil edilebilecek kuramdır. Gelgelelim bu felsefe, bilimin güvenirliğini ödünç alırken, kendisini onu kuram ile pratik arasında aşılmaz gibi görünen bir engel oluşturarak anlaşılır kılan bir bakış açısını terk

ederken bulur. İnsani yanılsamanın arkasındaki toplumsal gerçekliği gösterme girişimi, bilinci "gizemden arındırır". Dolayısıyla girişim neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, toplumsal eylemin tek uyarıcısı olan değerleri yerinden edip kendi yeni gizemini oluşturarak son bulur.

16

YARARCILIK VE SONRASI

Marx'ın felsefesi, Hegelci bilinç görüsüyle deneyci politik ekonomiyi uzlaştırma girişimi nedeniyle kalıcı bir değere sahiptir. Bu girişimden, tarih kuramı araştırmasını aldanma olarak görüp politik ekonomi çalışmasını da sözde bilim diye aşağılayan birçok isim tarafından dönüştürülüp benimsenen farklı bir insan doğası görüşü ortaya çıkmıştır.

Marksizmin politik ekonomiden doğuşu, deneycilik geleneklerine derinden kök salmış bir başka düşünce okulunun ortaya çıkmasıyla rastlaşmıştır. Bu okul, bir insan doğası kuramından dolayı değilse de, yalnızca biri hariç bütün ahlakları ve siyasetleri betimleme girişiminden dolayı anılmaya değerdir. Yararcılık, on sekizinci yüzyılın on dokuzuncu yüzyılda yaşama istencini ve deneyciliğin modern ruhun özelliklerini temsil etme girişimine olabildiğince uzun direnme kararlılığını temsil eder. Bu modern ruh, en sonunda egemen olduğunda uzlaşmaz bir kuşkuculuğun silahlarıyla donanmıştı. Bradley'nin ve İngiliz idealistlerinin elinde yıkıcı olan bu silahlar, idealizmin ve aslında mantıkçı pozitivizmin kısa bir süreliğine hüküm sürdüğü felsefi bilenemezciliğin çölleşmiş topraklarını terk eden yapıcı metafiziğin her biçimine karşı yöneltildi. Bu bölümde, deneycilik ile idealizm arasındaki yenilenen mücadelenin bütün boyutlarını ele almayacağım. Bununla beraber, bu mücadelenin ahlak ve siyaset alanlarına aktarımını ele almayan hiçbir tarih anlatısı, on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin eksiksiz bir betimlemesini veremez.

Hume, ünlü bir makalesinde, toplum sözleşmesi düşüncesini boş kanı diye bir kenara atmış ve kamu alanında yarardan başka meşruluk ölçütü-

nün söz konusu olmayacağını ileri sürmüştü. Jeremy Bentham'a (1748-1832) ortak görüyü ve bilimsel yöntemi devlet işlerinin ele alınışına dahil etme girişimi olan *Yönetim Üzerine* (1776) adlı yapıtını yazması için ilham veren, aslında Hume'un bu düşüncesinin bir yorumuydu. Bu sırada, Britanya deneycilerinin ahlaki psikolojiden derinden etkilenen bir felsefeci olan Adam Smith *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtını kaleme aldı. Bu kitap, *laissez faire* kapitalizminin kuramsal temellerini, çıkarın anayasal siyasi yönetimin sınırlamaları içinde kaçınılmaz biçimde siyaseti bir dengeye oturtması gerektiğini ve insanın kendi iyiliği için eylerken kendiliğinden bütünün iyiliği için eylediğini iddia eden bilimsel bir yapıttı. Smith'in incelikli çalışması politik ekonomide öncü bir çalışmaydı ve Dr. Johnson'un bir insan öyle masumca para kazanamaz yorumuna, onu ticaretin hâkim olduğu yılların iyimserci ve ilerlemeci ruhuna uygun kılan felsefi bir destek sağladı.

Bentham, bu iyimserciliği süreç içinde ahlak felsefesinin Britanya deneyciliğiyle birlikte anılan ahlaki ve felsefi içgörülerin birçoğunu kaybeden bir diline çevirdi. Adam Smith bu içgörüleri paylaşıp ahlak ve siyaset meseleleri hakkında duyarlılıkla ve incelikli bir anlayışla yazmıştı. Dolayısıyla Bentham çok yeni oldukları için felsefenin kabul gören kapsamı dışında kalan meseleler hakkında derin düşünmelerdeki bakış açısının neşesini ifade etmek için yeni bir sistem üretmedi. Bu meseleler, felsefi incelemenin konusu olmak için daha sonraki felsefecilerin –ve özellikle Marx'ın– çalışmalarını beklediler.

Dolayısıyla iyimserci ruh, felsefi ifadesini Bentham aracılığıyla buldu. Bentham'ın bütün meseleler karşısında benimsediği bakış açısı "köktenci reform"un bakış açısıydı. Reformun *ethos*una direniş, ifadesini kökleri on sekizinci yüzyıl ahlak psikolojisinde olan bir başka felsefeci Edmund Burke'ün (1729-1797) çalışmasında buldu. Gelgelelim, Burke'ün insani şeylerin karmaşıklığına yüksek düzeyli ebedi anıştırmalarının siyasete hevesli ve tüccar ahlakçılığının hüküm sürdüğü bir çağda tatmin edici olmadığı ortaya çıktı. Bir sisteme ihtiyaç söz konusuydu ve Bentham kestirilebilir sorulara anlaşılır kâr ve zarar üzerinden beklenen yanıtlar vererek bu sistemi sağladı. Hukuk eğitimi alan Bentham, hukuk konusunda hem hukukun ayrıntılarına odaklanacak denli dar hem de bu ayrıntılara aynı ışığı tutacak denli basit bir görüyle keskin bir göze sahipti. *Ahlakın ve Yasamanın İlkelerine Giriş* (1789) adlı çalışması aynı zamanda ahlaka da uygulanabilir

gibi görünen bir kuramdan köktenci bir hukuk reformu felsefesi türetmek gibi eşsiz bir değere sahipti. Nitekim hukuk ile ahlak arasındaki zorlu ilişki sorununa hukuk ile desteklediği kurumların sürekli ahlak eleştirisine konu oldukları bir zamanda birçok kişiyi tatmin eden bir çözüm getirdi.

Bentham'ın öncülü basitti, yani psikolojik hazcılıktı. İnsanlar haz peşinde koşup acıdan kaçarlar ve tek ahlaki gerçek budur.

> Doğa, insanı acı ve haz olmak üzere iki egemen efendinin yönetimi altına yerleştirmiştir. (...) Bunlar bizi bütün yaptıklarımızda, söylediklerimizde ve düşündüklerimizde yönetirler: Bağımlılığımızdan kurtulmak için gösterebileceğimiz çaba, yalnızca bu bağımlılığı ispatlamaya ve onaylamaya hizmet edecektir. Birisi onların imparatorluğundan vazgeçtiğini iddia edebilir, ama gerçekte her zaman bu imparatorluğa tabi kalacaktır.

Bentham, bu düşünceyi, ilk önce "ne yapacağımızı belirlediği kadar ne yapmamız gerektiğini de işaret eden" yalnızca haz ve acıdır, diyen bir ilkeye dönüştürdü. Bu noktadan hareket edildiğinde "çıkarı söz konusu olan herkesin en büyük mutluluğu, insan tutumunun doğru, uygun ve evrensel olarak arzu edilir sonucudur" şeklindeki ünlü "yarar ilkesi"ne küçük bir adım kalır. Bentham mutluluk ile haz arasında ayrım yapmayıp, örneğin Aristoteles'inki gibi böyle bir ayrıma gitmiş olan felsefeleri metafizik perdeleme diye niteleyerek açıkça bir kenara atar.

Yarar ilkesi kuşkusuz daha önce –örneğin, Hutchenson tarafından– ortaya konmuştu. Bentham'ın yeniliği, ilkenin *temel* doğasına duyduğu inanca dayanmaktadır. İlkeyi temellendiren ya da ilkenin ihtiyaç duyduğu başka bir olgu –bilinç, ahlak anlayışı ya da ahlak yasası gibi bir olgu– söz konusu değildir. Aksine böylesi başka bir olguya başvuranların "Bu sorun niçin çözüldü?" sorusuna yanıt vermeleri gerekir. Yarar ilkesine yer açmayan hiçbir düşünce bu soruya yanıt veremez.

Yarar ilkesinin görünüşteki en büyük üstünlüğü, etiğin niceliksel terimlerle kavranmasını olanaklı kılmasıdır. Hazzın ve acının (yoğunluk, süre, kesinlik, benzerlik ve benzerleri üzerinden değerlendirilen) birimlerini öngörerek bir eylemi bir başka eylemle karşılaştırabiliriz. Bentham (Hutchenson'un daha önceki ve daha az sadık örneğini izleyerek) bütün dile getirilebilir doğru ve yanlış sorunlarını çözecek bir "mutluluk" hesabı tasarladı. Hazların ve acıların birbirleriyle niteliksel değil, ama niceliksel bir ilişki içinde oldukları düşünülürse (yani etiğin başlıca amacı ve konusu unutulursa), bütün ahlak sorunlarına bir çözüm tasarlamak olanaklıdır.

Bu yöntem kendiliğinden siyasete uzanır. Aslında siyasetin onun doğal yuvası olduğunu düşünmek için nedenler bulunmaktadır. Ne var ki yöntem, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl yararcılarının hakkında yürüttükleri tartışmayla gerçekten hak ettikleri ünlerinin bir kısmını elde ettikleri felsefe sorununa –siyasi özgürlük sorununa– yol açar. Doğru olan, insanın hazzını en yüksek düzeye çıkaracak şeyi yapmak ise, bireylerin hazlarını toplamasını bilmemiz gerekir. Bir bireyin tüm hazzının bütünün daha büyük menfaati adına yararlı bir biçimde feda edilemeyeceğini düşünmek için *a priori* bir neden söz konusu değildir.

John Stuart Mill'in (1806-1873) ahlak kuramını konu alan önemli çalışmalarını –*Yararcılık* (1861), *Özgürlük Üzerine* (1859), daha eski (kayda değer bir yaratıcılığı ve etkisi olan bir çalışma olan) *Bir Mantık Sistemi* (1843) etiği ve siyaseti konu alan bölümleri– bu son düşüncenin doğurduğu sorun meşgul etti. J. S. Mill'in babası James, Bentham'ın ateşli bir taraftarıydı ve özellikle yeni bulunan yararcılık ilkelerini tatmin edici bir politik ekonomi kuramına dahil etmek konusunda istekliydi. Baba James, bu konulara duyduğu ilgiyi (oğul James'in *Özyaşamöyküsü* [1873] başlıklı kitabında canlı bir biçimde belirttiği belirli duygusal yetersizliklerle birlikte) oğluna miras bıraktı. Ne var ki Mill, Bentham'ın etkisine karşı çıkıp yarar ilkesinin insanları domuzlardan ayırt edemeyen bir insan doğası kuramı üzerine kurulması gibi bariz bir kusuru ortadan kaldırmaya çalıştı. Ahlaki eyleyenler ya da ahlaki eyleyenlermiş gibi davrananlar yalnızca bazı yaratıklar oldukları için Bentham'ın insan doğası kuramı saçma gözükmektedir. Dolayısıyla ahlaksal eyleyenin ayırt edici özelliklerinin neler olduğuna yanıt verebilecek bir ahlak kuramı ortaya koymamız gerekmektedir. Daha açık bir biçimde ifade edersek, Platon'dan Kant'a kadar bütün büyük ahlak kuramlarının üzerine kurulduğu kavram, yani ussal eyleyen ya da kişi kavramı yararcı felsefeden, incelenip kusurlu bulunduğu için değil, ama incelenmediği için çıkarılıp atılmıştı.

Mill, öncülleri gibi, felsefeye Adam Smith'ten derinden etkilendiği bir alan olan politik ekonomi kaynaklı bir ilgiyle yöneldi. Bununla beraber, Mill'in Fransız sosyalist Saint-Simon'un (1760-1825) yazılarıyla karşılaşması, onun *laissez faire* ideolojisine nitelikleri dahil etmesine ve aslında yaşamının (başlamış olduğu gibi) siyasi meselelerde sert tarzının yalnızca gizlemeye hizmet ettiği kendisi kendisiyle düştüğü açık çelişkiyle sona ermesine neden oldu. Etiğindeki bakış açısı çelişkiliydi. Coleridge'in ve

Carlyle'ın romantik yararcılık karşıtlığını biraz özümsemiş olsa da, onu oluşturan Alman felsefesini anladığını çok az gösterdi. Benthamcıların yalınkatlığına ve düşünsellik karşıtlığına [*philistinism*] karşı güçlü ayaklanma dalgaları hissettiyse de, bunun felsefi temelinin altını oymak için pek de bir şey yapmadı. Sonuç itibariyle, –Mill'in bütün ahlak çalışmaları gibi yoğun düşünsel çatışmayı yüzeysel berraklık maskesinin arkasına saklayan– *Yararcılık* ve *Özgürlük Üzerine* artık –kısmen çok sayıda insanı katılmak için baştan çıkardığından– dikkate değer bir bakış açısının özgün olmayan ifadeleridir.

Bentham gibi Mill de hazzı mutluluktan açık bir biçimde ayırmadı ve "en büyük mutluluğu" selefleri tarafından büyük ölçüde kabul edilebilir olan terimlerle olumladı. Bununla beraber, "en büyük mutluluk" ilkesi için arzu edilirlik kavramı temelinde bağımsız bir akıl yürütme ortaya koymaya çalıştı. Mutluluk yalnızca arzulanmaz, aynı zamanda arzu edilir olandır, dedi ve insanların onu arzu ettikleri gerçeğinin bundan daha büyük bir kanıtı olabilir mi? diye sordu. Bunun pek bir ilerleme olmadığını düşünebilirsiniz, ancak bu akıl yürütme en azından tartışmaya akılcı varlıkların zihinsel yaşamına özgü bir kavramı –arzu edilir olan kavramını– dahil etmesi bakımından değerlidir.

Mill, mutluluk ya da haz tartışmasına, yine ussallığın ayırt edici bir özelliğine örtülü bir göndermeyi dahil eder. Hazlar arasında niteliksel farklılıklar olduğunu ileri sürer. Böylelikle Mill için tamamen niceliksel olan bir "mutluluk hesabı" yaklaşımını reddetmenin yolu açılır. Bununla beraber bu değişikliğin onu doğrulamak için kullandığı felsefeden elindeki bütün yetkeyi aldığını fark etmez. Öyleyse hazdaki "nitelik"in ölçütü nedir? Aşk hazzının cinsel arzu hazzından daha değerli olduğunu bize ne söylüyor? Yarar ilkesini uygulanabilir kıldığı için, bu ilkede varsayılan ve bu nedenle onun tarafından ispat edilmesi olanaklı olmayan bir başka değer ölçütüne başvuruyor gibi görünüyoruz.

Akıl yürütme, yararcılığa yönelik bütün itirazları düzmece çürütmelerle göstererek bu hatta ilerler. Bir itiraz da okurdan gelir. En büyük mutluluk ilkesi, bir ideal olarak iyi olabilirse de bir güdüyü tanımlamaz. Ussal bir varlığın buna niçin itaat etmesi gerektiğini sorabiliriz. Bentham gibi, Mill de insan doğasındaki kayıp bir güdüyü kendiliğinden sağlayan bir ilkenin –eski deneyci yardımseverlik ya da sempati ilkesi– söz konusu olduğuna inanmaya yönelmişti. (Bentham bu yardımseverlik güdüsü kura-

mını geliştirmeye çalışan on sekizinci yüzyılın çağrışımcı psikolojisinden yeterince etkilenmişti). Gelgelelim, şu durum dikkate alınmalıdır: Bir kabile katı dini yasalara uyup kutsal şeylere saygısızlığı katı cezalarla cezalandırır. Bu uygulamanın yararcı bir temellendirmesi vardır: Kabilenin uyumunun sürmesini sağlayarak onu düşmanlarından ve yırtıcı hayvanlardan korumak. Ne var ki, gözlemde bulunan kimi antropologlar tarafından ortaya konan çok daha ayrıntılı kuramlara dahil edilebilecek olan yararcı temellendirme, dini eylem için bir güdü değildir ve olamaz da. Toplumsal uyumu sürdürmek adına dini törene katılan bir kabile üyesi dini inancını kaybeder. Desteklemek için uğraştığı toplumsal organizmaya zaten kalben yabancılaşmıştır. Akıllı bir antropolog, böylesi durumlarda onarılmaz bir biçimde zarar vermekten çekindiği için yerlilerin uygulamasının altında yatan yararcı nedenleri açığa vurmaktan geri durabilir.

Burada bir eylemin yararcı temellendirmesinin bir üçüncü kişi bakış açısından *ayrılmaz* olabileceğini görüyoruz. Temellendirme, eylemi oluşturan "birinci kişi" bakış açısının parçası olamaz. Dolayısıyla yararcı temellendirme, eyleyen için yaptığı şeyin yapması için değil, ama eyleminin bir gözlemcinin gözünde onaylanması için bir neden olacaktır. Mill çok daha doğrudan peşine düşüldüğünde mutluluğa daha nadiren ulaşıldığını ileri sürerken bunun sezgisine sahiptiyse de, onun yarar ilkesinin çoğunlukla eyleyen tarafından tam da bu ilke gereğince gizlenmesi gerektiği yollu sonucunu göremedi. Bu durumda eyleyen, değerleri için başka bir kaynağa gereksinim duyar. Buradaki hata, Kantçı felsefenin açıkça ortaya koyduğu gibi, ahlaki düşüncenin öncülü olan birinci kişi bakış açısının kaybedilmesinde yatmaktadır.

Mill, bazı bakımlardan en etkileyici çalışmasını –*Özgürlük Üzerine* broşürü– kafası siyasi özgürlük sorununa takılıyken yazdı. Bentham'ın daha önce ele almış olduğu meseleyi ayrıntılandırarak, siyasi özgürlük sorununun, mesele bireye yasalara uygun biçimde getirilen sınırlamalar üzerinden negatif bir biçimde düşünülürse çözülebileceğini ileri sürdü. Mutluluk arzunun tatmininde yattığından siyasi özgürlük, yararlık ilkesine göre bir değer olacaksa, arzuları tatmin etme özgürlüğüne dayanması gerekir. Gelgelelim, bir kişi bir başkasının arzularının tatminini engelleyen bir şeyi yapmayı arzulayabilir. Bu arzulardan biri meşrulaştırılırken hangi ilkeye başvurulur? Veyahut ilke söz konusu olmayıp yalnızca egemenlik için doğa mücadelesi mi söz konusu olmalıdır?

Mill'e kısıtlamanın varlığı zorunluymuş gibi görünse de, kısıtlama yarar ilkesinin üzerine kurulamazdı: Bu, yasanın sürekli değişmesine ve yerleşik düzene sivil bağlılığın oluşmamasına yol açabilirdi. Herkesin uzun dönemde hangi tatminin daha büyük yarar sağlayacağı ya da en yararlı olabileceği hakkındaki düşünceleri farklı olabilirdi. Bu nedenle Mill, daha doğrudan bir ölçüte ihtiyacımız olduğunu ileri sürdü. Dolayısıyla da zarar ölçütünü önerdi. Zarar ölçütüne göre bir kişi, insanların varlığına zarar vermeyecek arzularının peşinde koşmakta özgürdür. Mill zararla ne ifade edildiğini tanımlamakta zorlukların söz konusu olduğunu kabul etmişti ve kavramı konu alan açıklamasında olağan, dogmatik kendi kendiyle çelişme yeteneğini kullandı. Bu kendi kendiyle çelişme, bazı bakımlardan bilinir hale geldiği "olumsuz" siyasi özgürlük kavramına özgüdür. Yasanın bize fiziksel olarak değil, ama ahlaken zarar veren birçok şeyi yasaklamasını isteriz. Bu durumlarda zarar görmemiz ile yasal kısıtlama istememiz iki ayrı fenomen değil, bir fenomendir. Bu anlamda pornografinin itici görüntülerinden, açık saçık teşhirden, küçük düşürücü hareketlerden "zarar görürüz" Zarar kavramı beraberinde kesinlikle yarar düşüncesinin ve olumsuz özgürlük anlayışının yerini alması için tasarlanan ortak ahlaki sezgilere başvurmayı getirir.

Bu sorunlara rağmen, Mill'in özgürlük kavramı özünde günümüze değin varlığını korudu. Kavramın Sidgwick ve Herbert Spencer aracılığıyla günümüze ulaşan etkisi, hukuk biliminde liberal ortodoksi haline gelen şeyi sağladı. Mill, kendini geliştirme ülküsü nedeniyle liberal ortodoksiye bağlandı. Bu ülkü, çağın ilerlemeci ve bireyci ruhuna uygunduysa da, açıkça yararcılığın klasik ilkeleriyle uyumlu değildi. Bununla beraber, Mill'e göre özgürlük kısıtlansa bile, olumlu bir içeriğe sahiptir. Olumlu özgürlük, kişinin arzularını gerçekleştirme ve geliştirme, "yaşam deneyimleri"ni insanın ilerleyişini kesintiye uğratmadan ya da engellemeden yönetme, kişinin doğasını sorumluluğu yalnızca kendisine ait olan temel seçimleri yansıtan eylemlerle gerçekleştirme yeteneğine dayanır. Mill'in özgürlüğün sınırlanmasını betimlerken ya da onun olumlu ödülüne işaret ederken ifade ettiği özgürlüğün kesinlikle herhangi bir anlamda siyasi "özgürlük"ten başka bir özgürlük olmadığına dikkat edilmelidir. Bireysel kendini gerçekleştirmenin doğasını ve toplumsal sınırlamayı değil, ama bizim özgür diye kabul ettiğimiz eylemleri ve umursamamaların metafizik statü-

sünü soruşturan Mill'in özgürlüğü ele alışı, ilerlemesi gerektiği gibi, metafizik özgür istenç meselesinden bağımsız olarak ilerler.

Mill'in insan doğası konusundaki naifliği, en çok olumlu özgürlük kuramında barizdir. Her ne kadar Mill bir kişinin benimsediği arzular arasında ayrıma giderken "kendisinin kıldığı" arzulara göndermede bulunmakta tereddüt etse de, iki arzu arasında ayrıma gid'en ya da bir arzunun tatmin edilmeye diğerinden daha değer olduğu konusundaki ortak inancımızı temellendiren bir kuramı yoktur. Hegelciler ve Marksistler, doğru arzuyu yabancılaşmış arzudan ayırırken, kişinin kendi benliğini ve kişiliğinin ifadesini bulduğu arzuları kişiyi bastıran ya da kendilerini bağımız güçler gibi oluşturan arzulardan ayırmayı da amaçlamışlardır. Bazı arzular, benliği özne olarak sahip olduğu egemen konumdan çıkartıp onu bir nesne konumuna düşürür ve bazı durumlarda kendini gerçekleştirmesini olanaksızlaştırabilen bir edilgenliğin kurbanı haline getirir. Mill, bu düşünceleri insanı kendi arzuları arasındaki arabulucu ya da hakem gibi betimlemesini mümkün kılacak bir zihin felsefesine sahip olmadığı için fark edemedi. Sonuç itibariyle Mill'in "bireyin özgür gelişimi" anlayışı, kimi zaman bireysel anarşiden –yani kişiliğin dürtü ne olursa olsun onu emir addetmeye hazır olmasından– çok az farklılık göstermektedir. Böyle bir ülkü yalnızca itici değildir. Kesinlikle bir *özgürlük* ülküsü de değildir. İbsen, Mill'i Norveç diline çeviren kişiye yazdığı mektupta, yararcı ilkelerin "düşünceye olan bilgece düşmanlığından" söz etmiş ve eklemişti: "Hegel'i bilmeden felsefe yazan yazarları hatırladığımda... birçok şey mubah gibi görünüyor." Kesinlikle Hegel'le bir yakınlaşma Mill'in temel insan doğası anlayışında bir çok şeyi yoluna koyabilirdi.

Mill'in kuramının barındırdığı sorunlar, Mill'in çağdaşı edebiyatçılar için açıktı ve Matthew Arnold'un *Kültür ve Anarşi* (1869) adlı yapıtı Viktorya dönemi okurlarını yararcılığın ve onun oluşturduğu özgürlük kuramlarının inanılmazlığı konusunda zaten uyarmıştı. Ne var ki yararcılık karşıtlarının Mill'in düşüncesinin deneyci ön-varsayımlarının altını oyacak rakip bir felsefeleri yoktu. Mill, zihnin bir biçimde bireysel arzular, inançlar ve duygulardan oluştuğunu savunan atomcu bir fail insan tanımlamasına sahipti. Geçerli felsefe, bu tanımlama olduğu sürece, ahlaki yaşamın yararcılık karşıtı bir açıklamasını yapma görevi olanaksız gibi göründü. Bu görev, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yararcı bakış açısını, onun tamamen yetersiz olan zihin felsefesini yenisiyle değiştirerek yıkmaya çalı-

şan Britanyalı felsefi idealistler okulu ortaya çıkana değin olanaksız görünmeye devam etti.

Britanya idealizmi, tıpkı yerini almaya çalıştığı deneyci felsefe gibi, zihnin doğasına, ahlaka ve siyasi alana ilişkin sezgilerden doğdu. Bu idealizmin ilk savunucusu çağdaşlarının Kant'ın deneyciliğin metafizik temellerine saldırısını ele alışlarındaki başarısızlığa güçlü bir biçimde tepki gösteren Oxford felsefecisi T. H. Green'di (1836-1882). Green kendisini deneyci terimlerle ifade eden ciddi ahlak ya da siyaset felsefesinin söz konusu olamayacağını düşünüyordu. Kendi başına Hegelci devlet anlayışını yeniden canlandırmaya çalıştı. Green'e göre devlet araç değil, amaçtı; yurttaşın sadakati yarara ya da bireysel terimlerle betimlenebilen tatmine indirgenemezdi. (Kant'ın siyasi yorumuna ilişkin düşüncelerinin görünüşte Kant'tan esinlenmiş olanlarınkinden daha çok Mill'in düşüncelerinin sezgisine benzediğini görmek ilginç. Mill'in şuna katılmamak için kesinlikle çok az nedeni olabilirdi: "En büyük olası insan özgürlüğüne herkesin özgürlüğünün tüm diğer kişilerin özgürlüğüyle eşit kılındığı –kendisini izleyeceği için, en büyük mutluluktan bahsetmiyorum– yasalarla uyumlu biçimde olanak tanıyan bir anayasa (...) yalnızca bir anayasanın ilk hazırlanışında değil, onun bütün yasalarında temel alınması gereken zorunlu bir düşüncedir" [Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, B. 373].)

Geriye dönüp bakıldığında, T. H. Green'i yalnızca yetenekli olarak değil, aynı zamanda Oxford idealistleri arasındaki daha uzak ardılı F. H. Bradley'in (1846-1924) dikbaşlı habercisi olarak görmek de muhtemelen yerindedir. Bradley ilk defa Mill'in yararcılığının altında yatan insan felsefesine karşı kullandığı eksiksiz bir tartışmacı kuşkuculuk ve metafizik gözüpeklik geliştirdi. Bradley eleştirilerini 1876 yılında *Ethical Studies* adı altında basılan bir dizi ilişkili makalede somutlaştırdı. T. S. Eliot'un daha sonra İngiliz nesrinin bir modeli olarak övdüğü bir tarzda coşku ve tutkuyla yazılan bu kısa çalışma, doğrudan yararcılık kuramlarını, yöntemlerini ve hepsinden önce yararcılığın kendi imgesini hedef aldı. Bütün yararcı kuramın ve kendisini süslediği bütün özgürlük ve "özgür gelişim" anlayışlarının ardında Bradley, kendi bakış açısından, aynı tehlikeli mitin olduğunu fark etti. Bu mite göre, birey varoluşa ihtiyaçlarla, arzularla ve iştahlarla donatılmış olarak geçer; dünyayla zaten istediği tatminleri elde edeceği yansız, bağımsız bir nesneymiş gibi karşı karşıya gelir. Bireyin tatmini arzularının toplamının tatminine dayansa da, topluluğun tatmini

bireylerin tatminlerinin toplamından ibarettir. Gelgelelim, bütün bu felsefe bir yanlış üzerine kuruludur. Bu, bireyin, onun eylemini olanaklı kılan toplumsal düzenlemelerden ve sınırlamalardan daha önce varolduğunu varsayma yanlışıdır.

Bradley daha sonra metafizik nedenlerle bütün "ben" kavramını ciddi bir kuşkunun pençesine terk etti. Bu aşamada, Bradley, ben'in ve onun ifade bulduğu ahlaki seçimin bir insan ürünü olduğu gerçeğine işaret etmekten hoşnuttu. Ben'in özgürlüğü, sayesinde toplumsal müdahalenin sınırlarının çizilebileceği verili bir mutlak olmadığı gibi, mutluluğu da herhangi bir ya da birçok arzunun tatmini üzerinden atomcu bir yaklaşımla anlaşılamaz. Birey toplumsal düzenleme tarafından yaratıldığı kadar onun tarafından sınırlanır da. Değerlerinin koşulu olan seçme özgürlüğü, karmaşık toplumsal eğitim sürecinin bir sonucudur. Dahası, bireyin mutluluğu arzuları ve gereksinimleri değil, değerleri aracılığıyla –yani *gerçekten* ne istediğini temsil ettikleri için kendisine dahil ettiği arzuları üzerinden– anlaşılır. Bu arzular neyin arzu edilebilir olduğuna ilişkin bir anlayışça biçimlendirilirler; bunlar ussal seçim yeri ve kim olduğunu belirlemenin [*self-identification*] aracıdırlar. Bütün diğer arzular, benliğe yabancı, dış güçlerce dayatılmış, doğru ahlaki eyleyenin arkada bırakmaya çalıştığı farklılaşmamış bilincin kalıcı etkisinin zorlaması olarak görülürler.

Kendini gerçekleştirme görüşü, eğer bir ifade biçiminden ibaret değilse, Hegelci "uğrak"ın verili yapısına ilişkindir. *Ethical Studies*'in birbirini izleyen bölümleri, ruhun ideal özerkliği doğrultusundaki gelişimini tarih ile mantık, zaman ile sonsuz arasındaki bütün anlam bulanıklığını barındıran ve Hegel'in büyük ustalıkla kullandığı terimlerle betimler. Bu süreçteki aşamalardan biri olan ve gerçek ahlaki bilincin Mill'in özgürlük diye adlandırdığı ve Bradley bir tür iştah tiranlığı olduğu için reddettiği anarşiden doğuşuna işaret eden aşama, ünlü bir deyiş olan "benim konumum ve bu konumun görevleri" ifadesiyle betimlenir. Bu, gerçek bireyliğe kalkışılabilecek durak noktası olsa da, onsuz ne özgürlük ne de ondan yoksunluk söz konusudur.

Bradley yükümlülük ve görev kavramlarını (toplumsal sınıfı ifade etmek için kullanmadığı) toplumsal konum duygusunun ayrılmaz bir parçası olarak gördü. Yükümlülük duygusunun verili bir toplumsal düzene sadakatten ayrılabileceği ya da ışığında bütün düzenin ve sadakatin sorgulanabileceği bağımsız bir ölçüt olarak inşa edilebileceği şeklindeki demok-

rat, reformcu görüşe hararetli bir biçimde karşı çıktı. Aksine, yükümlülük duygusundan kopuş, kişiyi yalnızca solup öleceği bir görecelik çölüne götürür. Sonuç, reformcunun arzuladığı özgürlük değil, yaşamın amaçları ya da onlara ulaşmanın değeri konusunda açık bir anlayışa sahip olmayan bir tür duyarsız anarşidir.

Bradley'in ayrıntılı yararcı bireycilik eleştirileri ikna edicidir ve çok iyi bir biçimde ifade edilmişlerdir. Ne var ki, *Ethical Studies*'in olumlu felsefesinin olması gerekenden daha az açık olduğunu ve ancak *Tinin Fenomenolojisi* ışığında okunduğunda açık hale geldiğini söylemek adil olacaktır. Bununla beraber, Bradley sık sık Hegelci olduğunu yadsımıştır ve daha sonraki çalışmasında Hegel'in gözalıcı dünya-sisteminden çok kendi kuşkucu yaradılışıyla uyumlu olan idealist bir metafiziğe ulaşmak için uğraşmıştır. Bradley, bu çabasını *Principles of Logic* (1883) ve *Appearance and Reality* (1893) adlı iki kitapta gözler önüne serdi ve bu kitaplar izleyen bölümün konusuna giriş yapmaya hizmet edecekleri için bölümü bunları kısaca ele alarak bitirmek uygun olacaktır.

Logic, konusu Frege'nin çalışmasınca dönüştürüldüğü bir zamanda yazıldı. Kitap kimi tezlerini yeni mantıkla paylaşsa da, metafizik eğilimi onu kısa süre içinde kendisini gölgede bırakacak titiz bir çalışmadan çok Hegel'in mantığıyla müttefik hale getirdi. Bradley, tutarlılık-doğruluk kuramı diye bilinen kuramı savunmak için tek bir yargının eksiksiz bir olguyu ifade edemeyeceğini iddia etmeye niyetlendi. Bradley'in nedenleri mantıksal değil, metafizikti. Her şeyin eksiksiz bir tam karşılıklı bağımlılık içinde varolduğunu ve başka bir olguyla "içsel olarak bağlantılı" olmayan tek bir olgunun dahi söz konusu olmadığını düşünüyordu. İçsel bir ilişki, bağlantılı terimlerin anlaşılmasına dahil olan ilişkidir. Dolayısıyla "John Roma hakkında düşünüyor" dediğimde John'un düşüncesi ile Roma idesi arasında içsel bir ilişki olduğunu iddia etmiş olurum. Düşüncenin doğasını, onun içeriğini temsil eden bu ideayı ifade etmeksizin anlayamam. Cümledeki "hakkında" sözcüğü içsel bir ilişkiye işaret etmektedir. Bradley bütün ilişkilerin içsel olduklarını düşünüyordu. Herhangi bir olguyu anlama yetimizin tek gerçek nesnesi olan bütünden yalıtmak onu gerçekliğini oluşturan her şeyi olumsuzlayan bir yalıtıma sokar. (Bu "mantık" tezi, ya mantık tezidir ya da *Ethical Studies*'in toplumsal kuramının yeniden ifade edilmesidir.)

Bradley, metafiziği konu alan çalışması *Appearance and Reality*'de –sağduyu metafizikleri diye adlandırdığı– geçerli bütün metafizik düşünceleri yıkmaya koyuldu. Bu geçerli düşüncelerin arasından şunları seçip ayırdı: Şeylere içsel olan birincil nitelikler ile şeyleri bilme yollarımızı yansıtan ikincil nitelikler arasında bir ayrım söz konusudur; şey ile gerçek arasında, nitelik ile ilişki arasında bir ayrım söz konusudur; nesneler uzamda ve zamanda varolurlar; deneyimin bu şeyleri kavrayan ve bilen bir öznesi –ben– vardır. Bradley bu anlayışlara saldırısının büyük bir kısmını Hume'a borçlu olmasına rağmen, saldırısı haklı olarak Hegelci gibi görünen bir sonucu desteklemek için kullanıldı (oysa Bradley Hegelci etiketine çok kızmıştı).

Bradley bir şey niteliklerinden farklıysa, onun niteliklerinin herhangi bir dizisi aracılığıyla tanımlamayacağını ileri sürmüştü. Dolayısıyla bu şeyin nitelikleri arasında özel türden bir ilişkililik kurulması gerekir. Bir şeyin niteliklerine bütünlük veren bu ilişkililik nedir? Kesinlikle bu, yalnızca daha ileri bir nitelik –niteliklerin bir niteliği– olabilir. Niteliklerin taşıyıcılarını araştırırken yalnızca onların taşıdıkları varsayılan başka niteliği buluruz. Bu, şey ile nitelik arasındaki sağduyu ayrımının merkezinde bir çelişki olduğunu akla getirmiyor mu? Bradley metafizik olmayan düşünüşümüzün bütün kavramlarına –şey, nitelik, uzam, zaman ve ben– içsel olan çelişkileri açığa çıkarmaya girişti.

Bu durumda gerçek nedir? Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Bradley, bu soruya "nihai gerçek öyledir ki kendisiyle çelişmez" diyerek yanıt verir. Dahası bireyleşmiş, ama bölünmemiş olma anlamında bir organizma biçiminde "uyumlu" olmalıdır. Bu ikinci noktayı kanıtlamak için Bradley, betimlemiş olduğu gibi, ahlaki yaşamın verilerine dayanır. Gerçekliğin doğası hakkındaki temel sezgimizi sağlayan "duygu", aynı anda hem çeşitli hem de tek olan bir içeriğe sahiptir. Ne var ki duygu kendi içinde masumdur: Duygu, bilgi dünyasını bölüp tahrip etmese de, kendisini onunla farklılaşmamış bir uyum içinde bulur. Düşünce, yargılarda bulunarak ve bilgi arayarak masumca bilinen şeyi kaçınılmaz olarak parçalamak zorundadır. Bu yıkıcı eğilimle başa çıkmak için düşünceye bir sistem kazandırılmalıdır. Bütün şeyleri kavramamızı ve böylece bilinç düzeyinde daha önce sezgisel olarak bilsek de, bilinçlenirken kaybettiğimiz şeyi keşfetmemizi yalnızca dizgeyle olanaklı kılar.

Sistem bize, "her şey, yani kendini farklılaştıran tekil bir sistem oluşturuyor gibi görünen durum olan" mutlağın bilgisini verir. Bradley, mutlağın aşkın bir şey olmadığını savunurken dikkatlidir: Mutlak, görülen belirli bir şeyi değil, ama görme biçimini adlandırır. Dolayısıyla görünüş, gerçekdışı değil, yalnızca kısmidir. Kısmi bilgimizi tamamlamak için gereken, görünüşün bir tür Kantçı kendinde şey doğrultusunda aşılması değil, deneyimimizin görünüşe bütünlüğünü yeniden kazandıran sistemli bir bilgi türü içinde özetlenmesidir.

Bradley'in bu düşünceleri –özellikle uzamın ve zamanın gerçek olmaması hakkındakiler olmak üzere– çok geçmeden sağduyu adına Russell'ın ve Moore'un saldırısına uğradı. Gelgelelim, Russell'a ve Moore'a eleştirel gücü kazandıran ikna edici bir rakip metafizik hakikat görüşünden daha ziyade, deneyci kurama mantığa dayandığı kadar bel bağlamayan, biçimsel bir bilim olarak görülen yeni bir felsefi çözümlemeydi. Bu yeni felsefenin felsefede neden olduğu devrimi anlamak için dikkatimizi ilk önce yeni mantığa ve onun başlıca kâşifi olan Gottlob Frege'ye yöneltmemiz gerekmektedir.

Beşinci Bölüm

ÇAĞDAŞ FELSEFE

17

FREGE

Felsefe tarihinin sürekli olarak yeniden yazılmaya ihtiyaç duyduğu gerçeğinin Gottlob Frege'nin öneminin yakın zamanda keşfedilmesini izleyen bakış açısındaki değişimden daha büyük bir kanıtı olamaz. 1848 yılında doğan, ama bu yılın siyasi ayaklanmalarının izini taşımayan Frege, 1874 yılından 1914 yılına kadar Jena'da dünya meselelerinden kopuk, inziva içinde bilimsel bir yaşam sürerek yaşadı ve düşündü. 1925 yılında öldüğünde, çağdaş bir yazar*, "Mantıkla ilgilenen bir lisans öğrencisiydim ve bu yıl onuruna yayılanmış herhangi bir konuşma ya da makale olsaydı gözümden kaçmaması gerekirdi. Ama bu türden hiçbir şey anımsayamıyorum" diye yazmıştı.

Yeni fenomenolojinin gölgesinde yaşadığı bu ilgisizliğe karşın Frege – düşüncelerini, kendisinin onlara miras bıraktığı sorunlarla ve kavramlaştırmalarla mücadelenin biçimlendirip dönüştüren– Russel'ın ve Wittgenstein'ın takdirini kazandı. Frege'nin çalışmaları kendi ülkesinde dikkat çekmedi ve ancak son yirmi yıldır Frege'nin yalnızca modern mantığın gerçek kurucusu değil, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl sonunun en büyük felsefecilerinden biri olduğu kabul edilir hale geldi. Frege, Mill'in, Brentano'nun ya da Husserl'in ilgi çeşitliliğine sahip değildiyse de, kapsamdaki eksikliğini derinlikle telafi etti ve felsefenin temel sorunlar üzerinde odaklanabilecek bir zihne şiddetle gereksinim duyduğu bir zamanda

---

* W. M. Kneale, A. J. Aver ve diğerleri, *The Revolution in Philosophy* içinde, New York, 1956, s. 26.

ortaya çıkması, hem onun sonradan gelen ününü hem de yaşadığı dönemde göz ardı edilmesini sağladı.

Frege'nin başarılarından birincisi, Batı felsefesine eski zamanlardan beri şöyle ya da böyle hükmeden Aristoteles mantığını yıkması; ikincisi, modern dil felsefesinin temellerini atması, üçüncüsü, mantık ile matematik arasındaki derin sürekliliği göstermesiydi. Bu başarıların biraraya gelmesi modern analitik felsefenin ve aynı zamanda hem ilk hem de son uyarlamaları olmak üzere Wittgenstein'ın felsefesinin temelini sağladı. Fregeci mantık ve matematik anlayışı Russell'ın ve Wittgenstein'ın ellerinde, yeni bir bilgikuramı, yeni bir metafizik ve felsefi uslamlamanın doğasına ilişkin yeni bir görü sağladı. Russell'dan zorunlu olarak nadiren bahsedeceğim: Kişilik olarak yeterince iyi tanınması ve kendi reklamını yapma konusundaki üretken gücü onun felsefesini üstünkörü ele almamı haklılaştırmaya muhtemelen yetecektir. Gelgelelim, Frege'ye atfettiğim şeylerin birçoğu aynı ölçüde Russell'a da atfedilebilir. Frege ve Russell modern mantığın temellerini (birbirlerinden bağımsız olarak olsa da) atıp matematik düşüncesinin ilkelerini açıklamak için bu temelleri kullandılar. Uzun vadede etkisinin daha belirleyici olmadığı ortaya çıktıysa da, düşüncesinin daha derin ve daha kesin olması nedeniyle Frege'nin üzerinde yoğunlaşmayı seçtim.

Matematiğin temellerindeki ve biçimselleştirme tekniklerindeki belirli buluşlar Frege'nin mantığı için bir zemin hazırlamıştı. Ne var ki yeni mantık aynı zamanda Frege'nin mantık ve metafizik arasındaki derin bağlantı ve mantık adına sürdürülen felsefe yanlışları konusundaki düşüncelerinden doğmuştur. Frege özellikle Kantçı matematik kuramının –matematiksel doğru sentetik *a priori*'dir– hatalı olduğunu ve bu hatanın Kant'ı cezbeden Aristotelesçi yerleşik düşüncelerle bağlantısı olmayan bir mantığın benimsenmesiyle gösterilebileceğini düşündü. Frege, aritmetik doğrunun kendisiyle çelişkiyle düşülmeden yadsınamayacak denli temel olan mantık yasalarını izlemesi anlamında sentetik değil, analitik olduğunu örneklerle göstermeye çalıştı. Frege bir tür "Platoncu"ydu; matematik alanında doğrunun insanın onun bilgisini elde etme yeteneğinden bağımsız olduğuna inandı. Yine de, düşüncelerinin sonucu olarak matematik bilimi çok geçmeden bir zamansız varlıklar [*entities*] alanının araştırılması ya da sentetik *a priori* bilginin başlıca örneği olarak değil, ama tutarlı akıl yürütme yönündeki eğilimlerimizin mantıksal uzamına ilişkin kestirim olarak

çözümlendi. Matematiksel varlıkların ya da matematiksel doğrunun bağımsız alanı olarak görünen şey, yalnızca bizim düşünsel güçlerimizin belli belirsiz bir temsilidir. Bir sayısı sıradan bir insandan daha fazla bir varlık değildir ve matematiğin yasaları bağımsız bir dünya hakkında "bütün bekârlar evli değildirler" iddiasından daha fazla doğru dile getirmezler.

Frege'nin olanaklı kılmasına rağmen kısmen kabul ettiği bu açıklamaya göre, matematiksel doğrunun *a priori* bilgisine sahipsek bu, doğruyu kendimiz çözümlediğimiz içindir. (*A priori* bilginin bu açıklaması, matematiğe uygulanıp uygulanamayacağını belirlemek için aygıtlardan yoksun olan ortaçağ adcılarının verdikleri eski bir açıklamadır.) Açıkçası matematiğin böyle yorumlanmasının muazzam felsefi sonuçları vardır. Yalnızca Platonculuk değil, aynı zamanda bütün akılcı gelenek de doğrudan kavranabilen "akıl doğruları"nın bir örneğini veren ve dolayısıyla aklın kesinlik, tamlık ve nihai doğruluk bakımından deneyci soruşturma karşısındaki üstünlüğünü kanıtlayan matematiğe şu ya da bu şekilde sırtını yaslamıştır. Kant metafiziği, sentetik *a priori* bilgiyle özdeşleştirdiği ve bu bilginin en ikna edici örneği olarak matematiği verdiği için matematiğin analitik olduğunun kanıtlanması metafizik akıl yürütmenin bütünüyle yeni ve yapı olarak modern olan bir yadsınmasının yolunu açacaktı.

Deneyciler, Kantçı matematiksel hakikat kuramını reddetmeye çalışmışlar ve J. S. Mill bu girişimlere *System of Logic* adlı çalışmasında yeni bir boyut eklemişti. *System of Logic* Britanya deneyciliğinin öğretilerinin en sistemli on dokuzuncu yüzyıl açıklaması olarak, benim burada ona ayırabildiğimden daha uzun bir incelemeyi hak etmektedir. Mill, yalnızca modern bilim felsefesinin temellerini atarak bilim ile mantık arasındaki ayrıma ilişkin kabul edilen ve birçok yönden ikna edici bir kuram ortaya koymadı, aynı zamanda hüküm süren metafizik yanılsamalara neden olan düşünce örgülerinin birçoğunun üzerine de eğildi. Bu inceleme sırasında Mill'in kendi yanılsamalarının gözünden kaçması bir şaşkınlıktan daha çok bir kanaat nedenidir; çünkü matematiği tamamen yanlış anlayan birisinin onu tam anlamıyla bilebileceği garip gerçeğini Frege'ye Mill'in matematik kuramının saçmalığı gösterdi.

Mill'e göre, rakamlara ilişkin düşüncelerimiz deneyimden gelen soyutlamalardır. Üç rakamı üç tane olan şeyleri kavramada, dört ise dört tane olan şeyleri kavramada bize tanıdık gelir. Dahası 2 + 3 = 5 gibi matematiksel doğrular, gönderme yaptıkları kümeleri yönetmek için uyulan doğanın

en temel yasalarını yansıtıyor gibi görünebilirler. Frege, *Aritmetiğin Temelleri* (1884) adlı çalışmasında sayıların doğasına ilişkin herhangi bir deneyci açıklamanın kabul edilebilir olmadığını ileri sürmüştür. Mill, sıfır sayısını nasıl anlamamız gerektiğinin ipucunu vermemekle kalmaz, aynı zamanda matematik bilgimizin sınırlarını deneyimimizin sınırlarıyla da sabitler. Ne var ki, "Mill'e göre on sekiz haneli bir sayının tanımında daha önce uyulan gerçeği açıklamaya ve böyle bir sayının simgesinin yine de bir anlamı olduğunu yadsımaya kim hazırdır?" Mill, aritmetiğin yasalarının tümevarım genellemeleri olduklarını iddia ederken, matematiğin uygulanışıyla matematiğin kendisini karıştırmaktadır. Matematik, uygulamalarından bağımsız biçimde anlaşılabilirdir. Sonuç itibariyle Frege "tümevarım, olasılık kuramının temeli olmalıdır; çünkü o bir önermeyi olasıdan daha fazla bir şey kılamaz. Ama olasılık kuramının aritmetik yasaları varsayılmadan nasıl oluşturabildiği kavrayışın ötesindedir" der.

Aritmetiğin doğrularının analitik olduğuna inanan ilk felsefeci Frege değildi. Leibniz de aynı şeyi kanıtlamaya çalışmıştı. Bununla beraber Leibniz bütün özne-yüklem önermelerinin, en azından Tanrı'nın bakış açısından, analitik olduklarına inandığı için bu, kendine özgü bir aritmetik kuramı diye adlandırılamaz. Dahası, bu kuramın ileri sürülüp kanıtlanabileceği bir mantığı ilk geliştiren kişi Frege'ydi. Bu kuramın ayrıntıları elinizdeki çalışmanın kapsamının ötesine geçse de, Frege'nin felsefesini bir bütün olarak anlamak için akıl yürütmedeki bir ya da iki önemli adımın kavranması gerekmektedir.

Frege, "Sayılar nedir?" diye sorarsak, kendimizi yanıtsızlık içinde bulacağımızı iddia eder. Sayılar nesne midirler? Nitelik midirler? Soyutlama mıdırlar? Bu önerilerden hiçbiri tatmin edici görünmüyor. "Sokrates bir tanedir" dediğimde, Sokrates'i bilge diye adlandırdığımda olduğu gibi bir nitelik atfetmem. Sokrates bilge ise ve Thales bilge ise, Sokrates ile Thales bilgedirler sonucuna varırım: Her biri bu niteliğe kendi başına sahiptir ve dolayısıyla ikili olarak betimlendiklerinde bu niteliğe sahip olmayı sürdürürler. Ne var ki, "Sokrates bir tanedir" ve "Thales bir tanedir"den "Sokrates ile Thales bir tanedir" sonucunu çıkaramayız.

Öte yandan, sayılar nesne iseler, onları nasıl tanımlayabiliriz? Bunların hangi nesneler olduklarını belirtebiliyor olmamız gerekir. Felsefi bir baş dönmesine yakalandığınız yer burasıdır. Herhangi bir fiili sayının açık ya da betimleyici bir tanımını verebiliyoruz gibi görünmemektedir. Sayılar bu

bakımdan nesneler gibidirler: Özdeşliklere konudurlar. "Gezegenlerin sayısı dokuzdur" dediğimizde, "gezegenlerin sayısı" ve "dokuz" olmak üzere iki adın bir tek şeye göndermede bulunduğunu iddia ediyoruz. Gelgelelim, onlara yapılan gönderme bir kavramın atfedildiği şeylerle özdeşleşmesine tamamen bağımlı olması anlamında nesnelerden farklıdırlar. Arazideki bir orduyu işaret edip "Kaç tane?" diye sorduğumda, tek anlamlı yanıt şudur: "Ne kaç tane?" İnsanlardan mı, birliklerden mi, yoksa bölümlenmelerden mi? Neyi saydığıma bağlı olarak 12.000, 50 ya da 2 diyebilirim. Bir başka deyişle, sayımı neye göre yapacağımı belirleyene kadar yanıt belirsizdir. Sayı bir bakıma bir kavramın özelliği, ikinci dereceden bir nitelik midir? Frege bu düşünceyle yola çıkmış ve ilhamını mantığın büyük ölçüde kendi keşfi olan bir alanından –varoluş mantığı (ya da günümüzdeki adlandırılmasıyla niceliksel mantık)– almıştır.

Kant ontolojik akıl yürütmeye karşı, varoluşun gerçek bir yüklem (ya da nitelik) olmadığını savunmuş; ama bu olguyu barındıran bir mantık ortaya koymayı başaramamıştı. Biçimsel mantıkta belirli ilerlemeler kaydeden Leibniz, temel önermeler ("x vardır" biçimindeki önermler) ile özne-yüklem önermeleri arasındaki farklılıkları fark ettiyse de, o da bu farklılıkları sistemli bir biçimde göstermeyi beceremeyiştir. Geleneksel mantıktaki bu yetersizlik geniş kapsamlıydı. Aritmetik (nicelik mantığı) ile mantık (nitelik mantığı) arasındaki (Frege'nin düşüncesine göre) yapay engeli diken buydu.

Kuramdan bağımsız olarak, "vardır" gibi terimleri yöneten tutarlı bir mantığın söz konusu olduğunu biliyoruz. "Kırmızı olmayan bir şey vardır" önermesinin "Her şey kırmızıdır" genellemesinin yanlışlığını zorunlu kıldığını biliyoruz. Geleneksel Aristotelesçi mantığın bu ilişkiyi göstermek için bir yolu yoktu. Frege bunun ancak "vardır"ın ve "bütün"ün özel bir mantıksal yapıya sahip olduklarını fark ettiğimizde gösterilebileceğini ileri sürer. Bunlar bir bakıma nesnelerin niteliklerini değil, niteliklerin ikinci dereceden niteliklerini simgelerler. Kırmızı şey vardır demek, kırmızılığın bu şeyin bir durumu olduğunu söylemektir. Bütün şeyler kırmızıdır, kırmızılığın durumları olmadığını söylemektir.

Varoluşun ve evrenselin biçimsel bir mantığını vermenin ve Kant'ın varoluş bir yüklem değildir, yüklemmiş gibi ele alındığında yanılgılara yol açar içgörüsünü doğrulamanın olanaklı olduğu bu temelde ortaya çıktı. Yeni analitik doğruların özne-yüklem biçiminde olmadıklarının ve mantık

yasalarının bunları kapsamaları için genişletilmeleri gerektiğinin fark edilmesi gerekti. Bu varoluş ve evrensel nicelik mantığının genel bir "nicelik mantığı"na temel sağlaması gerektiğini düşünmek normal gibi görünüyor.

Peki o halde sayılar nedir? Sayılar hakkında (özdeşliğin özneleri olan) nesneler olarak konuşsak da, onların atfedildikleri bir kavramdan bağımsız belirlenmelerine izin vermeyiz. Görünüşteki bu açmazı çözmek için Frege, sayılar için genel bir "özdeşlik ölçütü" önerdi. Bu ölçütün bağlamsal olarak sağlanması gerektiğini, çünkü sayısal ifadelerin doğru şeyler söylemek için yalnızca sayılan şeyin ne olduğunu belirleyen bir kavrama eklendiklerinde kullanabildiklerini ileri sürdü. Bir başka ifadeyle, bir sayı terimi özel herhangi bir şeyi yalnızca verili bir bağlamda belirtir. "a = b" biçimindeki aritmetik bir önermeyi neyin doğru kıldığını sayı kavramına başvurmadan gösterilebildiğini varsayalım. Aritmetik özdeşlik kavramının kullanımı açıklanmış olur. Daha sonra "örtük" sayı tanımı diye adlandırılan şey sağlanmış olur. Bir benzetme bunu açıklayabilir. Bir çizginin yönüyle ne ifade edildiğini bilmek istediğinizi varsayın. Yön düşüncesine başvurmadan genel bir "aynı yön" tanımı verebilirim. (Çizgiler ancak ve ancak paralelseler aynı yöndedirler.) Aslında bu durumda yönü tanımlarım. *Ab* çizgisinin yönü kavram tarafından verilir: Çizgiler *ab* olarak aynı yöndedirler.

Frege, aynı şekilde, ünlü sayılar tanımını, Georg Cantor'un (1845-1918) matematiğin temelleri tartışmasına dahil ettiği bir kavram olan "eşsayısallık" kavramı üzerinden türetir. Bütünüyle mantığa ait terimlerle tanımlanabilen "eşsayılılık" sözcüğü,[4] bir kavramın niteliğini gösterebilir. İki kavram, bunlardan birinin kapsadığı öğeler diğerinin kapsadığı öğelerle bire bir karşılık içinde yerleştirilebiliyorsa eşsayılıdırlar. Frege birebir karşılılık düşüncesinin sayı düşüncesine başvurmadan açıklanabileceğini gösterir. F kavramının sayısını "F'in eş sayılılığı" kavramının kaplamı olarak tanımlar. Burada "kaplam" terimini Frege'nin kullandığı anlamda –bu kullanım dördüncü bölümde ele aldığım "Port-Royal" mantığına değin gerilere gitmektedir– kullanıyorum. Bir terimin ya da kavramın kaplamı terimin kullanıldığı şeylerin sınıfıdır. Dolayısıyla sayının tanımı, varoluş mantığında zaten başvurulan, bir kavramın "durumu" düşüncesinin genelleştirilmesini cisimleştirir. Frege, mantığın temel yasaları kullanılarak sayıların tek tek tanımlarının genel tanımdan çıkarılabileceğini düşündü.

Doğal sayıların birincisini –sıfır– ve kalan sayıların belirlendiği birbirini izleme ilişkisini tanımlamak yeterlidir.

Sıfır "kendisiyle özdeş olmayan" kavrama ait olan sayıdır. Frege bu tanımı, "kendisiyle özdeş olmayan kavramın kaplamı yoktur"un tek başına mantık yasalarından çıktığını savunduğu için seçti. Frege akıl yürütmesinin her noktasında bu yönde ilerlemeyi ve mantık terimleriyle açıklanamayan kavramlaştırmaları akıl yürütmesine sokmamayı istedi. Frege bu yöntemi izleyerek, aritmetik yasalarını ve tanımlarını türetebileceğini ve böylelikle bütün matematik kanıtlarının karmaşık mantık uygulamaları olduklarını ve aritmetik önermelerinin, doğruysalar, onları ifade etmek için kullanılan terimlerin anlamlarından dolayı doğru olduklarını gösterebileceğini düşündü.

Frege'nin başarısı hayret vericiydi. Ne var ki Russell'ın bir paradoks bulup çıkarması bu durumu bozdu ve bu paradoksun çözümü, tamamen mantığa ait düşüncelerden Frege'nin matematiğin temellerinden söküp atmayı istediği türden metafizik varsayımlar doğrultusunda ayrılmayı gerektiriyor gibi görünmektedir. Dahası Kurt Godel ünlü bir teoreminde (1931) kendisiyle tutarlı olduğu gösterilebilen herhangi bir mantık sisteminde ispatlanamayan aritmetik doğrularının olduğunu kanıtladı. Bu nedenle, mantık, ilke bazında, matematiğin içeriğini kucaklayamaz. Bu sonuçların ışığında, Frege'nin aritmetiğin analitik olduğu şeklindeki varsayımının (kendisinin koyduğu biçimiyle) reddedilip Kant'ın matematik sentetik *a priori* ve *sui generis*'tir kuramının bir uyarlamasının yeniden oluşturulması gerekiyormuş gibi gözükebilir. Gelgelelim, Frege aritmetiği mantığa indirgemeye öyle çok yaklaşmıştı ve Godel'in sonucu öyle kafa karıştırıcıydı ki matematiksel doğruların statüsü meselesi sonuç itibariyle en önemli modern felsefe sorunlarından biri haline geldi. Frege'nin bize göstermiş olduğu yönü terk etmek olanaksızmış gibi görünse de, yine aynı şekilde yalnızca bu yönde ilerlemek de olanaksızmış gibi görünmektedir. Her çocuğun anlayabileceği bir şeyden çözülemez bir felsefe sorunu yaratmak yabana atılmayacak bir başarıdır.

Frege'nin matematiğin temellerini konu alan araştırmalarının, en önemlisi matematiksel kavramsallaştırmaların mantık ve dil felsefesinde başka türlü bulanık kalacak sorunları biçimlendirmek için kullanılabileceğinin ve kullanılması gerektiğinin kabulü olmak üzere derin felsefi sonuçları vardır. Frege *Begriffsschrift*'de (*Kavramsal Simgelenim, Saf Düşünce Uğ-*

runa Aritmetik Örnek Alınarak Kurulmuş Biçimsel Bir Dil, 1879) gerçekten kapsamlı ilk biçimsel mantık sistemini ortaya koydu. Amacı, aritmetiğin temellerini konu alan daha önceki çalışmasının akıl yürütmelerine açık bir felsefi ardalan sağlamak ve mantığı gündelik dil terimlerinin kullanılmasının neden olduğu kafa karışıklıklarından kurtarmaktı. Frege bu suretle modern biçimsel mantık bilimini buldu ve bunu yaparken alanda iki bin yıldır engellenemez bir ilerleme kaydeden Aristotelesçi kuramları ve Aristotelesçilik-sonrasının kuramlarını çürüttü.

Bu çürütmenin, Frege'nin en başta öngöremediği özel bir sonucu oldu. Eski mantık, ipucunu gündelik dilin dilbilgisinden alıyordu. "Sokrates vardır" ile "Sokrates canlıdır" arasındaki farkı göstermeyi çok zor kılan buydu. Aslında fark, bizi gündelik dildeki dilbilgisel biçimin mantıksal tutumun rehberi olmayacağı kararına varmaya zorlayacak denli köktendir. Durumu Russell'in yöntemiyle anlatırsak, "Sokrates vardır" önermesinin mantıksal biçimi onun dilbilgisinde yansıtılmamaktadır. Öyleyse bu önermeyi nasıl göstermeliyiz? Doğal yanıt, herhangi bir önermenin doğru "mantıksal biçim"inin ifade edilmesine olanak verecek bir simgeler dizgesi aramaktır. Matematiksel yöntemin, zorla mantığın temellerine girmesi birçok şeyden ilkiydi. Felsefi akıl yürütmenin çoğunu mantık yönlendirdiği için, bu süreç daha ileriye götürülebilir; hatta en sonunda son bölümde bahsedeceğim bütünüyle matematikleştirilmiş atomculuk ve pozitivizm felsefeleriyle sonuçlanmıştır.

Frege'nin matematik idelerini benimsemesinin ve genişletmesinin felsefenin yapısını değiştirmesinin daha özgün yolları söz konusudur. Bu, Frege'nin dilin yapısına ilişkin kuramında görülebilir. Leibniz için olduğu gibi Frege için de, özdeşlik önermelerinin bir nesnenin özelliğini ifade eden önermelerden biçim bakımından farklı oldukları açıktı. Özdeşliğin "dır"ı ile yüklemin "dır"ı mantıksal olarak farklıdır. "Venüs, Seher Yıldızıdır" ["*Venus is the Morning Star*"] dediğimde bir özdeşlik önermesi kurarım. Bu önerme, adların yeri değiştirildiğinde de doğru (eğer önerme yanlış ise yanlış) kalır: Seher Yıldızı, Venüs Seher Yıldızı olduğu kadar Venüstür. "Sokrates bilgedir" önermesinde terimlerin yeri aynı biçimde değiştirilemez. Önermenin bütün anlamı özne terim "Sokrates"e ve yüklem terim "bilge"ye farklı bir rol atfetmeme dayanır.

Özne ile yüklem arasındaki ayırım düşüncenin temelidir. Bunu anlamayan, yalnızca özdeşlikler hakkında konuşan bir varlık, dünyası hakkın-

da hiçbir şey bilemez. Yalnızca bir adın yerine bir başka adı koyabildiği kendi kullanımının rastgele belirlenimlerini bilir. Dolayısıyla, adlandırdığı şeyler hakkında hiçbir şey bilmeyecektir. Bu nedenle bize, özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi –çok temel herhangi bir şey kendisini mantıksal soruşturmaya teslim ettiği kadar– anlamaya çalışmak düşmüştür.

Frege'nin bu ilişkiyi çözümleyişi, aralarında en önemlisi "On Sense ve Reference" olan bir dizi makalede yer almaktadır. Frege bu makalede bazıları aritmetiğin doğasının betimlenmesinde önemli olduğu zaten ortaya çıkmış olan çeşitli savlar geliştirir. Bu savlardan ikisi özel bir ilgi konusudur: Birincisi, bir sözcük yalnızca bütün bir önermenin bağlamında belirli bir anlama sahiptir; ikincisi, herhangi bir önermenin anlamı öğelerinin anlamlarından türetilebilir olmalıdır. Bu savlar çelişkili gibi gözükseler de, değildirler. Birincisi (Frege'nin bağlamsal sayı tanımında bulunan bir uygulama) bir sözcüğün anlamı yalnızca kendisine bağlı değildir, aynı zamanda tamamlanmış "düşünce"ye katkıda bulunma gizilgücüne de dayanır. Bunun nedeni önermelerin onları oluşturan sözcüklerin bir anlama sahip oldukları düşünceleri ifade edebilmeleridir. İkinci sav, önermenin bütünün (ya da herhangi bir birleşik dilsel kendiliğin) anlamının öğelerine ait çeşitli "olanaklar" tarafından bütünüyle belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla, "insan" sözcüğü sahip olduğu anlama, onu insanlar hakkında konuşmak için kullandığımız için sahiptir. Aynı şekilde, insanlar hakkında dile getirdiğimiz önermeler anlamlarını kısmen "insan"ın anlamından türetirler. Parçanın bütüne ve bütünün de parçaya karşılıklı bağımlılığı dilin ayırt edici bir özelliğidir. Dilbilimcilerin fark etmeye başladıkları gibi, dili öğrenilebilir kılan budur. Önermenin anlamı parçalarının anlamı tarafından belirleniyorsa, sınırlı bir söz dağarcığını bilsem bile, birçok önermeyi süresiz anlayabilirim. Kendiliğinden "yaratıcı" olan dil kullanımım bana sınırsız düşünme yeteneği kazandırır.

Bir özne-yüklem önermesinin bileşen parçalarını betimlemek için nasıl ilerleriz? "Sokrates bilgedir" önermesini düşünelim. Frege, temiz bir temsil amacı için önermenin ad ve yüklem olmak üzere iki parçadan oluştuğunu varsayabileceğimizi ileri sürer: Parçaları, nesnelerin yerini tutukları için anlarız ve onların hangi nesnelerin yerini tutuklarını biliyorsak, zaten ne anlama geldiklerini biliyoruzdur sanki. Gelgelelim Frege, meselenin bundan daha karmaşık olduğunu iddia eder. "Sabah Yıldızı, Seher Yıldızıdır" ["*Hesperus is Phosphorus*"] önermesini ele alalım. Önermede aslında, aynı

olan, Akşam Yıldızının adı, iki adı kullanılmaktadır. Kesinlikle, önermeyi doğru olduğunu bilmeden anlayabilirim. Gelgelelim, "Sabah Yıldızı"nı anlamak onun hangi nesneye göndermede bulunduğunu bilmek ise, önermenin onu anladığımda doğru olduğunu bilmem gerekir. Ama bilemem. Frege bu örneği, dilde anladığımız şey (bir terimin anlamı) ile terimin göndermede bulunduğu ya da "ayırt ettiği" şey (terimin göndermesi) arasında genel bir ayırımın söz konusu olduğunu kanıtladığı için verir. Bir terimin anlamı bizi göndermeye doğru yöneltir: Ama gönderme anlamla özdeş değildir.

Ad durumunda anlam karmaşık bir betimleme gibi bir şeydir – "... gezegen" ya da "... x insan". Öte yandan gönderme bir nesnedir. Bu sezgisel olarak kabul edilebilir gibi gözükebilir ama aslında gönderme yaygın biçimde ayırt edilir. Ama yüklemler? Peki, bir bütün olarak alınan önerme?

Frege'nin aritmetik kuramını ele alırken, kavramların, niteliklerin ve yüklemlerin yorumlanması sorununu ötelemek için bu terimler hakkında gevşek bir biçimde yazdım. Ne var ki, artık daha kesin olmak gerekmektedir. Bir yüklemin göndermesi olarak belirli bir kavramı vardır: "Bilgedir" yüklemini anlarken, duyusuyla ya da anlamıyla bilgelik kavramına yönlendirilirim. Felsefi bir bakış açısından kavramların doğası hakkında ne söyleyebilirim? Frege için bir şey çok açıktı: kavramlar kamusaldırlar ve onları ifade eden sözcüklere oldukları kadar dilin herkesçe kabul edilebilir boyutuna da aittirler. Dolayısıyla yüklemlerin "anlamlar"ı, aynı derecede kamusaldırlar. Diğer türlü, sözcüklerin anlamları öğretilemezdi ve dil bir iletişim biçimi olmaktan çıkardı. Anlamlar özel birleşmelerden, imgelerden ve diğer her tür "gizli" öyküden ayırt edilmelidir. Anlamlar her konuşmacı için geçerli olan kullanım kurallarınca belirlenirler.

"Anlam"ın kamusallığı düşüncesinde, geleneksel deneyci anlam kuramlarının yadsınması somutlaşır. Bütün deneyci anlam kuramları anlam ile çağrışımı karıştırırlar, çünkü bir terimin anlamı ile terimi kullanan ya da duyan kişinin zihninde doğan öznel düşünceyi özdeşleştirirler. Frege, gönderme kuramı aracılığıyla aynı zamanda idealizmin yeni bir metafizik yadsınışı için temel oluşturur.

Yüklemler nasıl gönderme yaparlar? Göndermeleri anlamlarından nasıl ayrılır? Frege, adlardan farklı olarak yüklemlerin "doymamış" olduklarını ileri sürmüştür. Yüklemlerin göndermesi eksiksiz bir nesne olarak değil, ama herhangi bir nesne onun tarafından belirlenmeden önce tamam-

lanması gereken bir süreç olarak anlaşılabilir. Bir matematik düşüncesini ödünç alarak, Frege bu işleyişi işlem diye adlandırmıştır. Sözgelimi, $()^2+2$ (değişken için bir simge kullanırsak, $x^2 + 2$) matematiksel işlemini ele alalım. İşlem herhangi bir belirli sayı için bir değer verir: 3 değeri için x'in 1 olması, 6 için x'in 2 olması gerekir vs. İşlemin anlamı burada yatmaktadır. Matematiksel işlem bir sayıyı bir başka sayıya dönüştürür.

Aynı şekilde "x bilgedir" yüklemlerinin "x"in yerine konulan adla göndermede bulunulan her bir tekil nesne için bir değer veren belirleyici bir işlem olarak kavranması gerekir. Önermenin göndermede bulunduğu bu "değer" nedir? Frege, değerin bir bütün olarak önermenin göndermesinden başka bir şey olamayacağını ileri sürdü. Öznenin göndermesinin yüklemin göndermesiyle birleşmesi durumda, onların birleşiminin göndermesini edinmemiz gerekir.

Öyleyse, önermeler neye gönderme yapmaktadır? Frege'nin bu soruya yanıtı muhtemelen felsefesinin en özgün olan kısmını oluşturmaktadır. Bir önermenin olgu olan herhangi bir şeye, duruma ya da benzer bir şeye göndermede bulunduğunu düşünmek baştan çıkarıcıdır. "Sokrates bilgedir", Sokrates'in bilge olduğu olgusuna gönderme yapar. Ne var ki, bu durumda yanlış önerme neye gönderme yapmaktadır? Burada kaç tane durum vardır? İkinci soruya yanıt vermeye çalıştığınızda, çok geçmeden durumları saymanın *tek* yolunun diğer önermeleri ya da onların anlamlarını saymak olduğunu fark edersiniz. Bu durumda bir önermenin *göndermesine* ilişkin düşünceniz ya önermenin kendisinin göndermesine ya da onun anlamının göndermesine ilişkin düşüncenizle karışır. Frege bir dizi son derece ustaca ve ikna edici akıl yürütmeyle "Bir önerme neye gönderme yapar?" sorusunun olası tek bir yanıtı olduğu sonucuna ulaşabilmişti: "Doğruluk değerine" Yani doğruluğa ya da yanlışlığa. Nesnelerin adlara dayanmaları gibi doğruluk ve yanlışlık da önermelere dayanırlar. Yüklemler uygulandıkları nesnelere göre doğruluğu ya da yanlışlığı veren işlemleri belirleyen kavramlara gönderme yaparlar.

Özne-yüklem önermesinin çözümlenmesi "Tamamlanmış bir önermenin anlamı nedir?" sorusunu yanıtlanarak tamamlanır. Frege, anlamın bir düşünce olduğunu iddia eder: Bizim örneğimizde düşünce, Sokrates'in bilge olduğudur. Bir kavram gibi bir düşünce de kamusal şeydir, herhangi bir yarı gölgeyle ya da "ton"la karıştırılmamalıdır. Düşünce, bir önermeyi doğru kılan koşullar üzerinden tanımlanmalıdır. Sokrates'in bilge olduğu-

nu varsayan herhangi bir kişi, "Sokrates bilgedir" önermesi aracılığıyla doğru olduğu (daha biçimsel söylersek, önermenin aracılığıyla doğruluk değerine –doğru– göndermede bulunduğu) belli koşulların yerine getirildiğini varsayar. Dolayısıyla nihai özne-yüklem önermesi çözümlemesi onu izleyen biçimde anlamın iki eksiksiz düzeyini atfeder :

	Özne	**Yüklem**	**Önerme**
sözdizim:	Sokrates	bilgedir	Sokrates bilgedir
anlam:	betimleme	yüklem anlamı	düşünce (doğruluk koşulları)
gönderme:	nesne	kavram/işlem	doğruluk değeri

Bütün önermenin anlamı parçalarının anlamı tarafından nasıl belirleniyorsa, doğruluk değeri de tek tek sözcüklerin göndermesince belirlenir.

Dilsel yapının bu yarı matematiksel çözümlemesinin felsefe için taşıdığı önem muazzamdır. Frege haklıysa, kaplam ile içlem arasındaki eski ayırım önermelere uygulanabilir. Bir önermenin kaplamı onun doğruluk değeri ve içlemi doğruluk koşullarıdır. Bir terimin kaplamı ondan ayrılabilir ve başka yollardan tanımlanabilirdir. Dolayısıyla bağımsız bir varoluşa izin verebilir. Bir önermenin doğruyu ya da yanlışı ifade ettiğini düşünebiliriz. Önermeler arasındaki ilişki nosyonu artık tamamen açık hale gelmektedir. Sözgelimi karmaşık "*p ve q*" önermesi ancak ve ancak *p* doğru ve *q* doğru ise doğrudur. Dolayısıyla "*p ve q*"dan "*q*" çıkarımı geçerlidir: Bizi doğrudan doğruya götürür. "İse" ve "veya" gibi diğer "mantık eklemleri" de aynı biçimde berraklaştırılıp mantıkları açıklanabilir. Kaplamsallık ilkesi –her terim kapsamını temsil eder– eksiksiz bir önermeler arası ilişkiler mantığı inşa etmek için kullanılabilir. Önce Russell'ın ve Wittgenstein'ın "mantıkçı atomculuğu"na ve daha sonra analitik felsefenin zamanla onun yerini almaya başlayan yeni biçimlerine öncülük ederek felsefeyi kökten değiştiren şey bu düşünceydi.

Dahası, Frege'nin dil kuramı doğruysa, sözcükleri anlamaya dahil olan temel nosyon doğruluk nosyonudur. Dolayısıyla kimileri şunu savunmak istediler: İnsanlar onu savlar oluşturmak için kullandıklarından bir öner-

menin anlamı vardır. Dolayısıyla çözümlememiz gereken savda gerçekleştirilen bu özel işlemdir. Dilsel iletişimin özünü sağlayan ve dolayısıyla herhangi bir dil felsefesinin temel konusu olarak tek başına ele alınması gereken bu "sav"dır. Yine de izleyen akıl yürütmeyi ele alalım: (1) *p*, *q*'yu kapsar; (2) *p*; dolayısıyla (3) *q*. (1)'de "*q*" önermesi ileri sürülmez, (3)'de sürülür: yine de akıl yürütme geçerlidir. Bu nedenle her bir oluşta "*q*" aynı anlama gelmelidir, yoksa eşbiçimlilik vasıtasıyla bir yanıltı söz konusu olur. Bunu takiben Frege "ileri sürülmüşlük"ün bir önermenin anlamının parçası olmayacağını iddia eder. Kendimize bir önermeyi ya da akıl yürütmeyi anladığımızda neyi anladığımızı sorarsak, yanıt bizi sava değil, doğruluğa götürür. Ya doğruluk değerleri arasındaki bir ilişkiyi ya da bir önermeyi doğru kılan koşulları anlarız. Frege aynı zamanda bir önermenin doğruluk koşullarıyla ilişkisinin nesnel olarak belirlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Söylem mantığının içine gizlenmiş metafizik bir varsayımı keşfediyoruz. Bütün konuşmalarımızda amaçlanan bu doğruluk varsayımıdır ve konuşmalarımız anlamlarını burada alırlar.

Frege'nin bu düşünceleri yavaş yavaş ve biraz düzensizce modern analitik felsefenin çatısına dahil edilmiştir. Kimi düşünürler, Frege'nin doğruluk koşulları anlamı belirler düşüncesine karşı çıkmaktadır. Başkalarıysa özellikle Frege'nin bu düşünceye getirdiği "gerçekçi" ya da "idealist olmayan" yoruma itiraz etmekteler. Bu suretle Frege tartışması Kant'ın metafiziğinin ortaya attığı temel soruyu yeniden gündeme taşımıştır. "Aşkın gerçekçilik" ile "deneyci idealizm" arasında bir orta yolu nasıl buluruz? Bu soru artık şöyle dile getiriliyor: "Dili anlamamızın temelinde ne var? Onu değerlendirme yeteneğimizden bağımsız biçimde düşünülen doğru mu, yoksa kendi bilgikuramsal güçlerimizce sınırlandırılmış bir eylem olarak düşünülen sav mı?"

Diğer felsefeciler Frege'nin yüklemlerin doğasına ilişkin betimlemesine ve gündelik dil mantığının yarı matematiksel terimlerle tanımlanmasına itiraz ettiler. Bununla beraber hangi konum benimsenirse benimsensin, ister anlam kuramında ister metafizikte olsun, konum "analitik" felsefe geleneğine bağlıysa, savlarını sağlamasa da, en azından bunların ifade edildikleri sözdağarcığını sağlayan Frege'nin düşüncelerine üstü kapalı bir biçimde dayandığından emin olabiliriz.

18

FENOMENOLOJİ VE VAROLUŞÇULUK

Bu bölümde ele alacağımız hareketin, modern mantığınki denli uzun bir tarihi vardır ve aslında başlangıçta en iyi Frege'nin çalışmalarında temsil edilen yeni post-idealizmden zorlukla ayırt edilebilmekteydi. On dokuzuncu yüzyıl matematikçisi Alman J. H. Lambert'in görünüşler bilimini betimlemek için bulduğu "fenomenoloji" terimi, Hegel tarafından "öznel tin"in –kendisine göründüğü biçimiyle tin– doğasını konu alan çalışmasında kullanıldı. Ne var ki, paylaşılan dile ve paylaşılan savlara rağmen, Hegel ile Husserl farklı araştırma biçimlerine bağlıdırlar. Bu nedenle Husserl'in düşünsel kökenlerine başka yerde bakmamız gerekmektedir. Aslında, fenomenolojinin kurucusu olduğu iddiasındaki düşünür, kendi gözünde bir felsefeciden çok deneysel diye adlandırdığı yöntemlere bağlılığını açıkça beyan eden bir psikologtu. Franz Brentano (1838-1917) *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874) adlı çalışmasında insan zihni üzerine idealizmin öncüllerini ve özellikle de psikolojinin gerçek konusu dünyadaki süreçlerin izini bireysel insanlarla yalnızca nadiren ve rastlantıyla ilişkiliymiş gibi süren evrensel, soyut "*Geist*" olduğu görüşünü doğrudan reddeden bir incelemeye girişti. Psikoloji bu türden soyutlamaları kendisine başlangıç noktası olarak alamaz. Herhangi bir başka bilim gibi, onun da tekil bir durumundan, yani araştırmacının doğrudan bildiği birinci kişi durumundan hareket etmesi gerekir. Brentano, kısmen birinci kişi üzerinde durması nedeniyle bugün deneysel psikoloji diye adlandırdığımız alanda cesur bir girişimde bulunmadı. Bunun yerine felsefenin eski bir sorunu olan birinci kişi bilgisinin yapısı sorununu ele aldı. Bana bilinç

içerikleriyle birlikte sunulduğunda *bildiğim* şey nedir? Bilen bilinenden nasıl ayrılmaktadır?

Brentano bu soruları yanıtlarken, ortaçağ okullarında yaygın olan bir teknik yaklaşımı felsefeye yeniden soktu: Yönelimsellik [*intentionality*] kavramı. Brentano her zihinsel durumun ya da olayın "bir içeriğe gönderme"yle ya da "bir nesneye yönelme"yle (dolayısıyla içsel bir "amaç" ya da "yönelim"le) ayırt edildiğini ileri sürmüştür. İnanıyorsam, inandığım bir şey söz konusudur; nefret ediyorsam, nefret ettiğim bir şey söz konusudur; görüyorsam, gördüğüm bir şey söz konusudur. Her böyle bir durumda, "içerik" ya da "nesne" belirli özgün özelliklerle ayırt edilir. İçerik ya da nesne belirsiz olabilir, gerçekte varolmayabilir ya da benim düşündüğümden farklı olabilir. Sözgelimi, belirli bir aslandan olmasa da, aslandan korkuyor olabilirim; böyle bir insan söz konusu olmasa da, nergislerimi yolan insandan nefret edebilirim; aynı insan olsa bile hastaneye para bağışında bulunan insanı takdir ederken valiyi öldüren insanı hor görebilirim.

Bu yönelimsellik fenomenini betimlemenin en iyi yolu, zihinsel bir durumun "maddi" ve "yönelimsel" nesnesi arasında yine skolastik terminolojiye dayanan bir ayırıma gitmektir. Aslında esinti sonucu dalgalanan bir elbisenin parçasını bir hayalet sandığımda, görmemin yönelimsel nesnesi bir hayaletken, maddi nesnesi bir elbise parçasıdır. Yönelimsel nesne, "bilince sunulan" şeydir ve herhangi bir maddi gerçekliğe karşılık gelmeyebilir. Karşılık gelmeme olasılığı, yönelimsel nesnenin özelliğini açıklar. Yönelimsel nesneler, birçok mantık türünün nesneleridirler: Önermelerin (inanç nesneleri), düşüncelerin (düşüncelerin nesneleri), bireylerin (aşk ve nefret nesneleri) olabilirler. Yönelimsel nesneler belirsiz (bir aslan) ya da belirli (önümdeki aslan) olabilirler. Her durumda yönelimsel nesneler, onlara "göndermede bulunan" ya da onlara "yönlendirilmiş" zihin durumundan bağımsız varolamazlar. Korku ile onun yönelimsel nesnesi arasında "gerçek bir ilişki" söz konusu değildir; çünkü bu ikisinin ayrı ayrı varoldukları düşünülemez. Bu durum, Bradley'in terimleriyle söylersek, "içsel" ilişki üzerine konuşmak isteyebileceğimiz birkaç gerçek durumdan biridir.

Brentano, yönelimsellik niteliğinin bütün zihinsel fenomenlere özgü olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla, Brentano'ya göre, bu nitelik zihinsel olanın ayırt edici işaretini oluşturmaktaydı. Bununla birlikte, bu özelliğin çapraşık bir mantığı vardır ve betimlemede benim kısa özetimin aktardığından daha fazla zorluk çıkarır. Dolayısıyla bu, Brentano'nun düşüncesi-

nin bu özel boyutunu desteklemenin ya da onun içerimlerini tam olarak anlamanın zor olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle, kimi zaman kaza eseri, kimi zaman bilerek, yönelimsellik ile mantıkçıların uzamsallık diye adlandırdıkları şeyden yoksunluğun birbirleriyle karıştırılması (bkz. son bölüm) son yıllarda bu konuya ilişkin tartışmaları içinden çıkılmaz hale getirdi. Ne var ki, fenomenologlar hakkında birkaç kelam edilirse, modern mantık bilgilerinin, genelde, bu kafa karışıklıklarına izin vermek için yeterli olmadığının söylenmesi gerekmektedir. Fenomenolog-ların ilgi konusu, zihinsel olanın genel ayırt edici özelliklerini araştırmak değil, yönelmişlik *fenomen*idir.

İlk önemli fenomenolog, Brentano'nun öğrencisi, felsefi kariyerine bugün daha çok Frege'yi yıkıcı bir biçimde eleştirmesi nedeniyle hatırlanan (aritmetiğin temelleri üzerine) bir kitapla başlayan Edmund Husserl'di (1859-1938). Husserl'in birçok çalışması arasında en fazla dikkat çekenler *Logical Investigations* (1900-1901), *Ideas for a Pure Phenomenology* (1913) ve *Cartesian Meditations*'dır (1929, ilk baskı 1950). Büyük bir ilgi konusu olan bu çalışmalardan birincisi, Husserl'in tanındığı, "saf fenomenoloji" temasını ilan etmektedir. Bu tema, Husserl'in büyük çalışmalarının ikincisinde daha da ayrıntılandırılmıştır. Husserl bu çalışmalarına fenomenolojik indirgeme "yöntemi" diye adlandırdığı şeyin tanımını vererek başlar. Husserl'in düşüncesi iki temel öncüle dayanmaktadır. Husserl birinci olarak Kartezyen konumun yalnızca zihinsel duruma *içsel* olanı yalıtabilmemi ve onu harici olan her şeyden ayırabilmemi sağlayan bilinçli zihinsel durumlarımın doğrudan bilgisi onların doğasını anlamam için güvenilir bir temeldir, şeklindeki özünü bir kere daha doğrular. İkinci olarak, zihinsel olanın yönelmişliği "anlam"ı ve "gönderme"yi her türlü zihinsel edimin temeli kılar. Dolayısıyla, zihinselliğin açıklanan doğası üzerinde odaklanmak, aynı zamanda dünyanın anlaşılır kılındığı "anlam"ın temel işleyişini anlamaktır. Husserl bu iki öncül sayesinde Descartes'ınki gibi bilincin özellikleri üzerine düşünmekten doğan eksiksiz bir metafizik görü üretmeyi amaçlayan bir felsefe kurabildi.

Ne var ki, birinci kişi durumunu konu alan bir araştırma, durumun içerdiği şeyi yalıtmak olanaksızsa, kördür. Descartes'ın "açık ve seçik" düşünceyi iç içe geçtiği zihinsel durumlardan ayırmak için uğraşması gibi, Husserl de bilincin saf kanılarını onları anlamamızı engelleyen yüklerden yalıtmak için bir yöntem önerir. Bu yöntem, "fenomenolojik indirgeme" ya

da (Yunanca *epoche*'den gelen) "ayraç içine alma" yönetimidir. Saf dolaysızlığın kalıntısının kalması için kuşkuya açık olan ya da düşünmenin aracılık ettiği şeye bütün göndermelerin her zihinsel durum tanımlamasından dışlanması gerekir. Korku durumunu ele alalım. Korkunun nesnesinin korkumdan bağımsız olarak varolduğunu varsaymamam gerekir. Korku, nesnesinin varoluşunu olmasa da, kendisinin bir nesneye doğru "yönelme"sini güvence altında alır. Bu nedenle korkunun doğasını incelerken maddi nesneyi "ayraç içine alma"mız gerekir. Ne var ki, yönelimsel nesne kalır: Korkudan nesnenin *ide*sini yalıtamayız; çünkü bu nesne zihinsel durumda içerilmekte ve korkan kişinin bilincine doğrudan sunulmaktadır.

Ayraç içine alma işleminden sonra geriye ne kalır? Husserl bir biçimde korkunun özünü oluşturan "zihinsel edim", yönlendirme süreci üzerine konuşmuştur. Fenomenolojinin özel yöntemi, zihinsel edimi kendisine veri olarak almasıdır. Bilgiye daha temel olan ya da bilinenin özünü daha fazla ortaya koyabilen dışında hiçbir şey betimlenemez. Fenomenolog, eski bir Kartezyen soru olan birinci kişi durumundan bağımsız dünyanın bilgisine nasıl ilerlenir, sorusunu kendisine dert etmez mi? Husserl'in daha sonraki, anlaşılmaz çalışmasının başlığı –*Cartesian Meditations*–, içeriğinin yaptığı gibi, "yöntemi"nin aslında onu kuşkuculuk çukuruna ittiğini akla getirmektedir. Ne var ki, bu kuşkuculuğun başlıca nesnesi, tarihsel açıdan ifade edecek olursak, oldukça şaşırtıcıdır. Bu, nesnel dünya değil, gözlemleyen öznenin kendisidir. Husserl'e göre, kişi (ya da ben) yalnızca yönelimli edimlerin icrasında varolur. Gelgelelim, kişi bu yönelimli edimlerin hiçbiriyle özdeş değildir. Dahası, kişi böyle bir edimin nesnesi olamaz; eğer olursa, "onun" nesnesi olduğu edimi gerçekleştiren başka bir öznenin olması gerekecektir. Ne var ki, kendisi değilse bu özne kimdir? Bu durumda, Ryle'nin bir başka bağlamda ifade ettiği gibi, "Ben" sistemli bir biçimde anlaşılmazdır. Ben'in varolduğunu hangi anlamda bilebiliriz? Husserl, "Ben"in kesinlikle bilincin nesnesi olarak değil, yalnızca öznesi olarak varolduğunu düşündü. Dolayısıyla Benlik'in, Kant'ın "aşkın benlik"i anlamında "aşkın" olması gerekir. Husserl ciltler boyunca birçok yazısında bilinemez olduğunu söylediği bu yaratığın peşine düştüğünden bu yazıların da birçok kişiye son kertede okunamaz gibi görünmesi pek şaşırtıcı değildir.

Söylemiş olduklarımdan fenomenolojinin herhangi bir özel "yöntemi"nin olup olmadığı açık değildir. Sözgelimi bu yöntem içgözlem psiko-

lojisinden nasıl ayırt edilmektedir? *Logical Investigation*'da Husserl psikolojiyi –mantık çok genel bir zihin bilimidir görüşünü– doğrudan reddeder. Husserl, fenomenolojiyi psikolojinin yerine yerleştirirken, bütün deneysel incelemelerden muaf ve aslında onlar tarafından önceden varsayılan bir yöntemi duyurduğunu iddia etmiştir. (Bu nedenle Husserl'in kuramının statüsü hakkındaki görüşü, Brentano'nun görüşünün karşıtıydı; bunlardan hangisinin doğru olduğu, karar verilebileceğimi düşündüğüm bir konu değildir.) Fenomenoloji, herhangi bir zihin bilimi için zorunlu bir ön hazırlıktır; çünkü psikolojinin araştırması gereken bireysel zihinsel edimlerin –herhangi bir betimlemeden, sınıflandırmadan ya da açıklamadan önce– yerini saptar. Dahası fenomenoloji anlama ulaşmanın tek yoludur. Anlam, zihinsel edimlerce oluşturulur ve dünya bilince yalnızca bu edimler aracılığıyla sunulur. Dolayısıyla anlama yetimiz, bilinme yordamlarını kararlaştırarak şeylerin özünü belirler. Bu nedenle fenomenoloji olguların bilgisini değil, özlerin bilgisini verir. Dolayısıyla fenomenoloji, *a priori* bir bilimdir.

Husserl, Kartezyen yönteminin onu sürüklediği çıkmazın farkındaydı; bitiremediği ve ölümünden sonra, 1954 yılında basılan eserinde –*Transcendental Phenomenology and the Crisis of the European Sciences*– fenomenolojinin özneye yaptığı vurguyu toplumsal dünyaya ilişkin bir kuramla gidermeye çalıştı. Odak, "Ben"den "aşkın bir 'biz'" olsa da, "Biz"e kaydı. Bu çoğul özne, konumlandıkları sağduyu dünyasını birlikte inşa eden zımni dil kullananlar topluluğu gibi bir şeydir. Husserl bu sağduyu dünyasını *Lebenswelt*, yani "yaşam dünyası" diye adlandırır: Toplumsal etkileşimimizin kurduğu ve iletişim eylemlerimizde yer alan "anlamlar"la donatılmış bir dünya. Aşkın "bize", "buradaki" birinci kişi farkındalığından "oradaki" genelleştirilmiş ötekiye hayali bir ben yansıtmasıyla ulaşırız. Bu süreçte verili olan fenomenolojik indirgemenin anlaşılmaz arta kalanı değil, *Lebenswelt*'tir.

Lebenswelt kavramı, Husserl'in Kantçılık sonrası idealizmin bir tasarısını –insan alanını (anlam alanını) doğa alanından (bilim ve açıklama alanı) ayrıma tasarısı– yeniden canlandırmasını olanaklı kıldı. Kant'ın anlama yetisi ile pratik akıl arasındaki ayrımından ilham alan romantik teolog F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) insan eylemlerinin asla doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerle yorumlanamayacağını uslamlamıştı. İnsan eylemi, özgür bir varlığın usun harekete geçirdiği ve diyalog aracılığıyla anlaşılan

eylemi olarak anlaşılmalıdır. Bu durum, ancak yazarlarıyla hayali bir diyalog aracılığıyla yorumlanabilen metinler için de geçerlidir. "Yorumbilgisi" –yorum sanatı– nedenler yerine gerekçelerin araştırılmasını ve bir metnin ussal bir etkinliğin ifadesi olarak anlaşılması girişimini içerir.

Daha sonraki bir Kantçı felsefeci Wilhem Dilthey (1833-1911) Schleiermacher'in yorumbilgisel yöntemini bütün insan dünyasına genişletti. Diğer insanlara karşı tutumumuzun, bilimsel tutumdan temelden farklı olduğunu, hatta ona karşıt olduğunu ileri sürdü. Diğer insanların eylemlerini dışsal nedenler üzerinden açıklayarak değil, ama "içeriden", Dilthey'in *Verstehen* diye adlandırdığı akılcı ben-yansıtma edimiyle anlamaya çalışırız. İnsan yaşamını ve eylemini anlarken, eyleyenin yaptığı şeyi yapmasının gerekçelerini bulup ortaya çıkarmam gerekir. Bu, dünyayı eyleyenin gördüğü bağlantıları ve birlikleri görerek, onun kavramlaştırdığı gibi kavramlaştırma anlamına gelmektedir. Sözgelimi, belirli bir yerde konuşma korkunuzu bu yeri sizin kavramlaştırdığınız gibi, "kutsal" yer olarak kavramlaştırırsam anlarım.

Dünyayı her günkü kavramlaştırma yollarımız, bir kural olarak bilimsel açıklamanın gerektirdiği doğrultuyu izlemez. Bunun yerine, Dilthey, dünyayı kavramlaştırma yollarımızın dünyayı "edime hazır" olarak temsil ettiklerini belirtir. Dünyayı kendi özgürlüğümün boyutuna göre görür ve onu bu doğrultuda betimler ve ona bu doğrultuda tepki veririm. Önümde duran kişi, *Homo sapiens* türünün bir üyesi değil, bana bakan ve gülümseyen bir *kişi*dir; onun yanında duran şey, eğri bir organik doku parçası değil, ama oturabileceğim bir *sandalye*dir; duvardaki şey, boyalı kimyasalların bir derlemesi değil, bir azizin yüzünün bulunduğu *resim*dir ve bu böyle sürüp gitmektedir. Kısacası, biz yalnızca birbirimizle diyalog içinde değilizdir; aynı zamanda dünyanın kendisiyle de kendi amaçlarımızla uyumlu kılmak için doğal düzeni kavramlar aracılığıyla biçimlendirdiğimiz bir diyalog içindeyiz. Kategorilerimiz, dünyayı onu anlamla donattıkları kadar açıklamazlar.

Husserl dünyanın bilim-öncesi görüsünün yalnızca akılcı varlıklar olarak bizim kimliğimizi değil, aynı zamanda yaşamımızı da dışavurduğunu ileri sürerek bu düşünceyi bir aşama daha ileriye götürdü. Dünya bize "yaşayan çevre" kılığında görünür: Kendimizi eyleyen ve acı çeken organizmalar olarak konumlandırdığımız bir yer. Nesneleri "dost" ya da "düşman", "konforlu" ya da "konforsuz", "yararlı" ya da "yararsız" ola-

rak anlarız ve dünyayı ilgilerimize göre bin yoldan böleriz. Sınıflandırmalarımız bilimsel araştırma girişiminin bir parçasını oluşturmazlar ve bilimin ortadan kaldıramayacağı bir yetkeye sahiptirler. Fenomenolojinin yeni görevi, *Lebenswelt*'in farkına varmamızı sağlamak ve nesnelerin anlamının yaratıldığı ve kamusal kılındığı "biz"-düşüncelerini doğrulamaktır.

Dilthey, *Geisteswissenschaften*'in (tin bilimlerinin) gerçekte *Verstehen* içindeki geniş çaplı ve tarih ötesi uygulamalar olduğunu savunarak *Geisteswissenschaften* ile doğa bilimleri arasında dizgeli bir ayrıma giden ilk kişiydi. Bununla beraber, Husserl "tin bilimleri"nin hiç şüphe yok ki, doğa bilimleri küstahça onların bölgesini işgal ettiği için yüzyılımızda bunalıma girdiğini kabul etmişti ve insanları *Lebenswelt*'in anlaşıldığı ve düzenlendiği kavramları, ortadan kaybolan bir dünya-görüşünün yararsız kalıntıları olarak boşa çıkarmaları için teşvik etti. Bunalım yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda ahlakiydi. Aslında bizatihi uygarlığın bunalımıydı. *Lebenswelt* düşünceyle desteklenmediğinde dağılır. Sonuç bir anlam kaybı, bilimin yanlış tanrılarına boyun eğdiğimizde sürüklendiğimiz ahlaki bir boşluktur.

Zamanımızda bu ahlaki boşluğun en keskin bir biçimde farkında olan filozof, adil bir biçimde varoluşçu okulun en önemli düşünürü ve en kasvetlisi olduğu iddia edilebilecek, Husserl'in öğrencisi Martin Heidegger'dir (1889-1976). Husserl, orta yaşlarında, çok eski metafizik zaman sorununu fenomenolojik çözümleme düzeyinde yeniden keşfettiğini iddia ettiği, daha sonra *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi* adıyla basılacak olan iki konferans vermişti. Bu konferanslardan ve başka Husserlci yazılardan ilham alan Heidegger, Kant'ın "içsel duyu biçimi" olarak zaman kuramından doğrudan ya da dolaylı olarak ilham alan birçok çalışmanın en karmaşığı olan *Varlık ve Zaman*'ı (1927) kaleme aldı.

Hiç kimsenin tamamen anladığını iddia edemediği Heidegger'in çalışmasını özetlemek olanaksızdır. Bir sonraki bölümde, çalışmanın kullandığı fenomenolojik "yöntem"in doğasından ötürü anlaşılmaz olduğunu düşünmek için nedenler vereceğim. Çalışmanın dili, Husserl'in son döneminin dili gibi, eğretilemelidir ve neredeyse anlaşılmazlık noktasına değin zorlanmıştır; okuyucu, ifade edilemez olanı ifade etme girişiminde daha önce bu kadar çok sözcük icat edilip onlara bu denli çok işkence edilmediği izlenimine kapılır.

Heidegger yönteminin fenomenolojik olduğunu ve özünün "Şeylerin kendisine!" sloganında yakalandığını iddia eder. Felsefe, "fenomen"in özgün Yunanca anlamında olduğu gibi "kendisini gösteren" her ne ise onu ifade ettiğinin kabul edildiği yerde, bir fenomen araştırmasıdır. Fenomenler yalnızca görünüşler değil, aynı zamanda kendilerini *bilince gösteren* şeylerdir. Dolayısıyla fenomenoloji herhangi bir fizik bilimi ya da psikoloji karşısında üstündür. Fenomenoloji, aynı zamanda "ontoloji"nin temel bir biçimidir; ne olduğunun incelenmesidir. Kartezyen ilk adımlarına rağmen, fenomenoloji Heidegger'in çalışmalarında bilgikuramından uzaklaşarak Hegel'den bu yana eşi görülmemiş bir cesaretle kendisini tek bir sorunun rehberliğinde bir yorum denizine bıraktı. Bu soru, Kartezyen yöntemin bastırdığı, Sokrates ve Sokrates öncesi dönemin bütün antik felsefelerinin konusu olduğunu varsaymaya davet edildiğimiz "varlığın anlamı" sorunudur.

Varlığın (*Sein*) *Dasein*'dan ayırt edilmesi gerekir. *Dasein*, varlığın insan öz-bilincini tanımlayan türüdür. *Dasein*, "varlığı anlayan şey"dir. "*Dasein*" terimine onun çevirisi "varoluş"u verebilseydik, terim kullanışlı olacaktı. Ne yazık ki, ister gerekli ister gereksiz olsun terimleri olabileceği kadar çoğalttığını düşünebileceğimiz Heidegger bize pusu kurmakta. Heidegger üçüncü bir terimi, *Dasein*'ın şu ya da bu şekilde kendisini uydurabildiği ve daima bir şekilde kendisine uyan bir Varlık türü"nü ifade eden *Existenz*'i dahil eder. Aksine *Dasein* "kendisi için" bir varlığa sahiptir. *Dasein*, Sartre'ın daha sonra *être four-soi* diye, Hegel'in zaten kendisi-için-varlık (*Fürsichsein*) diye tanımlamış olduğu şeydir.

Göreceğimiz gibi, hem Heidegger hem de Sartre, Hegel'e sözcük dağarcıklarından daha fazlasını borçludurlar. Bütün bunlar şeyleri kişilerden ayırt etmenin oldukça şatafatlı yollarıdır. *Varlık ve Zaman*'ın akıl yürütmesi ya da savı nedir? Emin olmasam da, izleyen düşünceler muhtemelen bir parça açıklama getirmektedir. Birinci olarak Heidegger kendi teknik ayrıntılarını tercih ederek, "özne" ve "nesne" gibi terimlerin kullanılmasını yadsırken, açık bir biçimde modern kendini bilme sorununu ele alır. Kendini bilme nedir, onun nesnesi nedir, nesnel dünyanın kavranması aracılığıyla ne sağlar? Dolayısıyla Heidegger "her durumda Ben olanın *Dasein* olduğu savı varlıksal olarak açıktır" diyerek birinci kişi durumundan başlar. Ne var ki varlıksal açıklıkla içerik aynı şey değildirler. "Varlık sorunu"na yanıt bulmamız gerekmektedir. Bu sorun kendisini öncelikli olarak "Ben ki-

mim (neyim)?" sorusuyla ortaya koyar. Kant'ın Yanıltılar'da gösterdiği gibi, birinci kişinin ayırt edici özelliklerinin doğrudan bilgisini konu alan çalışma bu soruyu yanıtlamayacaktır. Heidegger bu sonucu fark edip alkışladıysa da, belki de hissetmesi gerektiği gibi onun tarafından tehdit ediliyormuş gibi hissetmedi. Fenomenolojik çözümlemeden artık *Dasein*'ın özünün varoluşunda olduğunu bilebiliyoruz: En azından *Dasein* varoluşa sahiptir ve varoluşa özünde sahiptir. Öznenin varlığının ontolojik uslamlanışının çok fazla ciddiye alınmaması gerekmektedir. *Dasein* hakkında varolduğundan başka bir şey bilmiyorsak, birinci Kartezyen soruya kadar bile zorlukla ilerleyebiliriz.

Heidegger varlık kuramını (aslında bir öz-bilinç kuramı olan) fenomen dünyasının büyüleyici ama aynı zamanda can sıkıcı bir biçimde soyut betimlemesiyle önceler. Bütün varlık, dünyadaki varlık olduğu için, varlık anlaşılacaksa fenomen olarak dünyanın özü araştırılmalıdır. Dünyanın şeyleri içerdiğini, ama bu şey olma durumunun modern, bilimsel anlamıyla değil, ama eski anlamıyla –Yunanca *pragmata* anlamında– yorumlanması gerektiğini öğrendik. Nesneler "kullanmak içindir" ya da "el altında"dır. Dolayısıyla, nesneleri "göstergeler" diye anlayabiliriz; yani onları bizimle doğrudan bir ilişki içindeymişler gibi yorumlarız. (Burada yine Dilthey'ın etkisiyle karşılaşıyoruz.) Dünya bilince ilk önce bir gösterge, *logos* olarak gelir. "Bizim için bir anlam taşıyan" odur. Bu, *Dasein*'ın "dünyaya düşkünlüğü"nü açıklamaktadır. Görünüşe bakılırsa, bağımsız nesneler sürekli biçimde *Dasein*'ın kullanımı için ayrılabilirler, ifadelere dönüştürülebilirler ve bir anlam belirleyebilirler. Bu, nesneler ile bizler arasındaki "mesafenin ortadan kaldırılması"dır. Aynı zamanda uzamın ilk "fenomen"ini sağlayan mesafenin ortadan kaldırılmasını anlamaya yönlendiririliz. Dünyamda beni uzamsal konuma sahip olma duyguma götüren budur.

Dasein ile onun dünyasının bu huzurlu birliği, her zamanki gibi, Öteki'nin ortaya çıkışıyla çöker. (Ya da *Zeitgeist* Hegel'in zamanından itibaren "onlar"ın davetsiz gelişiyle daha paranoyak hale gelmektedir.) Ötekilerin varoluşuyla bağlantılı olarak kendi varoluşum sorgu konusu olur. Bu dünyadaki varoluşumun herhangi bir nedenden yoksun olmasını ifade eden ve Heidegger'in "fırlatılmışlık"ım (*Geworfenheit*) diye adlandırdığı şeyin farkına varırım; gerçek, düpedüz orada olduğumdur. Korku fenomeninde ortaya çıkan ve başkalarının yabancılaşma diye adlandırmasına rağmen Heidegger'in "düşüş" diye adlandırdığı dünyadan büyük vaz-

geçmeye zemin hazırlayan budur. *Dasein* günaha ya da Cehenneme değil, ama "sahici olmama"ya düşer. Kendi varlığımın mutlak gizemiyle karşılaştığımda kendimden kaçarım. Kaygıya kapılırım ve bu kaygıdan kurtulmak için kendim olmaya son vermeye ve bunun yerine "onlar"dan biri olmaya çalışırım. İlk önce rastlantısallığımı göstererek irade gücümü kıran ve eriyip "onlar"ın rolüne, biçimine girerek ve "gereksiz konuşma"larına katılarak kendimi yadsımam için beni ayartmaya çalışan dünyanın nesnesi ve parçası haline gelirim.

Ne var ki bu sahici olmama beraberinde saçma duygusunu getirir. Bu, nesneler anlamdan *yoksundur* duygusudur. Nesneler *Dasein* için anlamlı olsalar da, kendisini yalnızca kişisel olmayan bir biçimde "onlar"ın bir parçası olarak tanımlayan bilinç için anlamsızdırlar. Bu saçmalık duygusu kendisini kaygıya dönüştürür ve varlık sorusuna ilk yanıt kaygı içinde biçimlendirilir. "Ben kimim? Yanıt: Kendim." Başka herhangi bir şeyim, şuyum. Heidegger'in belirttiği gibi, kaygı "bireyleştirir" Kesinlikle öznesi olmadığı için, yönelmişliği evrensel, farklılaşmamış olduğu, odağı olmadığı için yalnızca benim olarak kavranabilir. Kaygı deneyiminde onlardan koparım ve nihai olgu olarak kendi bireyselliğime, varoluşuma fırlatılırım.

Bu bireysellik duygusu, başlıca dışavurumu olarak (neredeyse "uğrak" denilebilir) Heidegger'in "kaygı" (*Sorge*) diye adlandırdığı özel bir zihinsel vasfın uygulanmasına sahiptir. Kaygılı benin dünyaya karşı tutumu bir kaygılanma tutumudur: Kendisi ve ötekiler için kavrama ve dünyayı bir bilgi ve etkinlik nesnesi olarak anlama girişimi. Kaygı beraberinde özne ile nesnenin ayrılmasını ve nesnel doğru düşüncesini getirir. (Bu noktada, Heidegger eski Kantçı ben-bilgisinin önvarsayımları sorununa dokunduğunu kabul etse de, nesnel bir dünyanın varlığını kanıtlamamız gerektiği düşüncesini yadsır. Görünüşe bakılırsa, öncede varsayılanın ispata değil, ancak "örtüsünün açılma"sına gereksinimi vardır.)

"Kaygılı" benliğin yeni bir tür varlığı –Heidegger'in aynı zamanda bir ölüme-doğru-varlık diye tanımladığı bir bütünlük– vardır. Endişe beraberinde sonluluğun ve kırılganlığın kavranmasını getirir ve "kaygı" dünyayı sınırlı ve kırılgan varoluşun yeri olarak anlar. Ölüme-doğru-varlıkta, zamanın koşullandırdığı bir yaratık olarak açmazımın farkına varıp kurtuluşumun zaman içinde olanaklı olduğunu anladığım için önemseme "bilincin çağrısı" haline gelir. Kendimi eylemlerime ve varoluşuma karşı sorumlu kılmam gerekir: Farklılaşmamış endişeye karşı tek yanıtım budur ve o

benim sahiciliğe ilk göz atışımdır. Hem bana tümleşik olan hem de benim öteme de işaret eden bir şeyin çağrısını tanırken daha tam kendimimdir. "Onlar"ın kaybolmuşluklarında çıkarılırım ve benden kararlılık içerisinde kendimi ilan etmem istenir. (Bu düşünme biçiminin ilk örneği Hegel'in *Logic* kitabındaki "Engel ve Olması Gereken" adlı bir paragrafta bulunabilir.)

Kararlılık Heidegger'in "öngörmeli kararlılık" diye adlandırdığı şeyi gerektirir. Öngörmeli kararlılık tutumuna gireceksem, geleceği*–en azından bana kısmen kapalı olduğu için– belirli bir biçimde görmem gerekir. Bir şey yapmaya ancak onu yapıp yapmayacağım sorusunu konulduğu biçimiyle kavramadığım ölçüde karar verebilirim. Dolayısıyla gelecek benim için özel bir konuma sahip olmalıdır. Gelecek, şimdiye ve geleceğe yöneleceğim farklı tutumların nesnesi olmalıdır. Bunu, varlığımın zaman içinde olduğunu, yalnızca her şeyin zaman içinde olduğu anlamında değil, kararlılığın nesnesi olan geleceği suçluluk ve sorumluluğun nesnesi olan geçmişten ayıran zamanın dünyaya bütün bakışımı biçimlendirmesi ve belirlemesi gerektiğini daha derin bir anlamda fark edersem sahici olabileceğim izler. Heidegger zamanın bunu ancak ben özgürlüğümü ve zamansallığımı bir ve aynı görürsem yapabileceğini söyler. Bu, "ölmek için özgür olmak"tır. Varlık bilmecesine nihai çözüm şudur: Zamana yayılmış ve kurtuluşu yalnızca zamanın sağladığı özgürlükte, hayatımın olmasını seçtiğim gibi kılma ve bu suretle fırlatılmışlıktan kararlılığa değişim özgürlüğünde olan bir varlığım. Ölümlülüğün fark edilmesi ve kabul edilmesi bu değişimde yatmaktadır.

Heidegger'in görüşünde kesinlikle bir şiirsellik, doğru felsefi içgörü uğrakları söz konusudur. Ne var ki bu görüşün ne kadarı gerçek felsefe, ne kadarı süslenmiş özel bir ruhsal gezi betimlemesidir? Bu sorular bizi felsefi yöntemin kalbine götürüyor. Açık olan tek şey, Heidegger'in düşüncelerinin, anlaşılır oldukları yerde yalnızca insanlık durumu hakkında değil, aynı zamanda dünya hakkında açıkça evrensel doğrular olarak tasarlandıklarıdır. Statüleri sentetik ve *a priori*'dir; herhangi bir bilim biçimi tarafından ne ispatlanabilir ne de çürütülebilirler. Bunları kimi zaman bilimsel ya da sözde-bilimsel yoldan öz-bilinç psikolojisine yönelik jestler olarak yorumlamak baştan çıkarıcıdır. Ne var ki bu yorum, (açık bir biçimde yanlış olan) bu kuramların deneysel veriyle ölçülebildiklerini ve dolayısıyla çürütülebildiklerini ya da doğrulanabildiklerini varsaymasının yanı sıra

ileri sürülen şeyin genelliğini ve soyutluğunu pek açıklayamaz. Öte yandan Heidegger söylediklerinin doğruluğu konusunda akıl yürütmeye başvurmaz. *Varlık ve Zaman*'ın büyük bir kısmı aralarında olduğu varsayılan ilişkilere işaret etmek için "dolayısıyla", "bu nedenle", "muhtemelen" ya da "izleyebilir"in nadiren bulunduğu bileşik savlardan oluşmaktadır. Yanlışlığı *Dasein*'ın benlik bilgisi araştırmasında ortaya konulduğu için idealizm bir çürütmeye gereksinim duymaz yollu önemli sav, akıl yürütmeyle değil, ama kökenbilim, Yunanca bir sözcüğün kökenbilgisiyle desteklenir. (Bu sözcük, kökenbilgisel olarak "örtüsünü açma", düz anlamıyla "doğruluk" anlamına gelen Yunanca *aletheia* sözcüğüdür.) Heidegger'in bütün felsefesi hem anlamlı hem de doğru olsa bile, bunu kabul etmemiz için bize bir neden verilmelidir. Eleştirel gözle bakıldığında, Heidegger'in düşünceleri düşünceler alanında hayaletimsi görüler, dilin ortaya koyduğu engin maddi olmayan gölgeler gibi görünmekteler. Muhtemelen, *Sein* ile *Dasein* arasında dilbilgisi bakımından bir fark yoksa ve "*Geworfenheit*"ın örneklendirdiği türden soyut adlar söz konusu değilse, yerlerini hiçbir şeyin alamayacağı bu gölgeler çözülürler. Bu türden bir felsefe, Wittgenstein'in sözcükleriyle söylersek, "anlakın büyüsünü dil aracılığıyla" gösterir.

Bu akıl yürütmenin olmaması, Husserl'in ve Heidegger'in Fransız öğrencisi, varoluşçuluğu bilhassa modern bilincin taleplerine yanıt veren bir ahlak ve metafizik öğretisi diye yayan Jean-Paul Sartre'ın (1905-1980) yazılarında sürer. Bu yoksunluk Sartre'ı zamanımızın en etkili yazarlarından biri kılan edebi yetenekler ve retorikle belirli ölçüde telafi edilmektedir. Sartre, oyunlarında, romanlarında ve makalelerinde, sürekli varoluşçu görüşü ifade etti, değiştirdi ve soyut bir kuramdan yaratıcı bir deneyime dönüştürerek onu yeniden canlandırdı. Felsefi çalışmalarına da aynı yaratıcı yöntemler hâkimdir. "Bu felsefe mi yoksa psikoloji mi?" sorusuna Sartre, duraksamaksızın "ne biri ne de her ikisi" diye yanıt verir. Sartre'ın olduğunu düşündüğüm bir felsefeyi anlatmaya çalışacağım. Psikolojik bir yapıda gibi görünebilecek bu parçalar, çok açık biçimde Hegel'den türetilmiş olsalar da, bunları sanki zamanımızın felsefe tarihinin parçasıymışlar gibi tartışmak bir özür gerektirmemektedir.

Sartre'ın ilk çalışmalarından *The Psychology of the Imagination* (1940) (bu İngilizce başlıkta *Imagination* yerine *Imaginary* sözcüğü kullanılmalıydı, doğru çeviri budur çünkü), Husserl'in etkisini çok güçlü bir biçimde sergi-

ler ve İngilizce başlık (Fransızca altbaşlık) fenomenoloji ile psikolojinin farklı olduklarını kabul etmede gönülsüzmüş izlenimi verse de, içerik Sarter'ın insan zihninin yapısını konu alan, herhangi bir ölçüte göre felsefi olan düşünceler için ikna edici akıl yürütmelerde bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu düşünceler, Sartre'ın ünlü *L'Existentialisme est un humanisme* adlı konferansında fenomenolojik biçimlerinden tamamen uzaklaşmış bir biçimde yeniden ortaya çıkarlar. Konferans, Sartre'ın anlağının her boyutunu onları önceleyen (benim görüşümce) daha özgün ve daha önemli çalışmalarının göz ardı edilmesini olağan kılan derecede dönüştüren savaş zamanı deneyimlerinden sonra, 1945 yılında yayımlandı. Her zamanki uygulamayı izleyerek bu makaleyi, Sartre'ın varoluşçuluğunun temellerini içeren *Varlık ve Hiçlik*'in (1943) engin ve tutarsız düşünceleriyle birlikte ele alacağım.

Sartre'ın felsefesinin öncülü, şaşırtıcı bir biçimde, "varoluş özden önce gelir" önermesi gibi ortaçağ terimleriyle ifade edilmektedir. Kavramlaştırmasına sahip bir Tanrı olmadığı için insan doğası yoktur. Düşünsel inşalar olarak özler, onları kavrayacak olan zihinle birlikte ortadan kaybolurlar. Dolayısıyla bizim açımızdan varoluşumuz, —yani, Kierkegaard'ın benimsediği (ama tanımlamadığı) kavramsallaştırılmamış bireylik– bütün araştırmanın öncülüdür. Dolayısıyla varoluş, evrensel bir ide tarafından belirlenmemektedir ve varoluşun bir insan doğası görüsünün içerebileceği türden önceden biçimlendirilmiş bir yazgısı yoktur. İnsan kendi özünü oluşturur, hatta insanın varoluşu, bir anlamda bir başarıdır. İnsan, ancak olmayı amaçladığı şey olduğunda tamamen varolur. (Sartre'ın felsefesi başka yerlerde olduğu gibi, burada da Heidegger'in felsefesini yansılıyor.)

Bu nedenle, felsefenin öncülü halen, Descartes'ın öncülü olan "cogito"dur; ama bu Husserlci fenomenolojinin dönüştürdüğü cogito'dur. Bütün bilinç yönelimlidir; kendisini bir aynada gibi gördüğü bir nesneyi varsayar. Nesne ve özne birlikte oluşur ve çok farklı yollardan kavranırlar. Bu yollar, bize çok tanıdık olduklarından, sağduyu dilinde betimlemeye karşı koyarlar. Dolayısıyla bilen ile bilinen (Sarter'ın onları adlandırmasıyla "*pour-soi*" ve "*en-soi*") arasındaki temel farkı tanımlamak için teknik ayrıntılara gerek vardır.

Kendisini muhtemelen bilinmeyen bir nesneyle ilişkili içinde kurarken, benlik kendi dünyasında bir ayrılma, hiçbir deneyimin dolduramayacağı bir tür yarık yaratır (ya da varsayar). Bu yarık "varlığın kalbinde, bir solu-

can gibi kıvrılmış yatan" "*néant*" ya da hiçlik diye adlandırılmaktadır. Bu ayırt edici deyiş, bizi ilkel varlığın özne ve nesneye ayrılmasının bir üçüncü şeyi (ya da daha ziyade olmayan-şeyi) oluşturduğuna ikna etmek için tasarlanmış çağrışımcı bir betimlemenin parçasıdır.

A. J. Ayer, "hiçlik"i bir kendilikmiş gibi sunan Sartre'ı bir mantık hatası yapmakla suçlamıştır: *Aynanın İçinden*'de* "Hiç kimse"yi özel ad olarak kabul eden kralın hatası. Bu eleştiri, baştan çıkarıcı olsa da, Sartre'ın buluşunun fenomenolojik yönünü gözden kaçırıyor. Kendini nesnel bir dünyayla ilişki içinde kavramaya çalışan *bilince verili* olanı betimlemek için uğraşan Sartre, her betimleme girişimini önceleyecek denli doğrudan bir deneyimi ifade etmek için ister istemez dili zorlamak zorundadır.

Hiçlik deneyimi daima bizimle birliktedir ve egonun anlaşılmaz olması gibi anlaşılmazdır. Sartre hiçliğin gerçekliğine bizi inandırmak için, beklentinin ve onun hayal kırıklığına uğramasının öne çıktığı çeşitli güçlü örnekler verir. Pierre'yi ararken, olmadığı bir kafeye girdiğimde, beklentimden ötürü onu düşünmediğimde orada olmadığından daha fazla orada yok değildir. Yine de deneyimim beklentim tarafından değiştirilir. Kafe bütün özellikleriyle bana Pierre'nin yokluğunu yansıtır. Pierre'nin yokluğu, bu niteliklerin kavrandığı bilincin nüfuz eden bir niteliği haline gelir. Kafe, Pierre'nin varolmamasının onu bulmayı ummadığım herhangi bir yerde okunamayacak bir tür anlatısını sunar. Bu düşünce kesinlikle hayal ürünü olsa da, aynı zamanda hem itaatkâr hem de tekinsiz olan Sartrecı fenomenolojiye özgüdür. Sokrates gibi, Sartre da sersemlemiş anlakı teselli edecek bir metafizik düşüncesini tanıtmaya giriş olarak "*aporia*"yı, yani düşünsel içdaralmasını tanıttı.

Néant'ı, yani hiçliği dünyaya yalnızca öz-bilinç taşıyabilir: Yalnızca duyarlı varlık için özne ile nesne arasındaki yarık açılmamıştır. Ne var ki, bu hiçlik duygusu içdaralması haline gelir. Kendim ile dünya arasındaki "Bu boşluğu nasıl doldurabilirim?" ya da Sartre'a eşdeğerde görünen bir yoldan söyler isek "Kendimi nasıl bu dünyanın parçası kılabilirim?" Bu, "Ne yapmalıyım?" sorusunun fenomenolojik anlamıdır. Bu, mevcut gelecek duygusu ve bireyin gelecek karşısındaki sorumluluk duygusudur. İçdaralması özgürlüğün ispatıdır. Hiçbir şey geleceğin ve bizim ona karşı sorumluluğumuzun tanınması için zorlayan varoluşsal seçimden daha ke-

* Lewis Caroll'ın kitabı – ç.n.

sin olmayacağından ötürü kişi için özgürlükten daha kesin bir şey söz konusu olamaz.

İçdaralmasının sonucu nedir? Sartre içdaralmasının, ilk başta, nesnelerin birbirlerinden uygun biçimde ayrık olmamasıyla ilgili duyu olarak kendisini ortaya koyduğunu söyler. Nesneler birbirinden farklı değildir, edilgendir ve birer özneyi beklemektedir. Nesneler farklılaşmamış, edilgendirler ve eyleyen beklemektedirler. Özne ile nesne arasındaki boşluğa ilişkin duygumuz kendisini şeylerin çözünmesinde bir bulantı duygusuna dönüştürür. Dünya balçık hale gelir. Tepkide gelecekten kaçabilirim, zaten benim için hazırlanmış bir kostümü giymek için kendimi eğip bükerek, dolayısıyla yalnızca kendimin bir nesne olması için beni nesnelerden ayıran uçurumun öte tarafına sıçrayarak önceden belirlemiş bir rolde kendimi saklayabilirim. Bu, başkalarınca oluşturulmuş ve onun içinde nesneleştiğim sürece benim için anlamı olan bir ahlakı, bir dini, bir toplumsal rolü benimsediğimde gerçekleşir. Sonuç, Sartre'ın "kötü inanç" diye adlandırdığı, bence Heidegger'in sahici olmama anlayışından ve bir kere daha ona atfedebileceğimiz içeriği on dokuzuncu yüzyıl Hegel düşüncesinin "yabancılaşma"sına borçlu olduğumuz şeydir.

Yanlış (özneye göre nesnenin) kendinde ve kendisi için simülasyonunun sahici birey jestiyle karşıtlık içinde olması gerekir. Bu, okuyucu öğrendiğinde şaşırmayacağı bir biçimde, genelliği içinde tanımlamasa da, bireyselliğinde, bireyin hem kendisini hem de dünyasını birini diğerinde biçimlendirerek birlikte yarattığı özgür eylemde görülebilir. Bunun *nasıl* olduğunu sormayın. Önemli olan bunun uç noktasıdır ve Sartre bunu "bağlanım" diye betimler. Ama neye bağlanım?

Sartre bu noktada, "nesnel" diye sunulan bir değerler sisteminin benimsenmesinin, özgürlüğümün nesneler dünyasına aktarılması ve böylece onun kaybedilmesi girişimini oluşturduğunu ileri süren, çok iyi bilinen ahlaki öznecilik savunusunu ortaya koyar. Nesnel ahlaki düzen arzusu, kötü inancın bir sergilenişi, onsuz herhangi bir türden ahlaki düzenin düşünülemeyeceği özgürlüğün kaybedilmesidir. Sartre'ın tamamen kendi kendine oluşmuş bir ahlaka dayanan sahiciliği hangi anlamda öğütlediği açık değildir. Sartre sahiciliği öğütlese de, kendi akıl yürütmesine göre, öğüdünün nesnel bir gücü yoktur. Dolayısıyla Sartre "olması gereken" dilinden daha çok "-meli/malı" ("zorunluluk") dilini kullanmaya eğilimlidir:

> Varlığımı oluşturan eşsiz ve ilk tasarıya rağmen tek başına ve korku içerisinde doğarım; özgürlüğümün bilinciyle yıkılmış bütün engeller, bütün parmaklıklar çöker; varlıktaki değerleri sağlayanın Ben olduğum olgusuna karşı herhangi bir değere ne başvururum ne de başvurabilirim; hiçlik kendime karşı beni güvence altına alabilir; dünyadan ve özümden olduğum hiçlikle koparım; dünyanın ve özümün anlamını anlamam gerekir: anlama tek başına, gerekçesiz ve mazeretsiz karar veririm.

Sartre bu yolla, bir ahlak yasasına bağlılıktan yoksun bıraksa da, Kant'ın ahlaki "özerklik" etiğini korumaya çalışır.

Şimdiye değin, söylediğim gibi, daha büyük bir ifade rahatlığı ve berraklığı, güçlü örneklere düşkünlük dışında Sartre'ın felsefesini Heidegger'inkinden ayıran çok fazla şey söz konusu değildir. Sartre, Hegel'in mirasının bir başka parçasını toparlar. Bu sefer bir aşk incelemesi aracılığıyla olmak üzere, kendi köle-efendi uyarlamasını ortaya koyar. Sartre, bütün aşkın, hatta bütün insan ilişkilerinin karşıtlıklar içinde kurulduğunu göstermeye çalışır. Öz-bilinçli varlığın kendisini bulduğu, aynı anda kendi gözünde özgür bir özne ve başkalarının gözünde belirlenmiş bir nesne olduğu özel bir konumu betimlemek için "başkaları-için-varlık" nosyonunu kullanır. (Kant'ın aşkın ve deneysel ben arasındaki ayrımıyla karşılaştırın). Diğer öz-bilinçli varlık bana baktığında, beni yalnızca bir nesne olarak değil, aynı zamanda bir özne olarak da incelediğini bilirim. Öz-bilinçli varlığın bakışının nüfuz etme, bir talep yaratma konusunda özel bir yeteneği vardır. Bu, bu dünyada kendini özgür özne olarak ortaya koyma talebidir.

Sartre *Tinin Fenomenolojisi*'nin "ölüm kalım mücadelesi"ndeki ipucunu takip ederek, bütün insan ilişkilerini mücadele üzerinde tanımlamaya ilerler. Bir kadını seversem, bu asla onun bedeninde kendimi şehvetle tatmin etme meselesinden ibaret değildir: Yalnızca bu olsaydı, herhangi bir nesne, hatta bir insan bedeni taklidi bunu rahatlıkla yapardı. İstediğim şey, onun istediğidir: Yani yalnızca özgürlüğünde gerçek olan ve her onu bir nesne gibi sunma girişiminde yanlışlanan birey. Sartre'nin belirttiği gibi: Aşk, özgürlüğü kendisinin kılmak için diğerinin özgürlüğünü ister. Kuşkusuz özgürlüğün özelliği ödünç alınamaması, paylaşılamaması ya da çalınamamasıdır. O benim ve yalnızca benimdir. Ötekinin bedenine yalnızca öteki kendi bedenine sahip olduğu ölçüde sahip olmak isteyen sevgili bir karşıtlığa tabidir. Sevgilinin arzusu kendisini ancak kendisini engelleyerek, onu ötekinin henüz ortadan kaldırılmamış özgürlüğüyle baş başa bırakarak

tatmin eder. Aşk eyleminde öteki âşığın bedeni haline gelerek âşığın gözünde onu tanımlayan öznelliği kaybeder. Sartre bunun en açık örneğinin ayrıntılı ve etkileyici bir çözümlemesini verdiği sado-mazoşizm olduğunu öne sürer.

Sartre'ın iç karartıcı insani duygulanım açıklaması, muhtemelen düşünceye en kalıcı katkılarının bazılarını içermektedir. Bu açıklama, felsefi bakımından özgün değildir, sahip olduğu gücü derin Hegel tartışmalarına borçludur. Hegel, "aşk" "en büyük karşıtlıktır; anlama yetisi onu çözemez" der (*Hukuk Felsefesi*, 158. paragrafa ilave). Ne var ki, karşıtlıklar Hegel'i ötekileri kaygılandırdığından daha az kaygılandırmıştır: Onlar anlama yetisine değil, ama ister saf ister pratik biçiminde olsun akla ait olan diyalektik hareket aracılığıyla aşılmak için oradaydılar. Sartre'ın açıklaması herhangi bir metafizik çözümün önünü keser. Yine de, açıklama bazı bakımlardan ödünç aldığı Hegelci akıl yürütmelerden daha güçlü ve daha ikna edici durmaktadır. Bu alanda –insan dünyasının gözlemlenmesi alanı– en etkili olan modern fenomenolojidir. Sartre'ın aşkı, "bakış"ı, tereddüdü, suçluluğu ve içdaralmasını konu alan çalışmaları aynı derecede belagatli ve etkili diğer katkılarıyla birleştirildi. Muhtemelen bu birleştirmeler arasında en önemlileri Maurice Merleau-Ponty'nin (1908-1961) *The Phenomenology of Perception* (1945) ve *Signs* (1960) adlı çalışmalarındakilerdir. Sonuç bir fenomenolojik inanç yığını oldu. Sonucu, saygısızlık nedeniyle değil, ama düşünsel durumunu belirlemenin olanaksızlığı nedeniyle inanç diye adlandırıyorum. Fenomenolojinin sonuçları hem deneyime doğru hem de yordamlarında ve felsefi ön-varsayımlarında rahatsız edici bir biçimde çelişkili gibi görünebilirler. Çelişki havasının nedenleri izleyen bölümde ortaya çıkacak.

19

WITTGENSTEIN

Tartışmamız bizi, çeşitli yollardan felsefe tarihinde uzun bir süredir birçok felsefecinin başlangıcını tarihlendirdikleri bir noktaya getirdi. Yeni mantığın bulunması, "analitik" felsefenin, ilk önce mantıkçı atomculuğun, daha sonra mantıkçı pozitivizmin ve son olarak uygulayıcılarının seleflerinin akıl yürütmelerini ve amaçlarını kısmen önemsediği dilsel çözümlemenin yolunu açtı. Tek bir kişi, bunların oluşmasına belirleyici bir biçimde katkıda bulundu ve aynı kişi bunların her birine yıkılmalarının tohumlarını ekti.

"Analitik" Felsefenin Yükselişi

Son yıllarda Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) yaşamı ve felsefesi hakkında çok şey yazıldı. Artık yaygın bir biçimde onun yüzyılımızın en önemli felsefecisi olduğu düşünülmektedir. Yine de, kısmen son dönemindeki putkırıcılığı, kısmen Frege gibi, bu tarihin ışığında dar, hatta felsefeyle ilgisi yokmuş gibi gözükebilecek düşüncelerden hareket etmesi nedeniyle onun düşüncesini konunun tarihine yerleştirmek zordur. Dolayısıyla giriş niteliğinde olmak üzere, İngiliz felsefesinin Wittgenstein'ın ona ilk kez ilgi duyduğundaki durumu hakkında bir şeyler söylemek gerekmektedir. Bu ilgi, Viyana kaynaklı fikirlerin Anglo-Amerikan düşüncesi üzerindeki uzun soluklu etkisini önceden haber vermiştir. Kısa bir süreliğine Russell'ın ve Moore'un düşüncelerinin üzerinde durmamız gerekmektedir.

Bertrand Russell'dan (1872-1970) şimdiye kadar güçlü bir felsefi çözümleme aletine dönüştürdüğü yeni mantıkla bağlantılı olarak bahsedildi. Russell'ın arkadaşı, etik konusunda önemli bir bilimsel eser olan *Principia Ethica*'nın (1903) yazarı, metafizik kurgunun sağduyunun düşmanları gibi gözüken bütün biçimlerinin amansız hasmı G. E. Moore (1873-1958) tarihsel olarak daha az önemli değildi. Moore ve Russell birlikte kendilerini Bradley'in (Oxford Üniversitesi) ve kendi üniversiteleri Cambridge'de J. M. McTaggart'ın (1866-1925) temsil ettiği biçimiyle Britanya idealizminin akıl yürütmelerini yıkmaya adadılar. Russell, geometrinin temelleri üzerine ilk çalışmasında Bradley'in mantığının etkisini kabul eder. Ne var ki bu Russell'ın, Bradley'in hem nesnelerin hem de niteliklerin geçici yapısına ilişkin ünlü ispatında yüklemin "-dır"ı ile özdeşliğin "-dır"ının birbirine karıştırıldığını fark etmesini ve Bradley'i ve McTaggart'ı uzamın, zamanın ve maddenin sağduyu kavramlaştırmalarının yetersizliğine ilişkin neredeyse bütün ispatlarında el çabukluğu yapmakla suçlamasını engellemedi. Moore alışılmışın dışında etkileyici savlarda bulunmaksızın savaşa katıldı. İki elimin olduğu, bunu çürütmek için ileri sürülen akıl yürütmelerin geçerliliğinden daha az nasıl kesin olabilmektedir? diye sordu. Russell'ın canlı mantığı ile Moore'un burnun ya da ellerinin ötesini düşünmeyi inançlı reddedişinin bileşiminin aşırı yıkıcı olduğu ortaya çıktı ve idealist metafiziği yanlış diye değil ama anlamsız diye betimlemek moda hale geldi. Başka felsefeciler –özellikle Hume– benzer şeyler söylemişlerdi. Ama artık bu noktayı nelerin dile getirilebilir nelerin getirilemez olduğunu kesin bir biçimde gösteren dilin yapısına ilişkin bir kuram oluşturarak ispatlamak her zamankinden daha olanaklı gibi görünmekteydi. Metafiziğin dile getirilemez şeyler arasında en kolaylıkla fark edilebilir şey olduğu varsayıldı.

Bu bağlamdaki ilk kuram Russell tarafından tasarlanan ve Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) adlı yapıtında neredeyse eksiksiz bir biçimde ifade edilen mantıkçı atomculuktu. Leibniz'in *Monadoloji*'sinden bile daha kısa ve özlü olan bu yapıt, felsefe sorularına nihai yanıtlarını verdiğini iddia etti. *Tractatus*, kısmen Russell'ın F. P. Ramsey'in (1903-1930) "felsefenin paradigması" olarak betimlediği bir makalede 1905 yılında yayımlanan ünlü betimlemeler kuramından ilham aldı. Bu nedenle söz konusu kuram, Wittgenstein'ın çalışmalarına uygun bir giriş sunacaktır.

Betimlemeler Kuramı

Modern felsefedeki en önemli yayınlardan birinin, görünürdeki amacı olarak, "*the*"* sözcüğünün anlamının açıklamasını vermek zorunda olması gariptir, ama ne var ki doğrudur da. Russell "altın dağ vardır" tümcesi ile "(A)ltın dağ vardır" tümcesi arasındaki farkın ne olduğunu sorar. Birinci ifade yeni mantık tarafından şöyle açıklanmaktadır: "altın dağ" ifadesi kanıt gösterilmektedir ya da biçimsel olarak öyle bir x söz konusudur ki bu x bir altın dağdır. Bu önerme açıkça yanlıştır. Peki, ikinci önerme için ne diyebiliriz? Burada "*the*" sözcüğü "altın dağ" ifadesini Russell'ın belirtme deyişi (ve Frege'nin bir ad diye adlandırdığı) diye adlandırdığı şeye dönüştürüyor gibi görünmektedir. Bu dilbilgisinin garip bir etkisidir. Yine de daha garip bir sonucu vardır: Önerme bir şeye –(A)ltın dağ– göndermede bulunuyor gibi görünmektedir. Altın dağ yok ise bu nasıl olanaklı olmakta? Burada Russell dilbilgisel biçimin bir cümlenin mantıksal biçimini gizleyen bir paradigma örneğimiz olduğunu ileri sürmüştür. İpucunu kendisinin ve Frege'nin içkin sayı tanımından alan Russell "*the*" sözcüğünün içkin bir tanımını ortaya koyar. "*The*" teriminin açıkça neyi belirttiğini söyleyemesek de, görüldüğü bütün tümcelerden onu nasıl yalıtabileceğimizi gösterebiliriz.

"(F)ransa Kralı keldir" ifadesini ele alalım. Bunun doğru olabilmesi için, bir Fransa kralı söz konusu olmalı ve o da kel olmalıdır. Dahası "*the*" sözcüğünün ayırıcı anlamını yakalamak için yalnızca bir tane Fransa kralının söz konusu olduğunu eklememiz gerekmektedir. İfadeyi doğru kılan koşullar bize onun anlamını verir; dolayısıyla "(F)ransa Kralı keldir"in üç önermenin birleşimine karşılık olduğunu söyleyebiliriz: "Fransa kralı vardır; Fransa kralı olan her şey/herkes keldir ve yalnızca bir tane Fransa kralı söz konusudur". (Daha biçimsel olarak– şöyle olan bir x vardır ki: x Fransa kralıdır ve x keldir ve bütün y'ler için, y Fransa kralı ise, y, x'le özdeştir.) Bu çözümlemeden, Fransa kralı söz konusu değilse, özgün ifade yanlıştır

---

* İngilizcede betimlenen şeyin biricikliğini belirtmek için betimin öneki gibi kullanılan betim edatı. Sözgelimi Türkçedeki "altın dağ" sıfat tamlaması eğer tek bir şeye göndermede bulunuyorsa, İngilizce çevrisi olan "golden mountain" ifadesinin başına "the" betim edatı eklenir ve "the golden mountain" denir. Burada baş harfi büyük ve parantez alınmış "(A)ltın dağ" ifadesini İngilizcedeki "the golden mountain" betiminin tam çevirisi olarak kullanacağız. Kaynak: *Bilim ve Sanat Felsefe Sözlüğü* – ç.n.

sonucu çıkar. Bir belirtici ifade [*denoting phrase*] ya da ad gibi görünen "(F)ransa Kralı" deyişi aslında böyle bir ifade değil, gizli bir varoluş iddiası eklenmiş bir ifadedir. (F)ransa Kralı, Russell'ın belirttiği gibi, bir mantık kurgusudur. (Bu türden bir felsefe kuramının tarihsel öncülü Bentham'ın kurgular kuramında bulunmaktadır.)

Russell akıl yürütmelerini felsefi olarak (A)ltın dağ gibi bir şeyi düşünebiliyorsam, bu şeyin bazı bakımlardan varolması gerekir sonucuna varmak isteyen belirli fenomenologlara (özellikle Alexius Meinong [1853-1920]) karşı yöneltmiştir. ("Vardır" sözcüğünden hoşlanmıyorsanız, mantıksal duyarlılıkları tatmin etmek için bir başkası –"mevcut bulunmak"– öneriliyor.) Russell, Meinong ve arkadaşlarının belirtme mantığının araştırılmasıyla düşüncenin "yönelimsel nesnesi"nin incelemesiyle meşgul oldukları kadar meşgul olmadıklarını tam olarak anlamadı. Öyle ya da böyle, Russell'ın akıl yürütmesi kendisini hazır genellemeye yöneltti ve bu genelleştirilmiş biçim *Tractatus*'un felsefesine temel sağladı.

Mantıkçı Atomculuk ve *Tractatus*

Tractatus'a göre, düşünülebilen her şey aynı zamanda ifade edilebilirdir de. Bu nedenle dilin sınırları düşüncenin sınırlarıdır ve dolayısıyla eksiksiz bir "ifade edilebilir" felsefesi, Kant'ın "anlama" diye adlandırdığı şeyin eksiksiz bir kuramı olacaktır. Bütün metafizik sorunlar, ifade edilemez olanı ifade etme girişimi nedeniyle doğarlar. Bu girişimde kullanılan terimlerin yapısının uygun bir çözümlemesi, bunun böyle olduğunu ve dolayısıyla bu sorunları çözdüğünü ya da onlara son verdiğini gösterecek.

Öyleyse, dilin yapısı nasıldır? Wittgenstein bütün tümceleri karmaşık ve atomsal diye ikiye ayırmıştır ve karmaşık tümcelerin atomsal tümceler tarafından Russell'ın mantığı (Russell'ın ve Whitehead'in *Principia Mathematica* (1910-1913) adlı yapıtında açımlanan) üzerinden eksiksiz yorumlanabilen oluşum kurallarıyla oluşturulduklarını iddia etmiştir. Atomsal tümceler, dilin *basit öğeler*ini kullanan tümcelerdir: Kendi başlarına tanımlanamaz olan, basit adlar ve ifadeler Wittgenstein'ın atomsal olgular diye adlandırdığı şeyleri ayırt etmeye (ya da "resmetmeye") hizmet ederler. Yalnızca karmaşık bir önerme doğru ya da yanlış olabileceği için dünya hakkında bize bir şeyleri yalnızca karmaşık bir önerme söyleyebilir. Dolayısıyla dünyanın atomsal tümceye karşılık gelenden daha temel bileşeni

söz konusu olamaz. Bu temel bileşen, atomsal olgudur ve dolayısıyla dünya bu olguların toplamıdır.

Karmaşık önermeler, karmaşık olgulara karşılık geldiklerinden, bu karmaşık olguları anlamak için bunları ifade etmede kullanılan dilin karmaşıklığını anlamamız gerekir. Karmaşıklığı bütünüyle Fregeci ve Russellcı mantık vermektedir. Nitekim "(F)ransa Kralı keldir" (değilmiş gibi gözükse de) karmaşık bir tümcedir; çünkü onun doğru yapısı (yani, yeni mantıkça temsil edilen yapısı) onun nicelemeyle ve "ve" bağlacıyla birleştirilip tamamlanan üç tamamlanmamış cümleden oluştuğunu göstermektedir. Birçok cümle böyledir. Basit gibi görünürler, ama gerçekte karmaşıktırlar. Genelde, göndermede bulunduğumuz şeylerin çoğu mantıksal inşalardır (ya da kurgulardır). "Sıradan insanın 2.6 çocuğu vardır" gibi bir tümce, gerçekte insanların çocuklarının sayısıyla insanların sayısı arasında ilişki kuran karmaşık bir matematik tümcesi için bir kısaltmadır. "Sıradan insan" atomsal tümcede önemli bir öğe değildir, yani "sıradan insan" gerçekliğin bileşenini adlandırmaz. Bu durum, İngiliz ulusu ve felsefi sorunlar doğuruyor gibi görünen "metafizik" varlıkların birçoğu için de geçerlidir. Wittgenstein, Russell'dan ve kesinlikle mantıkçı olgucular-dan daha az özgül olsa da, ona göre, *Tractatus* atomsal olan ve olmayan olguları konu alan felsefi akıl yürütmeye gereken bütün aygıtlarını sağlamıştı. Wittgenstein dünyanın mantıksal yapısının açık bir ifadesini vermek istedi: Mantıksal yapının fiili içerikleri onu pek ilgilendirmedi.

Karmaşık tümcelerin hayati önem taşıyan özelliği, bunları oluşturmak için kullanılan bağlaçların "doğruluk işlevli" [*truth-functional*] olmalarının gerekmesidir. Yani, karmaşık tümcelerin doğruluk değerlerinin bütünüyle onların parçalarının doğruluk değerleri tarafından belirlenmeleri gerekir. Bu, Frege'yi ele alırken zaten karşılaştığımız ve Wittgenstein'a göre, mantıksal düşünmenin ve çözümlemenin ön koşulu olan "kapsamlılık ilkesi"dir. Mantık, tamamen doğruluk değerlerinin sistemli dönüşümüyle ilgilidir ve dolayısıyla bir mantık dili doğruluk değerlerine şeffaf olmalıdır. Her işlemi doğrunun ve yanlışın dönüşümü üzerinden görmek olanaklı olmalıdır. ("Değil" sözcüğünün doğruyu yanlışa, yanlışı doğruya dönüştürme anlamı vardır; "ise", karmaşık bir tümceyi öncül doğru, sonuç yanlış ise yanlış, diğer türlü doğru kılar ve bu böylece devam edip gider.)

Doğruluk işlevli dil anlayışı, Wittgenstein'ın atomsal tümceler ile atomsal olmayan tümceler arasında gerçek bir fark vardır, iddiasına kesinlik ve

ikna edicilik kazandırmaktadır. Wittgenstein yalnızca farkın ne olduğunu değil, daha önemlisi onu nasıl anlayabileceğimizi de söyleyebilmektedir. Doğruluk işlevi diliyle, atomsal tümcelerin anlaşılmasının bunlarca oluşturulan sonsuz karmaşıklıkların hepsinin anlaşılmasını nasıl sağladığını açıklamak zor değildir. Doğruluk işlevini biçimlendiren karmaşık bir tümcenin doğruluk koşulları, parçalarının doğruluk koşullarından doğrudan çıkartılabilir. Dolayısıyla parçaların doğruluk koşullarını anlarsak, bütünü anlarız.

Dahası, Wittgenstein, zorunlu ile olumsal, analitik ile sentetik ve *a priori* ile *a posteriori* arasında yeni ve görünüşe bakılırsa bütünüyle açık bir ayırım sağlayabilmektedir. Bu ayırımlar, mantıksal doğru ile olumsallık arasındaki tek bir ayrım haline gelir. Bir tümce, içerdiği "basit" parçalarının yerini tutan her terim tarafından doğru kılınmaktaysa mantıksal olarak doğrudur (basit kısım daha fazla tanıma izin vermeyen kısımdır). Mantıksal doğrunun paradigma örneği, doğruluk işlevli "totoloji" dir. "*P* veya *q*" tümcesini ele alalım. "Veya"nın tanımı şöyledir: *p* veya *q*, hem *p* hem de *q* yanlışsa, yanlış, diğer türlü doğrudur. "Değil"in tanımı şöyledir: değil-p, *p* yanlış ise doğru, *p* doğru ise yanlıştır. Bundan "p"nin doğruluk değeri ne olursa olsun "p veya değil-p" tümcesinin daima doğru olduğu sonucu çıkar. Bu nedenle basit "p" teriminin yerine ne koyduğumuzun önemi yoktur; sonuç tümcesi daima doğru olacaktır. Dolayısıyla bu biçimdeki tümceler, zorunlu olarak doğrudurlar ve dilin mantıksal işleyişlerini bilen herhangi biri tarafından *a priori* doğru olarak görülebilirler.

Wittgenstein, bu zorunlu doğru kuramının, zorunlu doğrular boşturlar –hiçbir şeyi dışlamadıkları için hiçbir şey söylemezler– şeklinde bir sonucu olduğunu düşündü. Bunlar her durumla uyumludurlar. Dünya doğru atomsal önermelerin toplamıyla betimlenirler: Doğru olsalar da, atomsal olan bunlar kendi yapılarında doğruluk değerlerini belirleyen hiçbir şey olmadığından yanlış olabilirlerdi. Olgular "mantıksal uzay"da varolurlar, demek, bunu dile getirmenin bir başka yoludur. Mantıksal uzay olasılıkları belirler; doğru atomsal tümceler neyin fiili olduğunu betimlerken, doğrusal geçerli önermeler mantıksal uzayın özelliklerini yansıtırlar.

Bu dil açıklamasının doğurduğu derin metafizik sorunlar söz konusudur. Birinci olarak, atomsal cümleler ile atomsal olgular arasındaki ilişkide bir sorun vardır. Wittgenstein, bu ilişkiyi, yorumcularının birçoğunu yanlış yönlendiren bir eğretilemeyle "resimleme" ilişkisi olarak adlandırır.

Wittgenstein aynı zamanda bu ilişkinin betimlenemeyeceğini, ama gösterilebileceğini de söyler: Aslında onun görüşü en temel olanın gösterilmesi *gerektiği*, yoksa betimlemenin asla başlayamayacağı şeklindeydi. "Göstermek"le ne ifade edildiği açık değildir. Muhtemelen –kimi zaman "resim anlam kuramı" diye adlandırılan– bu kuramı anlamanın en iyi yolu, Wittgenstein'ın son dönemine ait olan "dil ile dünyanın arasını bulmak için" dili kullanabiliriz ifadesini kullanmaktır. Doğruluğunu açıklamaya çalıştığımız önermeyi kullanmanın dışında, atomsal bir olgu ile atomsal bir önerme arasındaki ilişkinin sözcükleriyle bir açıklama veremeyiz. Atomsal olguyu onu "resmeden" tümceyi düşünmeden "düşünemeyiz." Wittgenstein, kitabını özlü bir önermeyle sonlandırır: "Hakkında konuşamayacağımız şeyler konusunda sessiz kalmalıyız."

Tractatus'un felsefesinin ele aldığı sorunlardan birine bu sözcelemde işaret edilmektedir. Yalnızca atomsal önermeler, doğrusal karmaşık ve doğrusal geçerli önermeler anlamlıdırlar. Ama kuram bununla ne diyor? Ne atomsal önerme ne de herhangi bir karmaşık önerme bu türdendir: Kuram şeylerin nasıl olduklarını değil, ama nasıl olmaları gerektiğini söylüyor gibi görünmektedir. Ne var ki bu, doğrusal geçerli bir önerme değildir. Öyleyse anlamsız mıdır? Wittgenstein fiilen "evet" der ve önerilerinin tırmanmayı başaranların bir kenara atmaları gereken bir merdiven gibi hizmet görmeleri gerektiğini ekleyerek cesur bir hareketle felsefesini sonlandırmak için ilerler.

Wittgenstein ve Dilsel Çözümleme

Tractatus'ta Kant'ın birinci *Eleştiri*'sinin cazibesine benzeyen bir şeyler vardır: Anlaşılabilir olanın sınırlarını betimlemek için olabildiğince sert mücadele veren bir öğretinin cazibesi, mücadele sırasında yalnızca bu sınırları aşmak için zorlanır. Wittgenstein düşüncesinin Kant'ınkine, aslında Russell dışında herhangi bir kişininkine benzediğini hiçbir yerde kabul etmese de, aslında iki felsefeci arasındaki benzerlik giderek öyle çok çarpıcı hale gelmekte ki kimileri Wittgenstein'ın ölümünden sonra basılan *Felsefi Soruşturmalar*'daki akıl yürütmesinin Kant'ın son çalışması *Aşkın İndirgeme*'nin son sözcüğünün tamamlanması olarak görmekteler.

Wittgenstein'ın son dönem felsefesi daha önceki felsefesine ya da onun aşırı etkili belirli bir yorumuna tepkiden doğdu. *Tractatus*'ta, mantıkçı

atomculuğun metafiziği neredeyse hiçbir özgül bilgikuramına gönderme olmaksızın sunulur. Russell'ın kendi kuram uyarlaması, "atomsal olguları" deneyimin doğrudan içerikleri (ya da Russell onları "duyu-verisi" diye adlandırmıştı) hakkındaki olgular olarak tanımladığından, kesinlikle deneyciydi. Wittgenstein'ın kuramının aygıtlarını kullanan Russell, bu dünyadaki her kendiliği duyu-verisi dışında bir de "mantıksal inşa" olarak yorumlamayı öneren bir deneycilik uyarlamasını Hume'un kuşkucu ruhunda yeniden ifade edebildi. Russell masalara gönderme yapıldığında, duyu-verisi kaynaklı mantıksal inşalara gönderme yapmayı bile isteye amaçlasak da amaçlamasak da, amaçlamamız gerekenin yalnızca bu olduğunu düşündü. Russell'ın belirttiği gibi "olanaklı olduğu her yerde, mantıksal inşalar, çıkarsanan kendilikler için ikameler olmalıdır." Dolayısıyla felsefe, bütün metafizik, etik ve teolojik öğretiler, herhangi bir mantıksal düşünce kusurundan dolayı değil, ama doğrulanabilir olmadıkları için anlamsız olduklarını söyleyen mantıkçı pozitivizm doğrultusunda bir adım attı. Pozitivizmin sloganı –bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir– onun metafizik kendilikler/varlıklar dünyasından kurtulmaya çalışırken kullandığı aygıtların çoğu gibi *Tractatus*'tan alınmadır. Gelgelelim, pozitivizmin ruhu Hume'un ruhudur ve başlıca kuramları Hume'un nedenselliği, maddi dünyayı ve ahlakı konu alan düşüncelerinin "türeyimsel" yerine "analitik" bir anlam kuramı üzerinden yeniden ifade edilmesidir. Program Rudolf Carnap'ın (1891-1970) ve "Viyana Çevresi" diye adlandırılan diğerlerinin çalışmalarında (özellikle bkz. Carnap, *Logical Structure of the World*, 1928) yol almaya başladığı sırada, atomculuktan ve onun ürünlerinden vazgeçen Wittgenstein kitap yayımlamaya son verdi ve etkisinin ölünceye kadar onu kişisel olarak tanıma ya da elinden çıkmasına nadiren izin verdiği el yazmalarına göz gezdirme ayrıcalığına sahip olanlarla sınırlı kalmasına neden olan, dışarıya tamamen kapalı ve çoğunluk göçebe bir yaşama başladı. Bu el yazmalarının en ünlüsü –*Mavi* ve *Kahverengi Kitaplar*– 1940'lı yıllarda J. L. Austin'in (1911-1960) ile Gilbert Ryle'nin (1900-1977) yolu hazırlamak için hazır oldukları "dilsel çözümleme" okulunun başlatıldığı Oxford'a ulaştı. Ne var ki okul çok fazla kişiden oluştuğu, dikkatimizi yöneltmemiz için çok küçük olduğu ve herhangi bir kuramdan dolayı değil daha çok bir kuramı onaylamayı reddetmesiyle ayırt edildiği için ele alacağım bir okul değil. Mantıkçı pozitivizmin –Carnap'ın öğrencileri Nelson Goodman ve Willard van Orman Quine aracılığıyla– C. S.

Peirce'ün (1839-1914), William James'in (1842-1910) ve C. I. Lewis'in (1883-1964) yerel "pragmacılık"ıyla verimli bir evlilik yaptığı Amerika'daki daha sonraki gelişimini de ele almayacağım. Bunun yerine bu bölümü *Felsefi Soruşturmalar* (1953), *The Remarks on the Foundations of Mathematics*'te (1956) ve başka yerlerde ifade edilen belirli akıl yürütmelerin bir özetiyle sonlandıracağım. Bu akıl yürütmeler, şimdiye değin betimlediğim gibi konunun tarihiyle bağlantılı oldukları için Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin Descartes'la başlayan düşünsel soruşturma geleneğini ne ölçüde dönüştürdüğünün ve hatta onun sonunu getirdiğinin zayıf da olsa bulgularını verecek.

Wittgenstein'ın Son Dönemi

Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin vurgusu kesinlikle insan merkezlidir. Halen ilgi konusu anlamlı sözcelemin anlamına ve sınırlarına ilişkin sorunlar olsa da, başlama noktası ideal bir mantığın değişmez soyutlamaları değil, ama yanılabilir insan iletişimi çabaları haline geldi. Aynı zamanda insan öğesi bilgikuramının her zamanki kanalından değil, ama tamamen şaşırtıcı bir biçimde devreye girdi. Wittgenstein insan öğesini, insan zihninin yapısı ve zihni ayırt edici yapısıyla donatan toplumsal davranış üzerine *a priori* düşünmeler aracılığıyla tanıttı. "Verili" olan pozitivistlerin "duyu-verisi" değil, Kantçı felsefi antropolojinin "yaşam biçimleri"dir. Başka bir biçimde dile getirirsek: Anlam ve anlama kuramının konusu, kamusal sözcelem uygulaması ve bu uygulamayı olanaklı kılan herşeydir. Nitekim Wittgenstein dilin doğasını konu alan son dönem soruşturmalarına Frege'nin bıraktığı yerden başlar. Frege'nin geleneksel deneyci anlam kuramlarını reddetmesine zaten neden olmuş olan anlamın "kamusallığı" savını geliştirir. Soruşturmanın sonucu yalnızca dilin doğasının yeni bir açıklaması değil, aynı zamanda devrimci bir zihin felsefesidir. Kant'ı, Hegel'i ve Schopenhauer'i meşgul eden metafizik sorunlar, bilinç yorumundaki zorluklar olarak yeniden dile getirilirler. Böylelikle yorumlanan sorunlar aniden çözülebilir gibi görünürler.

Toplumsal bakış açısı, Wittgenstein'ın, Frege'nin doğru kavramı üzerindeki vurgusundan uzaklaşmasına ya da bu vurguyu çok daha temel olan insan sözcelerminin bir doğruluk ölçütüyle yanıtlanabilir olması talebini yansıtıyor olarak görmesine neden oldu. Bu ölçüt ne Tanrı vergisidir

ne de doğanın düzeninde edilgen bir biçimde yerli yerinde durmaktadır. Ölçüt bir insan eseridir; yönettiği dilsel uygulamaların üreticisi kadar o da bir üründür. Bu, iletişim sanatında bireyin neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendi başına karar verebileceği anlamına gelmemektedir. Aksine, kamusallığın sınırlaması her birimizi bağlamaktadır; dahası bu sınırlama kendimizi bağımsız bir dünyayı gözlemleyen ve ona göre hareket eden varlıklar olarak kavramlaştırmamızla yakından bağlantılıdır. Yine de ortak kullanıma karışan kullanımın kendisinden başka bir sınırlama söz konusu değildir. Bize zorunlu gibi gözüken doğrularla karşı karşıya kalırsak, bu yalnızca onları zorunlu doğru kılan kuralları oluşturduğumuz ve aynı zamanda oluşturduğumuz şeyden vazgeçebildiğimiz için olabilir. Mantıksal çıkarım içinde deneyimleme mecburiyeti, örneğin, onu böyle deneyimleme eğilimimizden bağımsız bir mecburiyet değildir.

Bu düşünme biçimi, Wittgenstein'ı adcılığın hayli karmaşık bir biçimine götürdü: Dili yöneten şey için dilsel uygulamaya dışardan bakabiliriz görüşünün yadsınması. Nihai olgular, dil ve dilden gelişip onu olanaklı kılan yaşam biçimleridir. Adcılık, ne yenidir ne de günümüzde yandaşları eksiktir. Sözgelimi Nelson Goodman (1906-1998), çoğunlukla Wittgenstein'ınkilere benzeyen akıl yürütmeler kullanarak bütün bilim felsefesini bir bilgikuramıyla birleştiren bir tür adcılığı savunmaktadır. Wittgenstein'a özgü olan şey, onun birleşme noktasında dil felsefesinden zihin felsefesine yaptığı geçiştir. Bu geçiş sırasında, Wittgenstein, Descartes'tan bu yana neredeyse bütün Batı felsefesinin başlıca öncülü olan öncülü –"birinci kişi durumunun önceliği" öncülünü– yıkmaya çalışır.

Wittgenstein bu öncülün gerçekte ne anlama geldiğini göstermek ve bu sırada onun savunulmaz olduğunu kanıtlamak için tasarlanmış bir akıl yürütmeler çeşitliliğini kullanır. Bu akıl yürütmeler hep birlikte en iyi insan bilincinin bir "resmi" diye betimlenebilecek şeyi sağlamaktadır. Bu resmin, kimi metafizik, kimi bilgikuramsal olmak üzere çeşitli boyutları vardır: Kartezyen kesinlik araştırmasının yadsınmasını, zihinsel olaylar tek bir kişi için gözlenebilir olan özel parçalardır görüşünün yıkılmasını, insan zihnini ifadesini bulduğu toplumsal uygulamalardan yalıtık biçimde anlama girişimlerinin hepsinin reddedilmesini içerir. Wittgenstein'ın "üçüncü kişi durumunun önceliği"ni desteklediği düşüncelerin hepsini burada ele almamız olanaksız. Bu nedenle bir ya da iki akıl yürütme hattından

bahsedeceğim ve savların tarihsel ve felsefi önemine ilişkin sonuçlar çıkaracağım.

Özel Dil Akıl Yürütmesi

Wittgensteinci konum için geliştirilen en önemli akıl yürütme, "özel dil akıl yürütmesi" diye bilinendir. *Felsefi Soruşturmalar*'da çeşitli biçimlerde geçen bu akıl yürütme, çok fazla yoruma konu olmaktadır. Özetle şöyle: Halihazırdaki deneyimlerimizin bilgisine dahil olan özel bir "ayrıcalık" ya da "dolaysızlık" vardır. Bazı bakımlardan, onları ortaya çıkarmam gerektiğini ya da şeylerin normal işleyişi içinde, yanılmış olabileceğimi ileri sürmek anlamsızdır. (Bu, Kant'ın "Tamalgının Aşkın Bütünlüğü" savının altında yatan düşüncedir). Sonuç itibariyle, "birinci kişi yanılsaması" diye adlandırabileceğimiz şey ortaya çıktı. Kendi zihinsel durumlarım hakkında sizinkiler hakkında olduğumdan daha emin olabilirim. Bu, yalnızca kendi zihinsel durumlarımı doğrudan gözlemlerken sizinkileri dolaylı olarak gözlemlediğim için olabilir. Sizi acı içinde gördüğümde, fiziksel bir davranış, onun nedenlerini, bir canlının belirli bir karmaşık durumunu görürüm. Gelgelelim bu, sizin acınız değil, yalnızca onun olumsal eşlikçisidir. Kendi ifadesinin arkasında saklı olan acı, yalnızca onu çeken için doğrudan gözlenebilirdir.

Kısacası, bu, birinci kişi durumunun bir açıklaması olarak sunulan Kartezyen zihin kuramıdır. Wittgenstein, hem kuramın hem de açıklanmak üzere öne çıkarılan şeyin yanılsama olduğunu ileri sürer. Kuramın doğru olduğunu varsayalım. Bu durumda Wittgenstein, duyumlarımıza kamusal bir dilde anlaşılır olan sözcüklerle göndermede bulunamayacağımızı iddia eder. Kamusal bir dilde sözcükler, anlamlarını, uygulamalarını garanti altına alan kamusal olarak ulaşılabilir koşullara eklenerek kamusal olarak alırlar. Bu koşullar, sözcüklerin yalnızca anlamlarını değil, aynı zamanda göndermelerini de belirler. Wittgenstein, bu göndermenin (ilke olarak yalnızca bir kişi için gözlemlenebilir olması anlamında) özel olduğu varsayımının anlamın kamusal olduğu savıyla bağdaşmadığını ileri sürer. Dolayısıyla, zihinsel olaylar, Kartezyenin onları betimledikleri gibi olsaydılar, kamusal dilimizdeki hiçbir sözcük fiilen onlara göndermede bulunamazdı.

Bununla beraber, Kartezyenciler ve onların deneyci torunları, bilerek ya da bilmeyerek daima bu sonucu kabul ettiler ve sanki her birimiz duy-

gularımızı ve halihazırdaki zihinsel hikâyelerimizi gönderme alanı ilke olarak başkaları için ulaşılmaz olduğundan ötürü, yalnızca konuşmacı için anlaşılabilir olan bir dilde betimliyormuşuz gibi yazdılar. Wittgenstein, bu türden özel bir dil olasılığına karşı çıkar. Özel dili konuşan kişinin şeylerin kendisine nasıl göründüğü ile şeylerin nasıl oldukları arasında ayırım yapamayacağını ispatlamaya çalışır. Olmak ile görünmek arasındaki ayrımı kaldırır. Ne var ki bu, nesnel gönderme düşüncesinin yitirilmesi anlamına gelmektedir. Gerçekte dil, kesinlikle amaçlı değildir; bunun yerine keyfi bir oyun halini alır. Doğru gibi görünen şey doğru olan şeydir; dolayısıyla artık hiç kimse doğru hakkında konuşamaz.

Sonuç şudur: Kartezyen zihinsel olaylara (özel nesnelere) ne kamusal dilde ne de özel dilde gönderme yapabiliriz. Dolayısıyla onlara gönderme yapamayız. Ama birisi yine de onların varolabileceklerini söyleyebilir. Wittgenstein buna Kant'ın noumenon'a saldırısını hatırlatan bir tarzda, hiç, hakkında hiçbir şey söylenemeyen şey denli varolacaktır yanıtını verir. Dahası duyumlara göndermede bulunabildiğimiz için duyumlar her şey olabilirler, ama kesinlikle Kartezyen zihinsel olaylar olamazlar.

Wittgenstein bu akıl yürütmeye –özellikle algının, yönelimin, beklentinin ve arzunun olmak üzere– birçok karmaşık zihinsel görüngünün üçüncü kişi bakış açısından keskin bir betimlemesiyle eşlik eder. Kendisinin de kabul ettiği gibi, akıl yürütmeleri başarılı ise, "saf bir fenomenoloji" olasılığını çürütmektedir, çünkü tek başına birinci kişinin (Kartezyen yalıtım içinde) araştırılmasından zihinsel olanın özü (ya da herhangi bir şeyin özü) hakkında hiçbir şey öğrenilemeyeceğini işaret etmektedirler. Birinci kişi durumunun "dolaysızlık"ı yalnızca onun sığlığının belirtisidir. Kendi zihinsel durumlarımı davranışımı gözlemlemeden bildiğim doğru olsa da, bunun nedeni başka şeyleri gözlemlemem değildir. "Ben"in kamusal kullanımına eşlik eden zorunlu yetke, yalnızca "Ben"in bilgisine sahip olduğu bir konu hakkındaki bir yetke olduğu yalnızca öz-bilincin vazgeçtiği bir yanılsamadır.

Üçüncü Kişinin Önceliği

Fenomenoloji "yöntem"i reddediliyor olsa da, Wittgenstein kendisini –bir dizi tarihsel rastlantıyla– onun müttefiki haline gelen bir ihtirası paylaşıyor gibi gösterdi. Kantçı Dilthey gibi düşünürler, özellikle "insan"ın yetisinin

dünyanın bilimsel olarak değil, ama "anlam"ın boyutu altında görüldüğü temellerini aramışlardı. Wittgens-tein, Merleau-Ponty ve Sartre gibi kimi fenomenologlarla birlikte insan davranışını doğal dünyayı kavrayıp anladığımızdan farklı bir yordam içinde kavrayıp anladığımızı ileri sürdü. İnsan davranışını nedenler değil, gerekçeler vererek açıklarız. Kendimizi geleceğe kestirimlerde bulunarak değil, kararlar alarak yönlendiririz. İnsanlığın geçmişini ve şimdisini kestirimde bulunan kuramlar aracılığıyla değil, amaçlarımız, duygularımız ve eylemlerimiz aracılığıyla anlarız. Bütün bu ayrımlar özellikle insan dünyasının olmasa da, en azından özellikle insanın şeyleri görme biçiminin bir idesini yaratıyor gibi görünmektedir. Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin büyük bir kısmı, insanın anlama yetisinin ayırt edici özelliklerinin betimlenmesine, çözümlenmesine ve bayağı olduğunu düşündüğü bilimin insanlığımızın (ya da felsefi bir biçimde söylersek, ussal eyleyenler olarak varoluşumuzun) iç içe geçtiği bütün bu şeylerin bir betimlemesini üretebileceği yanılgısının ortadan kaldırılmasına adanmıştır. Wittgenstein, yalnızca kendi zihnimizin bilgisi başkalarının zihninin bilgisini önceden varsayar konumunu değil, aynı zamanda bu konumun fenomenolog Max Scheler'in (1874-1928) koyduğu biçimini de – başkalarının zihninin var olduğuna inancımız doğanın varolduğuna inancımızdan daha eski ve daha derindir– savunur. Bir başka deyişle, fenomenolojinin yöntemini ve metafiziğini hedef alan saldırıya rağmen, Wittgenstein fenomenolog-larla insana ait şeylerde bilimsel araştırmanın sonuç vermeyeceği bir gizem söz konusudur, düşüncesini paylaşır. Bu gizem, açıklamayla değil, ama yalnızca "verili" olanın dikkatli bir felsefi betimlemesiyle ortadan kaldırılır. Wittgenstein'a göre, fark "verili" olanın dolaysız deneyimin içerikleri değil, deneyimi olanaklı kılan yaşam biçimleri olmasıdır.

Birinci kişi yanılsamasının ortadan kaldırılmasının iki sonucu oldu. İlk olarak, soruşturmalarımıza birinci kişi durumundan başlayamayız ve bu durumun bize bir kesinlik paradigması verdiğini düşünemeyiz. İkinci olarak duyumlarım konusunda düşünürken varoluş ve görünüş arasında bir fark yokmuş gibi görünse de, bu yalnızca birinci kişi bilgisine özgü bu özelliği belirleyen kamusal bir dil konuşmam nedeniyledir. Varoluş ile görünüşün birbirlerinde, birinci şahıs farkındalığında olduğu gibi çökmeleri, bir "bozulma" durumudur. Dolayısıyla çöküş olanaklıysa, dünyada benimle birlikte başka insanlar olduğu ve onlarla ortak bir yaşam yapısına ve

biçimine sahip olduğum için olanaklıdır. Aslında nesnel bir dünyada, şeylerin göründüklerinden başka oldukları ya da olabilecekleri bir dünyada yaşamaktayım. Dolayısıyla, Kant'ın Aşkın Tümdengelimi'nin akıl yürütmesi geçerlidir. Kendime (Kavrayışın Aşkın Bütünlüğüne) ilişkin bilginin önkoşulu, her şeye karşın, başkalarının ve onları içeren nesnel dünyanın bilgisidir.

Wittgenstein'ın akıl yürütmelerini ortaya koymasından bu yana felsefede çok şey değişti. Buna rağmen bir şey kesindir. Felsefi soruşturma için başlangıç noktası sağlayan, Descartes'in akılcılığına, Hume'un deneyciliğine ve dolayısıyla modern bilgikuramının ve modern metafiziğin büyük bir kısmına neden olan birinci kişi kesinliği vardır varsayımı en sonunda felsefenin merkezinden çıkartıldı. Kant'ın ve Hegel'in felsefeyi sonunda zenginleştirilmiş ve eksiksiz biçimine döndürmek için "kendilik"i bilginin başlangıcından uzaklaştıran bir felsefeye ulaşma tutkuları artık muhtemelen gerçekleşmiş durumda.

KAYNAKÇA

Bu kaynakçanın amacı, okuyucuyu burada tartışılan felsefecilerin en önemli eserlerinin güvenilir İngilizce basımlarına yöneltmek ve mevcut yorumların kısa bir değerlendirmesini sağlamaktır.

Felsefe tarihi çalışması, son yıllarda İngilizce konuşulan dünyadaki üniversitelerin müfredatında sağlam bir yer edindi. Ne var ki bu verimli alanın çok geç keşfedilmiş olması, son yıllarda yayımlarda özetlenmesi bir yaşam boyu sürecek bir patlamaya neden oldu. Özellikle akademik düzeyde, Ted Hondrich'in yayıma hazırladığı, Routledge'ın "The Arguments of the Philosophers" adıyla yayımladığı ciltler etkili oldu. Oxford University Press'in "Past Masters" dizileri daha az uzman okur için birçok yararlı rehber içermektedir.* Yine de iyi çevrilmiş özgün metinlerin bunları yazan kişilerin düşünceleri için en güvenilir rehberler oldukları doğruluğunu korumaktadır.

Genel

İngilizcede en kapsamlı felsefe tarihi halen Frederick Copleston'unkidir, *History of Philosophy*, 12 cilt, Londra, 1950'den bu yana. [Bu dizinin büyük bir kısmı Aziz Yardımlı çevirisiyle İdea Yayınları tarafından yayımlanmıştır - ç.n.]

B. Russell'ın *History of Western Philosophy* (Londra, 1944) [Türkçesi: *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınları, 1969] adlı çalışması zevkli olsa da, elinizdeki kitaba bir ek olmasını engelleyen kusarları bulunmaktadır. Birinci olarak büyük ölçüde antik felsefeyle ilgilenmektedir ve Kartezyen sonrası geleneği ele alışında sert ve seçicidir. İkinci olarak Russell kişisel yakınlık hissetmediği felsefecilere karşı dışlayıcıdır. Üçüncü olarak, Kant'ın ve Kant sonrasının idealizmini anlamamış gibi görünmektedir. Bütün bunlara rağmen, kıvrak, zarif ve azimli bir karakterin elinden çıkma klasik bir eserdir. Konun güvenilir, uzunca bir anlatımını arayan okurlara D. J. O'Connor (y. h.), *A Critical History of Western Philosophy*'yi (Londra, 1964) denemelerini tavsiye etmek daha iyi olabilir. Ne var ki bu kitap birçok farklı el tarafından yazılmış olmanın sorunlarını barındırmaktadır.

J. Passmore, *100 Years of Philosophy*, Londra, 1957. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın ortalarına uzanan dönemi ele alan bu kitap kapsamlı ve ilginçtir.

---

* Bu diziden bazı kitaplar, Türkçede Afa, Altın gibi farklı yayınevleri tarafından yayımlanmıştır – ç.n.

1. Felsefe Tarihi ve Düşünce Tarihi

Modern felsefeyi konu alan yazın engindir. *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (Londra, 1994) adlı çalışmada bütün konuyu bugün Anglo-Amerikan gelenekte kavrandığı biçimiyle gözden geçirmeye çalışıp literatür için etkili bir rehber sağlamaya çalıştım. Daha kısa bir giriş tercih edenler (onları kim suçlayabilir?) Bertrand Russell'ın ölmeyen klasiği *The Problems of Philosophy*'yi (Londra, 1912) okumalılar [Türkçesi: *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1994]. Platon'un daha kısa diyalogları, özellikle de *Gorgias* ve *Theatetus* okunarak konuya ilişkin bir fikir edinilebilir [Türkçesi: *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: İş Bankası, 2006].

Anthony Flew (y. h.), *A Dictionary of Philosophy* (Londra, 1979), modern felsefenin dili için birçok mevcut kısa rehberin en iyilerinden biri olsa da, çok daha uzun olan *Encylopedia of Philosophy* (y. h. Paul S. Edwards, Londra ve New York, 1967) bütün rakip özetler karşısında önde gelmeye devam etmektedir. Simon Blackburn'un *Dictionary of Philosophy* (Oxford, 1995) adlı çalışması ilk okumada örnek niteliğinde gözükmektedir.

2. Modern Felsefenin Doğuşu

Boethius'un *Consolation of Philosophy*'si (iki dilli, Latince ve İngilizce, y. h. H. F. Stewart ve E. K. Rand, Londra ve New York, 1918) Loeb Classical Library'de mevcuttur. Chaucer'in *Boece* adlı ilginç bir çevirisi bulunmaktadır. [Türkçesi: *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2015.]

St Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı çalışması Eyre & Spottiswoode ve McGraw-Hill'le işbirliği içinde Blackfriars tarafından iki dilli bir baskıda yeniden yayımlandı (Londra ve New York). En iyi kısa yorum Athnony Kenny'nin *Aquinas*'ıdır (*Past Masters* dizisi içinde, y. h. Keith Thomas, Oxford, 1980).

Bahsedilen diğer kişiler için bkz. F. C. Copleston, *Medieval Philosophy*, Londra, 1952. Asıl metinler *Philosophy in the Middle Ages*'de (A. Hyman ve J. J. Walsh (y. h.), New York, Evanston ve Londra, 1967) bulunabilir. Bu kitap Thomascı dönem öncesinin Arap, Yahudi ve Hıristiyan felsefecilerinden olduğu denli Aquinas'tan da seçkiler içermektedir.

Bacon'un felsefe yazılarının birçoğu erişilebilir biçimde *The New Organon and Related Writings*'de (F. H. Anderson (y. h.), New York, 1960) mevcuttur [Türkçesi: *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: BilgeSu, 2015.].

3. Descartes

Descartes'ın çalışmalarının standart baskısı *CEuvres de Descartes*'dir (12 cilt ve ek, y. h. Charles Adam ve Paul Tannery, Paris, Leopold Cerf, 1897-1913). İngilizce baskıları çoğunlukla bu baskının çeviri metnin kenarlarındaki sayfa numaralarını alıntılar. Şu İngilizce baskılar da gayet uygundur: *The Philosophical Works of Descartes*, çev. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross, 2 cilt, Cambridge, 1911-12, karton kapak baskı, New York, 1955. *Descartes: Philosophical Writings*, bir seçki, çev. ve y. h. Elizabeth Anscombe ve P. T. Geach, Sunbury-on-Thames, 1954, gözden geçirilmiş baskı, 1970. *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. ve y. h. John Cottingham, Robert Stoothoff ve Dugald Murdoch, 2 cilt, Cambridge, 1985. Olanaklıysa diğerlerine tercihen kesinlikle standart İngilizce baskı haline gelecek olan bu çalışma okunmalıdır. Yapıt Descartes'la yeni ta-

nışan birisinin ihtiyaç duyacağı her şeyi içermektedir ve günümüz öğrencisinin taleplerini karşılamak için ustalıklı bir biçimde yayıma hazırlanmıştır.

Yorumlar çok olsa da, aşağıdaki eserler en son çalışmalar üzerinde dikkate değer etkide bulundular: Anthony Kenny, *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York, 1968; Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Descartes'ın ve tasarısı üzerine benzersiz fikirler aktaran yaratıcı ve kavrayışlı bir çalışma; Margaret Wilson, *Descartes*, Londra, 1983, akıl yürütme için titiz ve dikkatli bir rehber. Descartes'ın düşüncesinin doğrudan ardalanı için bkz. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1968. Ayrıca Descartes'ın felsefesinin bütün boyutları üzerine makaleler içeren *Cambridge Companion to Descartes*, y. h. John Cottingham, Cambridge, 1992.

[Türkçede Descartes'ın toplu eserleri tek bir cilt halinde basılmadığı için bazı önemli çalışmalarının künyesini vermekle yetineceğiz: *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2013; *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2007; *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2000; *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2015; *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say, 2000. –ç.n.]

4. Kartezyen Devrim

Peder Mersennes'in Descartes'a itirazlarının ve Descartes'ın yanıtlarının derlemesi için bkz. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross (y. h.), *The Philosophical Works of Descartes*, 2 cilt, 1911-12, karton kapak baskı, New York, 1955 ve ayrıca Descartes'ın felsefi yazılarının baskısı için de, y.h. J. Cottingham ve diğerleri, Cambridge, 1985. Port-Royal mantık yeni bir baskıda mevcuttur, çev. James Dickoff ve *Patricia James*, *The Art of Thinking*, Indianapolis ve New York, 1964. Petrus Ramus için bkz. W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, s. 301 ve devamı. Pascal'ın *Pensees*'i Martin Turnell'in (Londra, 1962) ve T. S. Eliot'ın girişiyle birlikte W. F. Trotter'in (New York, 1958) çevirileriyle mevcuttur [Türkçesi: *Düşünceler*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, 2011]. Nicolas Malebranche'ın *Dialogues on Metaphysics and Religion*'ı Morris Ginsberg'in çevrisiyle (Londra, 1923) mevcuttur.

Kartezyenlerden *feylesoflar*a kadarki dönemi kapsayan düşünceler tarihi için bkz. Paul Hazard, *The European Mind: 1680-1715*, çev. J. L. May, yeniden basım Londra, 1973. Genel olarak Diderot, Voltaire, d'Alembert ve *philosophes* için bkz. Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*, çev. Barzun ve Bowen, New York, 1956 [Türkçesi: *Rameau'nun Yeğeni*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: İş Bankası, 2013]; Voltaire, *Philosophical Dictionary*, 2 cilt, çev. Gray, New York, 1963 [Türkçesi: *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul: Kabalcı, 2011] ve Norman L. Torrey, *The Spirit of Voltaire*, Oxford, 1962. J. O'Connor (y. h.), *A Critical History of Western Philosophy*'de (Londra, 1964), E. A. Gellner'in, "French Eighteenth Century Materialism" adlı yararlı bir makalesi bulunmaktadır.

5. Spinoza

Spinoza'nın çalışmalarının özgün Latince standart baskısı şudur: C. Gebhardt (y. h.), *Spinoza Opera*, 4 cilt, Heidelberg, 1925.

Spinoza'nın büyük metafizik yapıtlarının çeşitli çevirileri mevcuttur. Kesinlikle en iyisi, Spinoza'nın standart İngilizce baskısı haline gelecek olan Edwin Curley'inkidir: *The*

Collected Works of Spinoza, 1. cilt, Princeton, 1985. (Siyasi çalışmaları ve Spinoza'nın yazışmalarından kalanları içeren 2. cilt henüz basılmadı.) Araştırmacıların ihtiyaç duyduğu her şeyi içeren bu yetkin baskı, yapıtları ulaşılabilir kılan sözlüğüyle, diziniyle ve editöryal aygıtlarıyla eksiksizdir.

Ne yazık ki, pahalı olduğu için Curley'nin baskısını edinmek kolay değildir. Ucuz ve kabul edilebilir seçenek, Seymour Feldman'in yararlı ve canlı girişiyle yayıma hazırladığı, Hackett Publishing Co.'nun yayımladığı, Samuel Shirley'nin *Ethics* (Indianapolis, 1992) çevirisidir. Bu yapıt aynı zamanda her ikisi de dikkate değer öneme sahip olan *Treatise on the Emendation of the Intellect* ile yazışmalardan bir seçki içermektedir.

Spinoza'nın yazışmalarına eksiksiz bir biçimde A. Wolf'un yayıma hazırladığı bir çeviride (Londra, 1928, yeniden basım 1962) ulaşılabilir. Yazışmalar, çevirmen tarafından aydınlatıcı bir biçimde tanıtıldığı Curley'de de metafizik çalışmalarla ilişkili olarak geçmektedir. Yazışmalar, Spinoza'nın dizgesine açıklık getirip onu kafası karışmış ve kuşkucu okuyucuları için ulaşılabilir kılma girişimlerini içerdiği için göz ardı edilmemelidir.

Yorumlar arasında, şunların yararlı oldukları görülecektir: R. Scruton, *Spinoza*, Oxford, 1986 [Türkçesi: *Spinoza*, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Altın, 2002]: alanın bir haritası olmayı amaçlayan çok kısa bir giriş; Stuart Hampshire, *Spinoza*, Harmondsworth, 1951, yeniden basım 1981: bugün biraz eskimiş olsa da, çığır açıcı bir kitap; Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984: Konusuna karşı acımasızca saldırgan zor ve ağır bir kitap; Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, 1988: kısmen Bennet'e yanıtın bir parçası olması amaçlanmış eski bir yorumun yeniden elden geçirilmiş hali –muhtemelen kısa yorumların en okunabilir ve ulaşılabilir olanı; Henry Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven, 1987: aynı zamanda ulaşılabilir ve çoğunlukla aydınlatıcı.

Bugün mevcut olan makale derlemeleri arasında, S. Paul Kashap'ın yayıma hazırladığı *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays* (Los Angeles, 1972) muhtemelen en yararlı olanıdır. Kitap Stuart Hampshire'ın önemli makalesi "Spinoza and the Idea of Freedom"ı ve G. H. R. Parkinson'un *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, 1954) adlı çalışmasının yerini tutabilecek bir makalesini içermektedir. İlgili araştırmacı izleyen iki makaleden daha fazlasını edinebilir: Thomas Carson Mark, "The Spinozistic Attributes", *Philosophia* 7, 1977 ve Ralph Walker, "Spinoza and the Coherence Theory of Truth", *Mind* 94, 1985.

[Türkçede Spinoza'nın toplu eserleri tek bir cilt halinde basılmadığı için bazı önemli çalışmalarının künyesini vermekle yetineceğiz: *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost, 2004; *Etika*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2015; *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2010; *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost, 2007; *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost, 2014; *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost, 2014. –ç.n.]

6. Leibniz

Leibniz'in (birçoğu o hayattayken basılmayan) çalışmaları, kendisinin kurduğu Prusya Akademisi'nin devamı olan Almanya Bilimler Akademisi tarafından akademik yayımlarda yayımlanmaya başladı. Örnek bir yavaşlıkla hareket ediyor; kısmen 1875 ile 1890

arasında basılan C. I. Gerhardt nedeniyle. Sonuç itibariyle Gerhardt baskısı halen yaygın bir biçimde önde gelen metin diye anılmaktadır.

Leibniz'in yayınlanmamış yazılarının Fransız matematikçi Louis Couturat'ın hazırladığı ünlü bir derlemesi de vardır: *Opuscules et fragments inedits de Leibniz*, Paris, 1903. Derleme, mantık kuramının Leibniz'in metafiziğinin biçimlenmesinde oynadığı rolü vurgulamada oldukça etkiliydi.

Leibniz'in daha önemli çalışmalarının yaygın bir biçimde kullanılan İngilizce baskıları bulunmaktadır: Leroy E. Loemker (y. h.), *Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, 2. baskı, Dordrecht, 1969; Philip P. Wiener (y. h.), *Leibniz Selections*, New York, 2. baskı, 1986. (Bu kitabın ilk baskısı güvenilmezdir.)

Bununla birlikte araştırmacı için bunlardan ayrı olarak şunlar da çok yararlıdır: G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, çev. ve y. h. Roger Ariew ve Daniel Garber, Indianapolis ve Cambridge, 1989. Bu kitap kolay anlaşılır ve mükemmel bir çeviriyle önemli metafizik çalışmaları içermektedir.

Leibniz'in diğer önemli çalışmalar arasında okunmaya değer olanlar şunlardır: *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, çev. H. T. Mason, Manchester, 1967; *The Leibniz-Clarke Correspondence*, çev. Samuel Clarke, y. h. H. G. Alexander, Manchester, 1956; G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, kısaltılmış uyarlaması, çev. ve y. h. Peter Remnant ve Jonathan Bennett, Cambridge, 1982. Leibniz'in kısa bir yaşam öyküsünü, önemli kuramlarının birkaçının özetini ve *New Essays*'ın bir planını içeren son çalışma son derece yararlı ve ucuz bir kitaptır. Güncel ve anlaşılır bir kaynakçası vardır.

Yorumlar arasında şunlar vardır: G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, 1965: kuru, akademik ve güvenilir; Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz: Logic and Language*, Oxford, 1986: anlaşılır, ilginç, nadiren yanıltıcı; C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction*, Cambridge, 1975: ölümünden sonra basılan konferanslar –ayrıntılı, kapsamlı ve biraz eski. Hide Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Londra, 1972: zor, çetrefilli, ama çaba harcamaya değer. Bu konuda Bertrand Russell'ın da ünlü bir kitabı vardır: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2. baskı, Londra, 1937. Bu kitap Leibniz'in metafiziğinin (Russell'ın beğenmediği) mantığınca (beğendiği) harekete geçirildiğini göstermeye çalıştı. Sunulan yorum, bugün büyük ölçüde reddedilse de çok etkiliydi.

Makale derlemeleri arasında şunlar tavsiye edilebilir: Michael Hooker (y. h.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis, 1983; R. S. Woolhouse (y. h.), *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford, 1981: seçici olmasa da, iyi bir kaynakça içermektedir; Nicholas Jolley (y. h.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, 1994.

Hem Spinoza'nın hem de Leibniz'in düşünce tarihindeki yeri için bkz. A. Lovejoy'un klasik çalışması, *The Great Chain of Being*, Londra, 1936.

[Türkçede Leibniz'in eserlerinin çok az bir kısmı bulunmaktadır. Bunlardan iki yapıtın künyesine verdik: Sadece *Monadoloji*'yi değil, aynı zamanda önemli mektuplaşmalardan bazılarını da içeren bir çeviri için bkz. *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan, 2011; *Monadoloji ve Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı, 2011. –ç.n.]

7 Locke ve Berkeley

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Michael Oakeshott'un girişiyle, Oxford, 1947 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 1993].

Locke'ın *Essay on the Human Understanding*'nin baskıları çeşitli kalitededirler; uzak ara en iyisi, Peter H. Nidditch'in yayıma hazırladığı baskıdır (Oxford, 1975). Bu baskı editörün önsözünü içermektedir [Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1996].

Essay çok fazla dağınık ve tekrarlarla dolu olduğu için, aralarında en gözdesi A. S. Pringle-Pattison'unki (Oxford, 1924) olmak üzere çeşitli özetleme girişimlerinde bulunuldu.

İyi giriş yorumları arasında şunlar vardır: Stephen Priest, *The British Empiricists*, Londra, 1990, ve R. I. Aaron, *John Locke*, 3. baskı, Oxford, 1971. Şunlar daha zorlayıcıdırlar: özellikle anlam ve düşünceler kuramı konusunda yararlı olan Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley and Hume: Central Themes*, Oxford, 1971; Locke'ın düşüncelerini metafizikteki modern tartışmalarla ve bilim felsefesiyle ilişkilendiren J. L. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, 1976; Michael Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, Londra, 1991: birçok bakımdan akademik bir araştırma modeli ve aynı zamanda kendi içinde etkileyici bir felsefi uslamlama.

Makale derlemeleri arasında en yararlı olanı şudur: VC. Chappell (y. h.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, 1994.

Berkeley'in en yararlı baskısı, G. J. Warnock'un yayına hazırladığıdır, *The Principle's of Human Knowledge and Other Writings*, Londra, 1977 [Türkçesi: *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996]. Çeşitli yararlı yorumlar bulunmaktadır: Bennett'in yukarda bahsedilen çalışmasıyla birlikte A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments*, Londra, 1986 ve J. O. Urmson, Berkeley, Oxford, 1982.

8. Tinsel Bilim Düşüncesi

L. A. Selby-Bigge (y. h.), *British Moralists*, 1. cilt, Oxford, 1897; yazarın andığı başlıca çalışmaları içermektedir.

Başvurmaya değer diğer kaynaklar şunlardır: Shaftesbury, *Characteristics*, y. h. J. M. Robertson, Londra, 1900 ve W. E. Gladstone (y. h.), *The Works of Joseph Butler*, 2 cilt, Oxford, 1897. C. D.Broad'un *Five Types of Ethical Theory* (Londra, 1930) adlı çalışmasındaki Butler'ı konu alan bölüm halen yararlı olsa da, Britanya ahlakçıları üzerine günümüzde tatmin edici yorum yok gibi gözüküyor.

Okuyucu tek tek yazarların çalışmalarının standart baskıları için, Paul S. Edwards'ın yayıma hazırladığı *Encyclopedia of Philosophy*'ye (Londra ve New York, 1967) başvurmalıdır.

9. Hume

Treatise and Enquiries'ın standart baskıları, L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch'in yayıma hazırladıklarıdır, Oxford, 1978 ve 1975 [Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu, 2009 ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1975].

Hume'un *Essays, Moral and Political*'ının (1741-1742) birçok baskısı vardır ve en son baskılar Hume'un önemsiz yazılarının birçoğunu içermek üzere genişletilmiştir. *The Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) güvenilir baskılarla yaygın biçimde mevcuttur [Türkçesi: *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979].

Yorumlar arasında şunlar özel olarak anılmayı hak etmekteler: Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Londra, 1949: Hume'un "doğalcılık"ı üzerindeki modern vurguyu başlatan çığır açıcı çalışma. Ana fikri yorumdan çıkarılabilir: Hızla "doğal zihin felsefesi" yandaşı olarak ortodoks Hume yorumuna neden olan Barry Stroud, *Hume*, Londra, 1977. David Pears'ın *Hume's System* (Oxford, 1990) adlı çalışması aynı doğrultuda çok yönlü bir çalışmadır ve aynı zamanda dizgesinin geri döndürülemez bir kuşkuculuğa yol açtığı suçlamasına karşı Hume'un ilginç bir biçimde savunulmasını içermektedir.

Makale derlemeleri arasında VC. Chappell'in (*Hume*, New York, 1966) yayıma hazırladığı derleme herhangi biri denli okunabilirdir.

10. Kant I: *Saf Aklın Eleştirisi*

Critique of Pure Reason Norman Kemp Smith'in (Londra, 1929) çevirisi dışında İngilizcede kabul edilebilir bir baskı bulunmamaktadır. Hem baskıları çevirip hem de düzenleyen bu çalışma, her birinin özgün sayfa numaralarına sayfa kenarından gönderme içerir [Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011].

Kant'ın Prusya (sonradan Almanya) Bilimler Akademisi tarafından 1902 ile 1968 yılları arasında *Gesammelte Schriften* adıyla basılan standart Almanca baskısı bulunmaktadır. Bu çalışma, birçok çeviri için standart sayfa numarası sağlamaktadır. Kant'ın on iki ciltlik Suhrkamp baskısı, eksik olsa da, daha ucuz ve daha kolaylıkla ulaşılabilir olduğu için daha kullanışlıdır.

Kant *Prolegomena to any Future Metaphysics*'te metafizik görüşleri için bir giriş yazdı, çev. P. G. Lucas, Manchester, 1953 [Türkçesi: *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1983]. Kant'ın "eleştiri-öncesi" yazılarından (birinci *Eleştiri*'den önce yazılan) yararlı bir seçme de İngilizce mevcuttur: G. B. Kerferd, D. K. E. Walford ve P. G. Lucas (y. h.), *Kant: Selected Pre-critical Writings*, Manchester, 1968.

Cambridge University Press, en son akademik çalışmalarla uyumlu olarak Kant'ın çalışmalarının tam çevrisini tasarlamakta; bununla beraber büyük yapıtlar bu baskı için henüz yeniden çevrilmedi.

En son yorumlar arasında özellikle şunlar önemlidir: Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge, 1966; Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londra, 1966; Ralph Walker, *Kant*, Londra, 1978; Henry E.Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, 1983.

Makale derlemeleri arasında en yararlıları şunlardır: L. W. Beck (y. h.), *Kant's Theory of Knowledge*, Boston, 1974; Ralph Walker (y. h.), *Kant on Pure Reason*, Oxford, 1987; Paul Guyer (y. h.), The *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 1994.

11. Kant II: Etik ve Estetik

Kant etik üzerine birçoğu çok önemli olan çok sayıda yapıt yazdı: *Critique of Practical Reason*, çev. L. W. Beck, New York, 1965 [Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. F. Akatlı vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999]; *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton, New York, 1964 [Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1982]; *Lectures on Ethics*, çev. L. Infield, New York, 1973; *Die Metaphysik der Sitten*, iki bölüm halinde çevrildi: (i) *The*

Metaphysical Elements of Justice, çev. J. Ladd, New York, 1965; (ii) *The Doctrine of Virtue*, çev. Mary J. Gregor, New York, 1964.

Kant'ın estetik kuramı üçüncü *Eleştiri*'dedir: *Critique of Judgement*, çev. Werner S. Pluhar, geniş bir girişle birlikte, Indianapolis, 1987 (Her ikisi de yetersiz olan daha eski iki çevri bulunmaktadır) [Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011.]

Yorumlar arasında şunlar bulunmaktadır: Roger Scruton, *Kant*, Oxford, 1982: Etik ve estetik kuramlarının Kant'ın felsefesindeki yerini göstermeye çalışan Kant'ın felsefesinin tamamı hakkında kısa bir yorum [Türkçesi: *Kant*, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Altın, 128]. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, Chicago, 1960; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, New Haven, 1991; Anthony Savile, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*, Oxford, 1987.

Kant-sonrası idealizmi konusundaki İngilizce kaynaklar şunlardır:

Fichte

Birinci ve ikinci girişleriyle birlikte *The Science of Knowledge*, y. h. ve çev. Peter Heath ve John Lacks, Cambridge, 1982. Bu kitap yararlı ekler ve yorumla birlikte *Wissenschaftslehre*'yi çağdaş bir çevriyle en eksiksiz biçimde sunmaktadır.

Schelling

System of Transcendental Idealism, çev. Peter Heath, Michael Vater'in girişiyle, Charlottesville, Va., 1978. Bu kitap Schelling'in felsefi düşüncelerinin başlıca kaynağıdır. Okur ilaveten şuna başvurabilir: *Of Human Freedom*, çev. James Gutman, Chicago, 1936, ve Schelling'in etkili tarih kuramını açıklayan *The Ages of the World*, çev. F. de Wolfe Bolman Jr., New York, 1942.

Schiller

On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters, y. h. ve çev. Elizabeth M. Wilkerson ve L. A. Willoughby, Oxford, 1982 [Türkçesi: *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. Melahat Özgü, İstanbul: MEB, 1991].

12. Hegel

Son yüzyılda apar topar derlenen ve en sonunda yetkin İngilizce nüshaları T. M. Knox tarafından basılan Hegel çevrileri ve baskıları artık *A Hegel Dictionary*'nin (Oxford, 1992) doğurduğu daha ılımlı umutları somutlaştıran daha yeni nüshalara yerlerini bırakmaktalar.

Bu bölümün uslamlaması için önemli olan Hegel'in çalışmaları şunlardır: *Hegel's Science of Logic*, çev. A. V. Miller, J. N. Findlay'in önsözüyle, Londra, 1969; *Hegel's Logic: Part of the Encyclopedia*, çev. William Wallace, 3. baskı, Oxford, 1975; *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, J. N. Findlay'in önsözüyle, Oxford, 1977 [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986].

Hegel yorumları artan sıklıkla ortaya çıkıyor. Charles Taylor'ın *Hegel*'i (Oxford, 1975) Hegel'e analitik felsefenin gözüyle bakmada öncü bir girişimdi. Bununla beraber araştırmacı için Robert Solomon'un *Fenomenoloji*'nin akıl yürütmesini yeniden kurma girişimi *In the Spirit of Hegel* (Oxford, 1983) daha yararlıdır. Stephen Houlgate'in *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (Londra, 1991) adlı çalışması daha dengeli, kısa ve özdür.

En yararlı makale derlemesi şudur: Frederick C. Baiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, 1993.

Hegel'in düşüncesinin yalnızca en geniş çapta etkili olan boyutunu –yani tarih felsefesini ve *Zeitgeist* kuramını– ele aldım. Bu boyut şurada bulunmaktadır: *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, Londra, 1890, yeniden basım New York, 1956

13. Tepkiler: Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche

Schopenhauer

Schopenhauer'un büyük çalışmasının onun "*Vorstellung*" sözcüğünü çevirmek için iki farklı terimin ("ide" ve "temsil") kullanıldığı iki çevirisi bulunmaktadır. "Temsil" tercih edilmelidir, çünkü Schopenhauer "ide" terimi için bir başkasını kullanmaktadır. *The World as Will and Idea*, çev. R. B. Haldane ve J.Kemp, London, 1906; *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne, India Hills, Colo., 1958 [Türkçesi: *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2005 – Bu büyük oranda kısaltılmış bir çeviridir –ç.n.].

Schopenhauer'un kısa makalelerinin birçok baskısı bulunmaktadır. Muhtemelen en iyisi şudur: *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, çev. E. F. J. Payne, Oxford, 1974 [Türkçesi: *Parerga ile Paralipomena*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2008].

Yorumların büyük bir kısmı sıkıcıdır. Felsefe tarihi bakış açısından en güvenilir olan muhtemelen Christopher Janaway'ınkidir: *Schopenhauer*, Oxford 1994.

Kierkegaard

Kierkegaard'ın birçok ve çeşitli yazıları arasında merkezi olanları çevresel olanlardan ayırt etmek neredeyse olanaksızdır. Bununla beraber izleyen yazılardan yararlandım: *Either/Or: A Fragment of Life*, çev. David F. ve Lillian Marvin Swenson, Oxford, 1944; "Fear and Trembling" ve "Repetition", y. h. ve çev. H. V. ve E. H. Hong, Princeton, N. J., 1983 [Türkçesi: *Korku ve Titreme*, çev. Ekrem Düzen, Ankara: Pharmakon, 2014]; *The Concept of Dread*, bir girişle birlikte çev. Walter Lowrie, Princeton, N. J., 1944; *The Sickness unto Death*, çev. W. Lowrie, Princeton, N.J., 1941; *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson, tamamlayan Walter Lowrie, Princeton, N.J., 1941.

Kierkegaard yorumları arasında W. Lowrie'nin *Kierkegaard* (New York, 1938) adlı yapıtı aydınlatıcıdır.

Nietzsche

Nietzsche iyi düzenmiş seçkilerle daha erişilebilirdir: *The Portable Nietzsche*, çev. ve y. h. Walter Kaufmann, New York, 1954, 1968; *Basic Writings*, çev. ve y. h. Walter Kaufmann, New York, 1992; *A Nietzsche Reader*, çev. ve y. h. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, 1977.

Anılan özel çalışmalar için bkz.: "Twilight of the Idols" ve "The Antichrist", çev. R. J. Hollingdale, Michael Tanner'in girişiyle, Londra, 1990 [Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, 2010 ve *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki, 2003] ; *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. ve giriş R .J .Hollingdale, Harmondsworth, 1973 [Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2003]; *Thus Spake Zarathustra*, çev. ve giriş R. J. Hollingdale, Harmondsworth, 1969 [Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, 2003]; "The Birth of Tragedy" ve "The Case of Wagner", çev. ve yorum Walter Kaufmann, New York, 1967 [Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel,

İstanbul: İş Bankası, 2010 ve *Nietzsche Wagner'e Karşı: Wagner Olayı*, çev. Osman Toklu, İstanbul: Ara, 1991]; *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, New York, 1974 [Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2009]; *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, 1967 [Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2010]. Son çalışma Nietzsche'in kimi en soyut ve felsefi düşüncelerini içeren ölümünden sonra ortaya çıkan yazılarını içermektedir.

Nietzsche birçok disiplinden birçok amacı olan yorumcuyu kendine çekti. İzleyenler okunabilir olanlardır: Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, 1965: Ahlakçı Nietzsche'nin dişlerini çeken bir kitap. Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford, 1994: Nietzsche'yi hiççilik suçlamasından korumaya çalışan bir araştırma ve giriş [Türkçesi: *Nietzsche*, çev. Çetin Türkyılmaz, İstanbul: Altın, 2007]. Erich Heller, *The Importance of Nietzsche*, Chicago, 1988: gerçek Nietzsche'yi ve onun kendisini yaratan yazın geleneğiyle ilişkisini araştıran bir kitap: Nietzsche'yi bir metafizikçi olarak yeniden biçimlendirme girişimlerine karşı zorunlu bir panzehir. Alexander Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard, 1985: belirgin bir biçimde modern, belki de post-modern bir yorum [Türkçesi: *Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 1999].

Max Stirner için bkz. *The Ego and His Own*, çev. ve özetleyen John Carroll, New York, 1971 [Türkçesi: *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kaos, 2013].

14. Hobbes'tan Hegel'e Siyaset Felsefesi

Hobbes, *Leviathan*, y. h. ve giriş Michael Oakeshott, Oxford, 1947 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 1993].

Spinoza, *Political Works*, çev. ve y. h. A. G. Wernham, Oxford, 1958.

Locke, *Two Treatises of Government*, eleştirel baskı, y. h. P. Laslett, Londra, 1960.

Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Everyman baskısı.

Montesquieu, *Spirit of the Laws*, çev. T. Nugent, New York, 1949 [Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink, 2011].

J. J. Rousseau, *Political Writings*, çev. ve y. h. C. A. Vaughan, 2 cilt, Cambridge, 1915.

G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet, y. h. Allen W.Wood, Cambridge, 1991 [Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.].

Yorumlar: Felsefe tarihinin bu alanında biriken yazın için rehber sağlamak zor. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni konu alan en ilginç yorumlardan biri halen Kral Marx'ınkidir (Cambridge, 1970) [Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 2009]. Locke için bkz. J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, 1950. M. Oakeshott'un *Leviathan*'ın alıntılandığı baskıdaki girişi bu çalışma üzerine en canlı ve gözü pek yorumlardan biridir. Bu tamamlayıcı siyaset felsefelerini modern bir biçimde anlamanın en iyi yolu bağlılığı, Hegel'in tutumuyla bireysel hakların kabul edilmesine öncelikli olarak kavrayan öğretilerle (örneğin, Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 2. baskı, Londra, 1984) birlikte Lockeci ya da neo-Lockeçi doğal hak öğretilerini (örneğin Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1974) savunan modern çalışmaları karşılaştırmaktır [Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Murat Borovalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006].

15. Marx

Marx'ın başlıca çalışmalarının metinlerindeki karışıklık, Leibniz'in durumunda halen sürenden daha az olsa da, uygun bir kaynakça veremememe neden olacak denli büyüktür. Bir başka neden daha söz konusudur, yani Marx'ın yazılarının birçoğu bölük pörçüktür ve bir editöre ihtiyaçları vardır. Bu editörlük görevi David McLellan (*Karl Marx: Selected Writings*, Oxford, 1977) ve Allen W. Wood (*Marx: Selections*, Londra, 1988) tarafından başarıyla yerine getirildi. Her iki çalışma da *Capital* için kendi basımlarından seçkilerle bir rehberle birlikte Marx'ın bütün önemli felsefi yazılarını içermektedir [Türkçesi: *Kapital*'in üç cildi de Yordam Yayınları tarafından yayımlandı].

Yorumlar: Temel düzeyde – Peter Singer, *Marx, Past Masters* dizileri, Oxford, 1980. İleri düzeyde – G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, 1979. Çalışmaların her ikisi de Marx'ın olgun kuramları üzerinde yoğunlaşıyor; ikinci kitap Marxçı akademik çalışmada eşsizdir, yani konusunu analitik felsefenin bakış açısından ele almaktadır. Marx'ın doğrudan öncelleri üzerine en iyi kısa yorum W. T. Brazill'inkidir: *The Young Hegelians*, New Haven ve Londra, 1970. Marx'ın ilk döneminin günümüzdeki izleyicileri için bkz. *George Lukacs: History and Class Consciousness*, çev. R. Livingstone, Londra, 1971 [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998]. Bu kitapta yabancılaşma ve daha sonraki "yanlış bilinç" kuramları "şeyleşme" düşüncesini oluşturmak için bilirleştirilir; aynı zamanda "Frankfurt Okulu" felsefecilerinin yazıları, özellikle de Herbert Marcuse'ün *Reason and Revolution* (Oxford, 1941) [Türkçesi: *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2000] adlı çalışması ve Jürgen Habermas'ın, *Theory and Practice* (çev. J. Viertel, Londra, 1974) adlı çalışması.

16. Yararcılık ve Sonrası

Bentham'ın çalışmalarının yeni bir standart baskısı hazırlanma sürecinde. Bu sırada temel eser şudur: J. Bowring (y. h.), *The Works of Jeremy Bentham*, 11 cilt, Edinburgh, 1838-1843 (eksik). *The Fragment on Government* ve *Introduction*, Adam Smith'in *Wealth of Nations*'ı [Türkçesi: *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Erim, İstanbul: İş Bankası, 2013] gibi, güvenilir popüler baskılar da bulunmaktadır.

J. S. Mill, *A System of Logic*, Londra, 1843; *Utilitarianism, On Liberty* [Türkçesi: *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge, 2005] ve *Autobiography* birçok yayınevince yayımlanmıştır.

F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1876; *The Principles of Logic*, Oxford, 1883; *Appearance and Reality*, Oxford, 1893.

R. L. Nettleship, *The Works of Thomas Hill Green*, Londra, 1885-1888.

Genel olarak yararcılığı konu alan en iyi yorum şudur: J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 1973.

Bradley üzerine en ilginç yorum şudur: Richard Wollheim, Harmondsworth, 1959; ayrıca bkz. A. Manser ve G.Stock (y. h.), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, 1984.

17. Frege

Frege, *The Foundations of Arithmetic*, çev. J. L. Austin, Oxford, 1950 [Türkçesi: *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkân, İstanbul: Yapı Kredi, 2008]; *Philosophical Writings*, y. h. M. Black ve P. T. Geach, Oxford, 1952, 3. baskı, 1980.

Yorumlar: W. ve M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, 8. Bölüm. (Bu kitap mantık konusunun emsalsiz bir tarihini sağlıyor ve Frege'nin mantığının devrimci yapısını anlamayı kolaylaştırıyor.) Aynı zamanda M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londra, 1973: dağınık ve zor olsa da, Frege'nin felsefi önemini vurgulamak için çok şey yapan bir çalışma. *Begriffsschrift*, Frege, *Philosophical Writings*'de çevrildi. Michael Dummet Frege üzerine yorumlarını sürdürdü: *Frege and Other Philosophers*, Oxford, 1991 ve *Frege: Philosophy of Mathematics*, Oxford, 1991.

18. Fenomenoloji ve Varoluşçuluk

F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, çev. L. McAlister ve diğerleri, Londra, 1973.

E. Husserl, *Logical Investigations*, çev. J. N. Findlay, 2 cilt, Londra, 1970; *Ideas for a Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, Londra, 1931; *Cartesian Meditations*, çev. D. Cairns, *The Hague*, 1960; *Phenomenology of Internal Time Consciousness*, çev. J. S. Churchill, y. h. M. Heidegger, The Hague, 1964 [Türkçesi: *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2015].

M. Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. S. Robinson, New York, 1962 [Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008].

J. P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, çev. B. Frechtman, New York, 1948; *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes, New York, 1956 [Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009].

M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Colin Smith, Londra, 1962; *Signs*, çev. R. C. McCleary, Evanston, 1964.

Genel, ama eleştirel olmayan ve karışık bir araştırma için bkz. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 cilt, Lahey, 1960. Husserl'e mükemmel bir giriş bulunmaktadır: David Bell, *Husserl*, Londra, 1990. Heidegger üzerine okunmaya değer ünlü makale Rudolf Carnap'ınkidir: "The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language" (1932), A. J. Ayer (y.h.), *Logical Positivism* içinde, Chicago, 1959. Bununla beraber bildiğim kadarıyla bu felsefe üzerine dengeli yorum bulunmamaktadır. Sartre için bkz. Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre*, Londra, 1965; Iris Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, New Haven, 1953 ve Arthur Danto, *Sartre*, Londra, 1975 (Modern Masters Series, Fontana). Gene de en iyi açıklama David Cooper'ınkidir: *Existentialism*, Oxford, 1990. Ayrıca *Cambridge Companion to Sartre* (y. h. C. Howells, Cambridge, 1992) bulunmaktadır. Wilhelm Dilthey için bkz. H. P. Rickmann (y. h.), *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, Londra, 1980.

19. Wittgenstein

Bertrand Russell'ın betimlemeler kuramını sunan "On Denoting" adlı makalesi, onun mantıkçı atomculuk anlatımlarıyla biraraya getirildi: *Logic and Knowledge*, y. h. R. C. Marsh, Londra, 1956.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuiness, Almanca metinle birlikte, Londra, 1961 [Türkçesi: *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 1985]; *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M.Anscombe, Oxford, 1953 [Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007]; *Remarks on the Foundations of Mathematics*, çev. G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956.

Yorumlar: genel olarak atomculuk ve olguculuk için bkz. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956: Oxford dil felsefesinin bakış açısından yazılmış anlaşılır, ama eski bir kitap. Ayrıca bkz. D. F. Pears, *Bertrand Russell*, Londra, 1967. Wittgenstein için bkz. Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Londra, Penguin, 1973: son dönem eserini konu alan kısa yorumlar arasında muhtemelen en az yanlış yönlendireni. Daha ileri düzeydeki yorumlar arasında anılmayı hak edenler şunlardır: Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, 1982; ve David Pears, *The False Prison*, 2 cilt, Oxford, 1987.

René Descartes'ın özne ile nesne arasındaki o derin uçurumu ortaya koyduğu günden bu yana felsefe çok yol kat etti; ancak ardından gelen ve bu ikiliğe yanıt vermeyi amaçlayan tüm düşünürler aslında uçurumun sandığımızdan çok daha derin olduğunu gözler önüne serdiler. İşte, Roger Scruton bu esaslı çalışmasında Descartes'ın düşünsel zeminini oluşturan entelektüel ortamı betimleyerek başlıyor yolculuğa ve ardından Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Frege ve Wittgenstein gibi isimlerin anlaşılması güç gibi görünen düşüncelerinin izini en temelden başlayıp vardıkları en uç noktalara kadar açıklıkla sürüyor. Böylelikle her filozofun sunduğu düşünsel manzaranın derli toplu bir fotoğrafını çekmekle kalmıyor, aynı zamanda tutarlı bir felsefi bakışın nasıl geliştirilebileceğini de öğretiyor.

"Modern felsefe" dendiğinde artık bir klasik sayılan bu kitap, uçurumun gözüne bakmak için kat etmeniz gereken yolun, yanınızda iyi bir rehber varsa, sandığınızdan daha kolay ve eğlenceli olduğunu gösteriyor.



*dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN-13: 978-605-4878-48-2
9 786054 878482