

3. BASKI

A'DAN Z'YE FELSEFE

Alexander Moseley



ENTV

A'dan Z'ye FELSEFE

Alexander Moseley

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN

Ali Süha



A to Z of Philosophy
Alexander Moseley

© Alexander Moseley, 2006. Tüm hakları saklıdır.

1. Baskı: Temmuz 2010

YAYINA HAZIRLAYAN
Emre Ergüven

ÇEVİREN
Ali Süha

DÜZELTİ
Onur Kaya

GRAFİK
Mahir Duman

KATKIDA BULUNANLAR
Turan Sönmez - Berfu Aydoğan

BASKI

Mas Matbaacılık A.Ş.

Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 Kağıthane 34408 İstanbul

Tel: (212) 294 10 00

ISBN: 978-605-5813-68-0

NTV yayınları

Doğuş Grubu İletişim Yayıncılık ve Ticaret A.Ş.

Maslak Mah. G45 Ahi Evran Polaris Cad. Doğuş Power Center No: 4 Maslak 34398 İstanbul

Tel: (212) 335 00 00 - Faks: (212) 335 03 48

info@ntvyayinlari.com

www.ntvyayinlari.com

Sertifika No: 12444

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
ADALET	11
AKIL	14
AKINOLU TOMMASO	16
AMPİRİZM	22
ANALİTİK FELSEFE	26
ARİSTOTELES	28
AŞK (sevgi)	35
AUGUSTİNUS	38
BEN	42
BENTHAM, JEREMY	43
BERKELEY, GEORGE	45
BİLİM	49
BİLİNÇ	53
CİNSELLİK	55
ÇEVRECİLİK	58
DESCARTES, RENÉ	61
DETERMİNİZM	68
DİL	69
DİN	72
DÜALİZM	74
EGOİZM (bencillik)	76
EĞİTİM	79
EPİSTEMOLOJİ (bilgi teorisi)	81

ESTETİK	83
ETİK	87
EYLEM	91
FAYDACILIK	92
FEMİNİZM	96
FENOMENOLOJİ	101
GÖRECİLİK (rölativizm)	104
HAKİKAT	106
HAYVAN HAKLARI	109
HEDONİZM	113
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH	116
HEIDEGGER, MARTIN	123
HOBBS, THOMAS	125
HUME, DAVID	131
İDEALİZM	136
İNANÇ	140
KANT, IMMANUEL	142
KITA AVRUPASI FELSEFESİ	148
KIERKEGAARD, SØREN AABYE	149
KÖTÜLÜK	152
KUŞKUCULUK	155
LEIBNİZ, GOTTFRIED WILHELM	157
LOCKE, JOHN	161
MANTIK	168
MANTIK HATALARI	170
MARKSİZM	174
MATEMATİK	178
MATERYALİZM (maddecilik)	180
METAFİZİK	183
MILL, JOHN STUART	186
MUTLAK	194
NEDENSELLİK	196
NIETZSCHE, FRIEDRICH	198

ONTOLOJİ (varlıkbilim)	203
ÖLÜM	205
ÖZGÜR İRADE	208
PLATON	211
POPPER, KARL RAIMUND	216
POSTYAPISALCILIK	218
PRAGMATİZM	220
RASYONALİZM	223
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES	227
RUH	234
RUSSELL, BERTRAND	236
SARTRE, JEAN-PAUL	239
SAVAŞ	243
SCHOPENHAUER, ARTHUR	244
SEZGİ	248
SİYASET FELSEFESİ	250
SOKRATES	252
SPINOZA, BENEDICT DE	254
STOACILIK	258
SUÇ ve CEZA	261
TANRI	265
TARİH	269
TÜMELLER	271
VARLIK	273
VAROLUŞÇULUK	276
VİCDAN	278
WITTGENSTEIN, LUDWIG	280
ZAMAN	287
ZEN	291
ZİHİN	292
İleri Okuma	297
İsim Dizini	313

ÖNSÖZ

Felsefe bilgelik aşkıdır. Ama bilgelğin ne anlama geldiği insanın neyi düşündüğüne veya neye baktığına bağlıdır. Bilge olmayanlar, zihinlerini, duygularını ya da duyularını kapatır, bakmamayı, hissetmemeyi, düşünmemeyi tercih ederler. Bir kez düşünmeye başladığımızda, bilgelğin, bazıları daha az kullanılmış olan birçok değişik yoldan ilerlediğini görürüz. Bunu söylemek, eşit derecede bilgece olan birden fazla yol olduğunu ya da her yolun aynı Hakikat'e çıktığını söylemek değildir. Bu sorunu incelemek felsefenin görevlerinden biridir! Felsefecinin söyleyebileceği, daha derin düşünme amacıyla herhangi bir yola koyulmanın çok büyük şeyler vaat ettiğidir. Ve eğer bir varış noktasına vasil olduysak, görünürde bir cevap elde edebildiysek, o zaman da bir başka yola çıkıp kendimizi bu sefer nerede bulacağımıza bakmamız gerekir.

Bu çalışma, okuyanların felsefe iştahını kabartacağını düşündüğüm bir dizi konuda son derecede seçici bir biçimde kişisel düşüncelerimi sunuyor. İçten umudum odur ki, buradaki deneyimler daha ileri bir okuma ve düşünme için bir sıçrama tahtası oluştursun; bir umudum da, burada sunulan düşünür ve bakış açılarının geniş yelpazesinin, okuyucuyu hayatın ve düşüncenin her alanında karşılaşılan otoriteleri, gelenekleri, beklentileri ve önyargıları sorgulamaya ve analiz etmeye teşvik etmesidir.

*Caveat emptor**: Farklı düşünceler insanları sarsabilir; bu yüzden başkalarının felsefelerinin üzerine yumuşak biçimde gidin – tabii onlar size kendi felsefelerini dayatmaya kalkmıyorsa!

Alexander Moseley

* Alıcının alışveriş işlemi bağlanmadan malı kontrol etme sorumluluğuna işaret eden Latince bir deyim. Daha genel olarak ihtirazı kayıtlar için kullanılır (ç.n.).

ADALET

Adalet kavramı siyasi isyanı, savaşı ve daha adil bir düzeni özleyen sosyal hareketleri körükler. Doğal olarak çok tartışmalı bir konudur.

Adil ve ideal bir düzeni, bir toplumda bütün insanların üzerinde anlaştığı bir durum olarak düşünelim. Bu kulağa hoş geliyor ama toplumun kriterlerinin neler olduğunu bilmemiz gerekir. Bunların arasında mülkiyet hakları olabilir, birbirlerinin eşleriyle ilişki kurmak olabilir, toplumsal düzenin alt tabakalarında olanlar için sert cezalar olabilir, giderleri ortak bütçeden karşılanan herkese açık şenlikler olabilir, servetin eşit bölüşümü olabilir, servetin eşitsiz bölüşümü olabilir, belirli tanrıların ve kutsal yerlerin herkesçe kabulü olabilir, hoşgörünün gerekliliği olabilir, yeniliğin yasaklanması olabilir. Yani ayrıntılarda kendi içine kapalı ve özgürlükten uzak bir toplum söz konusu olabilir. Bunu hatırlamak önemlidir, çünkü adalet konusunda liberal iddialar genellikle hoşgörüyü, hak ve özgürlükleri ve bazen de asgari bir yaşam standardını ima eder.

Rawls'a göre, adaletin liberal* tanımı, insanlar adaletin ilkeleri üzerinde onun ifadesiyle bir "başlangıç pozisyonu"ndan hareketle tartışıyor olsalar üzerinde ortaklaşacakları tanım olurdu. Toplumun bir sözleşmeye dayandığı yolundaki teoriye gönderme yaparak, insanların kendi bireysel nitelikleri ve toplumsal düzendeki yerleri kendilerinden gizlenmiş olsa nasıl bir hayat sürdürmeyi dileyebileceklerini sorar. Başka şekilde söylenirse, adil bir toplum konusunda tartışırken ve karar verirken ister tepede olalım ister dipte, ister zengin olalım ister yoksul, her birimiz aynı şekilde bilgisiz olduğumuz için, Rawls'a göre genellikle libe-

* "Liberal" terimini burada Avrupa'daki devletin müdahalesinin asgariye indirilmesini içeren klasik anlamında değil, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki devletin gelirin yeniden bölüşümü ve sosyal hizmetlerin sağlanması yoluyla müdahaleci bir tutum benimsemesini savunan kurum anlamında kullanılmaktadır (ç.n.).

ral bir çerçeve üzerinde hemfikir olurduk, hoşgörü ve temel hakların yanısıra, devletin en kötü durumdakilerin mutlak bir yoksullaşma yaşamasına engel olmak için asgari düzeyde de olsa bir refah devleti olmasını kabul ederdik.

Rawls'un bu orijinal pozisyonunun avantajı yerel ve bireysel önyargılardan kaçınma çabası içinde olmasıdır. Çünkü bir tartışmacı temsilci olarak siz kim veya ne olduğunuzu bilmiyorsunuz, dolayısıyla bir bakıma kendinizi farklı düşünmeye zorlanıyorsunuz. Bunu eleştirenlerin işaret ettiği ilk sorun burada yatar. Aynen toplumsal sözleşme teorisinin birçoklarınınca gerçekçi olmamakla eleştirildiği gibi (anayasaların oluşumu esnasında hiçbir zaman gerçekten demokratik organlar oluşmamıştı), Rawls da içinde bireyselliğin ve kültürün yok sayıldığı, ilginç ama hayal ürünü olan bir senaryo oluşturmakla eleştirilmiştir. İnsan, bedenlerinden ayrılmış birtakım benliklerin tartışmasını hayal ediyor; bu senaryo Kartezyen düalizmi çağrıştırıyor, ama muhalifleri için tam da bu nedenle gerçekçi değil. Bu teoriye karşı çıkanlara göre, siyasi tartışma kendi hayatlarını ve deneyimlerini, ayrıca kendi kültürel beklentilerini masaya taşıyan insanlar arasında yapılır. Bunlar tartışmaya kaçınılmaz biçimde etki yapar. Sadece bunların görmezlikten gelinemeyeceği anlamında değil, aynı zamanda yerel beklentiler ve normların, bir liberale çok ters gelse bile, bir kenara atılamayacağı anlamında da. Rawls'un çözümünü, kendisinin insanların teorik olarak üzerinde ortaklaşacağını öngördüğü liberalizmden çok uzak olan halklara dayatmak da çok kabul edilebilir görünmemektedir. Bazı bakımlardan, bu eleştiri hattı ABD'nin ya da Batı'nın, demokrasinin önceliğini ve parlamenter hükümet biçimini evrensel bir siyasi tarz olarak dayatan siyasi müdahaleleri için de kullanılabilir (Rawls'un teorisi bu tür müdahalelere cevaz verir).

Muhafazakârlar hayal ürünü karakterlerin Platonik, uhrevi

dünyasından hareket etmek yerine, adalet ihtiyacının evrilmesi ve tikel koşullara adapte olması gerekliliğini vurgularlar. Bu tutum, görünürde bir göreciliğin gelişmesine olanak tanıyor gibi görünse de (bir kültürde adil olan başka ülkelerin kültüründe adil olmayabilir), aynı zamanda birbiriyle ilgisiz birtakım kültürlerin altında ortak yapılar yattığını ve tikel konulardaki farklılıkların yalnızca dünyanın farklı yörelerinde giysi modasının farklı olması gibi olduğunu, ama herkesin giysi giydiğini ileri sürebilir. Tamam, herkesin doğum, cinsellik, aşk ve ölüme dair ritüelleri vardır. Ama bunun adaletle ilişkisi nedir? Muhafazakâr, adaletin insanlara kendi tikel kültürleri çerçevesinde sosyal pozisyonlarının gerektirdiği kadarını yansıttığını ileri sürmek zorundadır, hepsi bu. Uluslararası adalet fikirlerine en iyisinden kinik ya da kuşkucu bir tavırla yaklaşılır.

Haklar teorisyenleri başka bir açıdan yola çıkarlar: Her bireyin hakları olduğu, bu hakların ihlal edilemeyeceği söylenir. Buna göre, adalet bu hakların korunmasıyla ilgilidir. Herhangi bir insan bunları ihlal etmeye kalkışırsa, bu insanın işlenmiş suça orantılı olarak cezalandırılması gerekir, çünkü adalet durumun uygun biçimde telafisini gerektirir. Bu hakların sınırlarını çizmek söz konusu olunca karşımıza felsefi sıkıntılar çıkar: Rawls'un modeli yaratıcı bir senaryo çerçevesinde dikkatimizi bencil çıkarlarla ilgili olan "haklar"a (bunlara "ayrıcalıklar" demek daha doğru olur) çeker. Robert Nozick bunları sadece varsayar. Murray Rothbard türünden doğal haklar teorisyenleri ise bunların insan doğasından kaynaklandığına inanır. Rasyonalistler bunların kökeninin akıl yürütme kapasitemize dayandığını söylerler vesaire.

Hakların kökenine ya da gerekçelendirilmesine ilişkin argümanlar çok büyük farklılıklar gösterir. Peki, hakların kendisinin ne olması gerektiği konusunda bir mutabakat var mıdır? Bu,

hakkın nasıl tanımlandığına bakar. Eğer hak, başkalarının her hangi bir davranışına karşı savunulması gereken bir şeyse ve kullanılan dil katı bir biçimde dakik değilse, gerçekten de bulanık bir kavram demektir. Ben “çekirdek haklar” kavramını tercih ediyorum çünkü bu herkes için genelleştirilebilir ve çelişik olmayan haklar anlamına gelir. Örneğin başka bir insanın geliri, zamanı veya hayatı üzerinde bir hak, hak olamaz, çünkü bu dolaysız biçimde bir çelişki yaratır. Bunun anlamı, aynı zamanda bir hakkın eşit bir biçimde herkese ait olması gerektiğidir. Bu tür haklar az sayıda olabilir ve muazzam sorunlar taşıyabilir, ama berrak bir kıyaslama, Rawls’unkinin liberaller için yaptığı gibi, çoğu zaman insanın kendi haklar felsefesini geliştirmesi kadar başkalarınınkini incelemesi açısından da son derecede yararlıdır.

AKIL

Makul ol: sık sık duyduğumuz bir rica veya emir. Ne düşündürüyor bu insana? Akla dayalı düşünmeyi mi öneriyor, daha büyülebilir olmayı mı, yoksa insani kalıtımımızın parçası olan akılcı hayatı yaşamamızı mı? Burada temizlenmesi gereken epeyce şey var.

Aklı imanla karşılaştıralım: İman, çeşitli teorileri veya öyküleri, delile yaslanma veya mantığa uygunluk olmaksızın kabul etmemizi talep eder bizden. Örneğin, Noel Baba’nın dünyanın dört bir köşesinde bacalardan evlere girişi gibi. Buna karşılık akıl ne yapardı? Olguları kontrol eder, kullanılan mantığı dikkatle izler, iddiayı deneyimle ilişkilendirir, öteki doğrulanmış teoriler ışığında değerlendirme yapardı. Duygularımızı kullanmamız söz konusu olunca, durum daha az berraktır. Duygular, insanlar veya durumlar hakkında hızlı analizler gerçekleştirebilir. Bazen akılla birlikte çalışır duygular; belki de akıl yürütmenin üzerinde yükselebileceği bir temel taşı oluştururlar. Hume’un

akıl tutkuların kölesi olduğu yollu nüktesi de buradan kaynaklanır. Ama düalistler için akıl duygulardan tamamen ayrılabilir, onlardan bağımsız olarak çalışabilir olmalıdır.

Akıl yürütme, öncüllerden tümdengelim yoluyla argümanlar türetme ve bunların geçerliliğini sağlamaya çalışma anlamına gelebilir. Örneğin, şu iddiada bulunduğumu düşünelim: “Eğer kar yağarsa, hava soğur. Kar yağıyor, dolayısıyla hava soğuyacak.” Hayatında hiç kar, hatta soğuk hava görmemiş biri bile bu argümanın mantığını kabul edebilir. Argümanın hakikatle ilgisi olmayabilir, ama hiç olmazsa geçerlidir. Akıl yürütme aynı zamanda tümevarımcı da olabilir. Bu, bilimde hâkim yöntemdir. “Bu muz eğri; ikinci muz da eğri, üçüncüsü de. Binlerce muzda aynı şey görülüyor. Demek ki bütün muzlar eğridir.” Bir kez daha düşünürsek, itiraz edebiliriz: Düz muz da yok mu? Ben hayatımda hiç düz muz görmüş değilim. Ama biyolojik çeşitlilik hakkında bildiklerimden çıkarıyorum ki, düz bir muza rastlanması gayet mümkündür. Bu da bize tümevarımın doğası konusunda biraz daha düşünme (akıl yürütme) fırsatı veriyor. Tümdengelim dayalı geçerli bir argüman oluşturabildiğim tarzda tümevarıma dayalı bir geçerli argüman da oluşturabilir miyim? Tümevarıma dayalı bir argüman, tanımlar temelinde çalışmanın ve zaten verilmiş olan şeylerden hareketle sonuçlara ulaşmaya yönelmenin ötesine geçtiğine göre, bu anlamda geçerli olamaz. Bunun yerine bir ampirik hakikate işaret eder, bu da beraberinde doğrulama, yanlışlama ve olasılıkla ilgili sorunlar getirir. Büyük analitik filozofların birçoğu (Russell, Wittgenstein vb.) bunların üzerinde çalışmıştır.

Öte yandan, akıl, üzerinde akılla düşünülmüş argümanlara göre yaşamayı ima eder, yani rasyonel olmayı. Ama bu ne demektir? Anne veya babanız sizden daha makul olmanızı istediğinde, bu sizin onların çıkarlarına ve taleplerine boyun eğmeniz

gerektiği anlamına mı gelir, yoksa Kant'ın önerdiği gibi sonuçta ilkeleri evrensel olarak bağlayıcı olan, akıl yürütme yoluyla ulaşılan bir ahlaki programı benimsemeniz anlamına mı? Eğer sizden makul olmanız isteniyorsa, örtülü öncülleri açığa çıkarmanız ama aynı zamanda kişinin makul olma kapasitesini göz önüne almanız gerekir. Bir bebeğe makul olmasını söylemek makul olmayan bir taleptir. Peki, neden makul değildir bu? Çünkü bebeklerin, konuşamamalarından da anlaşıldığı gibi, akla dayalı argümanlar geliştiremediklerini öğrenmişizdir. Ama bu onların hiçbir şey anlayamadıkları, kendilerini anlatamadıkları ve olayları ve sonuçlarını birbirine bağlayamadıkları anlamına gelmez. Bebeğin davranışlarında ilkel bir akıl yürütme biçimine mi tanık oluruz? Bebekleri evrimde görelî olarak yüksek bir aşamada olan hayvanlarla karşılaştırdığımızda, bu ikisinin akıl yürütme kapasiteleri bakımından ortak yanları olduğunu söyleyebilir miyiz? Burada karmaşık bir bataklık sezebiliriz. Ama batağın büyük kısmı belirsiz biçimde ima edilmiş tanımlardan kaynaklanır. Bunlar ise belirli felsefi (ya da siyasi) programlara uyacak şekilde kalıba dökülebilir.

Akıl yürütme, bazı bakımlardan disiplinler arası bir faaliyeti ima eder. Hem tümevarım, hem de tümdengelim süreçlerine başvururken kestirimleri tahayyül edilmiş senaryolarla test eder ve sonra bazen ortaya, dile getirilebilecek ya da sadece aklımızda evirip çevirebileceğimiz bir paket (bir argüman veya komut veya arzu) çıkarır.

AKINÖLU TOMMASO (1225-1274)

Soylu bir ailenin çocuğu olan Akinolu Tommaso, ailesinin kendisinden beklentilerine başkaldırarak yoksullara kucak açan Dominiken tarikatına katılmayı seçti. Kardeşleri onu kaçırarak bir yıl boyunca tuttular, hatta bir kadın aracılığıyla kandırmaya

çalıştılar. Ama Tommaso'nun tutkusu başkaydı. Paris Üniversitesi'nde ilim ortamına bütünüyle yerleştikten sonra çok şişmanladı (öyle görünüyor ki Hume'dan bile şişmandı). *Summa Contra Gentiles*, *Krallık Üzerine* ve çok hacimli bir yapıt olan *Summa Theologica* adlı çalışmalarını yazdı. Bu sonuncusu, kendisi zor savunulacak bir din savunmasıdır. 1272'de Napoli'ye taşındı ve bir Dominiken manastırının kurulmasına destek oldu. İki yıl sonra hayata gözlerini yumdu.

Tommaso gerçekten geniş kapsamlı çalışmalar yapan etkili bir filozof ve teologdu. Çalışmaları, Augustinus'un yerini aldı ve Katolik Kilisesi'nin temel düşünüş tarzını değiştirdi. Genel bir anlamda, Augustinus düalistik Platonik felsefeyi Hıristiyanlıkla bütünleştirirken (Tanrı'nın Kenti ve Dünyevi Kent), Tommaso'nun getirdiği yenilik, geleneksel Augustinusçu Hıristiyanlığa Augustinus'ta eksik olan Aristotelesçi mantığı ve kavramsal çerçeveyi eklemek oldu.

Aslında Tommaso felsefe ile teoloji arasında temelli bir bölünme yaratmıştır. Bu, bugün dine ve bilime kendi ayrı epistemolojik alanlarını tanıyan yaklaşıma kadar uzanan, yani zihinlerimizde hâlâ bir yer tutan bir felsefi ve kültürel etki doğurmuştur. Bunun sonucu, düşünörlere akli dünyaya uygulama konusunda bir gerekçe sağlamasıydı. Çeşitli düşünörlöer dünyevi alanı inceleme çabasına girişiyordu. Kilise ise hiçbir biçimde felsefe ile teolojiyi bütünleştiren bir bakış sunmuyordu. Tommaso bugün bilim diye andığımız çalışma alanı için zamanla ortodoks kabul edilen ileriye doğru bir yol açtı. Bu arada Aristoteles'i öylesine sorgulanamaz bir felsefi konuma yükseltti ki, herhangi bir keşiş bu doktrinden uzaklaşırsa infazla karşılaşılabildi.

Tommaso insan hakkında gerçekçi bir tablo çizer: Evrenin hakikatini ve Tanrı'nın hakikatini anlama kapasitemizi, zekâmız ve entelektöel düşünce arayışına girme arzumuz kısıtlar. Ze-

kâ başka şeydir, eylem başka şey. Dünya hakkında bilğimiz duyulara bağlıdır (böylece Tommaso'nun felsefesi onu izleyen birkaç yüzyılda canlanan ve biriken, sonunda da bilimsel devrimi yaratan ampirik araştırmaların genişlemesine olanak tanıyordu). Tanrı ve O'nun Hakikatleri hakkında bilgi ise vahye bağlıdır. Üstelik Tommaso, Aristoteles'i izleyerek bizim rasyonel yaratıklar olduğumuzu ve insan zihninin öğrenme, bilimsel çalışma ve Tanrı'ya ilişkin tefekkür konularında kapasitesi olduğunu ısrarla söylemektedir. Aristoteles insan için en yüksek ve en soylu arayışın tefekkür olduğunu belirtirken, Tommaso buraya "Tanrı'ya ilişkin tefekkür"ü kolayca sokuşturuvermiştir.

İnsan zihni, geçici olarak bir bedene bağlı olmakla birlikte, maddi olmayan ve ayrılması mümkün bir töz olan ruhtur. İnsanlık, gittikçe karmaşıklaşan bir hiyerarşi içinde hayvanlar âleminin geri kalanından daha üst bir noktadadır. İnsanların üzerinde de cismani bir varlığı olmayan melekler vardır. İnsan tefekküre girdiğinde potansiyelini melekler alanının sınırlarını zorlayacak biçimde genişletmektedir, ancak meleklerin bir özelliği olduğu söylenen saf düşünce insandan umutsuzca uzaktır. Tam da Platon ve Sokrates'in belirttiği gibi, bedenimiz ruhumuzu kısıtlar. Akıl duyularla iradeyi (öğrenme iradesini) biraraya getirir, ama bilgiye giden bir başka yol daha vardır. Bu, inanç yoludur. İnanç zeki insanın olduğu gibi aptalın da zihnini aydınlatabilir, demektedir Akinolu; ama inanmak gönüllü bir şey olmak zorundadır. İnanç (bazı acil politik durumlar hariç) zorla yaratılamaz.

Meleklerin saf düşünce düzeyinin altında yer alan insanlık büyük miktarda bilgiye ulaşabilir. Bizatihi varlığımız bilmek için yanar tutuşur. Tommaso, "Filozof" olarak andığı Aristoteles ile her şeyin bir erek peşinde olduğu konusunda hemfikirdir. Bütün varlıklar bir ereğe sahiptir: Yani sadece bir işlevleri yoktur, aynı zamanda bir ereğe doğru bir yolculuk içindedirler. Şey-

lerin yöneldikleri erekler iyidir. Ama maddi olmayan varlıklar doğal olarak kendilerinin yazgısı olan ereğin ne olduğunu bilmemektedirler. Bu yüzden, mantıksal olarak, onların erekları onlar adına seçilmelidir. Bir teolog açısından bakıldığında, seçen ancak Tanrı olabilir. Bir son olduğu gibi, bir başlangıç da olmalıdır. Dünyanın kökeni Tanrı'da yatar. Burada Tommaso Hristiyanlığın yaratılış teorisinin mantıksal bir uyarlaması için Aristoteles'in "ilk muharrik" kavramını devralır. Bu dünyayı ne kadar iyi tanırsak, birincil nedenin, her şeyin ilk nedeni olan, kendisi harekete geçirilemeyen bir muharrik ile başladığını o kadar daha çok kabul ederiz.

Tommaso Tanrı'nın varlığı için beş kanıt sunmuştur. Tanrı, Aristotelesçi bir fikir olan, harekete geçirilemeyen muharriktir. Geriye doğru hareket (b'yi harekete geçiren a'dır, a'yı ise c vb.) sonunda ya sonsuz bir geri gidiş kabul etmek zorundayız ya da harekete geçirilemeyen bir muharriki. İkincisi, evrenin (ve her türlü hareketin) ilk nedeni Tanrı olmalıdır çünkü ne zaman içinde ne de nedensellikte sonsuz bir geriye gidiş olamaz. Üçüncüsü, ikincisine bağlı olarak, her şeyin bir nihai kökeni olmalıdır. Dördüncüsü, farklı bir doğrultuda, etrafımızdaki dünyada kusurlar mevcuttur (hep bir şeylerden şikâyet ederiz), öyleyse bunlar ancak mükemmel bir varlıkla karşılaştırma içinde var olabilirler. Beşincisi, canlı cansız her şeyin bir ereği vardır; bu erek onlara ancak bir Tanrı varsa verilebilir ve ancak o zaman anlam ifade eder. Kadim düşünürlerin iddia ettiğinin aksine, Tommaso Tanrı'nın evreni hiçlikten yaratabileceğini ileri sürer. Bu, hiçlikten bir şeyin doğabileceğini yadsıyan materyalistlere karşı teologların elinde kullanışlı bir argüman olarak belirir. Ama her bir durumda, Tommaso daha baştan doğru kabul ettiğı bir şeyi kanıtlamaya çalışıyordu: Tanrı'nın varlığı. Bu akıl yürütme tarzının ateistleri veya kuşkucuları çok ikna etmeyeceğı ortadadır.

Hristiyanlığın ilk günah ve insanlığın doğuştan gelen sapıklığı ve kusurları (Augustinus bunları vurgulamıştı) hakkındaki doktrininin etkisini ve gücünü göz önüne alırsak, Tommaso'nun insanın saf, ahlaklı bir varlık olamayacağı yolundaki genel doktrini kabul etmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur. Bu haslet, giderek artan bir sırayla, meleklerle ve nihayet Tanrı'nın ta kendisine özgüdür. Aristoteles ve Augustinus ile hemfikir olan Tommaso, mutluluğun haz arayışında veya maddi servette bulunamayacağı kanaatindedir. Ne de (burada Aristoteles ile ters düşer) felsefi tefekkürde bulunabilir mutluluk, çünkü insanın aradığı hakikatler insan duyularının erişebildiği âlemin ötesindedir. Sokrates'i hatırlatan bir biçimde Tommaso "dolayısıyla bu hayatta kimse mutlu değildir" der. Böylece, insan doğasına uygun biçimde erdemli bir hayat yaşasa da, hazdan zevk alsa da, hayatını akla göre düzenlese de, *hakiki* mutluluktan yoksun kalır. Buna en yaklaştığı nokta dinsel tefekkürün mutlak saadetidir.

Cismani varlıkların aşağıdan yukarıya yükselen hiyerarşisine benzer biçimde insan kendi benliğini ve toplumunu da düzenlemek zorundadır. Aynen insanın kendi içinde, zihnin tutkulara ve biyolojik ihtiyaçlara komuta etmesi gerektiği gibi, benzer biçimde toplum içinde de:

Üstün zekâlılar doğal yöneticilerdir; buna karşılık, daha az zeki olan ama daha güçlü bir bedene sahip olanlar doğa tarafından hizmet etmek üzere yaratılmış gibi görünmektedir. (Akinolu, *Summa Contra Gentiles*, III.81)

Aristoteles'in aristokratik taarruzu burada yeniden canlandırılmaktadır, ama bu hiç de şaşırtıcı değildir. Avrupa'da hayat, sosyal statüye göre hiyerarşik olarak yapılanmıştı. Ama Tommaso'nun akıl yürütmesinde heyecan verici biçimde kımıldayan şey

bir sonraki ele aldığı noktadır: Yalnızca şiddete ve tutkuya yaslanan bir devlet bizi kargaşaya sürükler. İnsanların yönetiminde soğukkanlı bir akıl yürütme gereklidir. İşte filozofların devlet adamlarına yaptığı, işleri rasyonel biçimde yürütme konusundaki ezeli çağrı. Ama Tommaso'da buna insanların ruhunu kurtarma konusundaki dini çağrı eşlik eder. Teologlar filozof-krallar haline gelmeli veya kutsal hayat arayışında krallara danışmanlık yapmalıdır.

Ne var ki, Tommaso insanlığın büyük bölümünün, aynen zihinlerini Tanrı konusunda tefekküre vermeye yetenekli veya istekli olmadıkları gibi, siyasi meseleleri de soğukkanlı biçimde ele almaya yetenekli veya istekli olmadıklarını teslim ediyordu. Atinalılara benzer biçimde, kitleler Tanrı'nın sisteminin aşikâr aksiyomlarını anlama kapasitesinden yoksun oldukları için (bazılarını anlayabilirler, ötekiler daha çok çaba gerektirir), ağır işlerde çalışır ve hazza dayanan bir hayatı yaşarken, zihnini çalıştırma kapasitesi olanlar kendilerini dini tefekküre vermeli ve böylelikle daha düşük düzeydeki zihinleri eğitmeye, onlara öğretmeye uygun bir konuma yükselmeli ve hazza düşkün halkı onun çıkarı ve iyiliği için yönetmelidir. Böylece Tommaso, kuşatıcı nitelikteki ontolojik hiyerarşisine başvurarak, aynen bedeninin tek bir zihin tarafından yönetilmesi gerektiği gibi, toplumun da tek bir yönetim ve hükümdar tarafından düzene sokulmasının gerekli olduğunu ileri sürer. Ancak bir tek Hıristiyan halk olabilir, dolayısıyla bütün inananlar inançları konusunda hemfikir olmak zorundadır. Toplumsal hayatın ise çoğulcu olabileceğini kabul ediyordu. İnsanlar farklı türden dünyevi, yani kısa vadeli amaçların peşindedir. Ama ancak pek az sayıdaki insan zihnini daha yüksek hakikatleri aramaya vakfedebilecek kapasitede olduğu için, genel olarak halka, hayatlarını doğanın ve Tanrı'nın doğru kurallarına göre yaşama yolunda, yani erdemli hayat ko-

nusunda rehberlik yapması gereken onlardır – Ortaçağ’ın bu yeni filozof-teolog kralları. “İnsanın kendisini ereğine doğru yöneltecek birine ihtiyacı vardır” (*Krallık Üzerine*, 1. Bölüm). İnsanın topluma ihtiyacı vardır (Aristoteles’e göre insan sosyal hayvandır), ama hayatı yönetilmek ister. Böylelikle Platon’un bir topluluğun grubu doğru yöne götürmek üzere mutlaka bir yöneticiye, sosyal geminin kaptanına ihtiyacı olduğu varsayımına geri dönmüş oluruz. Kısacası, insanın yönetilmesi için bir yol bulunabilmelidir.

Gerçekten de Tomizm için insanların düzeninde kölelik doğal olmayan bir durum değildir ve kabul edilebilir bir şeydir. Çoğu filozofun kendine özgü yanları ve çağına uygun önyargıları vardır ve bunlar affedilebilir (ne de olsa onlar başkadır, biz başka). Ama Tommaso’nun genel felsefi vizyonu zaman zaman kendi dinsel düzenini sorgusuz sualsiz kabul etmesinden dolayı bulanıklaşmaktadır. Augustinus gibi o da zihnini kilisenin mihrabı önünde secdeye yatırır, hatta kurban eder. Böylelikle, kendi düşüncesinin olanaklarını da sınırlamış olur: Aristotelesçi mantığı Augustinusçu Hristiyanlıkla dahiyane biçimde kaynaştırırken Tommaso hiç kuşku yok ki istisnai ve hacimli bir dinsel savunma üretmiştir. Ama bu savunma, her ne kadar bazı kusursuz felsefi doğrulara yer verse de, niyet olarak ve dolayısıyla özünde statükonun bir savunmasıdır. Öte yandan, daha inceltilmiş yaklaşımlarında, daha sonra Rönesans döneminde yeşerecek olan, dünyayı keşfetme konusunda entelektüel özgürlük yönünde birtakım tohumlar bulabiliyoruz. Kuşkusuz bu, insanlığa yaptığı en kalıcı katkıdır.

AMPIRİZM

Ampirizm doğuştan gelen bilgimiz olmadığı konusunda kesin bir yargıya sahiptir: Edindiğimiz her türlü bilgi duyularımızla al-

gıladığımız şeylerdir. Dolayısıyla, bilimsel kestirimler yaptığımızda, hayal gücü yüksek öyküler yarattığımızda ve çevremizde olup biteni kavradığımızda, zihnimizin üzerinde çalışmakta olduğu şeyler, kesin olarak duyulardan elde edilmiştir.

Burada derhal bazı sorunlar beliriyor: Önümdeki bir nesneyi algıladığımda, bunun bilgisine sahip duruma geldiğimi garanti eden nedir? Locke, nesnenin kendini izlenimler olarak duyularımıza duyurduğunu, nesne konusundaki fikrimin temelinde o izlenimin olduğunu söylüyordu. Ama Berkeley'in işaret ettiği gibi, bu tür bir argüman, evrende bağımsız birtakım nesnelerin varlığını gerektirmez; yalnızca bir fikirler evreninin varlığı yeterlidir. Berkeley, zihinden bağımsız nesnelerin varlığını reddeden, ama zihnin bildiğinin deneyimlediği fikirlerden kaynaklandığını kabul eden, eşi benzeri olmayan bir ampiristti. Burada destek Tanrı'dan geliyordu. Peki, ampirizmi bir gürültüden kaynaklanan ses dalgalarının, ışıktan gelen fotonların, herhangi bir gıdadan gelen kimyasalların sinir sistemimizde yarattığı izlenimler temelinde okumaya kalkarsak? Ama bu izlenimler hakkında bilgi formüle etmeye nasıl başlayabilirim? İş algıların ayırdedilmesiyle ve adlandırılmasıyla mı başlar? Ama o zaman birbirinden ayırdedilemeyecek izlenimler ne olacak? Zaman zaman ampirist eğilimler gösteren Kant, bu zihin dışı fiziksel gerçekliğin bazı yönlerinin (mekân, zaman vb.) kendi başına deneyimlenemeyeceğini, yalnızca *a priori* olarak bilinebileceğini ileri sürüyordu.

Bu, doğuştan gelen fikirlere doğru bir geri çekilme anlamına gelebilir. Ama zihne mekân ve zaman kavramlaştırmalarını formüle etme olanağını tanımak, ampirist geleneği desteklemek için evrimci bir hipotezi işin içine sokarak gerekçelendirilebilir. Her ne kadar bize tikel bilgi biçimleri verilmemiş olsa da (spesifik doğuştan gelen fikirler lehine ileri sürülen argümanlar ampirik temelde çöker, çünkü hangi bilginin doğuştan gelme olduğu

konusunda farklı insanların farklı teorileri vardır), çevremizi algılama, üç boyutlu olduğunu kavrama, hareketlerimizin zamanın içinde gerçekleştiğini anlama yeteneği, üreme yoluyla ileriki kuşaklara aktarılması büyük başarı sağlayacak bir özellik olurdu. Üç boyutlu bir dünyaya uyarlanmayı veya olayları zamanla ilişkilendirmeyi beceremeyenlerin selektif eşleşme eşiğini aşmaları çok düşük olasılıktır (“eşim nerede?”). Eğer zihin bilgi teçhizatına sahipse, kimileri de zihnin dil öğrenme veya ahlaki davranma (örneğin vicdan sahibi olma) bakımından da benzer bir teçhizata sahip olduğunu ikna edici biçimde ileri sürmüştür. Ne var ki, Locke’ın hayaleti ampiristlere bilgi için gerekli yapılar arayışını çok ileri götürmemelerini, bu yapıların toplumda öğrenilen yapılara doğru bükülebileceğini hatırlatmaktadır.

Bulguları içine aldığı anda zihnim bir resim oluşturur. Fikirlerin birleşmesi ve daha yüksek düzeyde fikir ve düşüncelerin kavramlar yaratılarak dönüştürülmesi bu resimleri temel alır. Platon kavramların başka bir dünyanın varlığına işaret ettiğine, “kedi” kavramının gerçekten de o diğer dünyada var olan İdeal Kedi’ye gönderme yaptığına inanıyordu. Aristoteles, hocasının çıkarsamasını reddederek birçok tikel varlığın ampirik bulguları üzerinde odaklaşıyor, her bir tikel kedi başka kedilerle araştırmalarımız sonucunda saptayabileceğimiz bazı ortak niteliklere sahip olduğu için, bunları “kedi” adını taşıyan bir zihinsel araç, bir kavram çerçevesinde biraraya topladığımızı belirtiyordu. Birçok açıdan, bu geniş, araştırmaya dayalı yaklaşım tarzı modern ampirizmin gerisinde yatar: Olguları duyularımız aracılığıyla kontrol etmek ve doğrulamak, sonra verileri kavramlara göre gruplandırmak. İyi bir örnek olarak, Linnaeus’un biyolojisi ve hayvanların ve öteki canlıların familya ve türler olarak kategorize edilmesi verilebilir.

Bu, ampiristin duyulardan veriler toplanmasının ardından

dünya hakkında teoriler oluşturmak için ne ölçüde tümevarıma yaslandığı konusunda birtakım endişeler doğurur. Popper'ın belirttiği gibi, tümevarım tek başına işe yaramaz: Neyi araştırdığımızla ilişkin, üzerinde çalışılacak bir teorimiz olmadıkça, bir olgular dizisine bakmak, bir dizi olayın olup bitmesini izlemek, bir test tüpünde bir dizi reaksiyonu görmek, uzun bir veri listesini incelemek bir anlam taşımaz. Ama o teori nereden gelecek? Kattı ampiristler teorinin ancak temel bulgulardan gelebileceğini ileri sürer. Teori doğuştan gelme olamaz: Daha bebeklikten başlayarak deneyimlerin birikmesi, öğrenme ve başkalarının öyküleri ile birleşince, zihni dünyayı anlamak için daha kapsamlı fikirler formüle etmeye teşvik eder (felsefenin başlangıcı!). Daha yumuşak ampiristler, kurduğumuz teorik çerçevelerin doğasına ilişkin olarak bir ölçüde doğuştan gelmeciliğin içeri sızmasına izin verebilirler.

İktisat iyi bir örnek oluşturur: İstatistikçilerin sunduğu verilerden hareketle tümevarım yoluyla insani ve ticari davranış konularında teoriler geliştirildiği düşünülür. Ne var ki, bunlar saf anlamda tarihsel meselelerdir ve verilere ne kadar bakarsanız bakın bir teorinin o verilerden birden fırlayıp çıkacağını bekleyemezsiniz. Hangi verilere bakılacağına karar vermek, neyin önemli olduğuna ilişkin bir ölçüde düşünmüş olmayı gerektirir. Bunu başka verilerle korelasyon içine sokmak da, benzer biçimde, örtülü bir çalışma hipotezini varsayar vb. Tümevarım teorisyenlerine karşıt olarak, tümdengelim teorisyenleri iktisadın tamamının basit bir öncülden, yani insanların durumlarını iyileştirmeyi arzu ettikleri öncülünden (burada durumdan ne kastediliyorsa artık – çünkü bu kavram zorunlu olarak maddi durumu içermez) hareketle mantıksal olarak geliştirilebileceğini ileri sürer. Hiperenflasyon gibi tekil meseleler dikkatimizi çekebilir, bizi daha öteye ayrıntılı analizlere sevk edebilir, ama tümevarım-

cıların sergilediği bulgular, teori aracılığıyla anlaşılmadığı takdirde yararsızdır. Bir veri birçok değişik açıdan okunabilir, böylece birçok farklı teorik kestirime konu olabilir ve kendi başına alındığında yanıltıcı olabilir.

Bu çok boyutlu mesele ampirizmin her türü için ilginç bir sorun oluşturur. Bir insanın hamburger yemesi çok farklı biçimlerde okunabilecek bir olgudur. Nerede kaldı J. F. Kennedy suikastı. Dickens'ın *Zor Zamanlar* romanında, Gradgrind çocuklara olgulardan başka hiçbir şey öğretilmemesi konusunda ısrarcıdır: Bu, ampirist geleneğe yöneltilmiş hiç de incelikli olmayan bir alaydır. Nietzsche, olgu yoktur, yorum vardır şakacı söyleyişiyle ampirizmi reddeder. Ama ampiristler yorumun gerekliliğini reddetmezler. Yorumun olgulara ihtiyacı vardır, olgular da yalnızca deneyimden gelebilir. Farklı yorumlar, üzerinde yükseldikleri olgulara geri dönerek sağlam bir çığaya kavuşabilir. Popper'ın eleştirel rasyonalizminin temeli budur. Olguların yokluğunda yorumlar darmadağın olur, ister devlet sırrı ile ilgili olsun, ister teolojik muammalarla. Bazı düşünce tarihi uzmanları, ampirist geleneğin, Batı'nın Ortaçağ'ında gözleme dayanan bulguların görmezlikten gelinmesine tepki olarak geliştiği kanısındadır.

ANALİTİK FELSEFE

Özellikle 20. yüzyılda Oxford'da çalışan felsefecilerin, Russell'dan başlayarak ve Wittgenstein ve Moore'un çalışmalarından geçerek felsefeye ilişkin benimsediği yaklaşıma verilen ad analitik felsefe olmuştur. Burada önemli olan, konuştuğumuz her şeyin, daha anlamlı olabilmesini sağlamak ve buradan hareketle (umulan o ki) felsefi sorunları çözebilmek amacıyla analiz edilmesidir.

Önergelerin ve sözcüklerin analiz edilmesinin ardındaki sa-

ik elbette açıklığa kavuşturma çabasıdır, ama analitik felsefeciler önermelerin ardındaki mantıksal yapıları gün yüzüne çıkarabileceklerini ve böylece sorunlu veya ikircikli önermeleri mantığa indirgeyerek çözümlere ulaşabileceklerini düşünüyorlardı. Russell ve Whitehead matematiği mantığa indirgeme konusunda çalışmıştı. Felsefenin her alanında benzeri ilerlemeler kaydedilebileceği konusunda iyimserlerdi. Zamanla onların matematik analizinin mantıksal olmayan önermelere bağımlı olduğu görüldü (her şeyin bir yerden başlaması gerekir!). Benzer biçimde, dilin anlamını analiz etme konusundaki heyecanlı girişimler, her ne kadar düşünceyi keskinleştirse de, başarısız olmuştur: Felsefe özel olarak muammalarla dolu bir alandır ve kolay kolay indirgemeye tabi tutulamaz.

Amaç önermeleri mümkün olduğu kadar yalın unsurlara ayırtırmak ve böylece bunların ifade ettikleri düşünülen anlam ile resmettikleri gerçek dünyada gönderme yaptığı şeyler arasında daha sıkı bağlar kurmaktır (dili resim olarak ele alan teori). Bu analizin ayırıcı yanı, “olumsuzluk ekleri”, “her şey”, “veya”, “ve”, “eğer” gibi mantıksal terimler kullanarak önermelerin doğruluk değerinin incelenmesidir. Eğer önermenin ayrıştırıldığı bileşenler birbirini tutuyorsa (eğer a ise o zaman b), önerme doğrudur. Bu bileşenler basit olgulara indirgenebilir olmalıdır (“masanın üzerinde bir kitap var”). Bir önerme bu şemaya sığmıyorsa, o takdirde metafizik alana yollanır, yani saçma görülür. Basit olguların doğruluğu meselesi elbette sorunlardan biridir: Doğruluğu belirleyen nedir? Eğer kullanılan tanımlarsa, o zaman mantıksal analizin bize fazla bir yardımı dokunmaz, sadece terimlerin tümdengelimci bir genişlemesi söz konusu olur. Bu tür çıkarsamalar geçerli olacaktır, ama bu zorunlu olarak doğru oldukları anlamına gelmez. Eğer olguların dünyaya ilişkin resimler olduğu düşünülüyorsa, bu olguların nasıl doğrulanaca-

ğını (“üst katta ışığı açık bıraktım”) veya yanlışlanacağını (“bütün kargalar siyahtır”) bilmemiz gerekir. Ne var ki, bu tür tartışmalar, hepimizin yazarken ve konuşurken daha disiplinli ve berberak düşünmemiz gerektiği konusundaki talebin gücünden bir şey eksiltmez.

ARİSTOTELES (MÖ 384-322)

Aynı zamanda Platon’un en iyi öğrencisi ve Büyük İskender’in delikanlılık çağında hocası olarak da ün kazanan Aristoteles, Platon ile birlikte, Batı felsefe geleneğinin, 13. yüzyılda Skolastik düşünceye akan ve hâlâ önemini ve cazibesini sürdüren kaynaklarından biridir. Mantığın babası olan Aristoteles, Platon’un felsefesine damgasını vuran metafizik düalizmi reddetmiş ve Formlar Teorisi’ni eleştirmiştir. Platon’un felsefeyi evrensellik düzeyine yükseltme arzusuna karşıt olarak, Aristoteles her disiplinin kendi kurallarına uygun çalışması, felsefeye ise kendimizi özgül disiplinlere adadığımızda düşünüş tarzımızı yönlendirme işinin bırakılması gerektiğini belirtir. 20. yüzyılda bu yaklaşımın izlerini Wittgenstein’da görmek mümkündür.

Makedonya kralının hekiminin oğlu olan Aristoteles buna uygun bir eğitim gördü, Platon’un Akademi’sinde 20 yıl araştırma yaptı. Platon öldüğünde Aristoteles yollara düştü. Özel bir sevgiyle yaklaştığı biyolojiden hareketle bütün canlıların bir erek için var olduğu anlayışını geliştirdi: Hareketleriyle bunlar bir yere doğru gitmektedirler; öyleyse şeylerin ereklerini inceleyebiliriz (teleoloji). Bu akıl yürütme bilimsel düşünceye 19. yüzyıla, Darwin’in ortaya çıkışına kadar hâkim oldu. Biyolojinin ana damarı günümüzde hayatın teleolojik tarzda betimlenmesini reddederek, bunun yerine hayatta kalma ve üreme bakımından en uygun olanların yükseldiği rasgele bir gelişmeyi yerleştirmiştir.

Aristoteles Atina’ya dönerek Akademi ile rekabet edecek ye-

ni bir üniversite kurdu. Yeni kurumun adı Lykeion'du (Lise). Gezinti alanına ise Peripatos deniyordu. Bu yüzden Aristoteles'in izleyicilerine "peripatetikler" dendi. Lykeion daha kapsamlı ve bilimsel yönelimli bir müfredata sahipti ve araştırmayı teşvik ediyordu. Ancak, İskender'in 323'te ölümünden sonra Atina'da Makedon karşıtı duygular gelişmesi Aristoteles'in hayatının son günlerini yaşayacağı Chalcis'e çekilmesine yol açtı.

Platon'un, çevremizdeki şeylerin mükemmel Form'ların daha silik yansımaları olduğunu ileri süren doğaüstü Form'lar veya İdea'lar dünyasına inanmasına karşıt olarak Aristoteles, gerçekliğin çevremizdeki şeylerin içinde karşımıza ne çıkıyorsa o olduğunu iddia ediyordu. Bir kadın gördüğümde, onu kendi içinde bir tekil varlık olarak var olur biçimde algıları. Onun bir parçası olduğu ya da ait olduğu söylenebilecek üstün bir Form mevcut değildir. Sadece o vardır. Aynen önümdeki bu masa, bu köpek, bu fincan, şu ağaç gibi. Platon tepeden aşağıya doğru çalışırken (daha üst gruptan her uzaklaşma tekil varlığın metafizik statüsünde bir eksilmeyi getirir), Aristoteles aşağıdan yukarı doğru çalışır. Üstelik, daha üst gruplar var olan şeyler değildir, soyutlamalardır. Aklın, gözlemlediğimiz şeyleri ve bunların başka şeylerle ilişkilerini anlamamıza yardım etmek için yarattığı şeyler.

Algılama sürecinde şeyleri birlikte kategorilere/gruplara ayırırız. Gruplandırma sürecinde ise işin içine dolaysız biçimde mantık girer. Aristoteles bu noktada işin içine tasım türü argümanları sokar (bütün a'ler b'dir; bütün b'ler c'dir; öyleyse bütün a'ler c'dir ve buna benzer şeyler). Bu mantığın tamamını tüketmez, ama Aristoteles'in bütün felsefi meselelerde her zaman *en büyük* otorite olarak görüldüğü göz önüne alınırsa, mantık üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Bu arada, insan Aristoteles'i okurken meselelere nasıl kılı kırk yarararak ve dengeli biçimde

yaklaştığını açıkça görünce, kendisinin bu otorite anlayışını reddedeceği izlenimine kapılmadan edemez.

Dünyayı anlamak gözlemle başlar. Ama buradan Aristoteles'in sadece duyularımızın önündeki şeylere bakmamızı talep eden basit bir materyalist olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Gördüğümüz şeyleri anlamayı amaçlarız. Biz insanlar bakmakta olduğumuz şeyler konusunda kendimize özgü bir merak sahibiyizdir. Bakmak, gerçeklikle ilk karşılaşmamıza adım atmaktır. Düşünmek ise bizi daha ileriye götürür, yani varlığın alanına (ontoloji). Tikel olanın algılanması aklımızı birbirine benzeyen tikeller arasındaki ortaklıkları göz önüne almaya sevk edebilir. Gruplandırmayı ve daha yüksek gruplar oluşturmayı hedefleriz. Böylece deneyimimiz bizi "doğanın bildiklerine" yönlendirir. "Bizim tarafımızdan daha iyi bilinenden doğa tarafından daha iyi bilinen"e doğru ilerleriz.

Algıladığımız her nesne vardır; üstelik, bu varoluş bizde daha da derin ilgiler yaratır. *Metafizik* başlıklı kitabında Aristoteles insana içkin olduğunu düşündüğü bir soruyu ortaya atar: varlığın doğasını soruşturmak, varlık *olarak* varlığın araştırılması. Var olmak ne demektir? Varlık nedir? Varlık, bir nesnenin özü ile yakından ilişki içindedir. Öz, bir nesnede rastlantısal olarak mevcut olan bütün nitelikler elendiği zaman geriye kalan şeydir. Cilt rengini, saç rengini, boyu, kiloyu, ruh durumunu, duygusal özellikleri ve başka şeyleri bir kenara bıraktığımızda insan *olarak* insan ile karşı karşıya kalırız. Peki insan nedir? Rasyonel bir varlık. Her varlık aynı zamanda doğası gereği bir amaca sahiptir. İnsanın amacı mutluluğu bulmaktır. Burada karşıtlık Platon'un Form'ları ile; bunlar ebedidir, değişmez. Biyolojiye çok önem veren filozof ise canlı varlıkların doğum-büyüme-olgunlaşma-bozulma-ölüm zincirinden oluşan döngüsü üzerine felsefi olarak düşünmeden edemezdi. Değişim gereklidir

ve her nesneye içkindir. Bir metal parçası bir heykele dönüşebilir, yani bir insan biçimini alabilir. Müzisyen müzikle ilgili bir insan haline gelir. Her bir nesnenin ve nesne parçasının yerine getirmesi gereken bir erek vardır: Kalp kan dolaşımını sağlar, kan varlığın hayatını destekleme amacına sahiptir. Bir şeyin potansiyeli o şeyin ereksel nedenini tanımlar. Ereklilik ya da bir şeyin nereye gitmekte olduğu (ya da potansiyel olarak gideceği) Aristoteles için önemli bir temaydı: mermer heykele, organlarımız yaşam süreçlerine, insan hayatı mutluluğa, insan akli tefekküre.

İnsanlığın rasyonelliği bizi hayvanlar âleminden ayırır. Hayvanların irrasyonel davranması anlamında değil, onların zihinsel yetenekleri çağrışım ve anılar ile sınırlı iken insan zihnini yönetenin merak ve felsefe yapma olması anlamında. Ama Aristoteles bu açıdan bütün insanların eşit olmadığı gözlemini yapar. İnsanlar arasındaki eşitsizlik Aristoteles'in etik ve politik konulardaki düşüncelerine damgasını vurur: Hegemonyayı elinde tutan Makedonya sarayının hekiminin oğlu, bazı insanların ötekileri yönetmek için doğduğunu söyler. Kölelik doğanın bir özelliği olarak kavranır: Bazı insanlar kendilerinden üstün olanlara hizmet etmek için doğmuştur.

Birinin emretmesi, ötekinin ise itaat etmesi hem gerekli hem de münasiptir. Gerçekten de bazı şeyler daha doğuştan öyle bölünmüştür, kimi yönetmek için, kimi yönetilmek için.
(Aristoteles, *Politika*, 1254a)

Peki toplumsal bakımdan üstünlüğü belirleyen nedir?

Uygarlık insanlar politik olduğunda başlar – yani bir *polis*'e ait olduklarında. *Polis*, Kadim Yunan'ın genellikle etrafı surlarla çevrilmiş, merkezinde bir akropolis ve bir tapınak bulunan ve

halk tarafından ilan edilmiş bir devlet biçimine sahip olan kent devleti idi. Doğa, erkeği ve kadını bir aile kurmak üzere birbirine yakınlaştırır. Ama aile zamansal olarak boylardan ve ardından köylerden önce ortaya çıkmış olsa da, büyümekte olan bir topluluğun doğal olarak kurmaya yöneldiği devlet mantıksal olarak bireyin varlığına önceldir; burada söz konusu olan, medeni statüsü bir devletin varlığına dayanan uygarlaşmış bireydir. Öyleyse devlet, insanlara içkin olan toplulaşma eğiliminden mantıksal olarak türeyen ahlaki bir varlıktır. Buna karşılık, bir *polis* dışında yaşayan herkes ya bir vahşidir ya da kanun kaçağıdır. Bu yüzden Aristoteles bu insanları çok küçümser. Bu görüşün tarih boyunca birçok emperyalist girişimin temelinde yattığı söylenebilir.

Polis'in ereği yurttaşları için en iyi yaşama tarzını sağlamaktır: *Polis* hukukun üstünlüğünü insanların yönetiminin üstünde tutmalı, yani rasyonel biçimde oluşturulmalıdır. Ama insanların amaçlarının farklı farklı olabileceğini kabul ederek bu ifadesini bir dizi farklı anayasada bulabilir (Aristoteles 150 anayasalık bir koleksiyona sahipti). Anayasa kendi çıkarlarına hizmet eden tiranların iktidara yükselmesini engellemeli, *polis* halkı yeterince eğitmelidir. Bir kez halkın güvenliğini ve huzurunu güvence altına alan uygun bir siyasi çerçeve yerleştiğinde, yurttaşlar dikkatlerini bir insana en çok yakışan hayat tarzının, iyi yaşama tarzının arayışına girmeye yoğunlaştırabilirler.

İnsana uygun hayat, mutluluk arayışıdır. Bu da ancak zihnin geliştirilmesi yoluyla ulaşılabilecek bir şeydir. İnsanın erişebileceği en yüksek faaliyet tefekkürdür. Hayatın en üst düzeylerine herkes erişemez. Soy önemlidir. Platon yeteneğin çocuğun gelişmesiyle ortaya çıkacağı fikrini savunurken, Aristoteles yeteneğin en baştan var olduğunu ileri sürmektedir. Buna rağmen, potansiyelin ortaya çıkması için eğitime ihtiyaç vardır, kendiliğinden

ortaya çıkmaz. Bunun nedeni iyi yaşama tarzının erken yaştan itibaren iyi âdetlerin öğrenilmesini gerektirmesidir. Aristoteles bilgece bir tarzda bunların daha geç yaşta öğrenilmesinin zor olduğuna değinir.

Bu tür iyi âdetler doğru davranıştan kaynaklanır: aşırılıktan kaçınmak, koşullara uygun olarak doğru davranmak, hazdan ziyade mutluluk arayışı içinde olmak, çıkarıcılığa dayalı dostluklardan hakiki dostluklar kurmak, insanın kendine duyduğu sevgiden türeyen sevgi, kendine benzeyen erdemli insanlara el uzatmak. Erdemli hayat, başka etik pozisyonların iyi yaşama tarzı vizyonu ile karşıtlık içindedir: Deontoloji taraftarları, ödevlerimizi hazdan bağımsız olarak yerine getirmemizi talep eder; hedonist amacımızın haz olması gerektiğini söyler; faydacı ödevimizin komşumuzun hazzı olması gerektiğini söyler. Erdem teorisyenleri ise a davranışında bulunursak ne tür bir insan olacağımızı sorar. Öyleyse, ahlaken nasıl bir insan olduğumuz tek bir fiile değil birçok fiile bağlıdır, çünkü karakterimizi birçok fiil oluşturur.

Peki ya ruh? Platon, Pitagorasçı-Orfik okulun ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine inanırken, Aristoteles ruhu hayat boyu bedenle bağlantılandırıyor – hepsi buydu. Ruh, canlı maddenin aldığı biçimdi. Canlı madde kuşkusuz inorganik maddeden ayrıştırılabilir, çünkü kendi kendini düzenleme ile, yani hayat ile iç içe geçmiştir. Ama canlıyı oluşturan bu öz, bedenin ölümüyle silinir gider. Ruhumuz beslenmemizin sorumlusudur (bu, bitkilerle ortak yanımızdır), algılamamızın sorumlusudur (hayvanlarla ortak yan), düşünmemizin sorumlusudur. Bu sonuncusu bizim insan olarak doğal biçimde sahip olduğumuz bir kapasitedir! Ama eğer bütün canlı varlıkların ruhu varsa, her şeyden önce ruhun nedeni nedir? Aristoteles soruyu aman vermeksizin tekrarlar: varız, bir zihiniz. Peki zihin nereden geliyor? Ancak bir başka akıldan geli-

yor olabilir. Adım adım geri doğru gidersek, bütün zihinlerin nedeninin nihai Zihin, yani Tanrı olduğu sonucundan kaçınamayız. Batı Ortaçağı'nın Hristiyan Kilisesi ile bağıntısı yerli yerine oturuyor: Akinolu, argümanları teolojik doktrinleri destekleyecek jilet gibi keskin bir mantıkçıyı keşfettiğinde muhtemelen gözlerine inanamamıştır! Oysa Aristoteles kendi Tanrısının oynadığı rol konusunda o kadar açık değildir. Bazen bu tanrı bir yaratıcı değildir, çünkü Aristoteles için evren ezeli ve ebedidir; bazen tanrıyı bir başlatıcı olarak görür, bazen kendisi hareket etmeyen bir muharrik, evrende hareketin kaynağı, ama kendisi kıpırdamayan olarak görür: her türlü düşüncenin kaynağı.

Aristoteles'in felsefesi bize öğrencilerinin tuttuğu notlardan ulaşmıştır. Bu notlar bir aşamada birkaç yüzyıl boyunca bir mahzende kilit altında kalmış ve ancak Romalı bir kitap koleksiyoncusunun bunları satın almasıyla gün yüzüne çıkmıştır! Ne var ki, kadim dünyanın bu büyük felsefesi Romalılarca hemen hemen görmezlikten gelindi. Aristoteles'in etkisi Ortadoğu'ya, Arap dünyasına göç edecek, burada kuşaklar boyu Arap âlimleri ve bilimcileri etkileyecekti. Batı kanonunda gerçekten yeniden görülmesi 13. yüzyılın ortalarında, yapıtlarının Latince çevirisi dolaşıma girdiğinde olacaktı. Etkisi, Aristotelesçi düşünüş tarzını Katoliklik ile birleştiren Akinolu Aziz Tommaso'nun sayesinde büyük bir atılım yaptı. Her ne kadar Aristoteles'in yapıtları bilimsel incelemeye ve gözleme uygun olsa da, Kilise ve ona bağlı kuruluşlar onu sorgulanamaz yüksekliklere yerleştirdi. Çalışmaları Kutsal Kitap ile aynı düzeyde düşünülüyordu. Akinolu'nun "Filozof" olarak andığı Aristoteles'i sorgulamak Ortaçağ'da sapkınlık olarak görülür oldu.

Epeyce kan aktıktan, şiddet yaşandıktan ve entelektüel savaş verildikten sonra, 17. yüzyılda bilimsel araştırma nihayet dogmaya karşı savaşında galip geldi ve Aristoteles'in etkisi silindi.

Yine de bilimciler, Latinistler tarafından tercüme edilip dayatıldığı biçimi altında Aristotelesçi doktrinle aynı fikirde olmak zorunluluğundan bir kez kurtulduktan sonra, yapıtlarına yeni bir gözle bakma fırsatına kavuşacak ve orada hâlâ zevk duyulacak ve göz önüne alınacak çok şey olduğunu keşfedeceklerdi. Özel olarak, Aristoteles'in etik ve politik teorileri 19. ve 20. yüzyıllarda yeniden yükselişe geçiyordu. Çok yakın bir zamanda, etik alanında "erdem teorisi" yeniden canlanmıştır. Metafizik üzerine çalışmaları ise tercümanları sayısız güçlükle karşı karşıya bırakmaya devam ediyor. Ortaçağ'da yapıtlarının tarafgir bir yanlış okumaya tabi tutulmasına rağmen, Aristoteles'in hâlâ günümüz okuruna verebilecek çok şeyi vardır.

AŞK (sevgi)

Hepimiz aşk nedir diye sormuşuzdur ve eğer bir gün âşık olursak aşkı tanıyıp tanımayacağımızı merak etmiş, kaygılanıp durmuşuzdur. Bu da gösteriyor ki, aşkın algılanabilen ve belki de soğukkanlı biçimde incelenebilen bir doğası vardır. Ama elbette kimileri yüksek sesle itiraz edecektir: Aşkın doğası falan yoktur. O vardır ve her neyse odur. Ya âşıksındır ya da değildir. Ama âşık olunca mutlaka bilirsin âşık olduğunu. Bu oldukça mistik cevap öfkeye kapılmamıza yol açabilir, ama buradan berrak düşünmenin ve felsefenin reddedildiği sonucuna varmamak gerekir. Eğer aşk bir deneyimse, saf bir anlamda öznel bir deneyim olarak görülebilir. Yalnızca aşkı kendi hayatında yaşamış olanlar sıcak bir gülüşle "Evet, ben de âşık oldum" diyebilirler. Bunlar hiç âşık olmamış insanlar için yabancı sözcüklerdir.

Başlangıç olarak, aşkın doğasına dair üç teori vardır. Bunlar *eros*, *filia* ve *agape* fikirleriyle tanımlanır.

Eros bir şeye karşı hissedilen tutkulu, yoğun bir arzu ile ilgilidir. Bu çoğunlukla cinsel arzudur. Modern "erotik" kavramı

da buradan türemiştir. Eğer erotik aşk çok temel duygulardan türüyorsa, bunu bizim bencil genlerimizin, potansiyel üreme açısından öteki DNA taşıyıcıları arasında ayırım yapmak için bizi kışkırtmasına indirgeyebilir miyiz? Aşka pek klinik bir bakış tarzı bu gerçekten. Ama çocuksuz çiftlerin ve eşcinsellerin aşkını açıklamaya kalkıştığı zaman pek başarıya ulaşamıyor. Ötekinde arzulanan bulduğumuz şey nedir? Çekicilik salt öznel midir yoksa arzulanan ötekinin evrensel olarak tanımlanabilir, kültürel ve kişisel normları aşan bir güzelliği mi vardır? Platon böyle düşünüyordu. Muhteşem güzelliğe sahip insan ideal ya da öteki dünyaya ait olan bir güzellikten pay alıyordu, en yüce güzellik neyse ondan bir pırıltı taşıyordu. Platonik aşk, bir tapınma duygusunu ve öteki bu aşka cevap vermese bile onu sevmeyi içerir. Fizikselliği aşarak entelektüel beğeni ve tapınmaya yönelir. Bu yüzden biri ilişkisini Platonik olarak nitelediğinde bunun anlamı ilişkide cinsellik yaşanmadığı ve/veya iki tarafın da birbirini beğendiği ya da ötekinin karşılıksız kalmış bu erotik bağdan haberi olmadığı olabilir!

Aristoteles aşkın temelini dostlukta ve ötekinin değerini herkesten daha yükseğe koymakta bulur. *Filia* dostluk, beğeni ve sadakatte karşılıklılık ima eder ve aşk perdesine doğru yükselirken başkalarını dışlayıcı ve ayrımcı olmaya başlar. Faydacılıktan uzaktır, çünkü sevilen kendisi için sevilmektedir. Gerçek dostluk zorunlu olarak birbirine benzer biçimde erdemli ve rasyonel insanlar arasında olur. Ortaya çıkan aşk bir duygu fazlası oluşturur, bu da elbette bir erotik boyut anlamına gelir. Ama gerçek aşk sağlam bir psikolojik temel gerektirir. Şehvet düşkününün aşağılık arzusu ya da kendilerini güvende hissedebilmek için birine bağlanmayı arayanların duygusu değildir. İnsan âşık olabilmek için önce kendini sevmelidir. Ardında bir ölçüde egoizm olmadıkça, insan başkasına sempati ve sevgi veremez. Bu

tür kendini sevme hedonistçe bir duygu değildir; Aristoteles için bu o insanın soylu ve erdemli olanı arayışının bir yansımasıdır. Bu arayış doruğuna, bir insanın sürdürebileceği en yüksek hayat tarzı olan tefekküre dayanan hayatın seçilişiyle ulaşır. Aristoteles'in âşıkları yalnızca birbirlerinin gözlerinin içine bakıp felsefe mi tartışır yoksa sarılıp öpüşürler mi? Öyle anlaşıyor ki, Aristotelesçi yaklaşım insanın sevdiğinin yanında olmasından hissedilen neşenin yanısıra, fiziksel ve romantik aşkı da içeren bir dizi ifade tarzına izin vermektedir.

Aristoteles'in insanlar arasında ayırım yapan aşkına karşıt olarak, aşkın bir dini versiyonu, yani *agape*, Tanrı'nın insan için duyduğu babaca sevgi ve insanın Tanrı'ya duyduğu itaatkâr sevgi ile başlayıp barışseverlerin ve Hristiyanların yaymaya çalıştığı evrensel sevgi haline dönüşür. "Efendimiz Tanrı'yı kalbinin ve ruhunun en derinliklerinden ve bütün gücünle sev" (Tesniye 6.5) ve "komşunu kendini sevdiğin gibi sev" (Levililer 19.18) *Agape*'de hem *eros*'tan hem de *filia*'dan unsurlar vardır: Tanrı sevgisi Platon'un erotik tutku, huşu ve arzu içeren, ama dünyevi kaygı ve engelleri aşan Güzellik sevgisinde var olan mutlak adanmayı gerekli kılar. *Agape*'nin evrenselciliği başkalarına eşit düzeyde sevgi iletmeyi, hatta "düşmanlarını sevmeyi" (Matta 5.44-45) bir ödev haline getirir. Bu tür sevgi, bazı insanların diğerlerinden daha çok sevilebilir olduğu (ya da olması gerektiği) türünden herhangi bir mükemmeliyetçi veya aristokratik anlayışın aşılmasıdır. Ancak, tarafsız bir biçimde sevmek, özellikle komşu sevilmeyi hak etmiyorsa ciddi etik sorunlar yaratır (yoksa insan neden kiminle kilisede rahibin önüne gideceği konusunda seçim yapsın ki?). Komşunuzun neyini seveceksiniz? İnsanlığını mı, hal ve davranışını mı? Kant ve Kierkegaard komşunuza bütün insanların hak ettiği onurlu insan muamelesi yapmamızı isterdi, ama bu onun bize ve başkalarına tutumundan ve nasıl muamele ettiğinin

den bağımsız mıdır? Hristiyan sevgi anlayışının güçlü bir yanı, affetmek gerektiğine ilişkin hükümdür. Sevgi ötekinin suçlarının ve yanlış davranışlarının affedilmesi ile başlar. Bu, yolunu şaşırmışları yeniden insancılığa ve böylece sevinebilir olmanın ayrıcalığına geri döndüren tersine bir psikolojik araçtır. Kimileri de evrensel sevgi kavramının, yani herkesi eşit derecede sevmek anlayışının, yalnız pratikte uygulanamaz değil, aynı zamanda mantıksal olarak içi boş olduğunu iddia edeceklerdir:

İnsan, mükemmel dostluk anlamında çok sayıda insanla dost olamaz; aynen birçok insana birden âşık olamayacağı gibi (çünkü aşk bir tür duygu fazlasıdır ve bunun doğasında yalnızca bir kişiye karşı duyulması vardır). (Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VIII.6)

Öyleyse, “seni seviyorum” sözcükleri bir felsefi barajı yıkar geçer: Seni nasıl davranırsan davran seviyorum, sen kendi içinde sevinebilir bir insansın, sen beni sevmesen bile bana aldırma, seni hayatta bulabileceğim en iyi dostum olarak görüyorum; aşkım ebedi, geçici, genetik, bir kapris, fiziksel, duygusal, kültürel, kardeşçe, bir çocuğun ana babasına olan sevgisi gibi, siyasi, ezik, erotik, fantezilerle dolu, garibin aşkı, faydacı vesaire vesaire. Ama gözlerimizi aynı zamanda sevenin üzerine çevirmeliyiz: benliğe.

AUGUSTINUS (354-430)

Augustinus 354 yılında, Romalıların Kuzey Afrika’yı hâlâ kontrol altında tuttuğu bir dönemde, bugün Cezayir sınırları içinde bulunan Tagaste’de doğdu; 430’da, Alarik’in Roma’yı yağmalamasından 20 yıl sonra, Hippo’da bir Vandal kuşatması sırasında öldü. Akinolu gibi Augustinus da felsefeye Hristiyanlığı sa-

vunma çabası içinde, ortodoks pozisyonu saldırılara karşı korumak amacıyla yaklaşmıştır. Bazı felsefeciler bundan dolayı onun felsefeye katkılarını küçümserler. Ne var ki, Augustinus'un düşünce tarihi ve Katolik Kilisesi'nin doktrini üzerindeki etkisi yadsınamaz. Mektupları, kitapları ve söz söyleme sanatındaki ustalığı sayesinde büyük bir ün kazandı. Bugün de zevkle okunacak bir düşünürdür. Bize çok modern gibi görünebilecek birtakım argümanları berrak biçimde sunar.

Augustinus genç yaşında çeşitli tarikatlere girip çıktıktan, en önemlisi de o bölgede popüler olan ve felsefesi dünyayı birbiriy-le hâkimiyet mücadelesi içinde olan iki güce, iyiye ve kötüye böl-en Mecusilik'le (Manikeizm) ilgilendikten sonra, erken yaşta Hıristiyanlığın resmen tanınan damarına katıldı. "Yeniden doğmuş" bir Hıristiyan olarak, daha ileride, kendisi bir sapkınlık haline gelmiş olan Mecusilik düşüncesine karşıt olarak evrenin birleşik bir nitelik taşıdığını iddia edecekti. Augustinus'ta yine Platon'un sesini duyarız. Öteki Dünya'yı gerekçelendirmeye ve doğasını açıklamaya çalışan bu adam, Platonik felsefenin genel ama kendisine tamamlanmamış görünen atılımını, İsa'nın ölümünden beri geçen üç yüzyıl boyunca gelişmiş olan teolojik miras ile başarılı biçimde kaynaştırmıştır. Ama, aynı zamanda, ku-lağımıza (yine Hıristiyan düşüncesi ve Doğu'nun ebedi selamet vaadi ile karışmış biçimde) Stoacı etiğin ruhun arılığını koruma adına bu dünyadan neredeyse mutlak biçimde feragat etmeye yönelik genişletilmesi çalınır.

Augustinus için Hıristiyanlık, geleneksel okulların yapamadığı bir şeyi yapıyor, daha yüksek bir dinsel düzeye, mutlak saadet (*beatitude*) düzeyine erişmenin olanağını yaratıyordu. İnsanın günahattan arınmış halde doğduğunu ileri süren Pelagius'a saldırırken Augustinus hepimizin doğuştan ilk günahla doğduğumuzu ve Tanrı ile ancak onun inayetiyle (*grace*) barışabilece-

ğimizi vurguluyordu. Ancak, her birimiz Tanrı'nın inayetini reddetme konusunda özgür iradeye sahip olduğumuz için ruhumuzun selamete kavuşmasına sırt çevirebiliriz. Bu, Augustinus'un, bugün hâlâ haklı bir ilgi konusu olan kötülük (şer) teorisi açısından önemli bir argüman haline gelir. Ona göre kötülük kendi başına var olamaz (Mecusiliğin görüşünün reddedilmesi). Tersine, kötülük Tanrı'ya ve mutlak iyiliğe sırt çevirmenin bir sonucudur. Böylece, bütün günahlar insanın kendi ürünüdür, dolayısıyla bizim kendi seçimimizdir. Âdem ile Havva'nın günahının kendi içinde barındırdığı yanlışlığın gölgesinde yaşayan, şehvetin çocuğu olan, ezelden beri şehvetin ya da bu dünyada bedeninin hazlarının cezbetmiş olduğu iyi Hristiyan, düşük dürtülere veya duygulara sırt çevirerek Tanrı'nın eserlerinin entelektüel tefekkürüne dönerek erdemini koruyabilir. İnsan acılarla doğar ve Augustinus'un ilk ölüm adını verdiği ölümü, yani bedeninin ölümünü yaşamak için doğar. İkinci ölüm ise ruhun Tanrı'ya sırt çevirmesidir. Bu, ilkinden çok daha feci bir ölümdür. Azap çeken ruh için ikinci bir şans yoktur.

Önemli bir nokta şudur: İyiliği sağlamak bakımından niyet hayati bir rol oynar. *Tanrı'nın Kenti* kitabında Augustinus bir kadın tecavüze uğradığı takdirde, zihni bir miktar zevke izin vermediyse, ahlaki olarak masum kalabileceğini belirtir. Olaya mesafesini korumayı ve ilgi duymamayı başardıysa, ruhu kirlenmemiştir. Bu tema cinsellik üzerine görüşlerinde yinelenir: Cinsellik zevk için değil, sadece üreme için olmalıdır. Ona göre insan evlilik görevini, zihnini o fiilin kaba hazzına teslim etmeden yerine getirebilmelidir. Kendisinin genç bir erkekken bir kadınla ilişki kurduğu ve bunun hazzını (anlaşılan) yaşamış olduğu hatırlandığında, bu sözler bize biraz ironik görünebilir.

Öyleyse, insanın Tanrı'ya sırtını çevirmesine yol açan en büyük günah şehvet olmaktadır. Eğer irade saf kalacaksa, şehvetin

cazibesinden kaçınmalıdır. Augustinus'a göre Roma'nın sorunu buydu. Roma konusundaki düşünceleri ikirciklidir. Ama Roma'daki iktidarın tahakküm arzusuna teslim olduğunu, bunun da insan soyunu sarstığını ve tükettiğini beyan eder. Kendisinin de içinde yaşadığı Roma'nın çöküşünün Hristiyanların üzülmeye gereken bir şey olmadığını düşünür. Böylece, Augustinus'un insan zihnini imparatorlukların yükselmesi ve çöküşü gibi dünyevi, geçici birtakım kaygılardan arındırma arzusu içinde, Stoacı bazı unsurları Kitab-ı Mukkades ile kaynaştırdığını düşünebiliriz.

Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yazmakta olan Augustinus, açıkça Hristiyan teolojisinin insanların hayatlarını ve ruhlarını kuşatacağı bir yeni dünya düzeni vizyonu sunma çabası içindeydi. Daha önce yaşanmış olan her şey, yaratılabilecek yeni düzene göre kusurluydu. Böylelikle, laik bir imparatorluk olarak Roma, çöküşüyle birlikte yerini insanların ruhunun Tanrı'nın adaletine kopmazcasına bağlandığı bir Hristiyan imparatorluğuna bırakabilirdi. Romalılar ve tebaları, diyordu Augustinus hararetle, selameti İsa'da bulmalıdır. Sonuç olarak, ruh için önemli olan yalnızca budur. Her ne kadar Augustinus'a göre Roma Gotların istilasına ve yağmalamasına rağmen ayakta kalacak ise de, şunu anlamak önemlidir:

Dünyevi kent ebediyete kalmayacaktır ... dünyevi kent, beraberinde ölüm getiren ya da en iyisinden ölüme mahkûm olan uyuşmazlıklar, harpler, muharebeler, zafer arayışları temelinde kendi içinde bölünmüştür. (Augustinus, *City of God*, XV.4)

Sonuç olarak, ebedi hayat ile karşılaştırıldığında bir kentin hayatının ne önemi vardır? Bir kent hangi politikaları sürdürürse sürdürsün, bunları yeryüzündeki hayatın sonsuz küçük ölçekte-

ki kısalığı bağlamında düşünmek gerekir.

Birçok bakımdan, Augustinus'un teolojisi Hristiyanların zihinlerini göğe doğru çevirmelerine yol açtı. Gelmekte olan Karanlık Çağ'da entelektüel çevrelerin odak noktası, hiç kuşku yok ki, dünyevi ve bilimsel olandan öteki dünyaya yönelecektir.

BEN

“Ben” “biz”den ayrıldığı zaman ben felsefesi başlar, beraberinde de eğlence. Ben kimim? Ben neyim? “Ben” görülebilir miyim? “Ben” kayda geçebilir miyim, ampirik olarak doğrulanabilir miyim? “Ben” hayal gücünün bir ürünü, bir aracı, tanrıların zalim bir oyunu muyum? Ben'e ilişkin açıklamalar felsefenin çok geniş bir alanında sonuçlar doğurur. Özellikle etik alanında, çünkü eğer iyi yaşamayı amaçlamam gerekiyorsa, bu işi yapacak “ben” nedir?

Kimileri egonun “biz”den hiçbir biçimde ayrıştırılamayacağını iddia edebilir. İnsanın aynada kendisine bakmasına dayanan en aşikâr itiraz bu önermeyi karşılamaz. James gibileri egonun kendi tikel varlığını aşarak hepimizin içinden türediği büyük tini hissedebileceğine dair bir Hindu inancına bağlanmışlardır. Buna göre, sahici davranış kişinin kendi çıkarını aşarak evrensel tinin daha büyük iyiliği için çaba göstermesidir.

İndirgemeci çubuğu ele alırsak, felsefi meseleler doğmaya devam edecektir. Bir zihin = beyin olarak ben'in merkezinde ego vardır: Bütün kişisel deneyimlerin (yani bu tikel birey tarafından hissedilmiş her şeyin) depolandığı, iç dileklerin, fikirlerin, arzuların, korkuların, duyguların ve fiillerin olduğu yer. Ama ben'in ne olduğunu belirlemek, aynen “şimdi”yi zaman içinde yakalamak gibi, hâlâ insanı çileden çıkaracak bir oyun olarak kalır. Çünkü ben ile aynı ben miyim? Beni daha önceki (veya gelecekteki) benlerime ne bağlıyor? Sadece nöron yolları mı? Her

ne kadar bazı beyin nöronları uzun süre yaşarsa da, bazıları da ölür ve yeni birtakım nöronlar gelişir; peki bu durumda “ben”e ne olur? Kimin bu sorunlarla uğraştığı konusunda kaygılanmaktan vazgeçip kendimi ne olursa olsun yeniden hayatın kollarına atmalı mıyım? Ama bu pek de felsefi bir tavır olmazdı – düşünmeye devam! Peki, düşünen kim?!

Hume değişmeyen bir ben’in varlığını yadsıyor, bir kişiliğe sahip olduğunun söylenebileceğini kabul etmekle birlikte, ben’in yalnızca sürekli ve anlık algılardan oluşan bir bohça olduğu ve bu algıların (aynı bedende) birlikteliklerinin beni oluşturduğu ölçüde ben’in aldatıcı olduğunu ileri sürüyordu. Kimileri bundan dolayı ben’in, Wittgenstein’in dilin oynanan özgül oyuna bağlı olarak değiştiğini söylediği gibi, bağlama göre değiştiğini düşünebilirler: Bu benim akademik benim, bu baba olarak benim, bu eş olarak benim, bu öğretmen olarak benim. Ne var ki, eğer ben yalnızca uçup giden bir akım ise ve dünden farklı ise, bugünkü “ben”i dünkü “ben” ile birbirine bağlayan nedir? Zaman içinde kendi varlığımı, aynen başkalarının yaptığı gibi, kabul ederim. Peki düşlerin üzerinde yükseldiği bu bencil anakaya nedir? Başka insanlara, hatta kendime bile gösterdiğim tutumu değiştirebilir miyim, bir yerde neşeli, bir yerde ciddi, bir yerde sorgulayan, bir yerde içi kan ağlayan. Her bir seferinde işlemekte olan bir “ben” vardır, duyumları, fantezileri, düşünceleri ve daha geniş deneyimleri biriktiren ve kendisi de bu karmaşıklık tarafından yönetilen. Belki de ben, devasa ve eklektik bir müzik koleksiyonu gibidir: Hepsi farklı ama hepsi müzik.

BENTHAM, JEREMY (1748-1832)

Bentham politik ve sosyal alanlarda reformlar uğruna çalışan biriydi. Faydacı sistemi, hayatta ve politikada yaptığımız her şeyin bir fayda-maliyet analizine tabi tutulmasını öngörüyordu. Bu

inancı düzenli olarak yayılım ateşine tutulur.

Londra'da doğan ve Oxford'da hukuk okuyan Bentham, hukukçuluk yapmak yerine o sırada hâkim olan muhafazakâr hukuk geleneğine meydan okuyarak hukukun faydacılık olarak nitelendiği yaklaşım temelinde radikal biçimde yeniden düzenlenmesi için çaba gösterdi. Düşüncesinin öncülü, hepimizin doğanın güçlü efendileri olan haz ve acıya tabi olduğumuz ve doğal olarak ilkinin elde etmek, ikincisinden ise kaçınmak için çaba gösterdiğimizdir. Muhafazakâr düşünce hem hukukun uygulanmasında ve anayasal meselelerde hem de iyi yaşama arayışında geleneğin ve buradan hareketle geleneksel bilgeliğin rolünü önemsiyordu. Daha önceki bir hukuk teorisyeni olan Blackstone'a göre, haklar doğaldı ve geçmişten gelen ve evrilen yasal biçimlerde yer alıyordu. Haklar "karnavalda değnekle yürüyen saçmalıklardır" diye isyan ediyordu Bentham. Ona göre her türlü hak yasalardan kaynaklanıyordu, yani doğal olamazdı.

Hayatın bütün yönlerine iyinin kötü ile, hazzın acı ile karşılıklı tartıldığı bir faydacı hesap uygulanabilirdi. Daha önceki birçok filozof hareketlerimizin saiki olarak hazzın rolünü teslim etmekle birlikte, muhtemelen Bentham'm psikolojik varsayımlarının gözle görülen darlığını reddederlerdi. Önüne gelen her şeyi eşitleyen Bentham, daha yüksek bir iyinin var olabileceğini reddediyordu. Bilardonun, oynayana aynı hazzı verdiği takdirde, şiir kadar iyi bir şey olduğuna dair beyanı ünlüdür. Ondan sonra gelen (daha az eşitlikçi) faydacılar, onun eleştirisini daha "yüksek" arayışlara daha büyük bir ağırlık vermeyi olanaklı kılacak biçimde ayarlamaya yöneleceklerdi. Bu da daha ayakları yerde bir faydacı hesap yöntemini tercih edenleri dizginleyecekti. Bentham "mutluluk aritmetiği"ni insanların dışındaki hayvanlar âlemine de uyguluyordu:

Sorulacak soru, “akıl yürütebilirler mi?” veya “konuşabilirler mi?” değildir, “acı çekebilirler mi?”dir (Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*)

Bentham’ın eleştirileri Britanya’da devletin ve izlediği politikaların reformlara tabi tutulmasında çok etkili olmuştur. Bentham hukuku yeniden kodlaştırma fikrinden büyük heyecan duyuyor, bunu “kendi başıma oynayabileceğim küçük bir oyun” olarak görüyordu. Destekçileri onu Britanya’da 19. yüzyıl başlarında yapılan sosyal ve politik reformların kaynağı gibi görürler, ama çoğu zaman olduğu gibi, tarih daha karmaşıktır. Bentham insanların başka insanlardan korunması uğruna devlet müdahalesini asgaride tutmayı tercih ederken, aralarında John Stuart Mill’in de olduğu izleyicileri, “en yüksek sayıda insanın en büyük iyiliği” düsturunu izleyerek aktif müdahale taraflısı oldular. Bu düsturda epeyce sorun saklıdır. Filozof sorar: “iyi” olan nasıl kararlaştırılacaktır, “en yüksek sayı” kimlerden oluşacaktır? Mesele insanların tercihlerini toplamaktan mı ibarettir? Ya bunlar birbirleriyle kıyaslanamaz büyüklüklerse? O zaman kapımızda hiçbir yere çıkmayan bir yol var demektir.

Garip bir biçimde, Bentham’ın muhafaza edilmiş kadavrası University College’da toplantılar için beklemektedir.

BERKELEY, GEORGE (1685-1753)

George Berkeley Dublin’de Trinity College’da okumuş ve 1710’da düzenlenen törenle Anglikan rahibi olmuştur. Esas olarak idealizmin, yani duyuların dışındaki dünyanın var olmadığı yolundaki teorinin savunucusu olarak tanınır.

Başlangıçta, *Yeni Görme Teorisi*’nde, Berkeley’in Locke’ın yapıtını geliştirmeye çalıştığını görüyoruz. Örneğin, nesneler duyularımıza etki yaptığında aralarındaki menüfenin ne olduğunu

nasıl bilebiliriz meselesini inceler. Bir Kartezyen argüman olan, mesafenin, nesnelerin konumlanmasının geometrik analizi yoluyla (sanki önümüzde duran üç boyutlu bir matriste dizilmişler gibi) kavranabileceğini reddederek nesneler arasındaki geleneksel bağıntıları ve böylece mesafeleri öğrenme yolunu savunur. Kartezyen teori mesafenin derhal, dolaysız biçimde anlaşılabilirliği fikrini içerir; Berkeley ise bunu bütünüyle reddeder: Akıl, mesafeleri bir nesnenin mesafesini diğerinkiyle ilişkilendirerek deneyim aracılığıyla öğrenir.

Berkeley için, duyular dünyaya dolaysız biçimde erişmeyi sağlar, ama görme görülen nesneleri kesintili biçimde böler. Uzaktaki küle ona ulaştığımda dokunduğum kuleden farklı bir fiziksel biçime sahiptir. Bu ikisi Berkeley için farklı nesnelerdir. Locke kendi ampirizminin bu şekilde geliştirilmesi karşısında muhtemelen tereddüde düşerdi, çünkü bu yaklaşım kendisinin tedrici biçimde ve derece derece öğrendiğimiz konusundaki ilkesine aykırıdır. Yine de, Berkeley'in bu uygulaması görsel yanılsamaların, odakta iradi biçimde yapılan kaymalarla birlikte değişikliğe uğrayan statik betimlemelerin (Escher'in baskılarını düşünün) psikolojisinin temelini oluşturur. Uzaktaki nesnelerin arasındaki ilişkiyi alışılmış bir bağıntının oluşturması anlaşılır bir şeydir, ama Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* adlı kitabındaki bir sonraki adımı, her türlü duyusal bilgi konusundaki örtülü kuşkuculuğu zihnin dışında var olan maddi nesnelerin yadsınmasına kadar genişletir.

Berkeley işe önce soyut bilginin olanaklılığını Locke'çı temellerde redderek başlar. Ama Locke duyusal deneyimin artan sayıda tikele uygulanmasından hareketle bir soyutlamalar teorisi geliştirmişken (birkaç kedi gördükten sonra "kedi"nin bir soyutlamasını üretirim), Berkeley algı ile soyutlama arasındaki bu sıçramanın mümkün olmadığını iddia eder. Tam bu noktada, bütün

sözcüklerin atıf yapılabilecek nesnelere indirgenebilir olması gerektiğini ileri süren 20. yüzyıl mantıksal pozitivistlerinin tohumlarını atmış olur. Devamla, Berkeley fikirlerin tikellere göndergeleler olarak kalmaları gerektiğini belirtir (böylece, Locke'ın *Deneme*'sinin II. Kitap'tan öteye geçmemesi gerektiğini ima etmiş olur); yine de tikel fikir (örneğin kara tahtaya çizilmiş bir daire) insanın ele almayı istediği herhangi bir tikel daireyi temsil eder gibi görülebilir (ki böylece zihin belirli türlerin her bir örneğine yeni bir ad vermek zorunda kalmasın ve her bir algıya ad koymak gibi insanı takatten düşürecek bir gerekliliğe tutsak olmasın: örneğin bu çimen parçasının adı George, bununkinin Günther, bununkinin Belinda...). Ama soyutlama iletişim için gerekli değildir, çünkü şeylerin (hatta geometrik nesnelerin) nitelikleri konusunda öğrenilebilecek her şey tikel örneklerden türetilir.

Berkeley'in, soyutlama karışıklığından zorunlu olarak türetilmeyecek olan bir sonraki argümanı "var olmak algılanmaktır" ya da Latinceye düşkünseniz *esse est percipi* olarak ifade edilebilir. Berkeley bir ampirist olarak (yani bilginin duyular aracılığıyla edinildiğine inanan biri), bir idealist olarak (duyuların nesneleri mutlak olarak zihne bağımlıdır) ve bir maddecilik karşıtı olarak (maddi hiçbir töz yoktur) tuhaf bir örnekti. Eğer fikirler bilginin nesneleri ise, bir bilen olmalıdır – bu bilen, zihin ya da tindir. Berkeley zihinlerin fikirlerden bağımsız olduğunu kabul eder (buradan ampirist eğilimi ortaya çıkar), ama bir şeyin var olabilmesi için algılanması gerekir, aksi takdirde var olamaz (yani bilinemez). Bir şey hem (zihinden bağımsız olarak) var olup hem de bilinmiyor olamaz. Ona göre bu mantıksal bakımdan tutarsızdır. Benim maddi olmayan zihnim fikirler olarak var olan şeyi bilmektedir. Öyleyse, neden sağduyunun gerektireceği şekilde bunların zihin dışı, fiziksel şeylerden kaynaklandığını söyleyemiyoruz? Berkeley ısrar eder: Fiziksel şeyler yoktur. Bu

izlenimleri zihnimize kazıyan bir faktör vardır. Bu da ancak Tanrı olabilir.

Bu Locke'ın fikirler teorisine bir tepkidir. O şeyler evreninde mantıksal olarak var olduğu savunulamayacak bir maddi alt katmanın, temelde yatan bir fizikselliğin varlığını varsayar. İlkin, Locke'ın ikincil niteliklerinin (renk, ses, tat vb.) bir şeyin birincil niteliklerinden (katılık, kaplam, şekil) bağımsız olarak var olabileceği söylenemez; eğer ikincil nitelikler birincil niteliklere zorunlu olarak bağımlıysa (kedinin kokusu algıladığım kedi nesnesinin içkin olarak bir parçasıdır), her ikisinin de ayrılmaz biçimde bir fiziksel alt katmana ait olması mümkündür. Eğer böyle bir alt katman varsa, o zaman materyalizm kabul edilebilir bir şeydir ve o zaman Locke'çı temellerde ilerleyebiliriz. Oysa Berkeley bu varoluşu mantıksız olduğu gerekçesiyle reddeder: İnsanın alt katman konusunda bir fikir oluşturması mümkün değildir (Locke bunu kabul etmiştir, *Deneme*, II, xxiii); öyleyse alt katman fikri olmaksızın Locke'çılar bunun varlığını gerekçelendirmeye çalışmak zorundadır. Berkeley ise bunun yapılamayacağını iddia eder:

Ama, maddenin hamilerinin kendileri bile bedenler ile fikirlerimiz arasında zorunlu bir bağıntı olduğunu iddia edemezken, algılayabildiklerimizden hangi neden bizi zihin olmaksızın bedenlerin var olduğuna inanmaya yöneltebilir? (Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, paragraf 18)

Ama maddeye göre en önemli argümanı, sahip olduğumuz hiçbir düşüncüyü, dolayısıyla hiçbir ses, koku, dokunma, tat veya görüntüyü algılanmaksızın varmış gibi düşünemeyeceğimiz tezi-
dir. Locke'çılar algılama eyleminin zorunlu olarak bir algıyı (algılanan bir şeyi) varsaydığı ve Berkeley'in fikirler ile algılanan

şeylerin ayırdedilmesini talep ederken kendilerinden olanaksız bir mantıksal marifet beklediği itirazında bulunurlar. Dolayısıyla, bunların ayrı kendindelilikler olduğu veri olmalıdır.

Berkeley, David Hume'un Locke'ın felsefesine ilişkin bir savunmaya girişmesine yol açtı. Ama aynı zamanda Kant ve Hegel'in kişiliğinde Alman idealizmini de etkiledi.

BİLGİ TEORİSİ (bkz. EPİSTEMOLOJİ)

BİLİM

Bilim, bilgi demektir, yani bilginin anlam, referans ve doğruluk açılarından incelenmesi olan epistemoloji ile yakından ilgilidir. Bilim (doğa bilimleri) fiziksel dünyayı ele alır, kimya, fizik ve biyolojiyi kapsar. Sonuçları açısından bakıldığında bilim muazzam başarılı olmuştur. Bundan kuşku duyacak biri varsa, biraz çevresine bakması ve bu kitap dahil gözüne çarpan ürünler üzerinde birkaç dakika düşünmesi yeterli olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında, bilimin epistemolojisi başarılı olmuştur. Bu başarılar doğal olarak ilgi çekmiştir: Felsefeciler ve başka türden aydınlar bu yöntemleri kendi alanlarında tekrarlama çalışmışlardır. Ama bu tür bir yaklaşım doğa bilimlerinin yöntemlerinin uygulama bakımından evrensel olduğunu ima eder ki bu hiç de zorunlu değildir. Bilimsel yöntem bir teorinin deney yapma yoluyla test edilmesine ve bu deneyin tekrarlanması ve aynı sonuçların alınmasına dayanır. Deneyler büyük ölçüde yapay koşullarda yapıldığı için çıkarılan sonuçlar kesin değildir. Ne var ki, kontrollü ve tekrarlanabilir deneylere yaslanan muazzam miktardaki çalışma etkileyici bir yapı gibi yükselmektedir. Ama bu yapı dogmatik temellere dayanmaz. Çünkü bilimsel yöntem bugün kavranmış olan şeyin yarım gözden geçirilmeye açık olmasını sağlamak için sağlıklı bir kuşkuculuk gerektirir.

Bilim felsefesi tümevarım ve tümdengelim, olaylarda nedenselliğin statüsü ve araştırılacak meseleleri kavramada zihnin ve duyuların rolü gibi konular üzerinde durur. Bir deney tekrarlandığında sonuç doğrulanmakta mıdır, yoksa Popper'ın belirttiği gibi teori yanlışlanana kadar ayakta mı kalır? Buna bağlı olarak bilimde doğruluktan söz edebilir miyiz? Neyi kanıt olarak görebiliriz ve bunun kriterleri nelerdir?

Bilimi her zaman bilim camiasından, insanlardan ve kişiliklerden, laboratuvar asistanlarından ve yenilikleri yaratanlardan ayırmak gerekir. İnsanlar hata yapmaya, sonuçları kendi çıkarlarına veya bütçelerine uyacak biçimde değiştirmeye veya bilim adı altında bir dogmayı savunmaya yatkındır. Ama bilimsel yönetime sadık kalan başkaları mevcut oldukça, yanlış ya da özel amaçlarla üzerinde oynanmış sonuçların, bilimsel propagandanın, sahte bilimsel teorilerin ve bilim dışı iddiaların maskesi indirilebilir. Ancak, bilimin, devletlerin ve büyük şirketlerin projeleri (örneğin kitlesel aşılama) fonlaması yoluyla politizasyonunun, has niyetlerle çalışan bilimcilerin çabalarını zayıflatacağı ve yöntemi siyasal bakımdan olumlu sonuçlar lehine yozlaştıracacağı konusunda kaygılar vardır. Bu, 16. yüzyıl Avrupasında kilisenin uyguladığı kontrolün yarattığı tuzaklara yakın bir şeydir. İktidarla ilişkisi askeri-sınai komplekse benzeyen bir tıbbi-sınai kompleksin yaratılması söz konusu olabilecektir. İyimserler “sonunda hakikatin kazanacağı”na inanabilirler, ama bu dünyada o kadar çok şey insan çabasına ve cesaretine ihtiyaç gösteriyor ki, bu zorunlu olarak doğru olmayabilir.

Kuhn bilimin paradigmlar çerçevesinde çalıştığını ileri sürer. Bunlar doğa ve yöntem konusunda bir dizi inancı içerir ve periyodik olarak bu inançlar yenilikçi düşünürlerce paramparça edilince yeni bir paradigma yükselir. Bu, popüler ama hiç test edilmemiş de olmayan bir teoridir: Kuhn sadece bilim camiasın-

da işleyen birtakım sosyolojik faktörler üzerinde durmaz; bunu bilimin kendisini tartışmak için ortaya atar. Bu durumda, bilimde doğru olan, bilimsel fikirlerin kendisine ve bunların açıklamaya çalıştıkları olgu ve olaylarla kurduğu ilişkiye değil, toplumsal paradigmalara *bağlıdır*. Bir paradigmayı oluşturan, belirli insanlardır, bu paradigmayı destekleyenlerin sayısıdır. Bir paradigma, yeni bir muhalif grup tarafından devrilene kadar kendi kendini yeniden üretecektir. Sonra, yeni muhalif grubun sayısı kritik bir kütleye ulaşır. Bir bakıma her bilimsel paradigmanın sahipleri tarihi yeniden yazar. Öte yandan, Popper, bilim konusunda hakikatin bizatihi bilim camiasına bağlı olarak göreliliğini kabul etmek yerine, bilim camiasının geçerli ve doğru saydıklarını herhangi bir insanın sorgulayabileceği eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Herkes bir teori ileri sürebilir, mesele bu teörünün yanlışlanmaya, yani test edilmeye açık olmasıdır. Yanlışlanma, teörünün reddedilmesi için bir gerekçedir. İnsanlar dünya hakkındaki görüşlerini bilimsel camiayı oluşturan şahsiyetler değiştirdiği için değil, yeni bir düşünce tarzı onları ikna ettiği için değiştirirler. Kuhn açısından, camia vizyonu konusunda bir sınıra dayanır, yeni bir vizyon ve camia gerekli hale gelir. Bunlar, sadece bilimi neyin oluşturduğu konusunda değil, ayrıca bilimin nasıl ilerlediği konusunda da köklü biçimde farklı görüşlerdir.

Bu iki felsefenin nasıl karşıt olduğunu, bir bakıma, 11 Eylül olayları temelinde görebiliriz. Popper için, ortaya atılan her teori yanlışlanabilir olmalıdır; bir kez yanlışlandığında da reddedilmelidir. Bilim konusunda Platonik bir bakış açısına sahip olan (bilim, insanları mutlu kılmak için kullanılmalıdır) Kuhn için, resmi teoriler paradigmayı oluşturur; yalnızca uzmanların söz hakkı olduğuna göre, resmi teorileri savunanların sayısı yeterince kabarık ise, hiç kimse ortodoks düşünceyi sorgulayamaz. Popper internet temelli gazeteciliğin çoğulluğundan memnuni-

yet duyardı, çünkü bu, toplumu daimi bir eleştiriye açık kılar; Kuhn ise bunu kontrol altına almaya çalışırdı.

Popper ve Hayek her ikisi birden bilimin, başka konularda uygun olmayan bir yöntem olarak kullanılması anlamında suis-timaline karşı çıkmışlardır. Bilimcilik, bütün insan (ve hayvan) davranışlarının ve olayların doğa bilimcileri tarafından kullanılan bilimsel araştırma yöntemine indirgenebileceğini ileri süren teoridir. Tıp örneği düşünmemizi teşvik etmek açısından bize güçlü bir örnek sunuyor. Laboratuvar koşullarında bir ilacın bir hücre kültürü üzerindeki etkisi, gözlemlenebilir, analiz edilebilir. Deney farklı araştırmacılar tarafından benzer koşullar altında yürütülebilir. Sonuçlar uyuşursa bulguların belirli bir hipotezi desteklediği konusunda mutabakata ulaşılabilir. Şimdi bunu bir çocuğa uygulamaya gelince, indirgemeci düşünüş tarzı çocuk üzerindeki etkilerin ekstrapolasyon yoluyla öngörülebileceğini veya hücre kültürü üzerindeki etkilerle benzer olacağını varsayar. Oysa çocuk (bırakın ahlaki bakımdan, fiziksel açıdan bile) laboratuvar değildir. Çünkü yapay koşullarda test edilmiş neden-sonuç ilişkisinin yalınlığını altüst edecek sayısız başka faktör ortaya çıkacaktır. Çocuk, hücreleri sürekli olarak sağlıklı bir çevreyi yeniden oluşturmaya ve çocuğun çevre ile ilişkisinin, beslenmenin, hatta tutumunun yardımı ile yeniden üremeye çabalayan canlı ve dinamik bir organizmadır. Bu gösteriyor ki, tıbbi disiplinler arası bir yaklaşım bilimsel yöntemin bir parçası olmalıdır.

Tıpta bilimsel yöntemin kullanılmasını talep edenler genellikle bütüncül yaklaşımları reddederler. Oysa aynı ilacın iki farklı insan üzerinde kullanılması ve gözlemlenmesi farklı sonuçlar doğuracaktır. Çünkü bunların özgül koşulları, beslenmeleri ve kafa yapıları sabit tutulamaz. Bu yüzden, uygulamalı tıp, ilaçların ve tedavilerin performansını istatistik olarak ölçerek korelasyonlar kurmaya çalışır. Bunun anlamı, yalın neden-so-

nuç ilişkilerinin, prosedürlerin ortalamasının alınması tarafından gözlerden gizlendiğidir.

Bilimsel meselelerin ahlak boyutu, suyun içine flor katmaktan, kitlesel aşı programlarından, genetik mühendislikten, bilimcilerin ahlaki sorumluluğuna ve devletin bilimi yönlendirmesine ve kontrol etmesine izin verilip verilmeyeceği tartışmasına kadar uzanan engin bir alandır. Denebilir ki, devlet böyle bir kontrol uygulamış olsaydı ben bu satırları bir dizüstü bilgisayarında yazıyor olmayacaktım!

BİLİNÇ

Bir canlı varlık ne zaman bilinç sahibi olur ya da cansız madde ne zaman bilinç kazanır? Bir varlık bilinçli olarak görülüyorsa, bu zorunlu olarak bu varlığın özbilinç de taşıdığını gösterir mi yoksa bilinç genellikle çevrenin farkında olmak anlamına geldiğine göre, bir şey bilinçli olup kendi hakkında bilince sahip olmayabilir mi?

Bilincin ortaya çıkış alanının, bir dizi kritere yanıt gerektiren bilimsel bir mesele olduğu ileri sürülebilir. Şu ve şu koşul yerine gelirse, o zaman bilinç vardır. Ama oyun bu kriterleri tanımlamaya giriştiğimizde başlar.

Kendi bilincimiz bir veri gibi görünür: Çevremizde var olan bir dünya ve kendi içimizdeki bir dünya (düşler, anılar, yani bir benlik sahibi olduğumuzu kabul edebiliriz) hakkında bir farkındalık sahibi olduğumuzu varsayarız. Ancak, bilincimizi bu kitaba bakmamız söylendiği gibi algılamamız istenirse, mantık baş aşağı gitmeye başlar: Farkındalığın farkında olunur mu? Belki yalnızca kendi davranışlarımızı içeriden seyretmenin öz farkındalığı veya başkalarının bize verdiği tepkiler aracılığıyla.

Bir dış dünyanın bilincinde olmak çok geniş bir canlılar kategorisini içerir, çünkü dış dünya hakkında farkındalık birçok

yaratık için betimlenebilir: Tek hücreliler bile bu anlamda bilinçlidir, çünkü çevrelerine tepki verirler, beslenme ve işgalcilerle başa çıkma yöntemleri insanlara benzer. Bazılarına bir hücreye bilinçli demek kabul edilemez gibi görünebilir; bunun hareketleri kimyasal ve fiziksel süreçlere indirgenebilir denebilir, her ne kadar dirimselciler bu itiraza karşı çıksalar da. Ama eğer hayatın o büyük evrim ağacında, “bilinçli” varlıkların ortaya çıktığı bir dal varsa, şu soru hâlâ sorulmalıdır: Neyi yalnızca kimyasal reaksiyonlar içinde olmaktan bilinçli olmaya geçiş olarak görmeliyiz? Belirli süreçlerin birleşmesi sonucunda ortaya işlevden ziyade amaç içeren süreçler çıkması mı yoksa işin içine ruhun girmesi mi? Bu sonuncusu işi daha da karıştıracaktır.

Hiç kuşku yok ki hayvanlar daha karmaşıklaştıkça çevreleri ve geçmiş bağlantılar konusunda artan bir bilinç sergilerler. At binicisini tanır, bitki kendine su vereni tanır mı (her ne kadar bitkilerle konuşmanın büyümeleri üzerinde olumlu bir etki yaptığı söyleniyorsa da)? Ölümle birlikte beden kendisine karakter kazandıran şahsiyeti yitirir: Öyle görünmektedir ki bilinç ebediyen yok olmuştur. Örtülü olarak, bilincin biricik ve kırılgan olduğunu kabul ederiz ve böylece yalnızken başka canlılara doğru bilinç içinde bir dayanışma halinde çekiliriz. Ama bu, aşkın bir ruhun hepimizi birleştirdiği türünden mistik bir anlamda bütün bilinçlerin Tek olduğu anlamına mı gelir? Mantıksal açıdan bu sonucun doğması gerekmez: Bilinçler hâlâ biricik ve bağımsız olabilirler.

Etik açıdan bakıldığında bilinç felsefesi bazı çok zor alanlara girmek zorundadır. Etikçiler özbilinç ufkunu manevi kişiliğin tanımının temeli yapabilirler: Bir kez özbilinç kazanıldı mı, o varlık ahlaken önemli olmaya başlar. Yani bu varlık (yunuslar veya büyük maymunlar) ya manevi şahsiyet ya da onun bir benzerini kazanır ve kimilerine göre insanlara verilen ahlaki koru-

maya benzer bir davranışı hak eder. Öte yandan, yeni doğmuş bebeklerin özbilince sahip olduklarını söylemek çok zordur. Öyleyse onlara ahlaki bakımdan bir tanınma sağlamayacak mıyız? Kişi bilincini yitirirse, insana genellikle sağlanan koruma ona verilmeyecek midir? Bırakalım ölsün mü? Hayat destek ünitelerini kapatalım mı?

Yakın zamanda (2007) komadaki bir adamın talamusuna verilen elektrik uyarılar aracılığıyla bilinci “yeniden uyandırıldı”. Bu, zihin hakkında materyalist bir bakış açısının ya da bilincin fiziksel olana bağımlılığının altını çizmiştir. Ama bilince geleneksel bilimsel yöntemin talep ettiği tarafsız açıdan bakarsak, ayağımızı sağlam basma olanağını yitiririz: Bilinç başkalarının erişemeyeceği öznel bir vizyona sarılı kalır. Yani yalnızca yarasa olmanın ne anlama geldiğini hiçbir zaman öğrenememekle kalmayız (Nagel), birbirimizin ne olduğunu bile asla öğrenemeyiz.

CİNSELLİK

Cinsellik üzerine dini, dünyevi, dolayısıyla felsefi geniş bir yelpazeye yayılan düşünceler mevcuttur. Cinsel faaliyet, ahlaki söylemde oldukça üst sıralarda yer alır. Denebilir ki, bunun nedeni belirli cinsel davranışların sonuçları konusunda insanların kuşaklar boyunca geleneksel kurallar haline getirdiği birtakım tabuların ortaya çıkmış olmasıdır. Felsefenin bu kuralları incelemeye tabi tutması bunların niteliklerini günyüzüne çıkarır; böylece cinselliğin amacı (üreme, haz, siyasi kontrol), rızanın yaşı ve/veya doğası, çok sayıda insanla cinsel ilişkiye girme, eşcinsellik, erotik veya pornografik sanat veya medya gibi konularda tartışmaya girebiliriz.

Felsefe ile cinselliğin ilişkisi söz konusu olduğunda, başlangıçta ilk akla gelen etik meselelerdir. Belirli tür cinsel faaliyetlere kurallar getirilmeli midir, getirilecekse bunun temeli ne olma-

lıdır? Liberterler yetişkinlerin iradi fiillerine müdahale edecek her tür yasak biçimini kınarlar. Bizi tabular ve yasadışı kabul edilen birtakım fiiller üzerine düşünmeye kışkırtırlar, mağduru olmayan suçlar olarak gördükleri fuhuş, eşcinsellik ve pornografinin yasallaşması için çalışırlar.

Edebiyat, liberter (hatta sefahate düşkün) etiğin incelenmesi için epeyce iyi bir kaynaktır. Örneğin, Nabokov'un *Lolita* romanı yetişkinler ile çocuklar arasındaki cinsel ilişkilerin önünde var olan bazı engellerin kaldırılmış olduğu bir dünyayı edebi yönden inceleyen bir yapıtken, De Sade cinsel edimler ile din üzerine kışkırtıcı düşünceler sergiler. Doğal olarak, bu pozisyon yetişkin veya iradi kavramlarının anlamı üzerinde düşünmeyi gerektirir. Sarhoş biri davranışlarından sorumlu mudur, bunlardan dolayı suçlu görülebilir mi? Veya masum kişiler üzerinde doğabilecek etkiler (örneğin televizyonda veya reklamlarda) ne ölçüde kısıtlanabilmelidir? Değişik politik eğilimlerden muhafazakârlar cinsel davranışlar konusunda geleneksel töreleri vurgularlar, çünkü bu tür kuralların belirli değerleri veya erdemleri öne çıkardığını veya cinselliğin sonuçları konusunda çağlar boyu biriken bilgeliği cisimleştirdiğini düşünürler. Bazı fiiller mutlak bir anlamda ahlaka aykırı ve yasaklanmaları caiz gibi görülür. Çünkü bunların bu fiilleri gerçekleştiren insanları aşağıladığı varsayılır. Bazı davranışlardan ise kaçınılmalıdır çünkü bunların söz konusu insanlar için ya da etkilenen toplumun bütünü için zararlı sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Örneğin, çok sayıda insanla cinsel ilişkiye girmenin hastalık getirdiği veya duygusal bakımdan dengesiz çocukların doğmasına yol açtığı belirtilir.

Ama cinsellik felsefesi aynı zamanda davranışlarla ilgilenir. Cinsellik alanına kayan davranışlar yelpazesi açıktır ki bir dizi ince noktayı içerir ve çok karmaşıktır, dolayısıyla felsefeciye çoğu zaman örtülü biçimlerde var olan şeyleri açığa çıkarma fırsatı

tı verir. Bu da hem cinsel davranışın hem de siyasi ve estetik boyutlar içerir biçimde kimliğin analizini mümkün kılar. Çıplak figür bir cinselliği temsil eder mi, yoksa sadece ona bakan insanın çıplak figürü cinsel bir şey olarak algılaması dolayısıyla mı o hale gelir? Bu tür düşüncenin çeşitli biçimlerde sergilenmesinin politik olarak incelenmesi, bizi aynı zamanda iktidar ile cinselliğin doğası üzerinde durmaya sevk eder. Kadınlar politik olarak daha zayıf olduklarından mı cinsel nesne olarak görülürler yoksa politik zayıflık kadın figürünün sistemik kültürel biçimde aşağılanmasından mı kaynaklanır?

Özgür bir dünyada yetişkinler arasında rızaya dayanan ilişkiler nasıl oluşturulmalıdır? Evlilik veya tekeşlilik kurumları anlamlı mıdır, yoksa kimilerinin düşündüğü gibi (ister heteroseksüel ister eşcinsel) uzun ilişkiler kurma yönünde doğal bir biyolojik eğilim var mıdır ve bu tür ilişkiler hem bireysel düzeyde, hem de bunun bir sonucu olarak toplumsal düzeyde sağlık ve mutluluk getirdiği gibi haz da sunar mı? Ve bu insan cinselliğini rasyonalist eleştiri temelinde yeniden tanımlama çabalarını aşan bir şey midir?

Cinsellik felsefesinde sık görülen bir şey, vurgunun cinsel edimin başlatılmasına veya cinsel arzuların gerçekleştirilmesine yerleştirilmesidir. Bazen düşünce gebelik ve doğuma yöneltilir ama sıklıkla, geleneksel çalışmalarda, bu, kadınların tedbirsiz cinsel serbesti içeren davranışı karşısında bir uyarı olarak ortaya çıkar. Feministler modern doğum kontrol tekniklerinin ortaya çıkışını kadınlara cinsel faaliyetten erkeklerle eşit biçimde zevk alma özgürlüğünü getirdiğini memnuniyetle belirtirler. Ama belki burada gebe kadının güzelliği ve doğal rolü ile çocuk doğurma fiili biraz arka plana düşmüş olmaktadır. Cinsellik Batı'da laik bireycilik temelinde gelişirken, doğum ironik biçimde kurumsallaşmış, hatta kamulaşmıştır, ama aynı zamanda çarpı-

cı biçimde tıbbileşmiştir.

Dolayısıyla cinsellik felsefesinin bir bölümü, cinselliğin başlatılması ve yaşanmasından bunun sonuçlarına kadar uzanır ve cinsellik ve çocuk doğurma konusundaki değişik alanları bir araya getirir. Doğum, cinselliğin başlattığı üreme döngüsünün tamamlanması olarak görülebilir.

ÇEVRECİLİK

Çevrecilik, insanlığın sorunları arasında çevrenin önceliğini vazeder. Her ne kadar bu yaklaşımdan epistemoloji ve metafizik açısından birtakım içermeler türetilabilirse de, bir felsefe olarak önemi esas olarak siyasi ve etik felsefe alanlarındadır. Çevrecilik insan merkezli bakış açısının radikal biçimde değiştirilmesi taraftarıdır; bu açıdan, hayvanlara iyi davranmak veya insan onuru veya dehşet verici sonuçlar türü argümanlarla çevreye saygı duymak türünden hümanist teorilerle bir karşıtlık taşır. Çevreciliğin siyaseti ve etiği yeryüzünün her şeyden önce gelmesine dayanır.

Çevrecilik, ahlaktan başlayarak Yahudi-Hıristiyan anlayışını baş aşağı çevirir ve insanın doğa karşısında alçakgönüllü bir tavır takınmasını talep eder. Yeryüzüne saygılı davranmak yetmez, doğal ortama ve hayvanlara zarar vermekten kopmak gerekir. Bu, dinler veya dünyevi etik davranışlarımızın çevre üzerindeki etkileri konusunda bilincimizi yükseltmemizi talep etmişlerdir anlamına da gelmez, bütün çevrecilerin ille de bizim manevi statümüzü başka hayvanlardan daha alt bir seviyeye düşürmemizi beklediği anlamına da. Ama çevreciliğin mantıksal özü, çevrenin ahlaki, hukuksal ve siyasi yönlerden her şeyden önce gelmesi gerektiğidir.

Siyasi bakımdan, çevreciler iktidarın çevreci amaçlara ulaşmak için nasıl kullanılacağı konusunda birbirlerinden farklı dü-

şünürler. Bu konuda geleneksel tarzda bir bölünme söz konusudur: Bir yanda, siyasi iktidarın çevreci projeler uğruna kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini ileri sürenler; öte yanda devletin bunu yerine getirecek kapasitesi olmadığına, hatta uzak durulması gereken zararlı bir iktidar olduğuna inananlar.

Bir doğal afeti ele alalım. Hümanistler, insanların para toplamasını ve afetin ardından ortaya çıkan durumun “yönetilmesi” için zamanlarını ve becerilerini sunmalarını beklerler. Az ya da çok. Bu tür müdahaleciler kaynak toplama konusundaki gücünün, etkilenen çevreyi ve/veya halkı korumak ve idare etmek için kullanılması gerektiğini ileri sürebilirler. Anarşistler hem yeryüzünün hem de halkın kendi sorunlarını kendilerinin halletmesini talep ederek, müdahale edilmemesini ya bir ödev olarak ya da sonuççu bir etik gereği savunurlar (aktif bir yardımın çoğu zaman hedeflenen halkın kendini ortaya koyma kapasitesini ortadan kaldırdığını biyolojik, tür yönelişli bir bakış açısıyla ileri sürerler). Aynı şey kaynakların yönetilmesi konusunda da geçerlidir: Müdahaleciler, insani ekonomik büyüme veya faaliyeti kontrol altında tutmak için vergi, düzenleme ve yasaklarla devletin gücünün kullanılmasını savunurlar; daha liberter olanlar ise devletin çevre üzerindeki etkisini eleştirirler, yerel incelikleri ve ihtiyaçları kavrayamayacak kadar büyük ve birörnek bir ekolojik ayak izi olduğunu belirtirler. Anarşizme yatkın unsurlar ise devletin çözülmesini ve hem devletlerin hem de büyük şirketlerin halka daha ilkel bir varoluş tarzına geri dönme olanağını tanımalarını isterler. Onlara göre bu ilkel varoluş tarzı insanlığın yaşaması gereken tarza daha yakındır, yani “doğal”dır.

Metafizik açıdan bakıldığında, çevreciler geleneksel ahlaki anlayışların ve siyaset felsefelerinin ontolojik hiyerarşisine meydan okur ve evrenin veya gezegenimiz dünyanın her şeyin üstünde olan değerini vurgularlar. Daha romantik düşünüş tarzların-

da yeryüzü “gaia”dır, yani tanrısal bir özellik kazanan, kendi kendini düzenleyen bir varlık (Gaia, Yunanların yeryüzü tanrıçasıdır). İnsanlığın konumu bakımından fikirler farklılaşır: Kimi, insanlığı yeryüzünün ve hayatın bütüncül vizyonunun ayrılmaz bir parçası olarak görür; kimi ise varlığı (ya da daha spesifik olarak aklı), onun yokluğunda mükemmel bir dengeye kavuşacak olan evreni altüst eden zararlı, kötücül bir afet olarak. Bu düşünüş tarzı insana bazı teologların *Genesis*’in Tanrısı tarafından insanlığa dayatılan ilk günah lanetini hatırlatıyor: Cennet bahçesinin peri masalını altüst eden erkek ve kadın ızdırap çekecek ve ölecektir. Ama efsane insanlığa doğa üzerinde bir üstünlük tanırken, çevreci metafizik insanın doğaya karşı, doğuştan gelen, dur durak bilmeyen kötülüğünü vurgular. Bazıları şöyle noktalara ulaşır: Yeryüzü milyarlarca insandan savaş ve hastalıklar yoluyla intikamını alacaktır. Geriye (tabii ki) sadece bir avuç mübarek seçkin çevreci kalacak, bunlar yeryüzünü neo-Paleolitik bir ahenk ve denge felsefesi temelinde yeniden yaşanır bir yer haline getireceklerdir.

Epistemolojik açıdan ele alındığında, çevrecilik bizi algılarımızın önceliklerini değiştirerek dünya hakkındaki düşünüş tarzımızı gözden geçirmeye davet eder. Doğada kendi yararımıza sömürülecek kaynaklar görmek yerine doğal ortamın, yani nehirlerin, tepelerin, dağların ve bizimle birlikte yaşayan hayvanların kendi içkin değerini görmeliyiz. İktisat diliyle söylersek, çevrecilik eylemlerimizin yarattığı dışsallıkları göz önüne almamızı ısrarla söyler. Dolayısıyla eylemlerimizi planlarken bu dışsallıkları da işin içine sokmamız gerekir.

Ne var ki, çevreci tartışmanın önemli bir bölümü çoğu zaman nesnel değerlerin geçerliliğini, yani doğal ortamların ve hayvanların “kendi içlerinde” değerli olduklarını varsayar. Bu günümüzde tartışmayı bastırmaya yönelen popüler bir tutum-

dur; oysa felsefeci için bu daha öteye giden bir incelemeyi haklı gösteren bir bakış açısıdır. Bir dağ nesnel olarak değerli görülüyorsa, başlangıçta bütün insanların genel olarak bu değeri kabul etmelerini beklerdik. Bu olmayınca, bazı insanların dağı neden içkin olarak değerli görmediklerini açıklayan mantıksal bazı nedenler olmasını beklerdik. Kayakçılar yamaçlarında dolaşmak isteyebilirler; çiftçiler yetiştirilecek bitkileri veya orlaklarını önemseyebilirler; dağcılar sarp kayalarına göz dikebilirler; fotoğrafçılar şafak vakti doruktan fotoğraf çekmeyi isteyebilirler vesaire. Bütün bu insanların dağdan yararlanma biçiminin yanlış olduğunun, dağın insanların amaçları için hiç kullanılmaması gerektiğinin iddia edilmesi, bizi neden bir grubun ötekilerin değerlendirmesini yargıladığını sormaya sevk eder. Bunun nedeni, çevreci için değerın insanlıktan değil doğadan kaynaklanmasıdır. İnsanlıktan bütünüyle umudunu kesmemiş olanlar için, insanların da hayvanlar âleminin geri kalanı ve kayalar gibi canlı olmayanlarla eşit koşullarda seçme hakkı vardır. Bazı “derin ekolojistler”, hayvanların ve doğal ortamların kendilerine kimseının müdahale etmemesi gibi bir “hak” sahibi olduklarını iddia ederler. Başkaları ise gezegenin bütün sakinleri için önemli olduğunu söylemekle yetinir, çakıl taşlarının ve bezelyelerin hakları meselesinde takılıp kalmamayı tercih ederler.

Aslında yaygın medyada sergilenen çevreciliğın büyük kısmı geniş bir yelpazeden kaynaklanır: Bu yelpazenin içinde felsefi ve siyasi tartışmadan geçilmez. Cesaret, sessizce ormanlara çekilip yaşayanlardansa kent isyanlarında daha az bulunanlardan kaynaklanır.

DESCARTES, RENÉ (1596-1650)

René Descartes Cizvitler tarafından büyütölmüştü. Askerliği seçti, felsefeyi keşfetti, ordudan ayrıldı, felsefenin bakış açısını

değiştiren bir dizi meditasyon yazdı. İsveç Kraliçesine sabaha kadar özel felsefe dersleri vermekten dolayı zatürreden öldü. Bu hepimize ders olmalı.

Descartes modern felsefenin ardındaki öncü düşünür olarak görülür. Tarihçiler hep bir başlangıç noktasına sahip olmak isterler, ama Descartes'a gerçekten sık sık döneriz. Sadece üzerinde düşündüğü meseleler dolayısıyla değil, içine atıldığı felsefi serüven hakkında bir duygu edinmek için de. Bu, epistemolojik kesinlik sağlama yolunda, yani başka şeylerin var olduğunu bildiğini söyleyebilmek için içten bir çabaydı.

Başlangıçta Descartes'ın aklına hitap eden, matematiğin sağladığı kesinlikti. Matematiğin mantıksal çekiciliğini felsefeye yönelterek çağdaş felsefeyi (kendisine göre) içinde olduğu skolastik bataklıktan çıkarmayı denerdi. İkincisi, Kadim Yunan ve Roma metinlerinin yeniden keşfi, kuşkuculuğa dönüşü teşvik etmişti. Kuşkuculuk insanı, her türden dogmatik itici veya kafa karıştırıcı bulduğu nihilist veya solipsist sonuçlara götürebileceğinden, ortaya bir tepki çıkmıştı. Bazı düşünürler bu durumla başa çıkabilmek için felsefeyi üzerine bina edebilecekleri sağlam bir temel yaratmaya çalışıyorlardı. İronik biçimde, kuşkuculuğu reddetme telaşı içinde Descartes'ın geliştirdiği bazı argümanlar, kuşkucuların akıl yürütmelerini en uç noktalara taşıyarak kuşkucuların en sevdiği sorular haline gelmiştir. Aslında kuşkucular Descartes'ın sistematik felsefe yapmayı gerekçelendirecek bir bina inşa etmediğine inanırlar.

Descartes'ın kuşku duyma yöntemiyle başlayalım. Ünlü bir kuşku duyma argümanları dizisinde, filozof, şimdi benim de yapmakta olduğum gibi şöminenin yanında otururken, kuşkucu tavır üzerinde düşünmeye kendi duyularının geçerliliğinden kuşku duyarak başlar. Etrafını saran odanın varlığından kuşku duyarken dikkati kendi bedeninin varlığı konusundaki kuşkusuna

döner. Duyuların geçerliliğine yaslanan filozoflara ampirist denir. Ama, der Descartes, duyular yanılabılır, öyleyse güvenilir bir kılavuz olarak kabul edilemez. Öyleyse, eğer ikna edici bir temel bulmak istiyorsak, duyulardan kaynaklanan delilleri reddetmeliyiz. Descartes'm prosedürü her durumda yararlı bir manevradır: İçinde bulunduğum ve varlığını normal olarak varsayacağım odanın gerçekten var olduğunu kanıtlayabileceğimi nereden *biliyorum*? Bu, gerçekten ve yadsınamaz biçimde apaçık bir şey midir? Unutmayın ki, amacı kuşkucu tavrı en uç noktasında sınamak ve geriye ne kaldığını görmektir. Bu yüzden, *her tür* kuşkunun olanaklılığı bilgimizi bir kenara atmak ve en baştan başlamak için yeterliydi.

Aslında, bir deneme mahiyetinde, herhangi bir teorinin mantıksal olarak uç noktalarına kadar zorlanması yararlıdır, çünkü bir teorinin içermeleri farklı düşünürler elinde veya farklı dönemlerde var olabilecek nihai yorumlarına doğru evrilir. İçerimlerimiz sayesinde rahatlarız. Descartes da kuşkucuların teorisini geliştirilirse bilgidan geriye ne kalacağını merak ediyordu. Başlangıçta şöminede yanan ateşin ve kendi bedeninin varlığından kuşku duymanın aptalca bir şey olacağını rahatlıkla itiraf etmekle birlikte, yine de sorar: Ya bütün bunlar bir rüya ise? Kuşkucu bu kestirime hayatın bütününün bir rüya olduğu yanıtını verebilir miydi? Bu yanıtlanması zor bir şey olurdu. Ancak, rüya görürken insanları ve nesneleri temsil eden görüntülerle karşılaşırız ve bunların kaynağı ancak gerçekliğin kendisi olabilir. Ama bu manevra geride yatan kuşkucu saldırıyı savamaz, çünkü uyanık olduğumuzdaki "gerçeklik" neden bizim varsaydığımız türden bir gerçeklik olsun da rüyanın bir başka biçimi olmasın? Bu aşamada verilecek bir sürü yanıt vardır, ama Descartes sormaya devam eder: Ya bütün hayatı ve bütün düşünceleri bir şeytanın rüyasında geçiyorsa (ya da günümüz düşüncesi çerçeve-

sinde bir akıllı yazılımın ürünü ise, ya biz “Sims*” isek)? Bu noktada bu kuşkuculuk deneyi boyunca değişmez biçimde karşısına çıkan sabit unsurun kendisi olduğunu fark eder. Bir dizi şey tahayyül etmekte, şeyleri en derinine kadar düşünmektedir. Öyleyse, düşünmekte olduğuna göre hiç olmazsa kendisi var olmalıdır. İşte felsefenin en ünlü cümlesinin kaynağı budur: “Düşünüyorum, öyleyse varım.”

Ne var ki, *cogito* olarak anılan bu cümle (*cogito* Latince “düşünüyorum” demektir) yeterli değildir, çünkü Descartes, bilgi ve varlık düşünen “ben”e bağlanırsa yalnızca kendi dünyasının kanıtlanabileceğini fark eder. Evreni kendisinden başka her şeyden arındıracak, böylece kendisini örtülü olarak Tanrı’nın yerine koyacak (din konularında çok hassas bir dönemde bu pek iyi bir adım olmazdı) bir solipsist sonuçtan kaçınma konusunda da çok duyarlıdır. Dolayısıyla, dünya konusundaki bilgisinin geçerliliğini güvence altına alabilmek için Tanrı’nın varlığına işaret eder. Descartes kendisinin var olduğunu fark edebilmiştir, ama aynı zamanda mükemmel bir varlığın var olması gerektiğini de fark etmiştir: Bu tür bir mükemmel varlığı hayal edebilmesi olgusu, filozofa göre, Tanrı’nın var olduğunu kabul etmek için yeterliydi. Çünkü sadece mükemmel bir varlık onun zihnine, kendisinin hayal edebileceğinden çok daha geniş (ya da ideal) bir şeyin fikrini sokmuş olabilirdi. Descartes destek mahiyetinde ontolojik argümanı da kullanır: Tanrı mükemmeliyettir, mükemmeliyet varlığı içerir, öyleyse Tanrı’nın var olması gerekir. Descartes’ın sisteminde Tanrı’nın varlığının kesinliği düşüncenin geçerliliğini vurgulamak için gerekliydi. Aksi takdirde zafer solipsizmin olacaktır. Ancak, Descartes’ı Tanrı’nın varlığı konusundaki argümanlarına taşıyan kendi akıl yürütmesidir. Peki, kendi akıl yürütmesinin doğru olduğundan nasıl emin olabilmektedir? Bu,

* Gerçek hayatın simüle edildiği bir bilgisayar oyunu (y.n.).

“Kartezyen döngü” olarak bilinen şeyi yaratır. Döngüsel akıl yürütme, koşulları ve sonuçları birbirini izleyen, hiçbir döngünün dışından doğrulanamayan bir akıl yürütmedir. Epeyce baş döndürücü, özellikle solipsistler için.

Descartes sorunu ıskalamaz ve kendini bu döngüden çıkarmak için bazı temel kavrayışları sabitleştirmeye çalışır: Bunlar o kadar apaçıktır (ya da aksiyomatiktir) ki reddedilmeleri budalaca olacaktır. Her ne kadar Kant’ın zihnin kategorileri teorisinde bu adımın genişletilmesini buluyorsak da, bu yanıt herkesi tatmin etmemiştir. Descartes için ise, kendi varlığının kesinliği ile Tanrı’nın varlığının kesinliğinin birleşmesi kendisine epistemolojik bakımdan ileri doğru yürümesi açısından “sezgisel” bir gerekçelendirme sağlamıştır. Düşünmeye başlamak için bir çift keyif verici öncül (*cogito* ve Tanrı) elde ettiğine inanan Descartes, şimdi karşı karşıya kaldığımız şeyler için deliller bulmak amacıyla duyuların geri gelmesine izin verecektir. Ne de olsa, insan kendine zarar vermek istemiyorsa, zihin dışındaki dünyanın gözlemlenmesi son derece yararlıdır.

Descartes’a göre, bilimsel prosedür, gerekçelendirilebilir öncüllerden hareket ederken bir yöntem çerçevesinde bütünleşmelidir: Bu, nicel yöntemdir. Bütün varlıklar ve aralarındaki ilişkiler ölçülebilir ve grafik olarak temsil edilebilir. Nitekim, Descartes eksenler temelinde çizilen grafiği, yatağında yatarken bir sineğin tavandan geçişini izledikten sonra icat etmiştir. Nicel analiz, bilime hâlâ ciddi biçimde etkilendiği bir ivme kazandırmıştır. Bunun iyi yanları da vardır, kötü yanları da: Eleştirel tavır takınanlar, Kartezyen indirgemeciliğin matematiksel yöntemlerin ve istatistik analizin, özellikle nitel ilişkilerin de önemli bir rol oynadığı sosyal bilimlerde ve tıpta aşırı kullanımına yol açmış olmasından şikâyet ederler. Buna bağlı olarak Descartes’a, *a priori* (önsel) akıl yürütmenin bilgiyi ortaya çıkartmakta en

emin yolu oluşturduğuna inanan kişi anlamında rasyonalist denmiştir. Rasyonalizmi çekici bulanların birçoğu için, matematik en iyi yöntemi sunar. Matematiğin bir dizi aksiyomdan hareketle gittikçe karmaşık sonuçlara ulaşma prosedürü, öteki disiplinler tarafından taklit edilmesi gereken bir şeydir. Ne var ki, birçok felsefeci gibi, Descartes'ın da kolay etiketlenemeyeceği kaydedilmelidir. Birçok çalışmasında duyular üzerinde sağduyu tarzı bir vurgu çok belirgindir.

Yine de, amaç bilimleri matematiğin yöntemini izlemeye indirgemektir. Bunun nedeni filozofun şu argümanına dayanır: Bütün fiziksel varlıklar uzayda üç boyutlu bir kaplama sahip olmak zorundadır ve dolayısıyla geometrik olarak haritalanabilirler, ilişkileri ve onların ilişkileri de matematik olarak betimlenebilir. Ama eğer her şeyin kaplamı varsa (ve bu yüzden ölçülebilir ve haritalanabilirse), Descartes mantıksal olarak hiçliğin varlığını kabul edemezdi. Bunun tek istisnası kendi zihniydi.

Düşünme sürecinde Descartes kendi varoluşunun bedeninden ayrıştırılabileceği sonucuna ulaşır. Bu, aynı zamanda Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin Katolik doktriniyi kabul eden biri için epeyce yararlı bir sonuçtu. Filozof serbest tarzda meditasyonlara girişmesine rağmen, insan ulaşacağı sonucun önceden belirlenmiş olduğundan kuşku duyuyor. Çünkü ruhun maddi olmayan karakterine birdenbire bir sıçramayla ulaşıyor. Oysa bu kendi öncülleri temelinde bile oldukça tartışmalı bir sonuç. Bu argüman Descartes'ın zihin/beden düalizminin temeli olmuştur. Bu ikilik üzerine çağdaş felsefede çok şey söylenmiştir, günümüzde bile söylenmektedir.

Kendi düşünen benliğini değerlendirirken Descartes bu benliğin kaplamı olmadığını, maddi bir şey olmadığını apaçık bir şey olarak görür, ama onun kendi bedeninin fizikselliğine bağlı olduğunu düşünmekten de rahatsız olmaz. Beden maddi olarak

vardır, uzayda yer tutar, uzay içinde hareket ederken ruh dokunulmamış olarak kalır. Ama zihnin maddi olmadığı neden açık olsun? Sezgiler böyle söylüyor diye düşünüyordu Descartes. Zihin açıktır ki yekparedir, bir bütündür. Bazı kısımlarını yitirebilecek olan ve böylece ayrıştırılabilir olan bedene benzemez. Ama ruh bedenden ayrıdır ve dolayısıyla ondan ayrılabilir. Bu argüman Descartes'a ruhun ölümsüzlüğü konusunda teolojik sonuçlara geri dönme olanağı yaratır. Ama bunun ardında yatan güçlükleri düşünmek zor değildir: Nasıl oluyor da bedenim her hareket ettiğinde ruhum bedenimden kayıp çıkmıyor? İzninizle Kartezyen bir flört cümlesi kurayım: "Neden şu anda bedenimden çıkıp senin bedenine bütünleşmiyorum?" Ama konuyla daha doğrudan bağlantılı olan şu: Maddi olmayan benliğim maddi bedenimi nasıl harekete geçiriyor?

Zihin/beden ikiliği felsefi bakımdan zengin tartışmalara yol açmıştır. Descartes'ın düşünceleri epeyce tartışılmış ve zihin konusunda çeşitli kamplara bölünmenin temelini oluşturmuştur. Etkileşimciler (Descartes'ın da pratikte düşündüğü gibi) zihin ile bedenin birbirinden ayrı olduğuna ama etkileşim içinde olduğuna inanırlar. Bölünme konusunda ısrarlı olan katı düalistler ikisi arasında hiçbir bağ kuramazlar, bu da bir sinirsel dürtünün zihinde nasıl kaydedildiği konusunda ilginç sorulara yol açar. Materyalistler maddi olmayan zihni reddederler. İdealistler zihni maddi olduğu için reddederler.

Descartes insan bedeni üzerinde anatomi çalışmalarını destekliyordu. Harvey'in kalp üzerine çalışmaları onu çok heyecanlandırıyordu. Ama daha sonraları entelektüel ve bilimsel destek elde edecek bir dizi başka bilimsel teoriyi küçümsemiştir. Ampirik araştırma yerine yeniden skolastik akıl yürütmeye geri düşecektir. Örneğin, vakumun olanaklılığını veya atomun varlığını reddediyordu (Tanrı bizim bölünemez olarak düşündüğümüz

şeyi her zaman bölebilirdi; bunu reddedersek onun kadir-i mutlak oluşuna bir sınırlama getiriyor oluruz). Göğün ve yerin aynı maddeden oluştuğunu, bundan dolayı başka dünyaların varolamayacağını ileri sürüyordu (çünkü bu maddenin evrenin tümünü şimdiden kapladığı varsayılmaktaydı, o zaman başka dünyalara yer kalmıyordu). Bu tür argümanlar modern düşünörlere tuhaf gelebilir. Ama Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olduğunu kabul etmekle birlikte, unutmamalıyız ki o skolastik geleneğin de boylu boyunca içinde yer alıyordu ve bu geleneğe açıkça referans yapar:

Buna karşılık, Aristoteles'in ve bütün zamanların öteki bütün filozoflarının onaylamadığı herhangi bir ilkeyi kullanmadım. (Descartes, *Principles of Philosophy* [Felsefenin İlkeleri], 331)

Bu kaydı düştükten sonra ekleyelim: Descartes'ın çalışmaları modern felsefe kanonunun kilit bir unsurunu oluşturur. Bu, kısmen istemeden yarattığı bazı içinden çıkılmaz güçlüklerdendir, kısmen sistematik bir felsefe teorisine katkılarındandır, ama hiç kuşku yok ki, aynı zamanda *Meditasyonlar*'ının üslubundandır: Zihninin bilgiyle nasıl uğraştığı konusunda kişisel bir serüvendir bu.

DETERMINİZM

Determinizm her olayın kendinden önce gelen bir nedeni olduğu görüşüdür. Görünürde pek basit görünen bu teori devasa düşünsel sonuçlar yaratır. Bunun anlamı gerçekleşen her olayın, mesele bir düşüncenin, öncesinde ortaya çıkan bir nedensel koşula mı bağlı olmasıdır? Bu, insanların hiçbir biçimde özgür iradeye sahip olamayacakları, her ne yapıyorlarsa bunun önceden bir ne-

deni olduğu, bu yüzden o nedene bağlı oldukları biçiminde okunmuştur. Benzer biçimde, gözlemlenen herhangi bir fiziksel olay, kendinden önce gelen bir nedene ya da nedenler dizisine sahip olarak görülmelidir: Ev alevler içindeyse, bunun bir nedeni olmalıdır. Şu anda bunu okumazlık edemezsiniz. Daha önce olmuş olan her şey bu davranışa girmenizi zorunlu kılar, kitabı şimdi elinizden bıraksanız bile.

Felsefede sık sık olduğu gibi, özensiz dil, anlaşma önünde bir engel olarak yükselebilir. Determinizmin kadercilikten ayrılması gerekir. Bu sonuncusu nedensellik mantığına, bizi çevreleyen ve bize dayatılan olayların gelişimi dizisinde insan seçiminin hiçbir etkisi olmadığı fikrini ekler. Determinizm, aynı zamanda, nedenselliği formüle ederken işin içine bir de bizim davranışlarımızın ne olacağı konusunda belirleyici olan Tanrı türü bir özneyi sokan önceden belirlenmişlikten de ayrılmalıdır. Determinizm sık sık özgür irade ile karşı karşıya getirilmiştir. Oysa nüanslar öylesine incedir ki, bu ikisi bu kadar basitçe karşıt görülemez. Çünkü determinizm insan seçimini kabul ederek bu seçimin olaylar konusundaki büyük matrise edimler olarak girmesine olanak tanıyabilir.

DİL

Wittgenstein gibi filozoflar için dil felsefi sorunların yüreğidir. Sözcüklerin belirsizliği ve tembelce kullanılması gayet samimi duygularla tartışılan, ama doğru bir biçimde irdelense buharlaşacak olan nice meselenin ortaya çıkmasına yol açar. Ancak, her ne kadar tartışmalı konuları irdelerken daha açık seçik bir yazı biçimini savunmayı ısrarla sürdürsek de, Wittgenstein'in tezi, ben, zihin, beden, töz ve benzeri konularda felsefi sorunları ortadan kaldırmış değildir. Benzer tarzda, önermeleri ve argümanları sembolik mantığa indirgemeyi hedefleyen yaklaşımlar da,

büyük heyecan yaratmış olsalar da felsefeyi dikensiz gül bahçesi haline getirmemişlerdir.

Wittgenstein için dil, kurallarını içinde yaşadığımız toplumda öğrendiğimiz bir oyundur. Bu oyun bize dilde neye izin verilebileceğini, neye verilemeyeceğini öğretir, ama birçok oyun türü vardır ve felsefeciler bir oyunun kural ve anlamlarını başka bir oyuna taşıdıklarında sorunlara sebep olurlar. Öyleyse, kullandığımız dil (aynen tenis oynamanın bize tenisi anlamak ve ondan zevk almak bakımından bir araç sağladığı gibi) bizim dünya görüşümüzü biçimlendirir, çünkü ancak sözcükler ve onların görünürdeki anlamları aracılığıyla ki şeyleri anlayabiliriz. Wittgenstein olgun çağında şöyle diyordu: Bütün sözcüklerin, dışımızdaki şeylere işaret etmesi gerekmez. “Merhaba” ve “hoşçakal” gibi sözcükler neye işaret edebilir ki? Bunlar birbirimizi anlama oyununun unsurlarıdır ve dolayısıyla herhangi bir göndergeden bağımsız olarak vardır.

Bu gelenek çerçevesinde, felsefeye kullanılan kelimeler aracılığıyla yaklaşılr, bize berraklaşma yoluyla aydınlanma vaat edilir. Buna bağlı olarak, bu tür felsefeciler “anlam”, “doğruluk”, “kullanım”, “referans” ve benzeri sözcüklere ilgi duyarlar ve kullandığımız sözcükleri ciddiye almamızı talep ederler. Bu felsefeciler için öğrencilerine “Peki ama A ile ne kastediliyor?” diye sormak sıradan bir olaydır. Bunun anlamı, öğrenci terimlerini tanımlarsa daha iyi bir pozisyonun üretilabileceğidir – ya da dilin daha iyi kullanılmasıyla sorunun kendisi buharlaşacaktır. Ama öte yandan, “anlam” ve “kullanım” gibi sözcükler üzerinde durmamız istenir; oysa günlük kullanımda bu ikisinin yolları ayrılır. Bu da ilgi çekici bir şeydir, bazen anlam kullanımın peşine düşer, bazen kullanım anlamın.

Anlamlar önemli midir? Buradaki içerme sözcüklerin bir şeye işaret ettiğidir, ama işaret etmeyle birlikte bir dizi sorun orta-

ya çıkar. “Köpek” şuradaki nesneye işaret eder; öyleyse bir sözcük telaffuz ettiğimde, zorunlu olarak bir şeye işaret mi etmiş oluyorum? Ayrıca, sözcüğün bir anlam ifade etmesi için o şeyin maddi bir varlığı mı olması gerekiyor? Mantıksal pozitivizmin dil konusundaki tavrı buydu, ama bu tavır, Wittgenstein’in da belirttiği gibi, kısa sürede iflas eder, çünkü bütün sözcüklerin fiziksel ve teşhis edilebilir bir statüsü yoktur. Ağrı çekiyorum, ama siz benim ağrımı göremezsiniz, ne de ben onu kendi dışıma çıkararak size dilimi gösterir gibi gösterebilirim. Peki, bu bazı anlamların ya da bütün anlamların yaratıcısının ben olduğum anlamına mı geliyor? Eğer öyleyse, benim dünyam benzersiz ve ayrıcalıklıdır. Wittgenstein, zihnin mahrem yönleri hakkında bir şeyler telaffuz etmek için zorunlu olarak bir toplumsal oyunu katıldığımızı deklare ederek bu tür bir yaklaşımı reddediyordu.

Dil üzerine düşüncelerin, zihin felsefesi ile sıkı bağlar içinde olduğu ortaya çıkıyor. Eğer zihin bedenden ayrılabilir bir şey gibi düşünülüyorsa, bu, iletişim aracı olarak kullandığımız dile nasıl bir statü kazandırır? Dil, kullandığımız sözcükler aracılığıyla kanıtlanmış olan gayri maddi dünyanın temsili bir kısmı mıdır, yoksa zihin bedenine ayırt edilebilir ama ayrılamaz bir yönü ise, telaffuz ettiğimiz sözcükler yalnızca yaşadığımız maddi dünyanın işaretleri midir ki bundan dolayı anlam ve gönderge bakımından katı bir analize tabi tutulsunlar? Dil zihinden sözcüklerin ontolojik statüsüne, metafizik vizyonlara, epistemolojik gerekçelendirmelere döner.

Bazen sözcükler güçlerin cisimleşmesi gibi düşünülür. Burada mistik inançlara ya da fantezi yapıtlarına geri dönüş özlemi var gibidir, ama felsefe sözcüklerin potansiyelini bütünüyle reddetmez. Sözcük üzerine düşünen skolastik felsefeciler sözcüklerin (özellikle tümellerin) sözü edilen tümele işaret etmek bakımından gerçek mi (bu Duns Scotus’un “realist” pozisyonu idi),

yoksa gerçek bir anlamı olmayan, icat edilmiş sesler mi (bu da Ockham'ın William'ın "nominalist" pozisyonu idi) olduğu konusunda bölünmüşlerdi. Realist pozisyon, sözcüklerin kendi Platonik idealleriyle zorunlu bir ilişki içinde olduğu, dolayısıyla öteki varlığa işaret ettiği anlamına gelir. Kuşkucular böyle bir pozisyonun modern bilim dünyasında savunulabilir olup olmadığını sorabilirler, ama bu, sözcüklerin, Wittgenstein'in işaret ettiği oyun kurallarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ve üzerlerinde bir dizi kültürel anlam taşıdığını unutmak demektir. "Güzelsin" demek, sözcüklerin güçlerine işaret eden bir dizi sonuç ve beklenti doğurur. Bu güçler psikolojik, toplumsal ve kişilerarası anlamlar üzerinde yükselir. Çoğu zaman bu biçimsiz kavramlardır ki felsefecilerin hayatını ya abat eder ya da zehir.

DİN

Her ne kadar ilk bakışta mantıksal olarak din felsefesinin merkezinde Tanrı'nın yer aldığı düşünülebilirse de, bu alanda dikkatimizi çeken başka boyutlar da mevcuttur. Bunlar tektanrıcılığı (ya da daha geleneksel olarak "tin"i benimseyerek herhangi bir Tanrı'nın varlığını) reddedenlerin de ilgisini çekecek konulardır.

Dinin başka bilgi biçimlerine göre statüsü ne olmalıdır? Bilimci, örneğin Richard Dawkins, dinin argümanlarının analitik, mantıksal ve ampirik biçimde ele alınmasından yanadır: Dolayısıyla, eğer din, evrenin yaratılış teorisini savunuyorsa, bu da evrenin kökenine ilişkin öteki rakip teorilerle birlikte test edilmelidir.

Tarihsel olarak bakıldığında, Batı'da kiliselerin yüzyıllar boyu sahip oldukları politik denetimden 17. yüzyıldan itibaren kurtulmaya başlayan modern filozoflar, teolojiyi önemsizleştirmeye yöneldiler, bazı bakımlardan Platon'un dine yönelttiği incelikli sorgulamaya geri dönmüş oldular: Şeyler, Tanrı bize on-

ların iyi olduğunu söylediği için mi iyidir, yoksa kendi içlerinde mi? Bu kışkırtıcı bir sorudur, çünkü Tanrı iyinin doğasını kolaylıkla değiştirebiliyorsa, bu, Tanrı'nın neden fikrini değiştirdiği konusunda bazı ilginç meseleleri gündeme getirmenin yanı sıra, Tanrı'nın fikrini değiştirdiğini nasıl bilebileceğimiz konusunda epistemolojik birtakım mülahazalara yol açar.

Kimileri Tanrı'yı kişisel olarak "tanındıkları"nı ileri sürebilir. Ama nereden diye sorulduğunda, geçmişte derlenmiş ve yeni kuşaklara aktarılmış kutsal metinlere dönebilirler. Oysa metinler kavrama, odaklaşma, vurgu meseleleri ve çeviri sorunları ile karşı karşıyadır. Ya da kendi kalplerini veya zihinlerini öne sürerler: Tanrı'yı kendi duyguları aracılığıyla tanımaktadırlar. Bu tür bilgi ayrıcalığı dini otoriteler tarafından çok nadiren kabul edilir. Hristiyan kilisesinin yalnızca daha bireyci eğilimdeki mezhepleri Tanrı konusunda kişisel bilgiyi duygular veya öylesine bilmek temelinde gerekçelendirir. Ne var ki, "İsa'nın bana yoksulluk içinde yaşamamı emrettiğini biliyorum" türünden tutarsız veya çelişik mesajlar, bu tür açıklamaların bilgi değerinden eksildir. Olağanüstü iddialar olağanüstü gerekçeler gerektirir, bunlar ise hiç görülmez.

Tanrı'nın, evrenin ve olası bir öteki dünyanın doğası hakkındaki büyük meselelerin ötesinde, Tanrı'nın inayetine (*grace*) mazhar olma meselesi vardır. Bazı insanların Tanrı'ya ve Cennete erişeceği önceden belirlenmiş midir yoksa kimin Cennete gireceğini sırf ahlaki davranış mı belirler? Kimileri bir insanın kendi çabalarıyla Cennete gidip gitmeyeceğini belirlemesi olanağını reddeder, kimin testi geçeceği, kimin reddedileceği konusunda bütün kontrolü Tanrı'ya havale eder. Tanrı'nın inayeti işte bu demektir.

Dini düşüncenin etik alanında iyi ve kötü (hayır ve şer) anlayışı üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur. Günah, Tanrı'nın ya-

salarını çiğnemek ve O'nun ahlaki pozisyonundan sapmak olarak görülür. Kimileri için bu, toplumsal düzeni muhafaza etmenin elverişli bir yöntemidir ve bunun teoloji ile bağları kesilebilir. Kimileri ise, çeşitli dinlerin kutsal metinlerin yorumu ve eğitim felsefesi aracılığıyla yaydığı fikir temelinde, kendi doğuştan gelen kötülüklerini bir saplantı haline getirirler. Bir felsefeci ve bir baba olarak, çocukta günah bulmanın güç olduğu kanısındayım; ama başkalarına günahkârlıklarını hatırlatan ve bu yolla onların itaatini sağlayanlar için bunun ne kadar yararlı olduğunu görebiliyorum.

DÜALİZM

Düalite (ikilik), görünürde birbiriyle bağdaşamayacak iki alana, örneğin zihin ve beden, iyi ve kötü, biçim ve içerik, özgürlük ve determinizm ya da varlık ve oluş gibi alanlara bölünen bir varlık veya sorunu anlatan bir terimdir. Bunların her birinde, bir tarafın ötekini dışlayacak biçimde var olduğu söylenir. Bu da her ikisinin de bağımsız bir varoluş sürdürebileceğini ima eder. Buna taraf olan düşünürler de buna yaslanarak görüşlerini geliştirirler.

Düalizm monizme karşı çıkar (üzerinde düşünmeye değer ilginç bir ikilik!). Monizm, filozofların ortaya attığı bütün varlık ve sorunların tek bir betimlemeye indirgenebileceğini ileri sürer. Örneğin iyi ve kötü ahlaki nedenlere, varlık ve oluş varoluşa, zihin ve beden zihin-bedene indirgenir. Monistler “Ockham’ın usturası”nın ikincil faktörleri işin içinden çıkardığını ileri sürerler: Düşünceyi gereksiz unsurlarla neden tıka basa doldurmalı? Ama birçok düşünür monizmin anlamaya hizmet etmediğini belirterek bu yaklaşımı reddeder. Bazen bir meselenin özelliklerini ve doğasını kavrayabilmek için uç bir biçimini incelemek anlamlıdır: Örneğin, kötüyü iyi ile karşılaştırmak ya da zihni beden-

den ayırmak gibi. Düalistler ise ayrılığın yalnızca düşünsel amaçlarla değil, kendi içinde ontolojik olarak geçerli olduğunu ileri sürerler. Zihin bedenden köklü olarak *farklıdır*. Denir ki, zihin düşünür, beden düşünmez; zihin gayri maddidir, beden maddidir. Ama o zaman neden ikilikte durmalı? Çoklu bir bölünmeyi hak eden bazı konular da yok mudur?

Zihin ve bedeni ele alalım. Platon, Descartes, Leibniz gibi düalistler zihnin, ebediyen yaşasa da yaşamasa da, gayri maddi bir nesne olduğunu vurgularlar. Eğer gayri maddi ise, aynı bedende belirsiz bir süre boyunca kalmak zorunda değildir. Zihinim bu bedeni tahliye ederek başka bir araçtan yararlanabilir; belki de sizin bedeninizden. Bunun gerçekte olmaması düalisti düş kırıklığına uğratmaz. Düşünce, diye hatırlatır bize, zihinseldir. Her ne kadar görünürde beynin fiziksel hallerine bağlı ise de, kafamızda hayal ettiğimiz 20 metre boyunda bir filin, siz T. S. Eliot'la geniş savanalarda piknik yaparken sağa sola saldır-maya başlamasını algılamak olanaksızdır. Sinir sistemi ve beyin üzerine çalışan bilimciler ne kadar dürtmeler kaksalar da kafanızdaki bu hayali gün yüzüne çıkaramazlar. Peki, eğer düşünce, katılığı olmayan bir şeyse nerede gerçekleşir? Düalist şöyle cevap verir: Gayri maddi bir zihinde, zihin ile beden arasındaki ayrım da bu yüzden yapılıyor. Peki ama gayri maddi bir zihin maddi bir bedeni nasıl etkiler? Bu düalistlerin başını sıkıntıya sokan bir sorudur. Çünkü ya materyaliste tavizler vermeye başlar ve zihnin bedenle etkileşim içine girdiğini söyleyen bir teori geliştirirler (etkileşimciler) ya da kararlı biçimde düalist kalır, ama bölünmeyi aşma kapasitesini Tanrı'nın eline havale ederler. Kimileri de (epifenomenalistler) herhangi bir etkileşimi reddeder ve zihni yalnızca deneyimlerin depolandığı bir yer olarak görüp beden hareketlerine yol açma kapasitesinin olmadığını belirtirler. Beden ise kendi kendini yönetir.

Başka bir çerçevede, Hegel ikiliklerin sahip olduğu içkin ivmenin zorunlu olarak aşılabacağına inanıyordu. Bunların birbirlerine karşıtlığından bir sentez çıkar, bundan yeni bir biçim doğar, sonunda her şey tek bir varlığa indirgenir: Mutlak Tin.

EFLATUN (bkz. PLATON)

EGOİZM (bencillik)

Egoizm, insanın kendisinin ya güdüleyici ahlaki güç olduğu ya da ahlaki davranışın amacı olduğu veya olması gerektiği anlamına gelir. İngilizcede var olan ikinci bir sözcük (*egotism* = kendini beğenmişlik) ile ifade edilen şeyden, yani insanın kendi önemini veya işlerini (milliyetçiliğe benzer biçimde) psikolojik bakımdan aşırı değerli görmesinden ayrı düşünülebilir. Yani egoizm pozitif ve normatif etik olarak bölünebilir. Pozitif etik, egoizmin *olgusal* bir betimlemesidir: insanları güdüleyen kendi çıkar ve arzularıdır. İnsanları başka türlü betimlemek olanaklı değildir. Buna karşılık, normatif egoist etik insanların şu andaki davranışlarının ardında ne tür güdüler yatıyorsa yatsın, aslında böyle güdülenmesi gerektiğini önerir.

Kimileri, insanın edimlerinin daha önceki olaylar tarafından belirlendiğini, bunun seçimi bir yanılsama haline getirdiğini ileri sürerek bireyin seçim yaptığı fikrini reddedebilirler. Ne var ki, büyük nedensel dürtü karşısında bir seçim unsuruna izin verilirse, insanın bir sonraki davranışı üzerinde bir ölçüde kontrol sahibi olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla, bu insanın kendine mi, başkalarına mı dönük bir hareket hattı seçmesi gerektiğini araştırabiliriz. Yani kendi çıkarlarının peşinden mi gitmeli yoksa kendi çıkarını reddederek başkalarının çıkarı için mi çaba göstermeli, diye sorabiliriz. Başkalarını düşünen davranışlar, kendini düşünen davranışlarla karşılaştırıldığı zaman ahlaki bakım-

dan ne ölçüde meşrudur ya da alkışlanmalıdır?

İlk bakışta, psikolojik egoizm felsefi bakımdan pek ileri gidemez. Bütün davranışlarımızın kendimize dönük olduğunu, kendimizle güdülendiğimizi ileri sürer ki bu doğruysa, yalnızca dünyayla ilgili olarak, aynen yerçekiminin saniyede 9,8 metre olduğu gibi bir olguyu betimliyor olur. Özgecil ya da fedakârca olarak nitelenen bütün davranışların peçesi indirilir ve bunların altında kişinin kendisine dönük davranışlarının yattığı ortaya konulur. Josh dilenciye suçluluk duygularını gidermek için para vermiştir; Harriet boğulmakta olan küçük çocuğu kurtarmak için nehre atlamışsa bunun nedeni çocuğu kurtarma çabası göstermese idi vicdanının hayat boyu peşini bırakmayacağıdır. Hayırseverlik ve fedakârlık böylece bencil davranışlar olarak sınıflanabilmektedir. Ne var ki, insan güdülemesinin bu denli eleştirel veya realist bir betimlemesi ile bile büyük teoriler geliştirilebilir: Örneğin Hobbes güçlü bir devleti gerekçelendirmek için bencil davranışın denetim altına alınması gerektiğini bir temel olarak kullanıyordu. Mandeville ve daha da iyi bilinen örneğiyle Adam Smith kendi çıkarlarının peşinde koşan davranışların aslında toplumsal fayda yarattığını ileri sürüyordu.

Bu teorinin karşıtları teoriyi eleştirmek için karşı olgusal bulgulara başvururlar. Bir dizi bulgu, bazı özgecil ya da ödev olarak üstlenilen davranışların hiçbir biçimde bunları gerçekleştiren öznenin kendi çıkarıyla ilişkisi olduğu iddia edilemeyecek bir nitelik taşıdığını göstermiyor mu? Özellikle bu kişi çok değerli şeyler yitiriyor, hatta ölüyorsa. Ama karşı olgusal bulgu olarak düşünülebilecek şey, çözmesi zor karmaşık bir mesele haline gelir: O en yüce fedakârlık anında, askerin kendini (örneğin namını ya da Yaradanına kavuşmayı) düşünmediğini nereden biliyoruz? Özel amaçlar özel kalır. Ortaya çıkan sorun, herhangi bir bulgunun psikolojik egoizmi çürütüp çürütemeyeceğidir.

Eğer çürütmek mümkün değilse, o zaman bu kapalı bir teoridir, bir varsayım statüsünde kalır. Ne doğrulanabilir, ne de yanlışlanabilir.

Bu noktada, psikolojik egoist mi yoksa psikolojik özgeci mi olmamız gerektiğini anlamak için yazı-tura mı atacağız? Bu pozisyonların birini ya da ötekini (ve daha az düalistik seçenekleri) bilimsel olarak değerlendirmek mümkün müdür? Güdülerin tespit edilmesi güçtür. Öyleyse mesele davranışlara dayalı bulguların yanısıra insanların mahrem duygularına ilişkin bulguları da göz önüne alma zorunluluğu dolayısıyla karmaşılaşmaktadır. Neden yalnızca insanların ne yaptığına bakmakla yetinmemeli? Hume psikolojik egoizmi altı noktada çürütmeye girişir (onun kullandığı deyim “bencil hipotez”dir). Bu hipotez, sevgi, dostluk, merhamet, şükran gibi başkalarına yönelik ilgi ve güdülenme içeren ahlaki duygulara karşı çıkar. Güdülenmeyi tek bir nedene indirgemeye çalışır; bu ise “verimsiz bir görev”dir – “*basitlik aşkı... felsefede epeyce yanlış akıl yürütmenin kaynağı olagelmıştır.*” Anlaşıldığı kadarıyla hayvanlar birbirlerine iyiliksever tarzda yaklaşırlar; hayvanların özgecil davranabilecekleri kabul edilirken, bunun insanlarda inkâr edilmesi nasıl mümkün olur? Dördüncüsü, iyilikseverlik kavramı anlamsız olamaz, bazen bir davranışın öznesinin öteki insanın bahtından bir çıkarı yoktur, ama yine de onun iyiliğini isteyebilir. Beşincisi, kendi çıkarlarımızı düşünmekten de önce gelen bazı güdülerimiz vardır: Kibir, şöhret ya da intikam, kişinin çıkarlarını bütünüyle aşan eğilimlerdir. Nihayet, psikolojik egoizm haklı olsaydı bile, epeyce güçlü bir ahlaki davranış olasılığı yaratmaya yetecek birtakım eğilimler mevcuttur; bu da bir insana kötücül, bir başkasına insan-cıl sıfatlarının takılmasına olanak verir ki ikincisi ilkinin tercih edilmelidir.

İnsan doğasını tasvir eden bir teorinin ötesine geçtiğimizde,

normatif egoizmin, insanın ne yapması gerektiği sorusunun altına gireriz. Normatif egoistler, tabii farklı nedenlerle, insanın kendi çıkarlarını geliştirmeye çalışmasının doğru olduğunu söylerler. Rand, rasyonel egoizmin güçlü bir mutlak savunmasını yapar: Bireyin yaşama ve ahlakını seçme hakkı olması, onun rasyonel bir varlık olarak kendi çıkarını yansıtmalıdır (kaprisli, duygusal varlık Rand'e göre rasyonel kafalı egoistin antitezidir). Kimileri de sonuççu ilkeler temelinde kendi çıkarlarımızı düşünerek davranmamız gerektiğini, böyle yapmakla öteki insanlara, onlara yardım etmek için çaba gösterdiğimiz bir durumdan daha çok yardım etmiş olacağımızı ("cehenneme giden yol iyi niyet taşlarıyla döşenmiştir" denir), ekonomi ve tarihin açıklamalarının bu yönde olduğunun söylenebileceğini ileri sürerler.

EĞİTİM

Felsefenin eğitim olduğunu, dolayısıyla eğitim felsefesinin mülkerrer olduğunu söylemek olanaklıdır. Felsefe bilgeliğin araştırılmasıdır. İnsan bunun kendi içinde eğitici olduğunu ummak istiyor. Ne var ki, eğitim alanında eğitimin işlevi, amacı, ruhu, kapsamı, süresi, bilgi ve onun kullanımı konusunda varsayımları ile ilgili açıkça bir dizi farklı yaklaşım mevcuttur. Bunların her biri kendilerini önceleyen felsefi kavrayışlara bağlıdır.

Sorgulanmamış yaşam, yaşanmaya değer. (Platon'un Sokrates'i, *Apology*, 38a)

Sokrates öğretmenin işinin bilgiyi öğrencinin zihninden didikle-yerek çıkarmak olduğunu düşünür. Çünkü bilgi, değişik hayatlar arasında bilinmesi gereken her şeyi bilen ruh tarafından muhafaza edilir, ama bir insanda yeniden doğduğunda beden zihninin bilmesini engeller. Bunun anlamı, öğretme eyleminin öğren-

cide anlamayı yeniden canlandıracak deneyimler yaratmayı içerdiği-
dir. Buna karşıt olarak, Locke gibi ampiristler doğuştan ge-
len fikirlerin varlığını yadsır ve her tür bilginin deneyimin sonu-
cu olduğunu söylerler. Ama kendi içinde bu yeterli görünmez,
çünkü zihnin algılanan şey hakkında düşünmeye başlayarak işin
içine girmesi gerekir: Bir şeyin *var olduğunu* bilmek, *nasıl* işledi-
ğini bilmek, onunla *ne* yapılacağını bilmek.

Politik açıdan, eğitim genellikle uysal ve her söyleneni kabul
eden bir halkı kontrol etmek isteyenlerce kısıtlanır. Bu yüzden-
dir ki eğitim aynı zamanda farklı amaçlarla halka politik güç ka-
zandırmanın bir aracı gibi de görülmüştür. Ne var ki, eğitim
hangi amaçla olursa olsun bir kez politize oldu mu, öğrencilere
eleştirel olmayı öğretmeyi gerekçelendirmek veya sürdürmek
zorlaşır, çünkü eleştirel düşünce hem yönetim süreçlerini hem de
devrimci süreçleri hedef alabilir. Çocuklar hangi amaçla eğitile-
cek? Kilise'nin veya devletin itaatkâr hizmetkârları olsunlar diye
mi (Luther), iyi yurttaşlar olsunlar diye mi (Rousseau), erdemli
bireyler olsunlar diye mi (Locke) yoksa mükemmeliyetin peşine
düşsünler diye mi?

Eğitimin ilkeleri aynı zamanda insan doğası hakkındaki dü-
şüncelerden de türetilir. Eğer yeteneklerin (örneğin genetik soya-
çekim dolayısıyla) değişmez olduğunu varsayarsak, o zaman
eğitim çerçevelenmiş olur. Eğer yeteneklerin esnek olduğunu
varsayarsak, o zaman eğitim esnek ve açık uçlu hale gelir. Eği-
timsel öğrencinin potansiyelini yöneten beklentiler yelpazesini
göz önüne alarak onlarla birlikte çalışmaya veya adapte olmalara-
rını teşvik etmeye yönelirler. Bazen, eğitimciler örtülü olarak
farkında oldukları insani potansiyeli küçümseyerek bu beklenti-
leri köreltmeye çalışırlar. Çocuk günahkârdır; öğrenmek ahla-
ken veya siyasi olarak tehlikelidir; merak kültürel bakımdan ka-
fa karıştırıcıdır. Bunun dışında, kimileri de eğitimin ahlaki ba-

kımdan hayatın hedonistik hazlarından zevk almaktan daha az önemli olduğunu veya temel birtakım bilgiler dışında her tür entelektüel faaliyetin yararsız veya tehlikeli olduğunu ileri sürerler.

Doğal olarak, eğer eğitimi kendimizi daha yükseklere çıkartmanın manivelası olarak görüyorsak, bu tür iddialar can sıkıcıdır. Aristoteles zihinsel faaliyetin bir insanın erişebileceği en yüksek yaşam tarzı olduğunu ve eğitim görmüşler ile eğitim görmemişlerin, aynen canlı ile ölü gibi birbirinden farklı olduğunu belirtiyordu.

EPISTEMOLOJİ (bilgi teorisi)

Bilgimizden gurur duyarız: Kendi dışımızdaki dünyada, başka insanlarda ve kendi içimizde ne olup bittiğini anlama kapasitemizi verir bize. Ama bazen de alçakgönüllülüğümüz tutar, cehaletimizden dem vururuz: Her şeyi bilmemiz mümkün değildir, ne zamanımız vardır bunun için ne de her şeyi öğrenme kapasitemiz. Bilim, duyularımızın yelpazesinin ne kadar kısıtlı olduğunu ortaya koymuştur. Toplam elektromanyetik spektrumda görünürlük küçük bir kısımdır; işitme ise var olan frekanslar yelpazesinin yalnızca bir bölümünü yakalayabilmektedir. Ne var ki, teknisyenler şimdiye kadar bizim için gizli kalan bu frekansları (yani ışık ve ses frekanslarını) dikkatimize sunmuşlardır. Böylece bunları daha öteye keşfedebilir ve bilim ve sanayide kullanabiliriz.

Kesin bilgi, inançtan ayrıdır: Bahçede bir heykel olduğuna *inanıyor* olmam bir heykel olduğunu *biliyor* olmamdan farklı bir önermedir. Epistemoloji, bilmek, inanmak ve emin olmak kavramlarıyla ne demek istediğimizi, bazı şeyler konusunda emin olup olamayacağımızı, olacaksak nasıl olabileceğimizi ve bunun dini, bilimsel, psikolojik, sanatsal ve ahlaki fikirler açısından söylenip söylenemeyeceğini inceler. Hakikat var mıdır?

Biz bunu nasıl bilebiliriz? Bilgimizden emin olabilir miyiz?

Epistemoloji bilimler için önem taşıyan sorulara el attığı gibi, temel anlama biçimlerimiz hakkında da sorular sorar. Kesin bilgi arayışı çerçevesinde birkaç ayrı geniş anlamda felsefi gelenek ortaya çıkmıştır. Kimileri duyularımızla algıladığımız şeylerden emin olabileceğimizi söyler, kimileri düşündüğümüz şeylerden. Doğal olarak, kendilerine sahte bir ikilik gibi görünen aradaki uçurumu bir köprü ile aşmaya çalışanlar da vardır, kesin bilgi için bir tanrıya başvurmayı seçenler de.

Tanrı'ya inananlar bakımından, insanın zihninin ve duyularının aşikâr yetersizliği, onları bilinen ve bilinecek olan her şeyin garantörü olarak Tanrı'ya dönmeye teşvik eder. Durum böyle olabilir, ama insanlar Tanrı'nın kesin bilgilerinden nasıl yararlanabilirler? Bu görüşün taraftarları, geleneksel olarak vahiy kavramına sığınmışlardır: Tanrı kendini seçilmiş kullarına açık eder, bunlara ise bu temelde dünyanın geri kalanını O'nun ne önerdiği veya ne gösterdiği konusunda aydınlatma görevi düşer. İster Tanrı'ya inansınlar, ister inanmasınlar, kuşkucular Tanrı'nın kendini insanlara göstermesiyle birlikte, bilgi sorununun yeniden insanlık âlemine devredilmiş olduğunu hatırlatırlar: Şimdi artık bir insanla karşı karşıyayızdır – ama vahiy taraftarları, insanın ne bildiğinden emin olamayacağını söylemişlerdir.

Rasyonalizm kesin bilginin ancak zihnin işleyişinde, önermelerden türetilen mantıksal bağıntılarda bulunabileceğini söyler. Ampirizm buna zihnin başlangıçta boş olduğunu, bildiğimiz her şeyin duyuların zihin dışı dünyadaki şeylerle karşılaşmasından ve onları algılamasından öğrenildiğini söyleyerek karşılık verir. Her iki pozisyonun da sorunları vardır. Eğer üç kenarı olan bir nesneyi hiç görmediysem, üçgen fikrini nasıl geliştirebilirim? Ya da bazen (özellikle yorgun veya hasta olduğumda) beni yanılttığını bildiğim halde, duyularıma nasıl bütünüyle güve-

nebilirim? İkisini biraraya getirirsek, duyularımdan edindiğim bulguları mantıksal düşünüşle geçerli hale getirmem gerektiği ya da mantıksal zırvayla uğraşmadığımdan emin olabilmek için mantıksal düşünüşümün duyulara yeniden bağlanması gerektiği söylenebilir.

Belki de bilginin kesinliği kavramı yersizdir; olasılığı tercih ederek yanılmayı kabul etmeliyizdir. Bahçedeki heykelin varlığı konusunda yüksek bir olasılık olduğunu söyleyebilirim. Sisli bir gecede ne kadar emin olabilirim ki?

Batı felsefesinde kuşkucu gelenek güçlü ve yararlı bir akımdır. Bildiğimizi sorgulama yönünde etki yapmıştır. Ama zorunlu olarak bilgi konusunda bir nihilizm içermez, çünkü sürekli olarak bilgi edinmenin daha iyi yollarını aramak bilgiyi reddetmediğimizi gösterir. Buna bağlı olarak, kimi felsefeciler bazı şeylerden emin olabileceğimizi (" $2 + 2 = 4$ " veya "zar atarken 6 gelmesi ihtimali altıda birdir" gibi), bazı şeyler hakkında sadece olasılık düzeyinde önermeler yapabileceğimizi ("mavi bir gök havanın sıcak olacağına işaret eder"), bazı şeyler hakkında ise hiçbir kesin bilginizin olamayacağını ("Tanrı vardır") söylerler. Eğer olasılık temelli önermelere yönelirsem, 0 ile 1 için, yani bir şeyi kesin olarak bilebilme parametreleri için kriterler geliştirme sorunuyla karşı karşıya kalırım. Bunlar ne olabilir? Buradan daha ileriye gidemem. Kuşkuculuk sahte bilimsel önermeleri ve dini önermeleri sorgulamakta çok etkili olmuştur. Bir olayın olmuş olduğundan çok emin olduğumuzu düşündüğümüz zaman bile, hep Hume'un havaya kalkmış kaşını hatırlamakta yarar vardır.

ESTETİK

"Güzel" sözcüğü telaffuz edildiği veya düşünüldüğü zaman, peşisıra bir dizi felsefi sorun gelir. Eğer "A güzel" dersem, sanki

A'nın güzel olduğunu, A küp biçimindedir veya geniştir gibi bir anlamda söylemiş gibi oluyorum; veya A'nın belirli bir estetik duygu uyandırmak anlamında bana güzel geldiğini söylemiş oluyorum. Alternatif olarak, etrafımdakilerle aramızda "burada toplanmış olan bizler, A'ya güzel olması nedeniyle saygı göstermeliyiz" türünden bir toplumsal anlaşma olduğunu belirtmiş oluyorum ki bu da güzelliğin kültürel ve toplumsal olduğu anlamına gelir.

Yunanlar güzelliği iyilikle eşitlemişlerdi. Filmlerde ve edebiyatta çirkin ve alçak karakterlerde ve güzel kahramanlarda hâlâ bunun izini görürüz. Eco gibi kimileri güzelliğin tarihsel özelliklerini vurgulamaya meraklıdır. Kimileri ise güzelliğin ebedi olduğunu vurgular. Belki de Platon ile güzelliğin duyular üstü bir İdeal olduğu, duyulara hitap eden bütün güzelliklerin bu mükemmel Form'un yalnızca birer yansıması olduğu kanısını paylaşırlar. Kant güzelliğin rasyonalist bir betimlemesini yapmıştır (kendi çıkarı olmayan bir kişinin hazzı). Bize neyin yüce, neyin güzel olduğuna dair tuhaf özetler sunmuştur. Santayana ise bize güzelliğin öznel duygusal niteliğini hatırlatmayı seçer:

Güzelliği hissetmek, bu duyguyu nasıl hissettiğimizi anlamaktan daha iyi bir şeydir. (Santayana, *The Sense of Beauty*, 31)

Yalnız, güzelliği hissettiğimde, bunu kendimi işin içine hiç sokmadan ve tefekkür yönlü bir tavırla mı yapmalıyım yoksa doğabilecek duygulara kendimi bırakmalı mıyım? Örneğin, yakınım-daki bir nesneye bakıyorum. Baktığım şey seyyar bir at barınağı: Tamamen pratik amaçlar için yapılmış, ahşap bir nesne; küp biçiminde, ortası kabarık bir çatısı var, giriş kapısı açık. Bu nesnede göze hoş gelen herhangi bir şey var mı? İlk bakışta yok. Ama nesneyi algılama tarzımı değiştirir ve bu nesnenin bir eski-

zini çizeceğim, sonra da bir tablo yapacağım diye düşünürsem, o zaman göze daha hoş görünür hale getirebilirim. Bu anlamda, konu dışı, insana zevk vermeyen şeyleri çıkarıyor muyum, atlar için konulmuş olan parmaklığı veya su kovaşını görmezlikten mi geliyorum? İlle öyle olması gerekmez. Çünkü onlar üzerinde de aynı şekilde çalışabilirim, onları da estetik nesneler olarak görebilirim. Peki, burada değişmekte olan şey ne? Algıyı değiştirip bir “potansiyel sanat yapıtı” gördüğüme göre, estetik olanın, estetik olmayan bir bakıştan estetik olan bir bakışa doğru bir değişim gerektiren zihinsel bir süreç olduğunu söylemek ilk akla gelecek şey olurdu. Aynen bir sayı dizisine yalnızca bir sayı dizisi olarak, yani 2, 5, 10, 17, 26, 37... olarak bakmak ya da bir matematik kalıp olarak, n üssü $2 + 1$ olarak bakmak gibi. Öte yandan, acaba gözden geçirmekte olduğum nesnelerde aslında baştan beri var olan bir şeyler mi var ki bir kez odak noktamı değiştirince, eğitimle öğrenilebilecek bir tutum değişikliğini benimseydiğimde bunu algılayabiliyorum?

Sıradan bir söz, “güzellik bakanın gözündedir”, sizin güzel gördüğünüzün benim gözüme çirkin görünebileceğini hatırlatır bize. Eğer konuşma orada sona ererse yazık olur, çünkü felsefi bir nokta atlanmış olur. Sorabilir miyim, bakmakta olduğum bu nesnede güzel bulduğunuz nedir? O nesnede, benim de takdir edebileceğim bir şey var mı, yoksa sadece nesneye sanki sizin gözlerinizden bakıyormuşum gibi bakmayı mı öğreneceğim, yani sizin yargınıza temel olan kriterleri mi uyguluyor olacağım? Ki sonradan “ah işte, arkadaşım bunu kuşkusuz güzel bulurdu” diyebileyim. Ama öznellik daha da öte taleplerde bulunur: Eğer “bu çalışma bana hüznün dolu geliyor” dersiniz, bu cümledeki “ben” daha iddialı bir önerme yapmak amacıyla (“bu parça hüznün dolu”) atılabilir; bu da özel olarak sizin hissettiğinizden çok daha ilginçtir. Artık elimizde üzerinde çalışılabilecek bir şey var.

Resmin hangi yanı hüznü dolu hale getiriyor onu?

Ne var ki, burada gerçekten de kişisel çağrışımlar rol oynuyor olabilir. Başka insanlar bunun neşe dolu bir parça olduğunu ileri sürebilirler. Bu durumda yargı haklı olarak özneldir. Örneğin, “A’yı güzel buluyorum” dersem, seçimimin arka planında yatan çevresel, kültürel, psikolojik, rasyonel unsurlara referans yapıyor olabilirim. Bunun anlamı güzelliği oluşturan şeylerin takdir edilebilmesi için öznelliğin kritik bir önem taşıyor olduğudur. Siz de benimle yeterince benzer bir hayat yaşamışsanız, aynı kitapları okumuşsanız, benim bakmış olduğum tablolara, binalara, heykellere, insanlara bakmışsanız, çok genel bir anlamda siz de benim gibi düşüneceksinizdir. Öte yandan, siz benimle aynı fikirde değilseniz, şu “güzellik bakanın gözündedir” teorisi uyarınca, bu durum yalnızca sizin kendi tarihçenizde ve halihazırdaki güzellik algılayış çerçevenizin benimkinden farklı olduğunu kabul etmek olarak yorumlanabilir. Öyleyse, öznel arası ortak kanılar bilimsel olarak test edilebilirdir. Benzer geçmişlerden gelen ve benzer eğitime maruz kalmış insanlar güzellik konusunda benzer beğeniler mi ifade ederler? Ama öyle olsa bile, bu, güzelliğin nesnel olduğunu mu gösterir yoksa toplumsal etkenlerin etkisinin oldukça güçlü olduğunu mu?

Alternatif olarak, acaba A, nesnel olarak tanımlanabilecek birtakım kendine özgü nitelikler (biçimi, şekli, simetrisi, rengi, dengesi, ahengi vs.) dolayısıyla mı güzeldir? Zihnî, belirli biçimleri güzelliğe sahip olarak algılayacak biçimde evrilmiş olduğu ileri sürülebilir. Bunların algılama yoluyla tanınması (mekânın veya zamanın akışının tanınmasına benzer biçimde), başka hayvanların paylaşmadığı bir duygusal tepki yaratabilir. Daha eski bir gelenek, güzelliğin kaynağının ilahi olan veya hakikat veya iyilik olduğunu düşünürdü. Bütün teoriler benzer biçimde şu sorunu yaratır: Güzel şeylerle karşılaştığım zaman, sanki âşık

olduğumu bilir gibi, bunların güzel olduğunu hemen anlayacak mıyım yoksa asgari bir eğitime ve gözlem kapasitemin sıradan günlük şeylerin ötesine uzanmasına ihtiyacım olacak mı?

Ama ya insan hakiki güzelliği görebilecek gözlere sahip olsaydı – ilahi güzelliği kastediyorum, saf ve berrak ve katıksız güzellik, ölümlülüğün kirlenmişliği ve insan hayatının bütün renkleri ve kibriyle lekelenmemiş güzellik – hakiki güzellik, saf ve ilahi bundan ne kadar uzak, ne kadar farklı? (Platon, *Symposium*, 211e)

Ama bir kez bir yapıtta veya bir manzarada veya bir insanda bu tür betimlemelere yol açan nedir, bu konuda bir karar vermeye başlarsak, o zaman daha sıkı çalışmaya başlayabiliriz demektir. O zaman estetiğin engin alanı önümüzde açılır: tavır, değer, temsil, amaç, geometri ve simetri, psikolojik tepkiler, bakanın bulunduğu mesafe, güzelliğin farklı kültürel biçimleri ve başka konular, müziğe, sanata, heykele, mimariye, dansa uygulanabilir. Ve oradaki güzellik, aynen gece gibi, baş döndürücüdür.

ETİK

“Ne yapmalıyım?” sorusu “ne yapıyorum?”, “ne yaptım?”, “ne yapacağım?” sorularından farklıdır. Olgular temelinde sınılanabilecek pozitif bir betimleme değil, normatif bir önermedir. Yani, ne yapmakta olduğum bir betimleme konusudur: Bir yalan uydurmaktayım. Benzer biçimde, ne yapacağım sorusu da bir betimleme gerektirir: Yalan söyleyeceğim. Ama bir betimlemenden bir ödev çıkarılabilir mi: Yani yalan söylemeli miyim?

Betimleme ile yol gösterme arasındaki ayrım, etik olarak düşünmeye başlamanın birçok yolundan biridir. Bir yalan uydururken, yalan söylemenin doğası gereği yanlış olup olmadığını,

etik olarak bazı koşullarda haklı görülüp görülemeyeceğini düşünüyor olabilirim; veya beklenen sonuçları dolayısıyla yalan söylemenin haklı görülebileceğini düşünüp sonuçları kendi açımdan veya başkalarının açısından birbirinden ayırtırabilirim; ya da kendime yalan söylemeyi seçersem ne tür bir insan olacağım sorusunu sorabilirim. Bu soruları sorduğumuzda, deontoloji, faydacılık ve erdem teorisi olarak bilinen üç ana etik teorisini gündeme getirmiş oluyoruz.

Dcontoloji taraftarları, Kant'ın ahlak felsefesini izleyerek yalanın hiçbir zaman haklı görülemeyeceğini (davranışlar kendi içlerinde ya ahlakidir ya ahlak dışıdır), doğru olanı sırf doğru olduğu için yapmanın bir ödev olduğunu ileri sürerler. Kant bize davranılmasını dileyeceğimiz gibi davranmamız gerektiğini (C. S. Lewis'in izah ettiği gibi, bu etik erken dönem Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin izinde pratikte evrenseldir), söz konusu davranışın, herhangi bir insanın yalan söylemesinin doğru olup olmayacağını sorabileceğimiz biçimde tümelleştirilmesi gerektiğini söyler. Yalan söylemenin ahlaki bir değeri olabileceğini vurgulu biçimde yadsır. Ünlü bir örneğinde, bir cani evinize girer de kurbanını aramaya girişirse sizin ona kurbanın yeri konusunda yalan söylemenizin yanlış olacağını belirtir. Kant'çılar bu argüman karşısında hep zor durumda kalmışlar, durumun aşırılığı dolayısıyla bunu bir ayarlamaya tabi tutmaya yönelmişlerdir (bu da tümellik hükmünde bir düzeltme yapılması demektir). Eleştirmenleri ise Kant'ın tümelliğinin kendisinin bir davranışın sonuçlarına yaslandığını ve dolayısıyla davranışın kendisinden ziyade sonuçlarına bakmamızın daha doğru olacağını belirtmişlerdir.

Sonuççular yalanın sonuçları üzerinde düşünmemiz gerektiğini ileri sürerler. Yalan niye söylenmektedir? Diyelim ki karşınıstan biriyle yemeğe çıktınız. Partneriniz güzel miyim, diye sordu. Kant dürüst bir cevap beklerdi. "Hayır, korkunç görünü-

yorsun” derseniz, üzücü sonuçlar doğabilir. Ama Kant diyebilir ki, partneriniz belki de dürüstlüğü tercih ederdi, böylece güvenini kazanırdınız. Ama sonuççu da bunun bütün bir geceyi mahvedebileceğini ya da atmosferi bozacağını, dolayısıyla anti-sosyal, dostane olmayan bir jest olarak görülebileceğini söyler. Ona göre, yalan söyleyip ilişkileri gerginlikten uzak, rahat sürdürmek çok daha iyidir. Burada, kısa vadeli sonuççuluk ile uzun vadeli sonuççuluk arasında bir ayrım yapılabilir. Uzun vadeli bakan sonuççular, kısa vadede elde edilen yararların uzun vadeli yararların lehine olmayabileceğini kabul ederler. Böylece, sonuççu bir açıdan Kant’la aynı fikri paylaşır: Şimdi dürüst davranıp, ileride daha büyük yararlar getirebilecek uzun vadeli güven ve dostluğun yerleştirilmesi çok daha iyidir.

Bentham’ın faydacılık olarak adlandırılan sonuççuluğu, faydaları ve maliyetleri, potansiyel sonuçları, yaratacakları etki ve kaç insanın etkileneceği açısından ölçerek karşılaştırmayı hedefleyen daha dakik bir zemin yaratmaya çalışıyordu. Birçok açıdan, Bentham’ın projesi, “en büyük sayıda insan için en büyük mutluluk” yaratmayı düşleyen bir toplumsal mühendisliğin alt yapısıydı. Ne var ki, Bentham’ın eleştirmenleri az sayıda insanın çok sayıda insan aleyhine çok daha büyük yararlar elde ettiği ya da çok sayıda insanın ötekiler karşısında iyi durumda olduğu pek hoş olmayan durumlar üzerinde durmuşlardır. Yemeğe çıktığınız insana yalan söylemeyi düşünürken, faydacılar dolaysız biçimde doğabilecek sonuçları (düş kırıklığı yaratan bir gece), dolaylı etkileri (güvene dayalı bir dostluk) ve feragat edilen fırsatları (bu alacağınız tepkiye bağlıdır!) göz önüne almak zorundadır.

Erdem teorisi taraftarları, etiğin deontoloji ile sonuçları karşı karşıya getiren ikili bir yapıya sıkıştırılmasını reddederler. Bunun yerine erdem teorisi yanlıları şu soruyu sorarlar: Eğer yalan

söylersem ne tür bir insan olurum? Yalancı mı, diplomat mı? Burada bağlam hayati bir önem taşır. Durumu düşünüp neyin uygun olacağına karar vermelisiniz: Partnerinizi üzmemek çok erdemli bir davranış gibi görünmüyor. Erdem teorisinin rafine bir biçimi olan adabımuaşeret, soruyu diplomatik biçimde geçiştirmenizi gerektirir: “Güzelsin [bu akşam], ama kırmızı elbisen daha çok yakışıyor sana [yalandan kaçınmak için].” Böylece, biraz incelik göstererek dostluğunuza, güvenilirliğinize ve dürüstlüğüne halel getirmemiş oluyorsunuz. Erdem teorisinin daha ilginç bulduğu işte bu erdemlerdir (kişilik özellikleridir). Aristoteles, erdemlerin oluşmasının uzun bir süre aldığı, iyi şeyler yapmayı getiren iyi alışkanlıklar edinilerek geliştiği kanısındadır. Bu temelde açılan tartışma bunun nasıl başlatılabileceğidir: Burada gençliğe daha baştan doğru eğitim vermek gerekliliği vurgulanır. Adam Smith güçlü bir erdem teorisi geliştirir: Buna göre, erdemler toplumsal olarak oluşur. Bir davranışın ahlaklı mı, ahlak dışı mı olduğunu anlamak için, yaptığımız her şeyi “tarafsız bir seyirci” olarak izleyen vicdanımızın tepkisine bakmalıyız. O bize ne yapmamız gerektiğine ilişkin öğretilenleri, bizden ne tür davranışların beklendiğini ve çağdaşlarımızın ne düşüneceğini hep hatırlatacaktır.

Erdem teorisi Kant’ın ödeve bağlı etiğinden (elbisenizin size yakışmadığını söylemek benim ödevimdir) ve sonuççuluğun belirsizliğinden ve açık uçluluğundan (şimdi yalan söyleyeyim ki, sonra bir öpücüğü hak edeyim) kaçınmayı amaçlar. Ama onun da sorunları vardır: erdemler bazen yanardöner, bazen de moda-ya bağlı olabilir; çoğu zaman da insanın içinde yaşadığı kültüre göre değişir. Bu, herkes için bağlayıcı olacak evrenselci bir etik peşinde olanların gözünde bunların statüsünü düşürecektir. Peki, siz ne yapardınız? Neden?

EYLEM

Felsefeciler dünyayı olaylar ve eylemler olarak ayırırlar. Eğlence burada başlar. İlki evrenin fiziksel süreçlerinde olan bitendir. Örneğin, Shoemaker-Levy 9 kuyruklu yıldızı 1994'te Jüpiter'e çarptığında ortada bir irade yoktu, bu olay öylesine oldu. Tabii eğer her şeye kadir bir Tanrı'nın iradesi olayları yönetmiyorsa. Bu durumda bile Tanrı'nın eylemlerine mantıksal olarak olay denebilir, çünkü bunlar insanın görüş alanının dışındadır. İnsanın eylemi, insanın bir sonraki hareketini seçebileceğini ima eder; yani kendinden önce gelen nedenler tarafından belirlenmemiştir, dolayısıyla genellikle özgürlük dediğimiz şeye olanak tanır.

Bir kez özgür irade varsayıldığında felsefeciler bunun ardından neyin bir eylem (fiil, davranış) oluşturduğunu sorarlar: İnsanın özgürce hareket etmesi midir bu? Özgür burada, örneğin son sürat gitmekte olan bir trene bağlı olmamak türünden bir nedenden özgür anlamında kullanılmaktadır. Eylemin içine zihinsel edimler girebilir mi; diyelim atımla bir engel aştığımı hayal ettiğimde bu bir eylem midir? Konuşma edimlerini, niyetin, işaret etmenin, taleplerin, dileklerin dile getirilmesini ve dilin bir sürü başka inceliğini kapsar mı? Bir de kasıtlı olarak hiçbir şey yapmamak var: Belirli bir davranıştan belirli bir amaca ulaşmak için kaçınmak, örneğin birilerini hor gördüğümüzü ifade etmek için bir davete katılmama. Böylece, eylemler ikiye ayrılır: yapma ve kaçınma. Bu da sorumluluk konusunda etik bir dizi kaygı yaratır. Hank'in taşralılık kokan partisine gitmeyişi bir bakıma onu adam yerine koymayışi gibi görülebilir; bu da beni biraz ters ve züppe biri gibi gösterebilir. Alternatif olarak, başkalarının yargılarına bağlı olmak üzere, bir zevk meselesi gibi de görülebilir. Daha ciddi örnekler de bulunabilir: Eğer otomobil kullanırken bir trafik levhası gözümde kaçarsa, dikkatsizliğim do-

layısıyla hem başkalarını hem de kendimi tehlikeye sokabilirim.

Etik açıdan bakıldığında, seçtiğim davranışlar kasta bağlı gibi görünmektedir: Nineme ilaçlarını vermezsem, bunun anlamı onu hızla ölüme terk etmektir. İhtiyar cadının beni ona iyi hizmet vermediğim için sürekli olarak haşladığı göz önüne alınırsa, mahkeme ilaçları vermemiş olmamın kasıtlı mı yoksa ihmalden mi olduğunu soruşturmak isteyebilir. Bir de üstüne üstlük bana miras olarak bir servet kalacaksa, bu nasıl yargılanacağım konusunda bir fark yaratmalı mıdır?

Davrandığımdan farklı davranmam olanaklı değilse, davranışımın yine de sorumlu tutulabilir miyim? Frankfurter yine de sorumlu olacağımı söyler, çünkü seçenek yokluğu seçimimde bir rol oynamamış olabilir.

Açık ki eylem felsefesi genişledikçe genişliyor. Kasıt ile eylem arasındaki ilişki nedir? Bir şey yapmak ile bir şey yapmaktan kaçınmak arasındaki etik ve mantıksal statü farkı nedir? İç eylemler ve konuşma eylemlerinin doğası hakkında ne demek gerekir? Davranışçıların iddia ettiği gibi yalnızca dışsal olarak doğrulanmış davranış mı göz önüne alınmalı? Biz bir oyuncunun performansını takdirle izlerken o, bizim en ufak bir fikrimiz olmayan bir şey yaparak bir sonraki alışveriş gezisini düşünüyor olabilir. Kasıt ve eylem iç içe geçmiştir, çünkü kasıt yadsımak eylemin varsaydığı psikolojik boyutu yadsımadır. Buzdolabında canınızın çektiği bir şey düşünün. Bu arzu sizi harekete geçirebilir. Ya da şu anda harekete geçmemeyi seçebilirsiniz. Ama okumaya devam edin.

FAYDACILIK

“Nasıl davranmalıyım?": Etik, bu soruyu sorar. Hedonistin cevabı, “elbette hazzını azami düzeye çıkararak” olur. Hıristiyanın cevabı “komşun için yaşayarak”tır. Faydacı ise komşunun hazzı

için yaşa der. Rand'ın faydacılığı karikatürize edişi işin özünden o kadar da uzağa düşmüyor: Harekete geçmeden önce hareketimin dünya üzerindeki etkisini düşünmek zorundayımdır. Peter Singer gibi bazı faydacılar, insan komşularımızla da yetinmeyip hayvanlar âlemini, hatta gezegeni bile düşünmemiz gerektiğini söylüyorlar.

Faydacılık, bir davranışın en yüksek sayıda insan için en büyük miktarda iyiliği maksimize etmeyi hedeflemesi gerektiğini savunur. Davranışın kendisine veya davranışta bulunan özneye değil, davranışın sonunda ortaya çıkan duruma baktığı için sonuççu bir felsefedir. Modern faydacılığı geliştiren, hayata haz ve acının damgasını vurduğunu ve iyi yaşamamanın haz arayışına ve acının asgari düzeye indirilmesine dayandığını ileri süren Bentham'dır. Bu yaklaşım hedonizme benzetilebilir, ama Bentham bir yenilik getirmektedir: Ona göre, haz ve acı, "mutluluk hesabı" adı verilen bir ölçüme tabi tutulabilir. Buna göre, her hazzın yoğunluğu, süresi, verimliliği (yani başka hazları uyarma kapasitesi), arılığı, kesinliği ve yakınlığı ölçülebilir. Burada sorunlar başlar, ama biz faydacılığın pratikte ne anlama geldiğine bakalım.

Hugo'nun *Sefiller*'i konulu bir oyun düşünelim: Marius tam Cossette'i öpecekken, haz/acı hesabını yapar. Cossette'i öperse bundan zevk duyacaktır, onun da zevk duyacağını varsayar. Ama bu varsayıma güvenebilir mi? Cossette öpülmek ister gibidir, ama belki de el ele tutuşmayı veya birlikte yemek yemeyi tercih ediyordur. Acaba ona sorsa mı? Sorarsa onun dürüstçe cevap vereceğinden emin olabilir mi? Öte yandan, yeni bir kişi belirir: Eponine'in yüzü. Marius onu düşününce Cossette'i öpmesinin Eponine'in kalbini kırmak anlamına geleceğini fark eder. Dolayısıyla, şimdi yeniden bir hesap yapıp öpüşmeden gelecek faydanın Eponine'in acısına ağır basıp basmayacağına karar vermesi

gerekir. Peki, Eponine için Cossette'ten vazgeçerse, acaba Eponine'in mutluluğu, Cossette'in kendisini affetmekle birlikte duyacağı hüzünden ve kendisinin duyacağı kasvetten daha mı güçlü olacaktır? Eğer öyle olacaksa, o zaman Cossette'e sırtını çevirmelidir.

Peki ama dürüstlük ve içtenlik? Anlaşılan bunlar faydacılık için önemli değildir. Bazı faydacılara buradaki şaka ters gelebilir; faydacı ahlak yasaların yapılışındaki tercihler içindir, günlük hayatın sıradan sorunları için değil, diyebilirler. Ne var ki, bu ricat yeterli değildir, çünkü o zaman da sıradan sorunların hangi noktada önemli meselelere dönüştüğünü açıklamak zorundadır faydacılık. Memleket meseleleri içinde birçok sıradan sorun olduğu gibi, günlük hayatta da sonuçları çok önemli olabilecek birtakım kararlar olabilir. Sonuçların hesaplanması insan hayatının her boyutundan önce gelmek zorundadır, hayatı işgal eder. Burada davranışların kendi içinde doğruluğunu veya yanlışlığını değerlendiren deontolojistin ve "böyle davranırsam ne tür bir insan olurum?" sorusunu tercih eden erdem teorisyeninin tutumlarına karşıt bir yaklaşım söz konusudur.

Bentham'ın faydacılığının eşitlikçiliği kötü bir şöhrete sahiptir. Bu, bazı davranışların içkin olarak diğerlerinden daha iyi olduğuna inananlar için bir endişe kaynağıdır. Bentham bilardo-yu, aynı derecede haz verdiği takdirde şiire eşit değerde görüyordu. Başka bazı faydacılar, örneğin Mill, bundan pek memnun değildi. Faydacılık günümüzde davranış faydacılığı ve kural faydacılığı olarak bilinen iki dala bölündü. Davranış faydacılığı her davranış haz uyarıcı yararları temelinde değerlendirmemiz gerektiğini söylerken, kural faydacılığı zaman içinde deneyimin bizi belirli davranış biçimlerinin yararları konusunda aydınlatacağını, böylece bunların kural haline gelmesi gerektiğini ileri sürer. Bu tür kurallar yeni kuşaklara, kısa vadede pek bir yarar sağla-

mıyor gibi görünseler de, uzun vadede toplam olarak yarar getirmiş kurallar olarak öğretilir. Bu durumda Marius'ün Cossette için duyduğu aşka sadık kalması gerektiği ortaya çıkar, çünkü deneyim anlık yüzeysel bir kılı kırk yarmanın işe yaramadığını, aşkla dolu yüreğin sesinin dinlenmesi gerektiğini öğretir. Benzer biçimde, kural faydacıları, hakikati gizlemenin dolaysız olarak algılanabilir yararlı sonuçları ne olursa olsun dürüstlüğü en iyi politika olduğunu da vurgularlar.

Bir davranıştan doğacak haz ve acıyı ölçmenin birey için güçlüğü yaygın kabul görür. Öyleyse, faydacılığın, insanların duyduğu mutluluk ve ızdırabın aritmetik olarak toplanması yolundaki ilkesini ne yapacağız? Marius, iki kadının kendisine karşı duyduğu aşkı karşılaştırıp bundan hareketle Cossette'i öpmekten elde edilecek kâr ve zararı ölçebilir mi? Faydacılığın eleştiricileri, hazzın çok özel bir biçimde öznel olduğunu ve her ne kadar sıraya dizilebilirse de (ben kırmızı şarabı biraya, birayı ise beyaz şaraba tercih ederim) miktar olarak ifade edilemeyeceğini, yani Bentham'ın önerdiği gibi (fayda sözcüğünün İngilizce karşılığı olan "utility"den türetilmiş) *util* diye bir birim cinsinden hesaplanamayacağını ileri sürerler. Mesela şöyle bir şey yapılamaz: kırmızı şarap 40 *util*, bira 20 *util*, beyaz şarap 5 *util*. Yani kırmızı şarabı beyaz şaraptan sekiz kat fazla sevdiğim kesin olarak söylenebilir mi? Peki bir öpüşme? Sevgilime bir öpüşmenin bana 230 *util* haz sağladığını söylesem, onun tepkisi ne olurdu acaba? Eğer haz katıksız biçimde öznelse ve eğer tercihler yalnızca sıraya dizilebilirse, faydacı hesap başarısızlığa uğrayacaktır.

İkincisi, en yüksek sayıda insan için en büyük iyiliği sağlama ilkesi hakkında ne diyebiliriz? Neden en yüksek sayıda insan? Eğer bu en yüksek sayıda insan sizi mahvetmek istiyorsa, onların sayısının çok olması bunu ahlaka uygun kılar mıydı? Mill

bunun içermelerini kavrayarak aynen 99 insanın tek bir kişi üzerinde bir hakka sahip olmadığı gibi bir kişinin de 99 insan üzerinde bir hakkı olmadığını ileri sürüyordu. Mill, Bentham'ın pek pişmemiş faydacı hesabını daha yüksek entelektüel faaliyetlerden kaynaklanacak zevkli yararları yücelterek dengelemeye çalışıyordu, çünkü iğneleyici biçimde işaret ettiği gibi memnuniyetsiz bir Sokrates olmak memnun bir budala olmaktan evladır.

Yöneltiren eleştiriler etkisini göstermiş ve faydacılara geri adım attırarak daha geleneksel bir ahlak anlayışına dönmelerine yol açmıştır. Ancak, Bentham'ın faydacılığının bir başka öncülüne de değinmemiz gerekiyor: Hesap yapılırken her insan bir sayılacak, birden fazla hesaplanmayacaktır. Yasama faaliyeti söz konusu olduğunda bu ilke, medeni bir düzende, sesi yüksek çıkan bir azınlığın sesinin (ya da gürültüsünün) sessiz insanları yönetmesine izin vermemek anlamına gelir. Bu gerçekten de radikal bir taleptir. Çoğu zaman siyaset felsefesi akımları, bazılarının sesinin (seçkinler, zenginler, yoksullar, dindarlar, eğitimliler, işçi sınıfı, belirli ırksal tipler, erkekler, kadınlar, aşiretler vb.) diğerlerine göre daha büyük ağırlık taşıması gerekirmiş gibi davranırlar. Bentham'ı izleyen faydacı bunu onaylayamaz. Faydacılık, (kalabalığa veya tahta karşı) bireyin hakları konusundaki vurgularıyla liberalizme bağlandığında, faydacılığın tarihteki etkisini ve siyasi ayrıcalıkları ortadan kaldırma yolundaki çabasını görürüz.

FEMİNİZM

Her "izm", kökü ile ilgili bir ideolojik düşünce bütünüdür. Ama "feminizm" sözcüğü o kadar uçsuz bucaksız bir fikirler ve politikalar toplamını kapsar ki sözcük hemen hemen yararsızdır. Belki tek yararı, kadını erkeğe göre vurgulamayı amaçlayan bir felsefeye giriş olarak düşünülebilir. Kadını erkeğe göre

vurgulamak, mantıksal olarak halihazırda var olan bir eşitsizlik durumundan hareketle kadın ile erkeğin eşitliği üzerinde durmak anlamını taşıyabilir veya şu andaki statülerinden bağımsız olarak kadının üstünlüğünü savunmak olabilir veya hatta kadınların bugünkü düşük statüsünü biraz yükseltmek ama yine de erkeğin gerisinde, bir eşitsizlik içinde tutmak olabilir.

Batıda popüler olan feminizm daha ziyade cinsiyetler arasında eşitlik talebine yaslanan ilk taktiği öne çıkarmıştır. Buna karşılık, radikal feministler patriyarka düzeni yerine bir matriyarka düzeni yönünde çalışmaktadır. Geleneksel katı patriyarka rejimleri altında yaşayan feministler ise kadının statüsünü düşük bir noktadan hareketle yükseltmeye çalışmaktadır.

Feministlerin öne sürdüğü şey, ekonomik, politik, hukuki ve manevi statü bakımından cinsler arasında var olan eşitsizliğin doğal olmadığı, kadınlar üzerinde hâkimiyetlerini sürdürmek için erkekler tarafından tasarlanmış bir kültürel tertip olduğudur. Buradaki iddialar ve bu arada erkek iktidarının bir tertip olduğuna ilişkin başlangıç önermesi de incelenmelidir. Benzer biçimde, Marx'ın "Bugüne kadar bütün toplumların tarihi bir sınıf mücadeleleri tarihi olmuştur" görüşü gibi, feminist iddia da ima yoluyla bir evrensellik içermektedir. Oysa bu bütün toplumlarda toplumsal cinsiyet ilişkileri deneyimini yansıtmamaktadır. Batı üzerinde odaklaşırsak, ilişkilerde düzey ve nüans açısından farklılıklar vardır, ama patriyarkanın genel bir betimlemesi tarihsel bakımdan kabul edilebilir bir şeydir.

Bazı felsefeciler, erkeklerin bilim ve sanat alanlarında ön planda olmasını ve politikadaki hâkimiyetlerini patriyarkanın doğallığının ve böylece erkeklerin üstünlüğünün delili olarak görmüşlerdir. Ama bu yanlıştır, çünkü iktidarı elinde bulundurmak, kişinin doğal yeteneklerinin güvencesi değildir, hele hele iktidar hakkının işareti hiç değil. Kadınların belirli alanlardan

genel olarak fiilen dışlanmış olması erkeklerin üstünlüğü yolunda bir mantıksal argüman olamaz. Kadınlar birçok meslekten ya açık yasaklar yoluyla ya da kadının güveninin veya eğitiminin aleyhine işleyen yerel özellikler taşıyan bir kültür aracılığıyla dışlanmışlardır (ve hâlâ bir ölçüde dışlanmaktadırlar). Dolayısıyla, kadınlardan esirgenen eğitim ve ayrıcalıklarla donanmış erkeklerle eşit şartlarda rekabet etmeleri mümkün olamazdı.

Feminizm içinde toplumsal cinsiyet farklılıklarının doğası ve kapsamı konusunda canlı bir tartışma yaşanmaktadır. İki cinsin varlığı bir veridir, ama “toplumsal cinsiyet” kadınlar ve erkeklerle özgü birtakım rolleri ima eder. Toplumsal cinsiyet farklarının bir tertip olduğunu düşünenler bundan dolayı bu tür farklılıkların ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürerler. Ama bu, “farklılığı” neyin oluşturduğu sorusuna dönüşür. Aynı giysileri mi giymeliyiz yoksa giysilerimizin farklılığı toplumsal cinsiyetimizden ziyade cins olarak doğamızı mı yansıtır? Ya da iki cins tamamen aynı biçimde mi yetiştirilmeli, aynı beklentiler mi aşılmalı her ikisine de? Bu sonuncusu daha popülerdir, ama feministler eşitliğin herhangi bir aşamada sağlanıp sağlanamayacağını, kadının psikolojisinin bazı yönlerinin veya doğuştan gelen bazı eğilimlerinin eşitliği sağlamayı hedefleyen programlara rağmen ortaya çıkıp çıkmadığını ve çıkıyorsa bunun toplumsal cinsiyet açısından ne gibi içermeleri olacağını tartışmışlardır. Farklılaşma yönünde doğal eğilimler olsa dahi, bu, bir insanın her konuda daha yetenekli olmasının ötekine efendilik yapmasını gerektirmediği gibi, bir cinsin öteki üzerindeki hâkimiyetini gerekli kılmaz. Ricardo ticaret için söylemişti ama biz her türlü etkileşimi içerecek şekilde genişletebiliriz: Taraflardan biri bütün yeteneklerde ötekinden açık biçimde üstün olsa bile ticaretten karşılıklı yarar elde edilebilir. Feminist politik ve ekonomik argümanları değerlendirirken bu yararlı bir ilkedir. Tartışmanın bü-

yük bölümünü aşar çünkü çatışmadan ziyade karşılıklılık ve işbirliğinden elde edilecek yarar üzerinde odaklaşır.

Her iki cins içinde de yetenekler nüfusa eşitsiz biçimde dağılmıştır. Bazı toplumsal cinsiyet rollerinin bazı yeteneklere ötekilere göre ağırlık verdiğini teslim etsek dahi, işin içine sokulan stereotipler mantıksal zorunluluğu kanıtlamaya yeterli değildir. Örneğin, kadın = anaç, sevgi dolu, şefkatli. Aşikârdır ki, çocuk doğurmuş olduğu halde bu sıfatların hiçbirine uymayan kadınlar vardır. Kavgadan hoşlanan kadınlar da vardır, huzur ve sükûnu seven erkekler de. Toplumsal cinsiyet kavramlarının kökünde kolektif betimlemeler yatar. Bunlar antropolojik bakımdan bazı sonuçlara ulaşmak amacıyla düşüncemize kılavuzluk eden gevşek betimlemeler olarak işe yararlar, ama nihai olarak bireyle yüz yüze gelmek zorundayız. Deneyim, bireylerin çok boyutlu karakterini ortaya koyar ve toplumsal cinsiyet kolektifleştirmesinin gerekçesini zayıflatır.

Kadınları tabi bir konumdan özgürleştirmenin önünde açık siyasi ve hukuki engellerin belirgin biçimde var olduğu kültürlerde, tartışma “devrim mi, yoksa tedrici değişim mi” doğrultusunda gelişebilir. Devrimciler halihazırdaki eşitsizliği, bir kez devrildiğinde kadınların erkeklerin arasında özgürce yaşamasına olanak tanıyacak birtakım suni iktidar yapılarından kaynaklanır biçimde betimleme eğilimindedirler. Politikaya yaklaşımlarında genellikle daha muhafazakâr olan tedrici değişim taraftarları ise değişim adına şiddetin serbest bırakılmasına karşı uyarılarda bulunurlar, çünkü bu muhtemelen geri tepecektir. Bunun yerine, erkek karşısında kadından beklenen şeyleri sorgulayan daha derinden kültürel değişiklikler gerçekleştirmek gerekir. Oysa devrim muhtemelen insanların düşüncesinin sadece yüzeyinde sarsıntılar yaratacak, derinlere nüfuz edemeyecektir. Bulgular feminizmin kendisi kadar sis bulutu içindedir. Britanya’da

kadınların güçlenmesi yavaş yavaş gerçekleşti denebilir (ama bu bazı başka kültürlerle karşılaştırıldığında nispeten iyi bir konumdan hareketle olmuştur). Öte yandan, öyle anlaşıyor ki Çinli kadınlar Mao'nun devrimci komünist politikaları sayesinde beklentilerinde büyük bir yükseliş ve hayatın nimetlerine çok daha fazla erişme olanaklarına kavuşmuşlardır. Ama bunun maliyetini de hâlâ hesaplamak gerekiyor.

Pozitif ayrımcılık bu ikisinin arasında yer alır ve işsizlik istatistiklerinde görülebilen toplumsal cinsiyetler arasındaki dengesizlikleri gidermeye çabalar. Ne var ki, bazı feministler açısından bu programlar belirli sınıflardan kadınları başka sınıflardan (ve ırklardan) kadınlara göre ayrıcalıklı kılan yeni tertipler içerir. Liberter feministler kadınların hayatları üzerinde sosyal mühendislik ve gönüllü ama zararlı bazı kararlara müdahale bakımından devletin kullanılabileceği konusunda ümitsizdir. Ama kendi tarihinde rafine veya daha az rafine biçimlerde ezilme ile bunalmış olanlar, faydacı gerekçelerle veya şimdiki kuşağın onuru ve geleceğin kadınları üzerinde bir rol modeli olarak pozitif etkileri bakımından hızlı bir değişimi gerçekleştirmek için bu tür programları kullanmaktan kaçınmazlar.

Feminist hareketin ana damarının tartışmasının genişliği başlı başına bu konuda çok daha fazla düşünmek ve konuşmak gerektiğini ortaya koymak bakımından yeterlidir. Bu damarın ötesinde, patriyarkayı matriyarkaya dönüştürme niyetinde olan radikal feministler vardır. Bunlar erkeklere ileri derecede eleştirel bakarlar. Dünyanın kötülüklerinin erkek iktidarından ve kültürel ve politik üstünlüğün suistimalinden ileri geldiğini söylerler. Dünya bütünüyle kadınların yönetimine geçse ve erkekler kadınlara tabi hale gelse, daha iyi bir yer olacaktır. Bu ya erkekler barışı sağlamaktan ve çevre dostu önlemleri almaktan aciz oldukları için böyledir, ya da 3000 yıllık patriyarkadan sonra "sıra ka-

dınların” olduğu için. Bazıları cinsel ilişki de dahil olmak üzere erkeklere bütün ilişkilerde sırtlarını dönmeyi tercih ederler. Bunu, lezbiyenliğin daha huzurlu olduğu veya kadını erkekten özgürleştirirken gerekli bir politik adım olduğu argümanına dayandırır. Türün üremesi az sayıda seçilmiş erkek ve onların hazır bekletilen spermi tarafından güvence altına alınabilir.

Feminist ütopyaların bu tür politik vizyonları uç çevreler dışında insanlara nadiren çekici gelir. Ama uç çevreler bakılması hem heyecan verici hem de eğlendirici ortamlardır. “Dışarıda” çalışan birinin zamanla “ana damar”a katıldığı ve ortodoksiyi hiç beklenmedik biçimlerde etkilediği sık sık görülmüştür. Öte yandan uç çevrelere izin vermek bizi ana damarı daha iyi anlamaya sevk eder, bundan da herkes yararlanabilir.

FENOMENOLOJİ

Fenomenoloji görünüşlerin araştırılmasıdır. Ama felsefeciler görünüşleri araştırıyoruz dediklerinde ne kastediyor olabilirler? Felsefeciler böyle çapraşık sorular sormakla ünlüdür. Bu soru özellikle tuhaftır. Bilgelik aşkıyla yanıp tutuşanların şeylerin “gerçek doğası”nı, örneğin aşkı, atları, birayı incelemesi beklenmez mi? Bazı filozoflar görünüşler ile gerçekliği birbirinden ayırmayı tercih ederler. Bu da gördüklerimizin gerçekten var olanlar olmadığı ya da gözle görülenin, görülenin gerçekliği olmadığı anlamına gelir. Epeyce bir edebiyat yapıtı ve birçok film “şeylerin hiç de göründükleri gibi olmadığı” türünden bir düalizmle oynamışlardır. Bu teori, altta yatan ve şu ya da bu biçimde gün yüzüne çıkarılması gereken bir hakikat olduğu anlamına gelir. Oysa fenomenolojistler bu tür bir yönelişi küçümser, karşımıza çıkan görünüşleri incelemeyi tercih ederler. Duyularımız başka neyle temas edebilir ki, diye de sorarlar.

Fenomenolojistlerin kanısına göre, felsefenin büyük bölümü

bilginin kökeni ve gerekçelendirilmesi sorunuyla kendi başını derde sokmuştur. Ampiristler duyuların geçerli olduğunu ve algılanan şeylerin *gerçek* olması gerektiğini, buna karşılık rasyonalistler yalnızca zihnin tümdengelim işlemlerinin anlamlı olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Fenomenolojistler bu tartışmada taraf tutmamayı tercih ederler, zihnin çalışması ile beden arasındaki ikiliği çözüme kavuştururlar, fenomenlerle (görüngülerle) karşılaşmanın tutarlılığını vazederler. Şeylerin gerçekten nasıl olduğunu yalnızca algılarımız yoluyla bilemeyiz, çünkü her açı değişikliği görülen şeyin alternatif bir görünümünü sunar bize. Karşımdaki sandalyenin üzerindeki “kahverengi”, birörnek bir renk gibi görünür, ama bir dizi farklı tonu vardır. Buna rağmen “kahverengi”, zihnimin kahverengiye benzer nesneleri başka renkteki nesnelerden ayırmak için kullandığı tümel bir kavrama aittir. Yani, duyular genel olarak herkes tarafından kabul edilmesi mümkün olan bir gerçekliği değil, yalnızca kişisel olarak karşılaştığımız şeyleri algılar. Siz meseleyi benden farklı göreceksinizdir; kim bilir köpek sandalyeyi nasıl algılıyorsa, ondan da. Ama mantıksal-tümdengelimci yöntemin de bilme eylemi için yeterli olmadığını kabul etmek gerekiyor.

Bu konuda, daha erken aşamada, 18. yüzyıl başından 19. yüzyıla kadar ileri sürülen fikirler ile 20. yüzyılda sorunu ele alanlar arasında bir kanaat farklılığı ortaya çıkıyor. Örneğin, Kant’ı etkilemiş olan ve bu sözcüğü ilk ortaya atmış olan Lambert’e göre bu kavram bilincin araştırılması demektir. Kant kendinde-şeylerin, yani algıladığımız şeylerin özlerinin bilinemeyeceğini, yalnızca olduğumuzu bilebileceğimizi ileri sürüyordu. Hegel için, fenomenoloji şeylerin bize görüldüğü biçimde incelenmesidir; her şeyin altında yatan hakikat konusunda (bu hakikat nihai olarak Hegel’in Mutlak Tin dediği şeyin hakikatidir) bunlar aracılığıyla bir kavrayışa ulaşmak söz konusudur. Mo-

dern fenomenoloji, Husserl'in şeyleri bilmek için yeni bir yöntem sunma çabasıyla başlar. Burada gördüklerimiz, zihnimizin ele aldığı görünüşlerdir. Sonra zihnimizi, algılanan şey hakkında sahip olduğumuz tablodan esasa ilişkin olmayan bütün unsurları elemesi konusunda teşvik edersek, o zaman bilincimizde muhafaza ettiğimiz şeyler hakkında *eidetik* (ideal) bir sezgiyi edinebilecek bir durumdayız demektir. Bir şeyin gerçekten ne olduğunu, kişisel, sezgiye dayalı bir kavrayışla öğreniriz. Husserl'in projesi aynı zamanda işin aslıyla bağlantılı olmayan her şeyi dışarıda bırakmaktır. Bir şey eğer görülmüyorsa o zaman zihnin incelemesinin konusu olamaz. Bu adımın içermesi, benzer biçimde spekülâtif metafiziğin (Tanrı neye benziyor?) de zihinde hiç yeri olmadığını söylemektir. Çünkü karşılaştığımız şeylerden türetilmemiştir.

Bazı bakımlardan, Husserl'i varlıklar hakkında ampirist bir görüş sunan biri olarak görebiliriz. Hume'un varlıkların ikincil faktörleri içeren kavramlaştırmalarının neden-sonuç ilişkilerini içerdiğine dair anlayış konusundaki kuşkuculuğunu genişletir. Ne var ki, vurgu "orada dışımızda" ne olduğundan ziyade bilincin ne anladığı meselesi üzerinedir. Bilinç ile kastedilen ise "bilimsel" üçüncü tekil şahıstansa birinci tekil şahıs bakış açısıdır. Düşüncelerimizi içimize çevirdiğimizde, bilincimizin bir nesneye yönelmiş olduğunu görüyoruz. O nesneye ilişkin bir yönelimselliği var. Böylece o şeyle buluşmamız bilincimiz aracılığıyla olur. Nesne karşılaşılan bir varlık olabilir veya öfke gibi bir psikolojik durum olabilir veya bir anı olabilir veya bir şey konusunda arzu olabilir. Örneğin acının bilincindeyim demek bilincimi yönelimsel bir biçimde acı denen fenomene yöneltiyorum demektir. Bu da benim büyük harfle yazılmış Acı ile ilgili olarak bilgilennememe destek oluyor. Bilincin kendisi ise mekân ve zaman bilinci, benlik, ötekiler, kendi hareketimiz, şu andaki (örneğin kül-

türel ve politik) durumumuz konusunda bir farkındalık türünden bir dizi başka deneyimi gerektirir.

GÖRECİLİK (rölativizm)

“Ev ayrı, âdet ayrı” sözünü söylediğimizde ahlaki göreciliğe inandığımızı dile getirmiş oluyoruz. Benzer biçimde, “Peki, tamam, sen böyle düşünüyorsun, ama ben farklı düşünüyorum” dediğimizde de, ortaya yine göreci bir teori atmış oluyoruz; yalnız bu kez konusu bilgi. Her iki durumda da, düşüncenin sonucunun kişiye, yere ve/veya zamana göre olduğunu varsaymış oluyoruz. Yani iyi veya doğru kavramlarının doğası bağlama veya kişiye bağlı oluyor, tarafsız ve nesnel değil, dolayısıyla bilimsel ya da mantıksal olarak da türetililebilir değil.

Her evde ayrı davranmamız gerektiği türü bir yaklaşım gerçekten de ahlaki kodumuzu çevremizdeki insanlarınkine göre değiştirmemizi önermektedir. Bu tavrın anlamlı nedenleri de olabilir. İyi bir konukseverliğin karşı kutbunda iyi bir konuk olmak vardır. Bu da gittiğiniz evin kurallarını öğrenmeyi ve onlara adapte olmayı içerir. Öte yandan, bu kurallar kişi açısından çok büyük önem taşıyan bazı değerleri ihlal ediyorsa, bu sefer de konukseverliğin misafiri gözetmesi gerekir: Örneğin Müslüman bir konunun namaz saatlerine dikkat etmek veya vejetaryen misafire et yemeği vermemek gibi. Ama “kişi için büyük önem taşıyan değerler” kavramı da göreci bir koz niteliği taşır: *Benim değerlerim bunlardır; bunların kutsal kabul edilmesi gerekir; herkesin bu değerler önünde eğilmesi gerekir.* Erik burada daha öteye düşünmemizi gerektirir. Bu tür değerler gerçekten iyi değerler midir; yani, bir ahlaki içerikleri var mıdır; yoksa kişinin bir kapris gibi taşıdığı ve inatla sarıldığı fikirler mi? Sonuç olarak, erkek olsun kadın olsun, kadınlar hakkında ya da başkalarının dini ve siyasi inançları hakkında ileri geri konuşmak ola-

ğanmış gibi davranan ya da önüne verilen yemeği yemeyi reddeden bir konuk hakkında ne hissederdik? Toplumsal ilişkileri kolaylaştırıcı bir rol oynayan nezaket kurallarından oluşan adabı-muaşeret çiğnenmiş olduğundan evimize bir daha davet etmez-dik onu.

Peki ama, “ev ayrı” ise, insan her zaman kalabalıkların yaptığını mı yapmalı? Romalı büyük Stoacı Seneca hiç de öyle düşünmüyordu: Kalabalıklar rahatsız edici ve tehlikeli etkiler yaratır; dolayısıyla bilge, akıl yürütmesinin olumsuz etkilenmesini engellemek için onlara karşı mesafeli olmalıdır. Aklı doğru ve yanlış konusunda evrensel kodlara erişmekte kendisine kılavuz olacaktır. Şunu söylemek de mümkündür: Göreciliğin kişisel ahlaki güvenilirlikten uzaklaşma konusunda kör itaatten aşağı kalır bir yanı yoktur. “Herkesin gerçeği kendine” sözünün, mantıksal olarak da ahlaki olarak da savunulabilir bir tarafı yoktur. Çünkü bu ya aynı kişinin farklı zamanlarda ya da farklı kişilerin aynı zamanda yaptıkları birbiriyle çelişen şeylerin benzer bir değere veya kıymete sahip olduğu anlamına gelir. Örneğin, savaşta sivilleri hedef almanın haklı görülebileceği bir durum var mıdır? Masum hedeflerin meşru hedef haline gelmesi ancak tahayyül edilen bağlamın fena halde çekiştirilmesi ile mümkün olur. Örneğin, haklı savaş etikçilerinin aşına olduğu bir sorunu ele alalım: Kendi başlarına meşru hedefler olan tanklara sivilleri bağlıyorsunuz. Tabii böyle bir durumda siviller askere alınmış oluyor, böylece savaşta hedeflenmesi haklı görülebilecek hale geliyor. Ölümleri üzücü olabilir, ama anlaşılabilir bir nitelik taşır: Aynen, haklı görülemeyecek, saldırgan bir işgal politikasının gönülsüz askerinin ölümünün de olduğu gibi. Ama buradaki temel değer savaşa katılmayan insanların hayatının askeri eylemler hakkındaki yargılarda kullanılacak standart olmasıdır.

Aynı şey, *bilginin* her bir bireye veya topluluğa özgü olduğu-

nu iddia eden epistemolojik görecilik için de geçerlidir. Bu da ahlaki görecilikle aynı mantıksal sorunla karşı karşıyadır, ama karşısında her türlü dogma veya kaprisli düşüncenin son tahlilde önünde eğilmek zorunda olduğu gerçeklik tarafından çok daha çabuk sarsılacaktır. Fiziksel dünyanın benim istediğim biçime sokulabileceğine inanıyorsam, çok kısa süre içinde düş kırıklığına uğrarım (bu genellikle çocukken olur, ama iktidarda olan ne kadar çok insanın kendilerine, örneğin ekonominin yasalarını veya yükselen kitlesel hoşnutsuzluğu görmezlikten gelmelerini sağlayacak bir mutlak güç atfetmek gibi çocukça bir inanca kapıldıklarını görmek bazen inanılmazdır). Şunu söylemek mümkündür: Tek bir fizik bilimi vardır, Afrika fiziği, Japon fiziği, kadınlara özgü bir fizik veya Hristiyanlara özgü bir fizik yoktur. Çünkü bilimsel yaklaşım kullanılan yöntem ve elde edilen sonuçların evrensel olmasını gerektirir. Yani eğer bir birey veya grup bir şeyi deneysel bakımdan ilginç bulursa, onun yöntemi tekrarlanabilir olmalıdır.

Yine de, görecilik aşılamaz bir ilkeyi savunur gibidir: Bireylerin sağlığı veya ruh durumları söz konusu olduğunda tarafsız, tesadüfi tekrarlanabilir deneyler yapılamaz. Her biri, o bireye özgü birtakım belirtiler gösterir, çünkü birey söz konusu olduğunda bir dizi tikel gündeme gelir: bireye özgü bir fizyoloji, yine ona özgü bir kafa yapısı, tedaviye verilen kişisel cevap, yemek rejimi, hayat tarzı vesaire. Ama burada bile evrenselci “Tabii ki böyle olacaktır, evrensel açıdan bakıldığında da her bir birey ona uyacak özgül tarzda tedavi edilmelidir (veya eğitim görmelidir)” diyebilir.

HAKİKAT

“Hakikat nedir? Benimki seninkiyle aynı mı?” Webber ve Rice’in *Jesus Christ Superstar* adlı rock operasında Pontius Pilatus

böyle geçiyordu dalgasını. Bu hakikat üzerine tartışmaya, beyni kemiren bu tartışmaya uygun bir giriştir. Pilatus'un kastettiği birden fazla hakikat olduğu mudur? Herkesin hakikati ayrı mıdır? Yoksa hakikatler konusunda inançları olduğunu, hayatta erişebileceğimiz tek şeyin bu olduğunu, çünkü hakikatin ebediyen erişilemeyecek bir şey olduğunu mu söylemek istiyor? Öte yandan, genel olarak konuşurken sık sık bazı hakikatlerin varlığını varsayıyoruz. Örneğin iskemlenin üzerinde bir köpek var: Köpek ya vardır ya yoktur. Bu, inançlara ilişkin bir önermeden farklıdır: "İskemlenin üzerinde bir köpek olduğunu sanıyorum." Bu, konuya açıklık getirecek görüntülere ve konuyla ilgili önermelere bağlı olarak doğrulanmaya açıktır. İnancımda yanılıyor olabilirim (sanrı yaşıyor olabilirim, sarhoş olabilirim, miyop olabilirim ya da algılamamda bir karışıklık vardır – yalnızca geçerken gözümün ucuyla görmüşümdür).

İskemlenin üzerinde bir köpek *olsa* bile, bunun felsefi açıdan anlamı nedir? Ağzımdan çıkan sözcükler yalnızca birer alışkanlıktır. Dolayısıyla, önermenin hakikate uygunluğunu sağlayan sözcüklerin kendisi değildir. Eğer dilin yapaylığından kurtulmak istiyorsak, önerme sembolik olarak "p doğrudur" biçiminde, hatta daha da incelikli bir önerme isteyen olursa "p" biçiminde yazılacak bir hale getirilebilir.

Doğruluk hakkında mantıksal tartışmalarda bir çok p ve q görürsünüz. Bunun nedeni, bu yazarların, felsefenin bazı yönlerini matematiğe yaklaştırma çabası içinde, gereksiz ve insanın kafasını karıştırabilecek sözcüklerden kurtularak felsefi sorunların en dibine inmeye çalışmalarıdır. Leibniz'in umutlarından biri buydu. Basit fikirlerin yanısıra p karmaşık ilişkileri de içerebilir. Eğer reddedilirse o pek güzel $\neg p$ haline gelir (yani p değil: üzerinde durmakta olduğumuz önerme ki ona kısaca p demişizdir, aslında yanlışır).

Bir p önermesini dile getirdikten sonra, gerçekten de doğru mudur, yanlış mıdır, bunu hangi argümanla ortaya koyacağımıza dair tartışma devam eder. Yoksa “p benim için doğru” mu diyeceğiz? Bu sorunlu bir yaklaşımdır. “Benim için” ilavesinin anlamı ne? Ya kadir-i mutlak olsaydı Tanrı’nın yapacağı gibi benim de hakikati yarattığım anlamına gelebilir bu, ya da “bence p doğru” anlamına. Ama inanç ile bir şeyin öyle olup olmaması farklı şeylerdir. Felsefe bizden daha fazlasını bekler: Eğer p gerçekten doğru ise (önermeyi normal anlayışımız çerçevesinde, iskemlenin üzerinde *gerçekten* bir köpek vardır), doğrudur çünkü iskemlenin üzerinde bir köpek olduğu konusunda hepimiz mutabıkızdır. Yoksa bizim mutabık kalmamızdan bağımsız olarak mı doğrudur p?

Doğru olan şeylerin ilgili herkes için doğru olduğu itirazı yapılabilir. Pilatus’un sübjektivizm kokan alaycı sözü reddedilmelidir. Yoksa gerçekten de algıladığım ya da düşündüğüm şeyler konusunda sadece ben mi konuşabilirim? İnançlarım zihinsel malikânemde uyum içinde olduğu sürece hakikate uygun mu sayılmalı? Yani önermemi nereye çapalamaya çalışıyorum: Bilincimin koridorlarına mı yoksa zihin dışı gerçekliğe mi? Eğer ikincisine ise, var olduğunu hayal ettiğim gerçekliğin gerçekten var olduğunu nereden biliyorum? Eğer hakikat gerçekliğe uygun olan ise, bunu olgusal bir şeyin işareti olarak kabul eder, nesnel olarak değerlendirilebileceğini düşünürüz. Bu hakikat konusunda tekabüliyet teorisidir. “Köpek çamur içinde”, sözü edilen köpeğin çamurlanmış olma niteliğine sahip olmasına tekabül eder. Peki, “kurmaca edebiyat doğrudur” a ne diyeceğiz? Bu küçük eğlenceli oyun paradoksaldır, insanı derhal şaşırtır. Ama kurmaca olarak yazdığım her şey doğrudur, çünkü kafamdaki malzeme ye tekabül eder (bu malzemenin tek tanığı da şanslı biçimde benimdir). Kurmacayı bir kenara bırakırsak, birtakım felsefecile-

rin bol bol öksürmesinden ve tükürükler saçarak konuşmasından sonra, “köpek çamur içinde”nin “köpeğin çamur içinde” olduğu olgusuna tekabül ettiğini söylediğimde, nihayet bir yol kat etmiş oluyor gibi görünüyoruz –ama bu gerçekten böyle mi? P p’dir, çünkü p p’dir. Böylece başa, yalnızca p’ye dönüyoruz– peh peh!

Öyleyse, felsefecilerin p’nin neden gerçekten p (veya $\neg p$) olduğuna dair daha derin açıklamalar geliştirmesi gerekir. Bu da bizi metafizik, ontoloji ve epistemoloji gibi başka alanlara yönlendirir. Eğer p doğru ise, o zaman p’nin inançtan, espriden, duygulardan bağımsız olarak bir özelliği veya bizim düşünüş tarzımızın veya sözlerimizin p’nin doğru olması gerçekliğine, bu nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, bir bağı olmalıdır. Ampiristler aradaki kanalın duyular olması için yalvarırlar; rasyonalistler ise tüm dengelim kapasitemizin kritik önem taşıdığını belirtirler; mistikler kendilerini bağıntılar konusunda bilgilendirme işini başka doğaüstü güçlere devretmeyi tercih ederler. Her durumda hâlâ iyi bir p’ye ihtiyacımız devam etmektedir.

HAYVAN HAKLARI

İnsan düşüncesinin, bilimin, kültürün, müziğin ve sanatın en erken dönemlerinden beri, hayvanlar, totem, sembol, geleceği öngören, tanrıların cisimleşmiş hali olduğu kadar, yırtıcı hayvan, haşarat ve aile olarak da önemli bir yer tutmuşlardır. İşlevleri genellikle yerel olmuş, belirli hayvanlarla gelişmiş ilişkileri yansıtmıştır. Hayvanlarla ilişki, özellikle de edebiyatımızın hayal gücümüze yerleştirdiği hayvanlarla ilişki, zaman zaman hayvanlar âlemi üzerine gelişen felsefi söyleme hâkim olan bir kültürel güçtür. Bir bakıma, bu, hayvanlar üzerine düşünüşümüzün önceden oluşmuş anlayışlarını çarpıtır. Dolayısıyla, düşüncelerimizi tikelden (yumuşak tüylerden) soyuta çevirmemiz, yerel olarak

tanımlanmış duygularımızı öteki hayvanları da göz önüne alacak şekilde bir kenara bırakmamız yararlı olacaktır.

Genellikle türümüz ile hayvanlar âleminin geri kalanı arasında bir çizgi çekilir. Kimileri için, akıl ilahi olanın bir yansımasıdır, bu yüzden de insanlığı ontolojik (veya teolojik) olarak öteki hayvanlardan ayrı bir yere yerleştirir. Bizim aklımız vardır, onların yoktur. Rasyonalist eğilimde olanlar açısından akıl yürütmenin o inanılmaz yükselişi, hiçbir teolojik argümana gerek bırakmayan biçimde bizi ayırt etmek için yeterlidir. Her iki kamp da, hayvanlar âleminin geri kalanını, irrasyonelitesi dolayısıyla bizim ihtiyaçlarımıza ve gücümüze tabi kabul eder, ama farklı vizyonlarla: ya bütünüyle tabi ya kısmen. Ancak, rasyonalite öznenin çıkarlarının sağlanması anlamında kullanılacak olursa, o zaman bütün canlılar rasyonel olurlar. Dolayısıyla insan merkezci rasyonalistler kavrama ilave bazı özellikler eklemek zorunda kalırlar: örneğin özbilinç, geleceği hayal edebilme veya dil gibi.

Sextus Empiricus akıl yürütme kapasitesine sahip bir köpeğin avını izlemesi üzerinde durmuştur: Köpek mümkün olan üç yoldan ikisini kokladıktan sonra bir şey bulamayınca derhal üçüncü yola girmiştir. Felsefeciler köpeğin “Eğer A ya da B değilse, o zaman C” türünden bir akıl mı yürüttüğünü, yoksa yalnızca koku mu almış olduğunu tartışmışlardır. Bu ampirik bir meseledir, ama çözmesi kolay değildir, çünkü köpeklerin koku alma duyusu bizimkine göre o kadar daha keskindir ki – acaba köpek üçüncü denemede basbayağı kokuyu aldı mı? Yine de avcılarının kurnaz köpekler (ve kurnaz tilkiler) üzerine anlattıkları bazı öyküler insana bunların önceden bekleme yeteneği olduklarını düşündürüyor. Ama Descartes bütün hayvanları birer makine olarak betimlemekle, hiçbir şey düşünmediklerini ve hissetmediklerini söylemekle (bu görüş canlı hayvanlar üzerinde yapı-

lan testlere gerekçe olmuştur), köpeğin rasyonalitesini reddetmiş olur. O bu olağanüstü teoriyi, yalnızca insanların bir ruha (uhrevi bir rasyonel melekeye) sahip olduğu türünden bir gerekçeyle savunmuştur. Bu anlayış birçok önemli din tarafından paylaşılr.

Kimi (kültürel ve felsefi) gelenekler ise insanlığa en fazlasından *primus inter pares* (eşitler arası birinci) ya da eşitler arası bir eşit gibi bakmayı tercih eder; kimileri ise insanları hayvanlar âleminin geri kalanından daha kötü görür. Bu son teori çerçevesinde, insanların özellikleriyle karşılaştırıldığında başka hayvanlar daha iyi durumda görülür: Bazı hayvanlar hızlı koşar; bazıları uçar; bazıları daha güçlüdür; bazıları daha derin sulara yüzer vb. Ne var ki, bu popüler mantık pek de doğru değildir: Farklı türlerin yeteneklerini aynı zemin üzerinde karşılaştırmak bir mantık hatasıdır. Bunun bir sonucu da, başka hayvanları konuşmıyorlar ya da akıl yürütemiyorlar diye küçümsemenin de bir mantık hatası olduğudur.

Bentham bu mantıktan yararlanarak hayvanlar âlemiyle yeni bir ilişki önermek için daha derinlere giden bir ortak zemin aramıştır: acı çekmenin ortaklığı. Ne var ki, gereksiz acıya ve amaçsız şiddete karşı belki de insana özgü olan bir duygusal tepkiden hareket eden bu adım da, varsayılan ortaklık gerçekten insana özgü ise sorunlarla karşılaşır: Yırtıcı hayvanlar (görünüşe göre) kurbanlarının acı çekmesine aldırılmazlar; ne de başkalarının yaralanması veya ölmesi karşısında matem tutarlar, bunlar kendi türlerinden olsa bile (belki filler bir istisnadır).

Hayvan hakları teorisyenleri hakların insanlık âleminin ötesine doğru genişletilmesi gereğini gerekçelendirmek için bir dizi argüman geliştirmiştir. Kimileri insanın insana (bazen) gösterdiği saygıyı bütün canlıların hak ettiğini ileri sürer. Buradan hareketle hayvanların avlanmaması, vurulmaması, kontrol altına

alınmaması, yönetilmemesi ya da ister zevk ister yemek amacıyla evcilleştirilmemesi gerektiğine ilişkin gerekçeler sunarlar. Peter Singer gibi az sayıda insan Budizm veya Caynizm doğrultusunda manevi kişilik kavramının kapsamının, mikroskobik âlemi ya da insan hayatına yakın ve açık tehlike oluşturduğu düşünülen hayvanları da kapsayacak biçimde genişletilmesinden yanadır; belki insanların, insan saldırganlara olduğu gibi hayvan saldırganlara karşı da kendilerini savunma hakkını tanıyarak.

Bazı türlere yönelik tarafgirlik yine de kabul edilebilir bir şeydir: Hayatta kime âşık olacağımızı gayet tarafgir biçimde seçiyoruz. Birinin çıkıp herkese eşit derecede âşık olmamız gerektiğini ileri sürmesi doğrusu birçok nedenle çok zayıf bir argüman olurdu. Bazı hayvanların ötekilere göre daha yüksek bir statüde görülmesi, ötekilerden daha eşit olması anlamlı bir adımdır. Buradaki felsefi problem, ne tür bir statünün tanınıyor olduğudur.

Genellikle bu ilke ahlaki bir ilkedir. Kişilere zarar vermek ahlak dışı ya da kötü olarak görülür. “Kişi”, manevi bir statüsü olan birini betimlemek için kullanılan bir terimdir. Bunun anlamı, söz konusu felsefenin tercih ettiği dile bağlı olarak, kişinin saygı, hak veya onur sahibi olmaya layık olmasıdır. Ne var ki, manevi kişiliği tanımlamak zorlu bir süreçtir: Kişilik, kendi türümüzün özellikleri dışında hangi zeminde ele alınabilir ki? İnsan dili ve kavramları dışında bir şey konuşmak güç bir şeydir. Bunu da öteki hayvanlar yapamaz.

Kant, popüler bir argüman temelinde hayvanlara karşı gaddarca davranmaya karşı çıkıyordu. Gerekçesi de bu tür davranışların bunu yapanlarda gaddarca eğilimler doğuracağıydı. Kant için ironik bir şey ama bu sonuççu bir argümandır, yani eylemin sonuçlarına bakan bir yaklaşım. Kant deontolojist olarak ün kazanmıştır, yani sonuçları düşünmek yerine doğru davranışı benimsemeyi savunan biridir. Bu noktayı ele alan Nozick, ras-

yonel seçim yaparken inek türü hayvanların faydacı düşünceyi deontolojik düşünceye tercih edeceğini, çünkü ilkinde daha çok sayıda hayvanın daha az sayı için yaşayacağını, ikincisinde ise daha az sayıda hayvanın daha uzun yaşayacağını belirtir.

Hayvan hakları teorileri, insan haklarını reddedenler için ek sorunlar yaratır. Ama bu tür hakları destekleyenler için de reddedenler için de, hatta evcilleştirmeyi, avlanmayı hayvan çiftlikleri kurmayı, balık avlamayı ve haşeratla mücadeleyi savunanlar için bile, hayvanların manevi anlamı görmezlikten gelinemez. Bazı hayvanlar için (bu arada kendi türümüz için) haklar savunurken veya hukuki koruma talep ederken başka hayvanları görmezlikten gelmek şeytanın bile çözemeyeceği güçlükler yaratır. Burada tipik örnek memelileri korumak ama böcekleri görmezlikten gelmektir ya da büyük ve kürklü hayvanları küçük ve dikenli hayvanlara tercih etmektir. Belki bir gün Disney, virüslerin umutları ve aşkları konusunda bir çizgi film yaparsa...

HEDONİZM

Hedonizm iynin arayışı içinde olan bir etik idealdir. İyi, hedonistler tarafından hazzın peşinde olmak olarak tanımlanır. Haz esas olarak fiziksel süreçlerin uyarılması sonucu ortaya çıkar. Ama bazıları buna zihinsel süreçlerin de haz verebileceği türünden bir ekleme yapacaktır.

Ye, iç, mutlu ol, yarın ölebiliriz. (İmhotep)

Hedonist açısından insan davranışının iki büyük gücü, yani iki insan saiki yaptığımız her şeye hâkimdir: haz ve acı. Hedonizmin çekiciliği iyiyi insanların hissedebileceği elle tutulur bir şeye bağlamış olmasıdır. Bu, insanın ölümden her şeyin berraklaşacağı umuduyla hayatını mahzun biçimde tabi kılması gereken se-

mavi bir fikir değildir; ne de mutluluk gibi kaygan bir fikrin etrafında döner. Aristippus'un çağlar boyunca çok taklit edilmiş, çok alay edilmiş felsefesinin karikatürü hazzın sadece tensel zevklerin tatmini anlamına gelebileceğini söylemektedir. Bugün bu bakış açısı hâlâ Robert Nozick'in deneyim makinesinin çeşitlemeleri üzerine yapılan tartışmalarda dikkati kendi üzerine çekmektedir. Eğer kendinizi haz verecek bir dizi deneyimin akışına bırakmanızı sağlayacak çok karmaşık bir araç olsaydı, kendinizi ona bağlar mıydınız? Bağlamalı mısınız?

Modern hedonistler, biyolojik teorilerden hareketle, acı-haz ilkesinin insanı koruyan bir özelliğe sahip olduğunu vurgularlar. Eğer davranışlarımız bu temel ilkeye uymayan bir yola girerse, o zaman en iyisinden sefalet içinde bir hayat geçirmemiz, en kötüsünden ise kaza ve yaralanma riskiyle ve sonunda tabii ki ölümle karşılaşmamız büyük olasılıktır. Bu yüzden acıdan kaçınırız.

Doğa insanlığı iki egemen efendinin yönetimine devretmiştir: *acı* ve *haz*. (Bentham, *An Introduction*, 11)

Sinir sistemi anında acıya kuvvetli bir tepki verir ve bizi tatlı, zevkli şeylere doğru cezbeder, ama yine de şurası açıktır: Aristoteles'in çok başarılı biçimde toplumsal hayvanlar olarak nitelendiği biz insanlar, bu tür kaba veya temel dürtüleri kontrol altına almalıyız. Sokakta dışkımızı yapmak bizi derhal rahatlatır, ama ihtiyaçlarımızı mahremiyet içinde gidermeyi öğrenmişizdir. Bunun nedeni kısmen başkalarını rahatsız etmemek olabilir, ama esas olarak ve muhtemelen başlangıçtaki ilk neden halk sağlığına zarar vermemektir; bundan da herkes yararlanır. Toplumsal dayanışma ve bunun getirdiği yararlar temel içgüdüleri gemlemekten geçer. Kiniklerden Diyojen'in herkesin gözü önünde cinsel temasa girmeye yönelik egzibisyonizmi bile başarısızlı-

ğa uğramıştır – muhtemelen çok derinlere yerleşmiş kültürel, biyolojik veya psikolojik inhibisyonlara aykırı geldiği için. Öte yandan basit inhibisyon ve yasakların ardındaki gerekçeyi kişiler arası hijyenin çok temel bir düzeyde korunması için geliştirilmiş veya evrilmiş olması olarak görsek de, bırakın adabımuâşeretin züppe kurallarını, arı anlamda kültürel (ve dolayısıyla gö-reli) tabuların evrensel geçerliliği olduğunu kabul etmek daha güçtür. Rousseau, yapay adabımuâşeret kurallarının ahlaki değeri konusunda Diyojen’in kuşkuculuğunu çağrıştıran bir tavra sahipti, ama hazzın aktif veya pasif olabileceğini düşünüyordu: İlki dar anlamda biyolojik ve kimyasaldır, ikincisi ise yöneliş ve niyete bağlı olduğu için iradidir, o yüzden de ahlakidir.

Bu yararlı bir ayrımdır, çünkü bizi, haz alınacak faaliyetler derken neyi kastettiğimizi daha derinden düşünmeye zorlar. Oturup fiziksel hazza kendimizi bırakmak ebediyen devam edebilecek bir şey değildir, çünkü her ne yapıyor olursak olalım, bu şey azalan marjinal getiri yasasına tabidir. Hazzın ilk saati harika olabilir; ikinci saat de çok güzeldir gerçekten; üçüncüsü nefis; dördüncüsü, idare eder; beşinci saat geldiğinde, acaba başka bir şey yapsam mı? Bunun düşündürdüğü, hedonistin en güzel hazzı sağlayacak şeyleri bir diziye veya öncelikler sırasına dizmesi gerektirdiğidir. Hedonist, gelecekte daha büyük ödüller elde edebilmek için biraz acıya veya hazzdan uzak durmaya katlanılabileceğini kabul edebilir.

Bentham hazları yoğunluk, süre, kesinlik, yakınlık, verimlilik (yani başka zevk veren sonuçlar üretmek bakımından ne getirmekteler) ve arılık temelinde nicel olarak ölçmek için bir çerçeve geliştirmeye çalışmıştır. Bunlara bir de kapsamı ekler: Yani bu hazzın daha sonra kaç kişiye geçtiğini (fıkra anlatma faaliyetini düşünürseniz, bunu kavramak kolaylaşır). Sidgwick de bunu geliştirmiştir. Ama Bentham hazların ve acıların nicel olarak

hesaplanabileceğine inandığında korkunç bir mantıksal karmaşaya düşmüştür. Kimileri dünyanın bu karmaşadan hâlâ kurtulamadığını ileri sürebilir.

Tensel hazlar ile tavırlara bağlı hazları birbirlerinden ayırmak mümkündür. Bu ikincisi, bir şeyden zevk almayı (bir sohbet, spor yarışmalarında bir zafer, bir tablo vs.) gündeme getirdiği için felsefi açıdan daha ilginçtir. İkisi kaçınılmaz olarak iç içe geçer, ama yalnız bu ikincisi olgunlaşabilir, eğitime veya reforma konu olabilir. Bir bardak iyi şarap içiyorum diyelim. En iyi arkadaşımın düğününde bardağımı onun şerefine kaldırdığım için daha da haz verici bir şey oluyor bu. Burada hedonizm için sarılabilecek bir şey görüyoruz: Hangi tavırların başka hazlardan üstün hazlara yol açabileceğini tartışmaya başladığımızda, hedonizm de felsefi bakımdan daha anlamlı hale gelir. Belki bu noktada kimileri Sokrates'in bilgi olmaksızın hazzın hiçbir değeri olmadığı yolundaki sözünü hatırlayacaktır.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770-1831)

Stuttgart'ta doğan Georg (e'si yok) Wilhelm Friedrich Hegel, Romantizmin ve Alman idealizminin sağlam biçimde yerleşmesi döneminde olgunlaşmış ve idealizmin en etkili sözcüsü ve felsefenin en yetenekli, en incelikli düşünürlerinden biri haline gelmiştir. Okunması kuşkusuz güçtür, ama bazen yoğun bir çaba harcamak gerekse de buna değer.

Hegel Heidelberg ve Berlin'de profesör olarak görev almadan önce esas olarak özel ders verdi ve Jena Üniversitesi'nde çalıştı. Önce Amerikan Devrimi, ardından da Fransız Devrimi o gençken patlak verdi; Hegel Jena'dayken Napolyon işgali geldi. Fransız Devrimi'nde, birçok idealist genç aydın gibi o da "şanlı bir şafak" görüyordu. Ama daha sonra özgürlük uğrunda bu isyan nahoş bir olay haline geldiğinde ve sonunda Napolyon'un

imparatorluğuna dönüştüğünde, dönemin başka şahsiyetleri gibi, Hegel de daha önce duyduğu heyecanı yitirecekti.

Hegel'in felsefe yapma tarzının karmaşık doğası yapıtlarına yaklaşmayı kolay olmaktan çıkartır. Bu yüzden nereden başlamak gerektiğine karar vermek güçtür. Değişik yorumcular (çoğu kez kendi ilgi alanlarını yansıtan biçimde) farklı noktaları en kolay başlangıç olarak önermişlerdi. Bu yüzden benim bütün önerebileceğim şudur: Siz kendiniz nerede en rahat hissediyorsanız, oradan dalın Hegel'e. Eğer siyaset felsefesine ilgi duyuyorsanız, Hegel'in efendi-köle ilişkisi üzerine düşünceleriyle başlayın, oradan devletin mantıksal ve siyasi karakterine ilişkin yorumlarına geçin; ya da epistemolojiye ilgi duyuyorsanız, *Fenomenoloji*'ye girişle başlayın ve argümanını izleyerek devam edin. Elde bulunan ikincil kaynaklar paha biçilmez değerdedir. Hegel'in tuhaf ifadelerle ve aşırı dozda kullanılmış edatlarla dolu çapraşık üslubu karşısında yolumuzu kaybetmemiz kolaydır. *Kendinde şeyler vardır, kendisi için şeyler vardır*, insan bazen *kendisi üzerine şeyler* hayal etmeye başlayabilir.

Felsefecilerin Hegel'i incelemeye başlamak için seçtikleri bir dizi farklı giriş noktası arasından ben onun Kant'ın nesneleri "kendinde şey" olarak kavramlaştırması karşısındaki epistemolojik tepkisi ile başlayacağım. Kant'ın kavramlaştırmasının anlamı, esas olarak nesnenin bilinemez olduğu, özünü kavramanın bizim kapasitemizin ötesinde olduğudur. Kant'a göre dünyayı zihnimizin işleyişi aracılığıyla tanırız. Dünyayı öğrenmeye veya bilmeye başladığımızda zorunlu olarak aklımızı kullanırız. Bu önemsiz görünebilir, ama zihinlerimiz dünyayı mekân, zaman, töz gibi belirli kategoriler aracılığıyla gözlemlemeye koşullanmıştır. Yani zihinsel yapılarımız dünyayı nasıl gördüğümüzü biçimlendirir; demek ki onların tutsağıyızdır. Dolayısıyla şeylere ilişkin bilgimiz sınırlıdır. Peki burada duyuların yeri nedir?

Kant'ın, duyumsanan şeylerin bilinmesinde bilginin zihinsel karakterini vurgulayan argümanının yarattığı ikiliği, Alman idealistleri (Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel) herhangi bir kalıntı ikiliğın her şeyi içerecek tek bir kuşatıcı biçim altında sö-nümlenmesini sağlayacak felsefi sistemler yaratarak aşmaya çalışmışlardır. Karşımıza ikilikler çıkar, ama bir süreç içinde bun-lar yok olur ve yerlerini organik bir bütüne bırakırlar: Karşıt kavramların (zihin-beden, biçim-töz vb.) çarpışması, felsefenin açıklayabileceği daha yüksek bir gerçekleşmeyi teşvik eden ge-rekli adımlardan başka bir şey değildir. İdealistler bundan genel-likle ne anlaşılması gerektiği konusunda birbirlerinden ayrılı-yorlardı, ama Hegel felsefenin açıklamalarının bir felsefeci seç-kinler grubunun av alanı olarak kalmaması, herkes tarafından anlaşılabilmesi gerektiği konusunda ısrarlıydı. Ancak, açıklama-ları, insanlığı dünyanın gerçek doğası konusunda aydınlatmak çabası içinde olan birinden beklenebileceği kadar berrak de ğil-dir.

Hegel'in bilginin nasıl edinildiğine ilişkin açıklamasını izler-sek, hem sistemin bütünü ve nasıl oluştuğunu anlamaya başla-yabiliriz, hem de Hegelci bir damar doğrultusunda çalışan daha sonraki filozofları, Marx'ı, Heidegger'i, Sartre'ı ve diğerlerini.

Her şeyden daha önemli olan amaç, dünyayla karşılaştığı-mızda yüz yüze kaldığımız ikiliği ortadan kaldırmaktır. Bir şeyi algılıyorum. Önce denklemin algılama tarafı üzerinde odaklaşa-lım: Algım derinden bilinçlidir, zihnimin duyular aracılığıyla zi-hin dışı dünyaya uzanarak gözlerimin önündeki nesneyle ilişki kurma yönünde çalışmasının bir parçasıdır. Zihnim nesne ile ilişkiye geçer. Derhal kategoriler ve tümellemeye yönelik dü-şünceler geliştirir, çünkü bu zihnin doğasında vardır: Örneğin, gözüme bir kedi çarparsa, "kedi" sözcüğünün kendisi bu kedi-nin ait olduğu bir evrensel kavramı çağrıştırır; bir bakıma, bu

kediyi, kedileri kedi olarak bilme konusundaki önceden düşünmüş bir şema içinde çerçevelemiş ve yargılamış olurum. Bunun içermesi şudur: kendinde-şeyin asla arı biçimde algılanması söz konusu olamaz, çünkü algılama pasif olamaz. Ne de nesneye duyulara dayanan karşılaşmamız görülen şeyin gerçek doğasını betimleyen bir biçimde formüle edilebilir. Betimleme konusundaki her çaba, zihnin kendisinin nesneleri betimlemede kullandığı aygıtı geri döner. Burada ampirist geleneğin içinden çıkamadığı döngüsel bir gerekçelendirme mevcuttur (tabii eğer Hegel'in argümanı doğruysa). Locke tikellerin kavramlaştırılmasının zihnin gerçeklikle bağının gevşemesi sonucunu doğurduğunu ileri sürmüştü, ama Hegel gerçeklik üzerindeki hâkimiyetin algılamada bile savunulamaz olduğunu söylemektedir.

Hegel'in burada amacı, ampirizmin bir şeyi sırf algıladığımız için bildiğimiz yolundaki iddiasının geçerli olmadığını göstermektir: Algılama bilinçli bir eylemi içerir, bilinç ise algısını yargılamak için yalnızca kendi kendine referans yapan standartlar üretir. Yani sanki gerekçelendirme ancak sistemin kendi içinden gelebilirmiş gibi bir durum vardır. Tam da bilimin evrenin içinde var olduğumuz için dışarı kaçıp onun doğasına en doğru biçimde bakamamaktan dolayı yaşadığı çaresizlik gibi.

Ne var ki, Hegel yalnızca zihnin dünyayı tanıyabileceği yolundaki solipsist iddiadan uzak durmaya çalışır. Ama eğer var olan zihin aracılığıyla biliniyorsa ve zihin benim özel bilincime aitse, bu teorinin solipsizme düşmesi kaçınılmaz değil midir? Hiç de öyle değil – Hegel şimdi de algılanan şeye bakmamızı önerir.

Nesnenin kendisi ise bilinmez olarak kalmaz – zihin ile karşı karşıya gelmiştir, dolayısıyla büyük ölçüde zihnin vizyonunun bir parçasıdır. Zihin dışı olduğu ölçüde nesnenin özü veya iç doğası görünürde bizim kavrayışımızın ötesindedir, nesne hakkın-

da duyulardan kaynaklanan bilgimiz zorunlu olarak bilinçli kategorilerin filtresinden geçmiştir. Ama nesnenin kendisi de bilince doğru uzanır – duyularımıza ve zihinsel bilişsel aygıtımıza diyebiliriz. Zihnin nesneye ihtiyacı olduğu kadar nesnenin de zihne ihtiyacı vardır. Nesne özelliklerini sergiler, zihnimiz bunları gruplandırır, ama bu içsel özellikler nesnenin kendine özgü bir varoluşu olduğunu garanti altına alır ve böylece (Hegel bu noktadan itibaren bu konularla tanışık olmayanlara tuhaf görünmeye başlar) başka her şeyi: kendisi için de var olmaktadır ama kendini de olumsuzlar. Ama olumsuzlama Hegel için sifıra eşitleme demek değildir. Bunun yerine, iki eksinin bir artı etmesi gibi, olumsuzlama, içinde özne ile nesnenin biraraya gelerek yeni bir özne-nesne biçimi altında birleştikleri bir değişim yönünde bir güçtür. Artık bu ikisi iki ayrı şey değildir, gerçekte birdir. Bu zeki adım elbette sorunsuz değildir; her şey incelikli bir dizi sıçramaya bağlıdır, bunlar ise şu ya da bu ölçüde kabul edilebilir ya da kabul edilemez olabilir.

Özetlersek, Hegel her varlığın kendi karşıtının zorunluluğunu içerdiğini ve bunun tersinin de doğru olduğunu söylemiştir. Bu ikisi aynı madalyonun iki yüzüdür, Hegel'e göre her ikisi de birbirine işaret eder. Öyle bir madalyon ki, kendisi de gerçekliğin daha yüksek bir biçimini temsil eder. Hegel buna Mutlak Tin adını verir.

Hegel için ikiliklerin kaynaşması hem mantıksal hem de tarihsel bir süreçtir. Yorumcular onun düşüncesini berrak biçimde özetlemek için bir tezin oluşumu, onun karşıtı olan antitezin gündeme gelişi ve ardından ikisinin yeni bir sentezde birleşmesi olarak ele alırlar. Üçlü ya da tasım türü akıl yürütme Hegel'in düşüncesinin her yanında. Bunun anlamı, başlangıçta bu sentezin oluşturulmasına yol açan bir ikilik olduğudur. Yalın gerçeğin düalist bir karakter taşıyıp taşımadığını sorgulayabiliriz

– neden temel unsurlar üç ya da daha fazla olmasın (mesela bazı sicim teorisyenleri 12 boyuttan söz ediyor)? Hegel’e göre, bölünme “felsefe ihtiyacının kaynağıdır” ve bölünme kendi ivmesiyle birlikte karşıt varlıkların kendilerini olumsuzlayarak daha yüksek bir düzeye yükselmelerinin mantıksal betimlemelerini de yaratır.

Kişisel ilişkilerde iki özne karşı karşıya geldiğinde (ben ve sen), birimiz ötekine hâkim olmaya çalışır, kaybeden de felsefi anlamda köle gibi olur. Hegel’in son derece şairane yazılmış olan efendi-köle tezi insan bilimlerinde muazzam etkili olmuş (çoğu zaman Marx’ın filtresinden geçerek de olsa), edebiyat, sinema, şiir ve sanatın toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf temelli analizini teşvik etmenin yanı sıra antropolojik betimlemelere de sızmıştır. Başlangıçta ele alınan özne-nesne ikiliğine benzer biçimde, özne-özne ikiliği de bir eşitsizliğe yol açar ve bu ikilik her iki özne de (sen ve ben) her birimizin bağımsız bir bilinç ve rasyonel bir zihin sahibi olduğunu kabul ettiğinde aşılır. Başlangıçta yaşanan birbirinden yabancılaşıma, bir tümelliğe dönüşür ve benzer şekilde, benim iradem ile senin iraden, zorunlu olarak rasyonel olan ve etkileşimlerimize düzen vermek üzere harekete geçen, böylece hukuku ortaya çıkaran, bir evrensel iradeye teslim edilir. Toplumsal açıdan, aile topluma karşıttır ama her ikisi de devlet tarafından aşılır. Hegel bu adımı hem mantıksal olarak (devletin ortaya çıkışının Aristotelesçi bir okunuş tarzını izleyerek) hem de tarihsel olarak atar. Ardından, devletler birbirlerinin karşısına karşıtlar olarak dikilirler ve efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi, birbirlerinin üzerinde hegemonya veya hâkimiyet kurma çabasına girmek zorunda kalırlar: Dolayısıyla, savaş Hegel için rasyoneldir, ama ilginç bir biçimde bu milliyetçi akıl yürütmeyi sonuna kadar götürüp tekil ülkeleri bir Dünya Devleti’nde senteze ulaştırmaya girişmez.

Düalist düşüncenin ortadan kaldırılmasını başka bir gerçeklik düzeyinin varlığını gösterir biçimde ele almak Hegel'in epistemolojik ve metafizik sorunlarla boğuşan bir filozof olmanın yanı sıra, aynı zamanda teolojik bir düşünür olarak ele alınmasını da inanılır kılar. Gerçekten de Tanrı Mutlak Tin'dir, her şeye nüfuz eder ve görünürdeki her ikiliği birleştirir. Varlıkla başlarsak bunun karşıtı Hiçlik'tir, ama her iki taraf da mantıksal olarak birbirini içerir – örneğin Varlığı kendine ilıştırılmış herhangi bir şey olmadan düşünürseniz Hiçlik haline gelir. Böylece yine bir aşkınlık gerçekleştirilmiş olur, bu kez Oluş'a doğru. İkilikler süreçlere katıldığı için sonuç erek yönlüdür, yani bunlar belirli bir şeye doğru eğilimlidir, ama (bu kritik önem taşır) Hegel'in okuyuşunda her şeyin rasyonel olması gerekir, bütün ikiliklerin adım adım üçlüler halinde Mutlak Tin'e doğru yükseldiğini anlamamıza rasyonalite yol gösterir.

Mutlak Tin doğa aracılığıyla nesneleşir. Yani Mutlak Tin karşımızda bulunan nesnel ve öznel dünyalar (şeyler ve zihinler) dolayımıyla çalışır. Mutlak Tin nihai gerçekliktir, ama bir idealist olarak Hegel için bu Tin özbilince sahiptir. O Zihin'dir ve (bu kritik önem taşır) bu Tin ya da evrenin ve içerdiği her şeyin temel doğası rasyoneldir. Onun doğası hakkında sanat, din ve felsefe aracılığıyla bazı ipuçları bulabilir, onu bu sayede anlamaya başlayabiliriz, ama o aynı zamanda biz tarih içinde ilerlerken bizim dolayımımızla da işini yürütür. Tarihin kendisi ise rasyonel biçimde kendi ereğine, yani Mutlak Tin'e doğru yürür. Marx, Hegel'in genel argümanlarını kabul edecek, ama dünyayı idealist bir biçimde ele almak yerine materyalist biçimde kavrayacaktır. Bu durumda, hepimizin yönelmekte olduğu Marx'çı erek Komünist Devrim olmaktadır. Hegelciler genellikle "tarihin sonu" ideallerine bağlılıklarıyla teşhis edilebilirler, her ne kadar Hegel'in sanki evrenin tarihsel olarak bittiğini mi yoksa

yalnızca mantıksal bir son olacağını mı vazettiği pek açık olmasa da. Bu ikincisi bizim dünyada yeni ilişkiler kurmaya devam edeceğimiz, kültürlerimizin hep daha yüksek düzeylerine veya mantıksal doruklarına çıkacağımız, ondan sonra da yeni antitezler temelinde yeni bir sentez oluşana kadar devam edeceğimiz biçiminde sürekli bir diziyi ima eder.

Hegel'in felsefesi karikatürleştirilmiş, çarpıtılmış, farklı yönlerde yoruma tabi tutulmuş, aşağılanmış ve yüceltilmiştir. Yapıtlarının bir ilk tanıtımında hakkaniyete tam olarak uymak güçtür ama vurgulanması gereken şudur: Yapıtları benim gibi kendisine geniş bir alan tanıyanlara zevk verir; Hegel felsefeye çevremizdeki her şeyin –hem entelektüel hem fiziksel uyumsuzlukların– nasıl bağdaştırılabileceğini anlamanın aracı olarak sahip çıkmıştır. Sanıyorum Hegel'in anlattığının ve teşvik ettiğinin felsefeyi yüceltmek olduğunu söylemek yanlış olmaz.

HEIDEGGER, MARTIN (1889-1976)

Heidegger felsefi varoluşçuluğun kaynağı olarak sunulmuştur, ama çalışmaları ve felsefesi basit adabımuâşeretlerin ötesine taşar. Düşüncesi, etkili kitabı *Varlık ve Zaman*'dan (1927) daha sonraki dil, teknoloji ve şiir üzerine yazılarına kadar çeşitli aşamalara ayrılır. Ne var ki, Varlık felsefesine –en yüksek felsefi araştırma konusuna– sık sık geri dönmüştür.

Heidegger'in Freiburg Üniversitesi rektörü sıfatıyla Nazizm'le 1933'te işbirliği yapmış olması çok tartışma doğurmuştur. Bu davranışı Alman dilinin saflığına, dolayısıyla düşüncenin başlangıcına ve kiplerine yakınlığına olan inancıyla ilgili olabilir. Ama böyle bir davranış bu kadar geniş ufuklu ve derin bir düşünürde en kötü türden politik safdillikten başka kelimeyle anılamaz. Tabii bu, öteki filozofların hepsi saf ve aziz mertebesinde insanlardır ve imparatorluklarla, siyasi partilerle, devrim-

cilerle, uydurma kampanyalarla işbirliği yapmamıştır anlamına gelmiyor.

Varlık ve Zaman'da, Heidegger Yunanlardan itibaren felsefenin büyük bölümü tarafından görmezlikten gelindiğini ve Hegel tarafından yeniden canlandırıldığını düşündüğü Varlık fenomenini açığa çıkarma çabası içine girer. Ona göre bu durum modern dönemde Varlık'a karşı yaşanan yabancılaştırmanın bir yansımasıdır: İnsan ilkel atalarımızın zevk duyarak yaşadığı dünya ile bağını yitirmiştir. Ama Varlığı yeniden keşfetmek, insanın kendi *Dasein*'i konusunda keskin bir özbilinç duygusunun geliştirilmiş olmasını gerektirir. Heidegger'in kullandığı *Dasein* terimi belli belirsiz "orada olmak" veya (*dass sein*'dan türetme ile) "öyle olduğunu" gibi kavramları ima eder. Nerede? Dünyada. Her birimizin şeyler dünyasına uzanan bir bilinci vardır. Yalnızca bilinçli bir varlık, varlığı düşünmek üzere dışarıya uzanabilir. Öyleyse *Dasein* aynı zamanda insana da gönderme yapar.

Dasein aracılığıyla Heidegger ontolojiyi yeniden canlandırmaya çabalıyordu: Bizler birer fikir değil somut bireyleriz, ama etrafımızdaki şeyler hakkında bilgimizi onlarla Varlığın cisimleştirdiği ilişkilerimiz aracılığıyla kazanırız. Ne var ki, her birimizin dünyayı algılayışı, özellikle kullandığımız dil dolayısıyla yanlış anlamaya açıktır. *Dasein* sorgucudur. Düşünürken Varlığı özümüzle ilişkilendiririz. Varlık bizim kullanmamız için dili ortaya çıkarır:

Dil Varlığın evidir. Onun evinde insan oturur. (Heidegger, Basic Writings, 217)

Buna bağlı olarak Heidegger etimolojinin ve "bütün dillerin kökenindeki dillerin (Almanca ve Yunanca)" oynayabileceği rolü vurgular. Bu diller ona göre Varlığın primordiyal kavranışını ak-

tarmak bakımından daha az bozulmuşlardır.

Dasein (diyelim orada-olmak-insan) dünyadadır, çevresindeki şeylerle sıkı bir şekilde iç içe geçmiştir. Dolayısıyla, onun varlığı ile şeyler, veya şeylerin bilgisi ve ilişkileri (bilim) ile bizim temel deneyimlerimiz ve dünyaya ilişkin ruh durumlarımız arasında hiçbir ikilik doğamaz. *Dasein* kendi varlığı ile ilgilenmek (veya ilgilenebilmek) bakımından da dünyada benzeri olmayan bir şeydir. Benim *Dasein*'im sizinkinden ayrılamaz – bunu öğrenmem veya fark etmem gerekmez, daima sizinleyimdir. *Dasein* var olmakla aynı zamanda günün birinde yok olacağını bilir. Öyleyse, “ölüme-doğru-varlık”tır ve ölümlle birlikte o narin kolektif doğasından serbest kalarak bireyselleşir: Dünya üzerinde yalnızca ölümden gerçekten yalnızsınızdır. Peki Heidegger Nazilere katıldığında neredeydi?

HOBBS, THOMAS (1588-1679)

İngiltere’de Wiltshire’de doğmuş olan Thomas Hobbes neredeyse bir yüzyıl boyunca yaşadı. Bu, İngiltere’nin ve Britanya’nın tarihinde insanın aklını durduracak kadar sıkıntılı ve devrimci bir dönemdi. Bu dönem İngiltere ve İskoçya Tahtlarının birleşmesini, 1640’larda Kraliyete karşı Püriten Devrimi’ni, Oliver Cromwell’in Protektorası altında 12 yıllık bir Cumhuriyetçi Commonwealth’i ve sonunda 1660’ta Monarşi’nin Restorasyonu’nu gördü. Cavendish ailesinin özel öğretmeniydi ve gelecekte II. Charles olacak kişiye Paris’te sürgünde iken hocalık yaptı. Rivayete göre Kral özel odasında hocasının bir portresine yer vermiştir. Artık bunu nasıl yorumlarsanız yorumlayın.

Hobbes’u okurken kazanılacak şey, bu tür özet kitaplarında yapıtı konusunda verilen kısa özetlerden edinilecek izlenimin tersine onun kolay kolay etiketlenemeyeceğini görmektir. Düşünüş tarzında muhteşem bir derinlik ve incelik vardır. Bu hiç kuş-

kusuz kısmen içinde yaşadığı sarsıntılı dönemin ürünüdür, ama aynı zamanda dizginlenmemiş bir tefekkür arayışıyla ve geometriden ödünç almış olduğu çok titizlik gerektiren yöntemin (aşıkâr düsturlardan tümdengelim) kullanılmasıyla da ilgilidir.

Hobbes kendisinin 1588’de doğumunu annesinin İspanyolların istilasından duyduğu korkuya bağlar. Kendisinin korkak kişiliğini ve belki de politikada korkunun rolüne yaptığı felsefi vurguyu da buna bağlar. Felsefi kariyeri gerçek anlamda 40 yaşında Öklid’in ilkelerini baştan sona incelediğinde başlamıştır. Tümdengelimci yöntem bütün yapıtmı boydan boya sarmalar. Her türlü ilkeye (ahlaki, bilimsel, matematiksel, politik, epistemolojik vs.) tümdengelim yoluyla ulaşılabileceğine inanmıştır. Ancak, tümdengelimcinin akıl yürütmesine başlayabilmesi için bir zemine ihtiyacı vardır. Hobbes başlangıç noktası olarak materalizmi aldı. Ona göre dünya bütünüyle maddi idi, maddi olmayan şeylere yer yoktu. Gerçi maddi olmayan şeyler çok da fazla yer tutmazdı, ama felsefi açıdan bakıldığında elyazmalarını kemiren şeylere ontolojik olarak karşıt ruhani veya uhrevi bir âlem yoktu. Her şey maddi olmakla kalmıyordu; her şey aynı zamanda hareket halindeydi. Şeylerin algılanabilmesi için hareket etmesi gerekiyordu.

İnsanlar âlemi söz konusu olduğunda Hobbes devletin olmadığı durumda hayatın nasıl olabileceğini sergilemek amacıyla “doğa durumu” diye anılan bir kavram kullanır. İnsanların anarşi durumu karşısında kendilerini korumak için, ölüm korkusuyla biraraya gelerek bir devlet kurmak zorunda kalacaklarına inanır. Devlet olmasa hepimiz aynı değerlerin peşine düşer ve kaçınılmaz olarak çatışmaya girerdik: “herkesin herkesle savaşı” (Hobbes, *De Cive*, 9). Anarşi durumu ile ilgilenen ilk filozof değildi Hobbes. Çağlar boyunca çeşitli filozoflar devletsiz bir toplumun nasıl olacağı konusunda farklı tablolar çizmişler-

dir. Bazıları bu durumu özel olarak cazip buluyordu, ama çoğu bunu ürkütücü bir durum olarak görüyor ve reddediyordu. Aristoteles devletsiz yaşayan bir halkın uygar olmadığını, hukuksuz olduğunu belirtiyordu. Ama anarşi durumunun Hobbes'un muhafaza ettiği bir boyutu, insanın kendi kendini koruması konusundaki vazgeçilmez hakkıdır. İğrenç bir suçtan mahkûm olmuş olsanız (mesela Britanya'da televizyon ruhsat ücretinizi ödememek gibi) ve hapse atılmak üzere olsanız bile, firar etmeye çalışmak bütünüyle hakkınızdır.

İnsan doğasını anlatan temel öncüllerinden üç ilke çıkar: barış arayışı, kendimizi her yoldan savunmak, girdiğimiz sözleşmelere uymak. Bu son ilke devlet kurma açısından yönlendirici nedendir: Devlet insanın öteki insanlarla bir sözleşme içine girmesiyle ve ortaya çıkan toplumsal sözleşmeye ve bundan doğacak egemenliğe boyun eğmesiyle kurulur. Mahkûm olmuş bir kişinin devletin adaletinden firar etme hakkının dışında, yurttaşlar güçlerini bütünüyle devlete devretmelidir. Çünkü ancak bu şekilde kendi öznel değerlerini ve böylece çatışma nedenlerini güdülerini nesnel olan bir kuruma aktarmış olurlar.

Haklardan mutlak bir anlamda vazgeçilmesinin iki nedeni vardır. Hobbes'un çoğu insanın muhakeme gücüne çok fazla güveni yoktu (başka insanlara karşı aristokratlarda gelenekselleşmiş bir küçümseme içindedir: İnsanlar çok fazla kendi çıkarlarını düşünürler ve uzak görüşlü değillerdir). İkinci neden bu ilkinden türer: Doğa durumundan ya da bu duruma tanıklık etmeye en çok yaklaştığımız iç savaş durumundan da belli olduğu gibi, politik (ya da dinsel ya da ahlaki) çoğulculuk insanların sefaletinin temel nedenidir. İç savaş anarşisi bu yüzden neredeyse her türlü bedel ödenerek engellenmesi gereken bir durumdur. Öyleyse, o inanılmaz derecede bölücü güç, yani din, devlete bütünüyle tabi olmalıdır. Aksi takdirde, hâkim inanış dışına çıkanlar

(örneğin Cromwell'in tayfası) kargaşaya sebebiyet verebilir.

Hobbes'a göre, devletin yasaları bizim için vicdanen bağlayıcı olmalıdır. Hukuk, devletin elinde olan iktidar kurumları aracılığıyla korunmalı ve uygulanmalıdır. Hobbes devletin ürünü olan yasaların doğal hukuku içermesi gerektiğini belirtir. Ama teorisi çoğu zaman bunun böyle olmadığını varsaydığı veya Hobbesçu adaletin bütünüyle pozitivist olduğu biçiminde anlaşılmıştır. Buradaki kavrayış bu bağlamda hukuk ile neyin kastedildiği konusunda bir kategori yanlışından doğar. Gerçekte yasalar bütün meseleleri ve araçları devletin kontrol eden eline bırakma konusunda ulaşılan bir anlaşmanın ürünüdür. Hukuk yasaları içerebilir ama aynı zamanda ahlaki veya doğal hukuku da içerebilir. Hiç kuşku yoktur ki Hobbes kimsenin değiştiremeyeceği doğa yasalarının hüküm sürdüğünü teslim etmiştir.

Yine de Hobbes'un devleti, kendisinin sonucu olan bütün medeni yasaların ve ahlakın kaynağı olmanın yanısıra, (medeni) adaletin de tek kaynağı olmalıdır. Bu tür adalet ancak devletin araçlarınca uygulanırsa etkili biçimde var olabilir:

Ve sözleşmeler kılıç olmaksızın kelimelerden ibarettir, insanı korkutacak gücü yoktur. (Hobbes, *Leviathan*, II.17)

Öyleyse saygınlığın hiçbir anlamı yoktur. Ama kral ya da yönetici egemen iktidar açıktır ki kolayca azledilebilecek bir azınlıktır. Öyleyse, diye sorar Hobbes, iktidarının nihai kaynağı nedir? İnsanların zihinleri üzerinde, bütün iktidarın monarşide yoğunlaşmasından kaynaklanan bir hâkimiyettir. Buna kılıcın iktidarı, yani dünyevi cezalandırmanın yarattığı tehdit eklenir.

Hobbes'a göre huzurumuzu güvence altına almak için gücümüzü devlete devrederiz ama iş burada bitmez. Eğer hükümet barışı sağlama konusundaki birincil görevinde başarısızlığa uğ-

rarsa, o takdirde bu hükümet haklı olarak devrilerek yerine barışı güvence altına alacak bir başka hükümet getirilebilir. Ancak, isyankâr düşüncelerden ve siyasi çoğulculuktan barış uğruna uzak durulmalıdır. Bu tür devrim kışkırtıcılığı çoğu zaman yalnızca katliam ve yıkıma yol açar. Doğal olarak, Hobbes'un sisteminin totaliter bir devlet yaratma anlamına geldiğini düşünebilirdik, ama bu doğru değildir: Hobbes iktidar yeterince güçlü olduğu zaman barışın hâkim olacağına inanacak zayıf bir düşünür değildi. Toplumsal sözleşmeyi oluştururken bireyler ancak öteki insanların da aynı anda vazgeçtiği haklarından vazgeçerler. Öyleyse, insanlar özgürlüklerini kullanmak amacıyla çok az sayıda haklarından vazgeçmişlerse, doğacak Leviathan, minimalist bir kurum olabilir. Hobbes aynı zamanda devletin muhaliflerine karşı yalnızca kaba kuvvete başvurmasının kendi aleyhine olacağını da görüyordu:

Doktrinin bastırılması yalnızca birleştirir ve çileden çıkartır, yani hem kötülüğü azdırır hem de doktrine zaten inanmış olanların gücünü arttırır. (Hobbes, *Behemoth*, 62)

Devlete aşırı güç verilmesi ters tepebilir. Hayati önem taşıyan nokta, yönetilenlerin onayını kazanmaktır. Bu nedenden dolayı egemen güç, yasaları keyfi biçimde hazırlayamaz. Bu da Hobbes'un teorisinin politik açıdan derinlemesine bir tarzda geliştirilmesidir, çünkü egemen gücün yetkileri açısından teorik bir sınırın varlığını ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda benzer biçimde politik durumu doğru okuyamadığı için memnuniyetsizliği arttıran I. Charles'ın örtülü bir eleştirisi de olur. Öte yandan, Hobbes bağımsız kanun koyucu organlar olmaması gerektiğini belirttiğine göre, Charles'ın uyuşmazlıklarının Parlamento ile olması, çoğulcu bir anayasadan doğan sorunların bir kanıtı

gibi görülebilir.

Hobbes ayrıca yasaların genel olarak kabul edilebilirliğe ve önceliğe sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Aksi takdirde kral politik olmayan bir davranış içinde olurdu. Hobbes hukuki pozitivizm doktrinini savunsa da, yani hukukun belirlenmiş kanun koyucu organlardan kaynaklandığı teorisine bağlı olsa da, teorisi egemen gücün keyfi davranabileceği anlamına gelmez. Çünkü bu tür davranış çoğu zaman muhalefete ve bölünmeye yol açar. Bunlar da nihai olarak iç savaşın kaynaklarıdır.

Ne var ki, egemen gücün iktidara yükselmesi ve onu muhafaza etmesi veri alınacak bir şey değildir. Leviathan bu yüzden insanları kendisinin gerçekte olduğundan daha da güçlü olduğuna inandırmalıdır. Böylece, kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet gibi, o güce gerçekten kavuşur. Gerekli gücü kazandıktan sonra devletin amacı barışı hem iç isyan hem de dış saldırı karşısında savunmaktır. Ancak, bunlar devletin yegâne hedefleri değildir. Aynı zamanda, tutumluluk, geniş görüşlülük ve metanet sergilemelidir. Barış arayışı, bazen Hobbes'a atfedildiği gibi temel bir içgüdüsel tutku değildir. Ölüm korkusu gerçekten de böyle bir tutkudur. Ama o vahşi doğa durumunun aşılması, akılcı düşünce ve basiret gerektirir. Akıl, insanları doğa durumunun herkesi kırıp geçiren savaşlarından uzaklaştırır.

Hobbes insani meselelerde aklın oynayacağı role büyük bir önem vermiştir. Egemen gücün halka iyi bir eğitim sağlamasının önemi de buradan gelir. Fikirler elbette insanı yanlış yola sürükleyebilir, ama bunlar aşikâr birtakım önermelere sağlam biçimde yaslandığında (Öklid geometrisinin yönteminin politika âlemine uygulanmasının saiki tam da buydu), sağlam ve geçerli sonuçlara ulaşılması kaçınılmazdır. Teori budur. Bu teorinin Hobbes'un yapıtında geliştirilmesi başka bir konudur. Ama vizyon özgün ve caziptir. Hobbes, Leviathan'ın standart siyasi okuma

malzemesi olarak kullanılmasına hiç de karşı değildi.

Günümüzde Hobbes'un siyasi fikirleri güçlü bir egemen organın var olmadığı bir uluslararası dünyada sürüp giden anarşinin betimlenmesi açısından popülerdir. Birçok yazar, özellikle realist politika modelini benimseyenler, Hobbes'un teorisini bir açıklama aracı olarak kullanmakta ve şiddet ve savaşı bir doğa durumunun hâkimiyetinden hareketle açıklamaktadırlar. Bu bakımdan Machiavelli ile arasında bağ kurulur. Ama ben yine, çok daha incelikli bir düşünüş tarzından haz almak için filozofumuzun daha derinlemesine okunmasını tavsiye ederim.

HUME, DAVID (1711-1776)

David Hume 18. yüzyılda İngiltere Tarihi başlıklı iyi satan ve çok zevkle okunan bir kitap ve bir dizi deneme aracılığıyla edebi alanda şöhret kazanmıştır. Felsefi yapıtı, hemen dikkati çekmemiş olsa da (İnceleme'sinin "basımevinde ölü doğdu"ğundan şikâyet ediyordu) zamanla çağının önde gelen aydınlarını cezbetmeyi başarmıştır. Hatta bir süre boyunca Jean-Jacques Rousseau ile birlikte anılır olmuştur. Ama garip bir kişilik olan Rousseau o aşamaya gelindiğinde artık zulüm kuruntusundan muzdarip durumdaydı. Hume, Edinburg Üniversitesi'nde bir felsefe kürsüsüne hoca alınırken görmezlikten gelinmiştir. Bunun nedeni entelektüel eğilimleri ve belki de dönemin sağlığa yararlı "felsefi" yapıtlarından bir kısmını talep etmiş olmasıdır ("biraz daha felsefi tarzda bir şey" o dönemde pornografik edebiyat için kullanılan bir kinaye idi). Hume aynı zamanda bir Fransız kızı ile evlenmenin eşiğinden dönmüştü. Bunun nedeni de belki Diderot'nun dediği gibi zamanla fazlasıyla iyi beslenmiş bir keşiş gibi görünmeye başlamasıydı. Ama Hume'un zekâsı keskindi; bazı değerlendirmelere göre Britanya'nın ürettiği en iyi filozoftur. Genellikle bir ampirist ve kuşkucu olarak, politik ba-

kımdan da bir “Whig” olarak tanımlanır, ama bütün filozoflara yapılması gerektiği gibi, bu donmuş anlayışları bir kenara atıp kendiniz nasıl görüyorsanız öyle görmelisiniz-Hume’u da.

Hume’un felsefesinin başlangıç noktası *İnsan Doğası Hakkında Bir İnceleme* ile ve daha tutarlı bir felsefe yaratma ve insan doğasını anlayarak felsefeyi çeşitli bilimlere ve insani disiplinlere uygulama vizyonu ile başladı. İnsanın doğasını anlayabilirsek, konumuza nasıl yaklaşmamız gerektiğini ve böylece sınırlarımızın neler olduğunu anlayabiliriz. Bu makul bir çağrıdır. Gerçekten de, Hume’a göre bu Locke ve ötekilerin felsefeyi bıraktıkları nokta olmuştur, çünkü onların gözlem konusundaki ısrarı, gözlem becerilerimizin ve alanımızın tam olarak ne olduğu sorusunu doğurmaktadır. Öyleyse doğal fenomenleri incelediğimiz gibi zihni de deneyler aracılığıyla ve farklı durum ve koşullarda ortaya çıkan etkileri gözlemleyerek incelemeliyiz. Bu biraz psikolojiye giriş gibi durabilir. Tabii bu da olabilir, ama Hume’un saiki daha kapsamlıydı, çünkü felsefeden öğrenilebilecek şeyleri bütün bilimlere uygulamak istiyordu.

Öte yandan, doğal bilimler (bunlar tekrarlanabilir deneylere yaslanır) ile ahlaki ya da insana dönük bilimler arasında bir farklılık olduğunu teslim ediyordu. Demirin hangi sıcaklıkta kaynayacağını test etmek istediğimizi hayal edin. Bir numune alır, bunu ısıtır ve bir okuma yaparız; sonra deneyi tekrarlar, başkalarını da bu yönde teşvik ederiz, ta ki bütün hatalar görmezlikten gelinebilsin ve genel olarak kabul edilebilecek bir rakam elde edilebilmesi için öteki değişkenler işin içinden çıkarılabilsin. Şimdi bunu bir ahlaki duruma uygulamaya çalışın: Bir asker bir eve girmiş ve yaralı bir düşman askerini öldürmüştür. Savaş sözleşmelerini ihlal etmekten suçlanmaktadır. Bu askeri aynı duruma tekrar koyduğumuzu farz edelim. Aynı biçimde davranacağını söyleyebilir miyiz? Hume (askerin kendi dolaysız de-

neyimi, duyguları ve düşünüş tarzı dahil olmak üzere) koşulların değişebileceğini, böylece doğa bilimlerinde geçerli olan bilimsel yöntemin bu durumda işe yaramadığını belirtir.

Anlamayla ilgili olarak Hume dünyayı algıladığımızı ve bu algıların ya da izlenimlerin zihnimizde fikirler olarak yer aldığını söyler. Locke'un bilgi teorisini izlenimlerle fikirleri ayırdederek ileri taşımaya çalışır. Çünkü hakkında çok olumlu düşündüğü Berkeley ile birlikte, Locke'ın her ikisi için de "fikir" sözcüğünün aşırı kullanımını sonucunda ikisinin karıştığını ileri sürer. Bu söylendikten sonra, Hume zihninin nasıl çalıştığı konusunda kendi incelemesine döner.

Rüzgârın kuzeyden gelen soğuk ve sert bir esinti olarak yüzüme çarptığını algılıyorum. Bu bir izlenimdir, çünkü kendisini benim duyularıma şu anda hissettirmektedir. Daha sonra sıcacık oturma odamın rahat ortamındayım, rüzgâr fikrini ve üzerimde bıraktığı etkiyi hatırlıyorum. Hume bu fikrin kaçınılmaz olarak ilk izlenimin daha zayıf bir versiyonu olacağını ileri sürer. Benzer bir biçimde yaşadığım herhangi bir acıyı veya hazzı ilk izlenimler kadar güçlü bir biçimde zihnime geri çağıramam. Bu, bir fikrin bir izlenimin gücüne ulaşamayacağı anlamına gelmez, çünkü burada sıçramalı bir farklılık değil sürekliliğe dayanan bir yelpaze söz konusudur ve daha zayıf izlenimler ile daha güçlü fikirler üst üste geçerler: "İzlenimler ve fikirler yalnızca güçlülükleri ve canlılıkları bakımından birbirlerinden ayrılırlar" (*Treatise*, I.I.vii).

En önemlisi, fikirler yalnızca başlangıçtaki izlenimlerden doğabilir. Her ne kadar insan zihni öğrenmeye yatkın olsa da, öğrendiği şeyler kaynağını dış dünyadan gelen izlenimlerde, ama aynı zamanda bize etki yapan tutku ve duygularda bulur. Başka birine romun tadını veya bebek sahibi olmanın nasıl bir duygu olduğunu anlatmaya çalıştığınızı düşünün: İzlenimi sadece dene-

yim aktarabilir – sözcükler eğretilmeler ve kıyaslar arasında bocalar, yararsız hale gelir. Bazen, zihin daha önce deneyimini yaşamamış olduğu bir nesne konusunda bir fikir edinebilir. Bu tedrici geçişlerin olduğu bir durumda mümkündür, örneğin renklerde: Zihnimdeki gözümü manipüle ederek yeni rengi hayal edebilirim. Bunun dışında, kafamda canlandırabileceğim şeylerin büyük bölümü daha önceki izlenimlerin sonucu olacaktır. Locke'ın belirttiği gibi, bu aşamada sorunlar doğar, çünkü farklı fikirleri birbirine bağladığımda birtakım uydurma şeyler de üretebilirim. İzlenimlere dayanan fikirler, zihnimizin benzerlik, bitişiklik ve nesneler ve şeyler üzerinde işleyen neden sonuç ilişkisini kaydetme eğiliminden dolayı birarada toplanmaya meyil gösterirler.

Hume en dikkat çekici iddiasını neden sonuç ilişkisinin doğası konusunda ileri sürmüştür. Felsefecilerin (buna bilimciler de dahildir) aşikâr olduğunu düşündükleri bir şey vardır: Eğer bir sonuç varsa, ondan önce gelen bir neden olmalıdır. Hume meseleyi başka türlü görmüştür. Kendi ampirist bakış açısından iddia edebileceği tek şey birbiriyle yakın ilişki içinde olan iki nesne gördüğüdür. Diyelim bir top başka bir topa doğru yuvarlanıyor. Birinin diğerine çarptığını ve ötekinin de yuvarlanmaya başladığını görebiliriz, ama neden ile sonucu gördüğümüzü iddia edemeyiz. Deneyi defalarca tekrarlasak bile, neden ve sonuç deneyden dışarı sıçrayıp kendilerini zihinlerimize bir izlenim olarak sokmazlar. Bizim iki top arasında neden-sonuç ilişkisi adını verdiğimiz şey, yalnızca bir zihin alışkanlığıdır, toplardan birini ötekine doğru yuvarladığımızda ona çarptığı anı eşleştiren bir anılar dizimi biraraya gelmiştir. Bunun içermesi şudur: Neden-sonuç ilişkisi kokan herhangi bir şey konusunda bütünüyle kuşkucu olmamız gerekir. Hume'a göre ortada bir sonuç var diye bir neden de olması gerekmez; ne de bir şey hep başka bir şeyle

bağıntı içinde ortaya çıktı diye, bu gelecek defa da böyle olacak demektir. Bunların arasında algılanan ilişki gerekli bir ilişki olmak yerine yalnızca olumsal olabilir. Bütün bunlar bizim şeyleri nasıl gözlemlediğimizle ilgilidir: Neden-sonuç ilişkisi gözlemlenemez, ama zihinlerimiz çoğu zaman ya da her zaman birarada olan şeyleri birbiriyle ilişkilendirmeye yatkındır. Buradan hareketle “neden-sonuç ilişkisi”ne işaret etmemiz savunulamaz, çünkü bu zihinsel olarak var olan bir şeydir ve biz yanılmaya açığızdır.

Hume’un *İnceleme*’sinde sunduğu bir başka güçlü ve etkili argüman, aklın tutkunun kölesi olduğuna ilişkin teoridir. Ona göre ahlakın akıl ile, yani nasıl davranmamız gerektiğini açıklayan rasyonel, soğukkanlı, mantıklı söylem ile hiçbir ilişkisi yoktur. Ahlak eylemi ve duyguları etkiler, öyleyse akıldan türetilmez – akıl “bütünüyle aciz”dir. Herhangi bir nesneden, insandan veya olaydan hoşlanmamız veya hoşlanmamamız bunun yaratabileceği acı veya haz tarafından belirlenir: Aklımız veya deneyimimiz bize Freda Teyze geldiğinde veya dişçinin koltuğuna oturduğumuzda veya İngiltere’yi düşündüğümüzde ne tür duygularımız olduğunu anlatabilir. Başlangıçtaki duyguyu bir başka tutku bastırabilir ve Freda’nın ziyaretinden (ne de olsa hediyeler getirmiştir), diş ağrımızın geçmesinden veya İngiltere’nin geçmişinde kalan hazlardan zevk alabiliriz. Eğer duygularım bir kayıtsızlık yaratıyorsa, hiçbir şey yapmam, ama bir şey yapıyorsam, bu buna uygun bir duygu altında olduğumdandır.

Tamam, duygularım doğrultusunda hareket ediyorum – ama hiç kuşku yok ki bazı hareketler makul değildir. Hume buna katılır: Eğer tutkularım var olmayan şeylerden kaynaklanıyorsa, örneğin merdivenlerden inmekte olan eflatun kapüşonlu bir Gotik vampirden korktuysam veya beni harekete geçiren amacı izlemek için benimsediğim araçlar uygun değilse.

İlk örnek gülünçtür, ama insanlığın var olmayan şeylere inanmaktan hâlâ kurtulamamış olduğunu hepimiz biliyoruz, değil mi? Hume'un da farkında olduğu ve *Tarih* kitabında gayet güzel ortaya koyduğu gibi, korku ve boş inanç siyasi düşüncede hâlâ epeyce yer tutuyor. Küresel ısınma ya da El Kaide hakkındaki duyguları düşünün. Bu iki kavram telaffuz edildiğinde, epeyce tartışmalı olgusal delillere rağmen politik bakımdan derhal harekete geçilmesi yolunda taleplerin yağması garantidir. Kendi döneminde Hume din ve boş inançlar konusunda ileri derecede eleştireldi. Yazılarında ateizme doğru bir eğilim sezilir, ama bunu kamu önünde itiraf etmemiştir. Bu son konu, büyük ölçüde amaçlar ile araçlar arasındaki ilişkiyi anlamaya bağlıdır. Hume, neden-sonuç ilişkisine ilişkin bir izlenimin varlığı konusunda gösterdiği kuşkuculuğa rağmen, bazı edimlerin amaca ulaşmak bakımından ötekilere göre daha uygun olduğunu teslim eder. Öğrenci olarak hepimiz bazı çalışma alışkanlıklarının, özellikle de insanın dikkatini dağıtacak çok cazip şeylerle iç içe geçenlerin, öğrenme bakımından başka tür yöntemlerden daha az verimli olduğunu öğrenmek zorundayız.

İDEALİZM

Bazı düşünürler, dünyanın doğası üzerine düşünmeye başladıklarında, tek var olan şeyin düşüncenin kendisi olduğunu, maddi ve fiziksel olarak elle tutulur gibi görünen şeylerin aslında yalnızca zihinde yer alan fikirler olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İdealizmin bu mutlak biçimi rüyalarımızı ve kabuslarımızı süsler. Hegel, var olan her şeyin başka her şeyden bir pay aldığı ve zorunlu bir dizi yakınsama sonucunda mutlak tine doğru yükseldiği, karmaşık bir mutlak idealizm biçimini ortaya koymuştur. Hegel'inki idealizmin yalnızca bir versiyonudur: metafizik bir idealizm.

Metafizik idealizm, materyalizme (maddeciliğe), yani gördüğümüz her şeyin fiziksel bir temeli olduğu ve her şeyin (zihnin, bedenin, hatta Tanrı'nın) buna indirgenebileceği görüşüne karşı çıkar. Yataktan kalkıp yerin fizikselliğini hissettiğimiz her bir gün varsaydığımız şeyi bir felsefe nasıl yadsır? İdealist, karşı karşıya olduğumuz dünyanın esas doğasının ne olduğu sorusunu sorar. Buna cevabı “zihinsel” olur. İdealistler kuantum fiziğinin bazı yönlerinin o zor kavranır özelliklerine işaret edebilirler. Bu özellikler evrenin nihai temelinin gayri maddi olduğunu gösteriyor gibidir: Atom altı parçacıklar minik bilyelerden ziyade dalgalar gibi görülebilir. Ne var ki, buradaki güçler hâlâ bazı varlıkları cezbetmekte veya itmektedir; bu varlıklar enerji dalgalarına (belki de sicimlerine) indirgenebilse bile bu, materyalist tezi geçersiz kılmaz. Tabii idealist tezi de geçersiz kılmaz, çünkü bu durumda bile idealist kendi metafizik üstünlük alanına çekilir ve her şeyin zaten zihinsel olduğunu ilan eder. Eşimin varlığını algılıyorsam, bunun anlamı, yürümekte olan bir “eş” fikrinin var olduğu, benim onun da bir zihne sahip olduğunu, benim nerede olduğumu ve ne yapmakta olduğumu anlayabileceğini hayal ettiğimdir. Bunun içermesi de benim de bir zihnim olduğudur. İkimiz de bilinç biçimleri isek, bir mantıksal yol ağzına geliriz: Bilinçlerimiz, birbirinden ayrı olarak var olan, biricik ve bağımsız varlıklar mıdır, yoksa tek bir daha büyük zihnin, belki de dinin Tanrı dediği varlığın yansımaları mı?

Eğer her şey zihnimizde olup bitiyorsa, buradan insan ilişkilerine ve gezegenle ilişkilerimize dair belirli sonuçlar çıkarılabilir. Birbirimiz üzerinde de, dünya üzerinde de zihnimizde sahip olduklarımızdan başka hiçbir etki olmayacaktır. Öyle görünüyor ki bu, insanın bütün bilimsel faaliyetlerini düşünce egzersizi haline getirir; bunlar bir rüya oyunu olmanın ötesinde hiçbir şey için önemli değildir. Bir insana saldırmak da hiçbir önem taşı-

maz: Eğer hepimiz aynı gayri maddi varoluşun mensupları isek, başka birini ortadan kaldırmak, bir bilgisayar oyununda oyunun bir kişisini saf dışı etmekten farklı olmayacaktır: ahlaki bakımdan hiçbir anlamı olmayan bir hareket.

Öte yandan, epistemolojik idealizm modern çağda Locke'ın, dış dünya ile karşılaştığımızda nesnelerin bizim üzerimizde izlenimler yarattığı ve zihnimizde fikirler oluşturduğu konusunda söyledikleriyle başlar. Berkeley zeki bir adımla fikirlerin zihnimizde olduğuna dair hiçbir kuşku olmadığını belirtiyor ama sonra soruyordu: Zihnin dışındaki şeylerin varlığı konusunda ne gibi bir garantimiz var? Bilebileceğimiz tek şey tanım gereği fikirlerdir. Bir nesneye, örneğin bir piyanoya baktığımda zihnimde bir fikir görmüş olurum. Buna bir ad da veririm. Ama hem ad hem de zihindeki nesne birer fikirdir. Fikri doğuran nedir? Nasıl "zihnime fotonların girmesi" olabilir? Zira bunlar yalnızca sinirlerimde dağılırlar ama ben hâlâ bir fikri muhafaza ederim: İdealist açısından kaynak dışarıda değil, içeridedir. Berkeley'e göre dış dünya ile ilgili deneyimler elbette olacaktı (o da ampiristti), ama bu nedenselliğin (zihinsel olarak) algılanması konusunda bir sorun yaratıyordu: Ayak parmağımı taşa çarptığım zaman idealist, acının nedenini nasıl açıklayabilir? Berkeley'e göre sadece taş fikri ile benim hissettiğim acı fikri arasında bir büyük aracı olarak davranan Tanrı'yı gündeme getirerek.

Eğer aracılık yapacak bir Tanrı yoksa, bu tür idealizm hızla solipsizme kayar. Solipsizm, yalnızca kendi varlığımdan emin olabileceğime göre, sizin varlığınızdansöz edemeyeceğimi, çünkü sizin benim zihnimin bir ürünü olduğunuzu öne süren teori-dir. Örneğin ben bir yerde birinin bu kitabı okuyor olduğu konusunda hoş bir fikre sahip olabilirim. Bu yalnızca benim bir fikrim olmaktan öteye gitmez. Böylece bir dış dünya olmadığı için onunla herhangi bir bağım olmadan, kendi ürünü olan bir

dünyada takılmış kalmışım demektir. Bu yüzdendir ki Berkeley solipsizmi bir kenara bırakarak Tanrı yoluyla dünyada zihinlerin çokluğuna ulaşmıştır. Ama daha zor bir teze yaslanmak zorunda kalmak filozoflar için çoğu zaman çekici değildir. Bilginin ideal doğasını, solipsizme düşmeksizin veya Tanrı'ya sığınmaksızın açıklayabilir miyiz? Materyalist, bilginin duyular aracılığıyla, zihnimin dışındaki nesneleri algılamayla ve bunların kendilerini benim zihinsel araçlarıma duyurmaları yoluyla bilgiyi oluşturmalarıyla elde edildiğini söyler. Materyalizm, her şeyin bu maddi izlenimlere indirgenebilir olmasını gerekli görür. İdealist ise dış dünya ile zihin arasındaki bağlar konusunda emin değildir: Bir izlenim nasıl bilgi yaratır? Ense kökünüzde hassas bir nokta bulursam, bir izlenim doğacağından hiçbir kuşkunuz kalmaz, ama bilgiyi oluşturan nedir? İdealistler bu durumda algıladığım şeyin var olanın bir temsili olduğunu söyleyebilirler. İdealizmin bu daha zayıf versiyonu Kant tarafından önerilmiştir: Temsil eden şeyler, insan zihni tarafından bilinemeyecek olan kendinde-şeylerden farklıdır. Böylece biz ancak fenomenlerle uğraşabiliriz. Bu daha zayıf biçim, materyalist bir teze alan tanıyabilir. Böylece işin mantığı ve betimlenmesi daha rafine hale gelir ve iç içe geçer. Bu noktada, ense kökünüzde hassas bir nokta yakalarsam bir temsilin ötesinde bir şeyin olmakta olduğunu hiç kuşkusuz “bileceksinizdir”. Bu ağırlı boşanmasının yalnızca zihinsel olduğunu söylemek “bir şeyi bilmek” ile “bir şey”i birbirine karıştırmak demektir.

Modern idealistler dil temelli çalışarak dünya hakkında bildiğimizin bir dilsel yapı olduğunu söylerler. Buna çoğu zaman “sosyal yapı” da eklenir, çünkü dil sosyal bir alettir. Yani zihnimde yarattığım dünya konuştuğum dil ve içinden geldiğim kültür tarafından çerçevelenmiştir. Burada da sorun yine şeyleri nasıl bildiğim ile günlük dilin (ya da aslında sembolik dilin de)

güçlü yanlarının ve sınırlarının ne olduğunun şeylerin olup olmadığıyla karıştırılmasıdır. Benim dünya görüşüm gerçekten de sözcüklerle ve kavramlarla ve bunların benim kavrayışım ve davranışım üzerindeki düşünsel ve duygusal sonuçlarıyla çerçeveselenmiş olabilir. Ama bizatihi dünyanın kendisini biz yaratmıyoruz. Biz dünyada yaşıyoruz. Sartre'ın dediği gibi, oraya fırlatılmışız.

İNANÇ

“Küresel ısınmaya inanıyor musunuz?” Bilimcilere ve düşünürlere sık sık sorulan bir sorudur bu. Peki ama inanç ile kastedilen nedir?

Platon bilgi (bilgi “olan”ındır), cehalet (cehalet “olmayan”ındır) ve inanç (inanç “olanın ve olmayanın”dır) arasında ayrım yapar. O takdirde Platonik inanç kavramı melezdir. Platon inancın da bilgi gibi iyi yanıtlar sunabileceğini söyler. Ama burada bir kayıt vardır: İnsan inancında yanılabilir; yani ben var olmayan bir şeye inanabilirim. Augustinus ve Akinolu her ikisi de inancı, düşünsel bir çaba gerektiren bir anlama edimi olarak görmüşlerdir. Bunun anlamı şudur: Yalnızca inanca başvurmak yeterli değildir; inanç doğmadan önce fikirler ve duyulara dayalı veriler karşılaştırılmalıdır. Yine de inanç bilgi ile aynı değildir.

Bilgi ile cehalet arasındaki köprü var olmaya devam etmektedir. Felsefeciler bir yanda bilme ile öte yanda bilgi ve inancın temsil etmesi beklenen dünya arasında ne tür bir ilişki kurulabileceğini (eğer böyle bir ilişki varsa) tartışmayı sürdürmektedir. Dışsalıcılar hedeflediğimiz zihinsel yapıların dış dünyaya gönderme yaptığını ileri sürerler. Yani küresel ısınma ile ilgili bir inanç telaffuz edecek olursam, bunun geçeklikle bir tür bağı olması ve bu bağı doğrulanabilir olması gerekir. Yanıldığım kanıtlanabilir. Elbette, bu denli kapsamlı ve karmaşık bir konuda istatistik-

leri ve teorileri doğrulamak çoğumuz için zordur; bu yüzden de güvenilebilir bir inanç oluştururuz. Güvenilirlikçilik, oluşturduğum inancın algılayabildiğim duysal verilere ve kendi kafamı kullanarak ulaşabildiğim sonuçlara dayanması demektir. Buna belki başka insanların teorilerinden ve verilerinden anlayabildiklerimden işin içine katabildiklerimi ekleyebiliriz. Bu argümana göre inanç, Augustinus'ın belirttiği gibi, bir şey hakkında aktif biçimde düşünmeyi gerekli kılar; bu iman gücü ile hiç düşünmeden inanmaya karşıt bir yaklaşımdır.

Ne var ki, içselciler inancım ile dış dünya arasında bir ilişki kurmamın gerekli olmadığını söylerler: Benim kendi düşünme sürecimin bu inancı gerekçelendirebilmesi yeterlidir. Bu, mantıksal süreçlerimin geçerlilikleri bakımından incelenmesine (inancıma hangi yoldan ulaşıyorum?) olanak tanır. Kimileri ise bu süreçlerin bile incelenmesine gerek olmadığını belirtirler. Yani inanç geliştirmek için kendi bilgi edinme yasalarımı oluşturabilirim. Bu son yaklaşım, hiç kuşku yok ki inancı yeni, dokunulmazlığı olan bir öznellik âlemine yerleştirmektedir: “Dünyanın ısınmakta olduğunu biliyorum, çünkü bu konuda düşünmüşlüğüm var.” Bu, hiçbir bulgu veya mantık sunmadan söylenebilir. Felsefi olarak da bir sürü basmakalıp filmin arka planını oluşturur: “İnan bana, adamım!” Bu, 19. yüzyıl felsefecisi Alexander Bain'in etkili argümanı ile yakından ilişkilidir: Bain inancı insanın eyleme geçmesine temel olarak aldığı şey olarak tanımlıyordu. Hume inancın bir duygusal bağlılık ima ettiğini belirtmişti. Bu kavrayış Bain'de yankısını buluyordu. Bu ikisinin düşüncesi (inanca olan inançları!), günümüzde tek tek sorunlar etrafında odaklaşan politik hayata ve duygusal temelde yapılan eylem çağrılarına bir anahtar oluşturur: “Dünyanın ısınmakta olduğuna inanıyorum” demek bugün “Bu konuda bir şey yapmaya hazırım” demektir. Buradaki sorun şudur: İnanç, ille değil ama,

gerçeklikten çok uzağa düşüyor olabilir. Ayrıca, tam olarak ne yapmalı? Ne tür önlemler almalı? Aynen filmde Indiana Jones'un uçuruma adımını atıp ardından yarı şeffaf bir köprüyle karşılaşması gibi, inanç derinde yatan bir inancı yansıtıyor olabilir. Bu açıdan bir düşünün: Sivillerin ölümüne yol açan bir intihar bombacısı araçlar ve amaçlar konusunda yanlış yola sapmış bir inanca sahip midir, değil midir? Dışsalıcı inancı yalnızca dünyanın gerçekliğiyle değil, aynı zamanda neyin etkili olup olmadığıyla da bağlantılandırmamızı talep edecektir. Gerçekten de daha zorlu bir görev.

KANT, IMMANUEL (1724-1804)

Immanuel Kant, Batı'nın felsefi açıdan en hararetli dönemlerinden birinin içine doğdu: Newtoncu bilim, Voltaire'in rasyonalist eleştirisi, Locke'çı ampirizm, Berkeley'ci idealizm ve Kartezyen kuşkuculuk ortalığı sarmıştı ve tartışmayı, risalelerin yazılmasını ve ayaklanmaları körüklüyordu. Kant'ın yaşam aralığı, neredeyse çağdaşı olan Jean-Jacques Rousseau ile çakışır; ancak ondan farklı olarak ömrü, *ancien régime*'in büyük altüst oluşlarını, Fransız Devrimi'ni ve Amerikan Ulusu'nun doğuşunu görmeye elverir. Napolyon, imparatorluğunu Avrupa'nın bir ucundan öbürüne yayarken ölür Kant. Yine de Immanuel Kant'ın yaşamı, kasırganın içinde korunaklı bir sükûnet adası gibidir; büyük bir girdabın orta yerinde, doğal olmayan bir dinginlik. Kant, çağının kuşkuculuğuna, tereddütlerine ve iyimserliğine yanıt verme ve felsefenin kapsamına ve sınırlarına, bunun yanı sıra hayatın gündelik sorunlarına nasıl uygulanabileceğine tutarlı bir açıklama getirme arayışında olan, fazlasıyla metodik bir insan ve düşünür idi.

1724'te bir saracın (ve eşinin) çocuğu olarak doğan Kant, Pietizm adında Lutherci bir kilisenin mensubu olarak yetişti. Kö-

nigsberg Üniversitesi'nde okudu, mezun oldu, bir süre özel ders verdi, sonra tekrar okumaya başladı. Bu arada, aldığı maaşın öğrenci sayısına göre hesaplandığı bir özel öğretim görevliliği statüsünde, bir *Privatdozent* olarak ders vermeye başladı. Bu tür politika, üniversitelerimize ebediyen dayatılacak bir şey gibi görünüyor! Verdiği dersler başlangıçta geniş bir yelpazeye dağılıyordu: Fizik, geometri, antropoloji, mineraloji üzerinde yoğunlaşıyordu. Felsefi açıdan dolaysız entelektüel kaynağı önce Leibniz ve Wolff'ken, David Hume'u okuduktan sonra "entelektüel uykusundan uyandı" ve felsefeyi kavramaya, metafiziği kuşkuluktan kurtarmaya girişti. Sonuç, ilk eleştirisi idi: *Saf Aklın Eleştirisi*.

Kant, rasyonalizme karşı zihnın anlama yetisinin sınırlı olduğunu ileri sürerken, ampirizme karşı da zihnın algılanan şeyi kendi yapılarını dayatması dolayısıyla nesnelerin tam olarak bilinemeyeceğini iddia ediyordu. Pencereden bakmakta olduğum atı ele alın. Platon için bu at, saf Form'lar ya da İdea'lar âleminde başka bir boyutta var olan İdeal atın bir örnekleme olurdu. Yüzyıllar boyunca ampiristler bilginin kaynaklandığı başka âlemlerin varlığını yadsımışlardır (bu, kişisel olarak Tanrı'nın varlığına inanmalarına engel değildir). 17. ve 18. yüzyıllarda ampirist akıl yürütme zihnın algılanan şeyi bilmekte pasif olduğunu öne sürüyordu. Locke'a göre, atın bıraktığı izlenimleri zihnime pasif olarak yerleştiririm ve buradan hareketle fikirler oluştururum. İzlenimin nasıl edinildiğine ilişkin büyük güçlüğü aşabilmek amacıyla Berkeley maddeyi reddederek idealist bir çözüm önermişti. Kant'ın çözmesi gereken epey bir sorun vardı.

Başlangıçta bilginin kaynağını *a priori* (önsel) olarak bilinen ve sentetik olarak (ya da ampirik olarak) bilinen biçiminde ikiye ayırır. Ardından, aklımız devreye girer girmez, artık bazı bilgilerin analitik olduğu, yani bilinenin sonucu olduğu söylenebi-

lır. Bu at dört ayaklıdır ve otçuldur dersem, atın tanımında zaten örtük olarak mevcut olandan yararlanmış olurum. Fakat at dorudur dersem, doğrulanması gereken olumsal bir gerçeği sunmuş olurum. Doru olmak ya da belirli bir boyda olmak tanımın bir parçası değildir ve bu yüzden “sentetik” bilgidir. Ancak Kant düşüncemizi daha öteye götürmemizi talep eder: Algılamakta olduğumun algı yoluyla kanıtlanamayacak belirli yönleri vardır – örneğin atın boyutsuz bir ortamda var olduğunu düşünemem, bu nedenle mekân bilgisi başka türden bir bilgi olmalıdır. Atın zamanın içinde var olmadığını da düşünemem, dolayısıyla benzer şekilde bu da başka türlü bir bilgi olmalıdır. Kant bu türden bilgileri “*a priori* sentetik” olarak adlandırıyordu. Bunlar gözlem yapabilmek için zaruridir ve zihnin şeyleri gözlemleme tarzına içkindir. Aklımız şeylerin üzerine mekân ve zaman kategorilerinin yanısıra ampirik olarak doğrulanamayacak diğer bazı kategorileri de yerleştirir: gerçeklik, varoluş, zorunluluk, töz, nitelik, zihin, madde, haller, olgular ve olaylar. Bilgi, önce bir şeyi algılayıp sonra onlara aklın kategorilerini yüklemekten oluşan iki katlı bir süreçten kaynaklanır. Öyleyse, dış dünya akla ve onun kategorilerine uymalıdır, ama bu Kant için, şeylerin kendi içlerinde nasıl olduklarını değil, sadece dış görünüşlerini bildiğimiz anlamına gelir.

Böylece, şimdi atın mekân ve zaman içinde var olduğunu gördüğüm konusunda emin olabilirim, ama onun kendi içinde ne olduğunu bilemem. Yani mekân, zaman, varoluş, gerçeklik vesaire olmaksızın nasıl olduğunu bilemem. Kısaca, Platonik İdeal’inin ya da Kant’ın kullandığı terimle söylersek, *noumena*’sının ne olduğunu bilemem. Bunu bilememekle birlikte algıladığım şey kendinde olan şeydir. Bu kendinde şeyi bilmeme sınırlaması, Hegel’i bir çözüm bulmak için Kant’ın felsefesinin idealist unsurlarını öne sürmeye teşvik edecektir.

İkinci eleştiride, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, Kant ilk eleştiride sunulmuş olan temeller üzerinden argümanı geliştirerek felsefenin pratikte nasıl işleyebileceğini, özellikle (*Ahlak Metafiziği* çalışmasında geliştirilen) ahlak konusunda gösterir. Yanlış yapma özgürlüğümüz vardır, aksi takdirde erdemli bir davranışın ne olduğunu bilmezdik. Kant bilinebilir bir ahlaki yaşamız olduğunu, bu yasanın “zihni gittikçe artan bir beğeni ve yasa temelinde etkilediğini” öne sürer. Beklenebileceğinin tersine, ahlaka ilişkin duygularla bağıntılı bir teori ileri süreceği yerde, ahlakın rasyonel ve genel olduğunu vurgulamıştır. Davranışının ahlaki olup olmadığı, tümelleştirilip tümelleştirilemeyeceğine bağlıdır: Eğer tümelleştirilebiliyorsa, o zaman doğru davranışı benimsemek ödevim haline gelir. Bu, etik alanında deontoloji teorisiidir. Bu teori tartışma yaratmak ve birçok şeyin yargılanabilmesi için bir standart oluşturmak bakımından muazzam önem taşımıştır. Karşıtı, bir davranışın iyiliğinin, bu davranışta bulunmanın (sonuçları ne olursa olsun) iyi bir şey olup olmadığından ziyade sonuçlarına bağlı olduğunu iddia eden faydacılıktır.

Ahlaki bir davranışı gerektiren her bir durumda Kant kendi kendimize şu soruyu sormamızı talep ediyordu: “[Yapmayı düşündüğüm şey konusundaki] düsturumun aynı zamanda tümel bir yasa olmasını dileyebilir miyim?” Bu soruya yanıtınız olumlu ise, bu davranışta bulunmanız koşulsuz bir buyruktur. Bu yaklaşımın davranışın sonuçlarını görmezlikten geliyor olması, Kant'ın tereddüt etmeden savunduğu birtakım ilginç sonuçlara yol açıyordu. Ne yapmamız gerektiği konusunda bazı ünlü örnekler vermiştir. Ağır bir depresyon içinde olduğunuzu hayal edin: Sizin için hayat cehenneme dönmüştür, ölüm cazip bir seçenek haline gelmiştir. Doğru davranış kişisel duygularınızı görmezlikten gelmek, hayatınızı bir ahlaki ödev olarak korumaktır. Ya da bir caninin kurbanını sizin evinize kadar kovaladığını ve

sizden kurbanın nereye saklanmış olduğunu söylemenizi talep ettiğini düşünün. Kant dürüstlüğün en iyi, ödevler açısından en önemli değer olduğunu ve canıye doğruyu söylemeniz gerektiğini beyan eder (sonra da ekler: zavallı kurbanın bu arada kaçmış olduğunu da umarak). Ahlak yasasına uyma ödevini yerine getirmemektense, bir insanın ölmesi evladır. Bu konuda pek az Kant'çı kendisini izlemiştir. Genel tercih, koşullara uyarlanmış şu tür deontolojik argümanlar sunmak olmuştur: Caniye “sizin bunu bilmeye hakkınız yok” demek veya başka bir insanın hayatını kurtarmanın dürüst olmaya göre öncelikli olduğu bir ödevler hiyerarşisi yaratmak.

Ahlak açısından değer, bir şeyi ona karşı hiçbir duygusal bağlılık hissetmeden yapmaktan kaynaklanır. Bunun sonucunda ortaya çıkan düzen rasyonel ve tümelleştirilebilirdir. Bu, Kant'ın zihnindeki daha üst düzeni yansıtıyordu: Özgür ve özerk bir insan olma konusunda akılcı olmak kilit bir rol oynar. Özgürleşmemizin aracı akıldır. Bu tür bir özerklik her birimizin kendi içinde bir amaç olduğunu, yani saygıyı hak ettiğini gösterir. Öyleyse, başka bir insanı asla kendi amacımızın bir aracı olarak kullanmamalıyız. İşte bu Kant'ın “amaçlar krallığı”dır: Bu dünyada rasyonel insanlar birbirleriyle karşılıklı olarak rızaya dayalı ve eşit ilişkiler kurar, birbirlerini sömürme girişiminde bulunmazlar.

Üçüncü eleştirisinde, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, Kant estetik yargı için objektivist bir temel bulma eğilimindedir. Eğer bir tabloya, örneğin bir Venüs tablosuna bakıyorsam, aklımdan kadın figürünün seksi olduğu ve onunla sırf cinselliğe dayalı bir ilişkiye girebileceğim düşüncesi geçebilir. Ama böyle bir yargı çok dangalakça olurdu, çünkü buradaki görsellik kişisel ve özel bir arzuyu kışkırtıyor olurdu (pornografinin temeli de budur). Ancak tabloya tepkim öznelidir. Bunu Kant da teslim eder; öy-

leyse bunu nasıl nesnel bir statüye sahip bir yargıya dönüştürecektir? Kant'ın mantığına göre, başlangıçta Venüs'ü "hoş" bulabiliriz. Bu öznel bir şeydir ama hayvanlarla paylaştığımız adi duygular alanına aittir. Tablo bir şeyi temsil etmektedir, dolayısıyla benim adi tepkim konuyla ilgisizdir. Bir görüntüyle sevişmem. Bunun yerine, düşünce düzeyimi yükseltir, tablonun güzelliğini göz önüne almaya başlarım ve bir estetik yargı oluştururum. Bunu yaparken de genelleştirilebilecek bir şeyi telaffuz ederim: "Bu tablo güzel." Bu tür bir yargı, benim tablonun konusu hakkında herhangi bir özel eğilim beslemeyi terk etmemi gerektirir; tabloyu, aklıyla düşünen başka insanların da onu güzel bulacakları inancı temelinde güzel olarak belirlerim. Zevk veya özel tepki bütünüyle öznel, ama "bu Venüs tablosu güzel" iddiasıyla nesnel bir iddiada bulunmaktayım. Tablo hakkındaki değerlendirmemi, bugün çok sık kullanılan türden "bu tablo güzel diye düşünüyorum"un arkasına saklamıyorum. Kant bizden daha olumlu önermeyi ortaya atmak amacıyla duygularımızı bir kenara bırakmamızı isterdi: O zaman bu önerme incelenebilir bir önerme haline gelir.

Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın nesnel bir estetik oluşturma teorisi ahlaki yasasını çağırıştırır. Her ikisi de tümelleştirilebilir olmalıdır. Peki öyle olmadığı takdirde ne olacak? Belki biraz iyimser biçimde, dostlarımızı tabloya sadece tepki vermek yerine ("sevmedim") onun üzerinde düşünmeye teşvik edebiliriz diye düşünür Kant. O zaman, önümüzdeki nesne gerçekten güzelse, onların da böyle düşünmesini entelektüel olarak değil ama izleyende benzer bir öznel tepkiyi anırtarak sağlayabiliriz. Estetik yargımıza karşılık veren dört "moment" vardır: nitelik, nice-lik, ilişki ve kip. Venüs, karşılığında bir şey beklemeyen, tefekküre dayalı bir tarzda güzel bulunmalıdır. Gerçekten güzelse genel olarak herkese hoş gelmelidir. Tabloda bir maksat güdülmüş

olması önemlidir – örneğin tablonun amacının cinsel kışkırtma olduğu anlamında değil, zihnin ahengini yansıtan temsilde bir ereksellik, bir amaç olduğunun hissedilmesi anlamında. Bu da Kant’ın Doğa’nın zihinlerimize anlaşılır olacak biçimde oluşmuş olduğu yolundaki metafizik vizyonunu çağırıştırır. *Sanki* Doğa bir Akıllı Tasarımcı tarafından yaratılmıştır (ama böyle bir tasarımcı hiçbir zaman var olmaksızın). Nihayet, başkalarının da aynı duyguyu paylaşacağını varsaymak hepimizin o yetiyi paylaştığımız fikrini içerir – bu bizatihi mantıksal bir yeti değildir, bir “sağduyu”dur. Eğer izleyenlerin bu duyuya sahip olduğunu varsaymasaydım, estetik yargılarım anlamsız olurdu. Bu sonuncusu kanıtlanabilir bir şey değildir, aynen doğanın birliğinin ampirik olarak kanıtlanabilir olmadığı, “özel bir *a priori* kavram” olarak öne sürülmesi gerektiği gibi.

Kant’ın yaşamının son 23 yılı yoğun bir üretkenlikle geçti. O günden bu yana felsefe üzerinde damgasını etkili biçimde bırakmıştır. Hem pozitif anlamda hem de eleştirel bakımdan çağdaşlarına ve kendisinin 1804’te ölmesinden sonra canlanan Alman idealizmine ciddi bir ivme kazandırmıştır.

KITA AVRUPASI FELSEFESİ

“Kıta Avrupası felsefesi”, Avrupa kıtasından birçok filozofu aynı entelektüel soykütüğüne ve tavra bağlayan geniş bir fırça darbesidir. Genellikle, Hegel ve Marx’tan türediği ve fenomenoloji, varoluşçuluk, eleştirel teori, yapısalcılık ve postyapısalcılığı tetiklediği düşünülen Avrupa düşüncesini inceleyenlerce kullanılan bir terimdir. Bu akımlar birbirinden oldukça farklı olsa da, İngiltere’de Russell’ın öncülüğünde gelişmiş olan analitik düşünceye yönelik bir kuşkuyu paylaştıkları, ayrıca politika konusunda ortak bir vizyonları olduğu, iktisat, kapitalizm, burjuva kurumları ve ahlak konularında ileri derecede eleştirel oldukları

düşünülür.

Tarihsel olarak bakıldığında, 18. ve 19. yüzyıllarda milliyetçiliğin yükselmesinden önceki dönemde, aydınlar tipik olarak bir *lingua franca* (ortak dil) olan Latinceyi iyi biliyor, böylece birbirlerinin çalışmalarını izleyebiliyorlardı. Milliyetçilik Latince'nin ulusal dil lehine ağırlığının azaltılmasını getirecekti. Bu da (genellikle geçici olarak) yenilikleri ve düşünceyi yalıtma yönünde bir etki yaratıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İngilizce konuşulan dünya ile Kıta Avrupası felsefesi arasındaki bölünme, fenomenoloji ile Sartre ve Heidegger'in yapıtları hakkında ilgi yine canlanana kadar derinleşti. Çeviri faaliyeti elbette bu iki gelenek arasındaki köprülerin tümüyle atılmamasını sağlamıştır. Herhangi bir topluluk söz konusu olduğunda görüldüğü gibi, coğrafi temelde yaratılan stereotipler mensubiyet açısından bazı gevşek hakikatler içerir. Fikirler sınır tanımaz. Dolayısıyla, analitik kıta Avrupalılar olduğu gibi, Kıta Avrupası felsefecilerine de dünyanın her tarafında rastlanabilir. Zamanla, araştırmacılar bu bölünmeye, Roma'nın düşüşünden sonra Yunan metinlerinin yitirilmesine benzer geçici bir felsefi kopukluk olarak bakabilirler.

KIERKEGAARD, SØREN AABYE (1813-1855)

Søren Aabye Kierkegaard, varoluşçuluğun atası olarak görülmüştür. Yüzeysel olarak bakıldığında, Kierkegaard, kelimenin dar anlamında bir filozof olmaktan çok bir teologdur. Ancak, çalışmaları yeterince felsefidir ve ona ilgi gösterilmesini anlamlı kılacak kadar derin bir felsefi etki yaratmıştır.

Kierkegaard, gençliğinde Tanrı'ya küfür ettiği için ailesinin lanetlenmiş olduğuna inanan bir babanın elinde yetişmişti. Søren'in kardeşlerinden beşi genç yaşlarında ölmüşlerdi. Ancak Martin Kierkegaard kendini okumaya ve araştırmaya adayacak

kadar para kazanmıştı. Aynı şey daha sonra oğluna da kısmet olacaktı. Søren gençliğini doya doya yaşadı, ama bir ilham anında düşünme ve yazmaya adanmış bir hayat sürmeye karar verince nişanlısı Regine Olsen'den ayrıldı. Çalışmaları, bazı bakımlardan, tam da bu haz arayışı içindeki, geleceği düşünmeyen genç adamın bir görev adamına ve daha sonra Tanrı'ya adanmış bir insana doğru olgunlaşmasının yansıması gibidir. Kronolojik olarak çocuksu olandan tanrısal olana doğru bir yükseliş içinde yazılmamıştır bunlar. Kierkegaard müstear adlar kullanarak bir dizi farklı bakış açısından romanlar, mektuplar, önsözler, kitap değerlendirmeleri, değinmeler yazmış, her birinde ızdıraplı bir zihnin yaratabileceği varoluş ikilemlerini ve çok çeşitli bakış açılarını farklı çeşniler olarak yansıtan bu müstear ad altında yazılmış çalışmalara farklı metinlerde yine kendisi cevap vermiştir. Tam biz Kierkegaard'ın yönelişini bir felsefi patikada keşfettiğimizi sanırken, o bunu sarsmaya yönelir, böylece insanın bedenine ve aklına bağlı sınırlamalarını aşarak gerçekten tanrısal olma kapasitesinin ne kadar yoksul olduğunu vurgulamış olur. Lutherci doktrine göre, insan kendi başına Tanrı'nın inayetine (grace) kavuşamaz – buna ancak Tanrı kadirdir. Dolayısıyla, ruhumuzu, aklımızı, duygularımızı ve bedenimizi dinin bize verebileceği en yüksek düzeye doğru yüceltmek için yaptığımız her şey boşunadır. Yine de, yapabileceğimiz şey, düşüncemizi dolayimsız olanın ötesine yükseltmek, kalabalıktan uzak durmak, insani ve dinsel paradoksların içerdiği derinliği düşündürmektir.

Kierkegaard öğrenciyken Schelling'in Hegel hakkındaki eleştirel konferanslarını dinlemişti. Hegel'den zevk almakla birlikte onu anladığını düşündüğü ölçüde (bunu bir filozoftan duymak her zaman rahatlatıcıdır!) düşüncesinin bazı yönlerini reddetmiştir. Bu özellikle Hegel'in görkemli sistemi için geçerliydi; Kierkegaard'a göre bu sistem idealist bir evren uğruna varoluşu gör-

mezlikten geliyordu. Kierkegaard için varoluş seçimler yoluyla kendimizi gerçekleştirmek anlamına geliyordu: Kendini tensel hazzardan (Kierkegaard bunu estetik hayat tarzı olarak anar), daha sonra kalabalıktan ve tümel etiğin ortaklığından (buna ise etik hayat tarzı adını takar) kopararak Tanrı ile tek başına yüzleşen bir birey. Böylelikle Kierkegaard özgür iradeye ve benliğin topluluktan kopmasını vurgulayan bir bireyciliğe bağlanmış oluyordu. Tabii bu dünyayı, ötekileri, etik sistemleri, hatta dini ve Tanrı'yı dahi arka plana atarak insanı öne çıkarıyordu.

Kierkegaard'ın odak noktası, bir hayat tarzından feragat ederek daha yüksek bir hayat tarzını seçmenin içerdiği şeydi: Estetik hayat tarzından etik hayat tarzına, oradan da teolojik hayat tarzına. Her bir seçim, onun “ya o ya bu” diye adlandırdığı bir kararla boğuşmak anlamına gelir. Ya eskisi gibi yaşayacağım ya da daha etik bir hayat. Hegel'in diyalektik sisteminin ima ettiği gibi, hem o hem o olamaz. Bir hayat tarzından ötekine yükselme bunları birbirlerine bağlayan evreler aracılığıyla teşhis edilir (*confina*). Sevgisi erotik ve tensel olan, etiği ise görelilik olarak gören hedonist estetik düşkünü için can sıkıntısı kaçınılmazdır. Can sıkıntısı ise melankoli ve umutsuzluk getirir (Kierkegaard'ın kendi hayatı örnekti) – edebi karakter Don Juan'ın cisimleştirdiği estetik düşkünü insan son tahlilde mutsuzdur. Melankoli daha yüksek bir hayat tarzı olan etik hayat tarzına, evlenmeye, sorumluluklar üstlenmeye ve başkalarını Hristiyan *agape* etiğiyle (erotik aşktansa kardeşçe sevgi) sevmeye bir sıçrama tahtası olur. Kierkegaard bu basamağı atlamayı tercih ediyordu. İnsan zavallı Regina'yı merak etmeden edemiyor – aslında belki de Tanrısı ile hesaplaşıp duran melankolik bir teologla evlenmekten çok daha iyisini yapmıştır. Her ne hal ise, Don Juan, son tahlilde trajedisi evrensel etik uğruna kendi hayatından feragat etmesi olan Sokrates haline gelir. Etik hayatı zorlayan bir sonra-

ki *confinium* ironidir. Kierkegaard yüksek lisans tezini ironi üzerine yazmış ve nişanını tez savunmasına girdikten sonra bozmuştur. Regina herhalde “ne ironik!” diye düşünmüş olmalı. Kierkegaard ironinin insanın kendisini olaylara daha uzak bir mesafeye yerleştirme etkisi yarattığını, ama aynı zamanda kendisi üzerinde düşünmesini sağladığını belirtir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan bağlanmamışlık duygusu yeni bir sıçramayı gündeme getirir: Tanrı’ya doğru bir sıçrama.

Yalnızca bireyin kendisi hayatını ve değerlerini seçebilir. Daha üst bir etik statüye yükselmek benliğin ötekilerden daha bir uzaklaştırılması anlamını taşır. Hedonist gençlikte haz başkalarından ve başkalarıyla elde edilir, ama yetişkinlerin girdiği evlilik türü sözleşmelerde var olan ödev etiği kişiye daha yüksek bir bireysellik duygusu dayatır. Ama bu tür bir etik varoluş daha sonra insanın ironiye düşmesi sonucunda dinsel etik aracılığıyla aşılır. Burada erotik aşk ile *agape* arasında bir Hegelci sentez gerçekleşmiş olur. Tensel ve kardeşçe sevgi aracılığıyla birey Tanrı’ya yönlendirilmiş olur. Ama yeterince değil: Kierkegaard insanın dinsel bir zihniyete sahip olduğu durumda inayete ancak Tanrı’nın gücüyle kavuşabileceğini kabul ediyordu. Her bir aşamada da birey harekete geçmek ve bir “iman sıçraması” gerçekleştirmek için gönüllü olarak bir seçim yapmalıdır.

KÖTÜLÜK

Güzellik gibi kötülük de insanın ağzından çıktığı zaman zihni yan anlamlarla ve felsefi içermelerle dolduran bir sözcüktür. Kavramın gizli ya da örtülü anlamları için de benzer bir analiz yapılabilir.

Kötülük kavramı teolojiyle ve Leibniz’in ortaya attığı *teodise* ile derinden ilişkilidir: Eğer dünyayı Tanrı yarattıysa ve dünya “iyi” ise, kötülük nasıl var olabilir? Çağlar boyunca verilen ce-

vaplardan biri, kötülüğün Tanrı'nın iyi bir dünya yarattığını anlamayanlar veya bu hakikat kendilerine öğretildiği halde bunu reddedenler tarafından yapıldığıdır. Tanrı özgür iradeyi olanaklı kılmıştır, insanlar da Tanrı'ya kendi seçimleriyle sırt dönmektedirler. Augustinus, bu tür kötülüğün mükemmel bir tasvirini yapmıştır: Kötülük kendi kendini idame ettirebilen, bağımsız bir varlık (ontolojik bir "kötülük") değildir, kendini Tanrı'ya ve iyiliğe karşı fırlatmaz; tersine, kötülük, iyilikten ve Tanrı'dan uzaklaşmaktır. Öyleyse kötülük insan tarafından seçilmektedir, insanın kendi ürünüdür. Bunun anlamı, Tanrı'dan uzaklaşanların tespit edilebileceğidir. Hatta belki de tespit edilmesi gerekir bunların: kötülüğün geriletilmesi veya dünyanın kötülükten arındırılması için bunların erdemlilerin yoluna geri dönmesi amacıyla. Kötülüğü farklı bir ışıktaki gören hümanistler ise, bu politikanın dinler arasındaki ve dini reddedenlere karşı hoşgörüsüzlüğün ve şiddetin temel nedenlerinden biri olduğunu vurgularlar.

Ama Tanrı her durumda iyiliksever ise, teologların kötülüğün bu sisteme, deyim yerindeyse nasıl sızdığını izah etmeleri gerekir. Örneğin, eleştirel yaklaşanlar, bu görüşün doğal afetler gibi görünürde kötü olan olayların iyi olarak yorumlanması türünden içermelerine hayıflanırlar. Belki de Tanrı'nın sisteminde bir lokma kötülük gereklidir ki iyinin ne olduğunu öğrenelim. Benzer biçimde, deterministler de, eğer bütün eylemler önceden belirlenmişse, nasıl olup da bir insanın kendi iradesiyle Tanrı'ya sırtını döndüğünü veya iyilik yaptığını açıklamak zorundadırlar. Yoksa bizi iyi davranışın ne olduğu konusunda aydınlatabilmek için Tanrı bazı insanları ajan gibi seçip bunların O'nun amaçları uğruna kötülük yapmasını mı istiyor? Bunun anlamı şu olurdu: Bu ajanlar (örneğin Yeni Ahit'te Yehuda) yalnızca birer araçtır, sorumlu öznelere değil; dolayısıyla insanların bunları mahkûm etmesi yanlıştır.

Sokrates insanın bile bile kötülük yapmayacağını vurguluyordu. Çünkü iyinin ne olduğunu bildikten sonra iyilik yapmamak insanın elinde değildir. Bu kolaycı argümanı Aristoteles reddedecek, bunun yerine iradenin zayıflığının üzerinde duracaktı. Belirli bir durumda yapılması gereken doğru şeyin ne olduğunu bilebilirim, ama irade yokluğu dolayısıyla bunu yapmayabilirim. Burada bilgi ve irade ayrılmaktadır, ama yine de şu yan anlam kalacaktır: Kötülük bile bile yapılır ve dolayısıyla onu yapan insan öteki insanlarca mahkûm edilmelidir.

Hümanistler teodiseyi reddederek kötülüğü, insanlık üzerindeki kötü sonuçları veya kötü niyetler bağlamında anlamaya çalışırlar. Örneğin, başka bir kişiye karşı isteyerek saldırı başlatmak kötü bir edimde bulunmaktır. Barış, bireyin sağlıklı gelişmesine ve adaptasyonuna uygun bir ortam oluşturduğuna göre, savaş onun antitezi olarak bir kötülüktür. Bu laik teoride çok şey vardır. İlk, öznenin isteyerek davranıyor olması: Özne zorlama altında veya zihinsel durumunun tam kontrolüne sahip değilken bir edimde bulunuyorsa kötülük ortadan kalkar veya hafifler. İkincisi, öznenin saldırıyı başlatan olması, yani şiddeti öz savunma amacıyla ya da belki şiddet kullanacağı belli olan birine karşı önceden engelleme amacıyla kullanıyor olmaması. Üçüncüsü, edimin bir “kişi”yi hedef alması: Bu, insanları kapsayan (ama örneğin hayvanları veya dağları kapsamayan) özgül bir manevi statünün varlığı anlamına geliyor.

Laik etikte, tartışma kötülüğün kültürel normlardan bağımsız olarak var olup olmayacağına ya da kötülük diye bir şeyin var olup olmadığına kayar. Eğer bağımsız olarak var olabiliyorsa, bunun evrensel bir olgu olduğu söylenebilir mi? Eğer böyleyse, kötülüğün ne olduğunu nereden biliriz? Ahlaki mutlakçılar belirli eylemleri veya kusurları doğası gereği kötü veya ahlaksız olarak nitelerler. Göreciler ise genellikle özgül konularda herke-

sin aynı fikirde olmamasını kötülüğün göreliliğine delil olarak göstermişlerdir. Belki de insani ve canlı olan her şeye sırt çevrilmesi, kötülüğü kavrayışımızın başlangıcını oluşturmalıdır.

KUŞKUCULUK

Kuşkucular eleştirel bir tutum benimserler, ama nereye kadar? Hayata, başka insanlara, çeşitli felsefelere ve bilimlere karşı eleştirel bir tavır takınırken kuşkucunun son tahlilde saygı göstermesi gereken herhangi bir standart var mıdır, yoksa kuşkuculuk tartışmaya, sevgiye, bilgiye önerecek yararlı hiçbir şeyi olmayan, bir kara deliğin içine doğru serbest düşüşe geçmiş bir entelektüel tavır mıdır? Oysa kuşkuculuğun savunucuları kendi tutumlarını değişim için veya daha keskin bir düşünme süreci için olumlu bir güç olarak yaşarlar.

Kuşkuculuk ya ortaya atılan her bir bilgi parçasına meydan okuyan katı bir kuşkuculuk olarak düşünülebilir ya da, daha ilginç budur, bilgiye karşı daha yumuşak bir tavır olarak. Örneğin, duyularımın gerçekten de doğru olduğundan nasıl emin olabilirim? New York’a 2001’de yapılan terörist saldırı hakkında kuşkucuların yapmış olduğu bir video izliyorum: Benden resmi öyküyü reddetmem, videoyu yapanların daha inanılır bulduğu bir öyküyü kabul etmem isteniyor. Ama zihnimi bir öyküden ötekine çevirirken elbette kuşkucu bir tavır benimsemem gerekiyor: 11 Eylül konusunda kuşkucuların versiyonu daha anlamlı görünüyor mu? Hangi açıklamanın “anamlı göründüğünü” belirlemek için ne tür kriterler kullanmalıyım? Eğer o teori senin, bu teori benim aranır durursam, bu arada olgularla bir bağ kurmaya çalışmazsam, sonunda “adam sen de” deyip herhangi bir hakikat duygusunu yitireceğim bellidir.

Bu yüzden söz konusu ayırım açısından bakıldığında çoğu kuşkucu daha ziyade yumuşak kuşkuculuğu benimser: Hakika-

te nihilistçe yaklaşmaktan kaçınır, eldeki bulgular hakkında bir yargıya ulaşabilmek için bir standart kabul eder. İnsanın kendi gözleriyle görmesine ve olgular konusunda kendi yargısını vermesine ilişkin tavır da buradan kaynaklanır. Ancak, konuya eleştirel yaklaşanlar, çok kritik anlarda duyuların hatırı sayılır ölçüde aldanabileceğine işaret ederler. Burada Wittgenstein ile Popper arasında, her türlü bilgi üzerine tartıştıkları, bir de işin içine bir şömine demirinin girdiği ünlü karşılaşmayı düşünün.

Bu noktada, bazı felsefeciler bizi algıyı gerekçelendirmekten inandığımız şeye olan inançlarımızın oluşumuna doğru geri çekerler. Rasyonalizm zihnin iç işlemlerinin, özel olarak da belirli aksiyomlardan hareketle çıkarsama işlemlerinin geçerliliğini vazederek yürür: Eğer $A > B > C$ ise, demek ki $A > C$. Ancak ampiristler, Riemann'ın, Öklid'in matematiksel aksiyomlarını sorguladığı gibi rasyonalistlerin aksiyomlarının kendilerinin de sorgulanabileceği, dolayısıyla rasyonalist programın kuşkuculara karşı bir savunma oluşturmadığı itirazını yaparlar. Rasyonalizm, kendilerinden hareketle belirli çıkarsamaların yapılabileceği aksiyomlara yaslanır. Aksiyomların gerçek dünya ile ilişkisi olması gerekmez.

Alternatif olarak, bütün düşünce ve deneyimlerimin akıllı bir wi-fi gereç tarafından üretildiği düşünülebilir (bu tür bir gereç, Descartes'ın kendi varlığından emin olmasını kâbus haline getiren şeytanın en son cisimleşmiş hali olabilir). Ama böyle bir yöneliş haklı mıdır? Aşikâr olanı reddetmenin (gördüğüm şeyin gerçekten ne olduğunu bilme bakımından veya kişisel olarak onun hakkında düşündüğüm şeyler bakımından yanılıyor olsam da, *bir şey* görebiliyorumdur) felsefi bir *non sequitur* olduğu, doğru epistemik ilerlemeyi engelleyen rahatsız edici bir anlamsızlık olduğu veya kendi kendini çürüttüğü, döngüsel olduğu itirazlarını yapabiliriz. Ben düşüncelerimin başlatıcısının kendim

olduğuna inanmıyorum, buna kim inanmaz? Öyleyse varımdır: Descartes'ın sarıldığı sonuç da buydu. Hegel bunu sıg bir argüman bularak reddeder. Ona göre benin bilgisi öteki egoların var olduğunun bilinmesine bağımlıdır; özbilinç ancak insanın tanınması çerçevesinde var olur: "Kendinde-varlık ile başkası-için-varlık tek ve aynı şeydir." Öyleyse, başkaları vardır. Wittgenstein başka bir yol tutarak şöyle der: Bilmenin temel araçlarına *sahip* olduğum konusundaki kesin düşünce, kuşkucuları susturmak için yeterlidir. Benzer kesinlikler bir inşaat iskelesi oluşturmaya başlar, bu da bizi bilgiden ziyade bilgiye yükselişimizde yönlendirir. Öyleyse, der Wittgenstein, iskelenin kendisi kuşkucu sorgulamaya tabi değildir.

Her şeyden öte, kuşkucu bizim kendimize ilişkin ve daha da özel olarak başkalarının (dinin önde gelenleri, politikacılar, doktorlar, devlet yetkilileri, ticari pazarlama vb.) ihtimamına yönelik olarak geliştirdiğimiz günlük güvenin geçerliliğine meydan okuma çabası içindedir. Bu meydan okumayı sonuna kadar götürmek ister: Kuşkucu için, hiçbir şey kutsal kabul edilmemelidir. Çünkü ancak çok değer verilen inanç ve varsayımların sorgulanması ve yeniden sorgulanması yoluyla ki ilerleme mümkün hale gelir. Bu şekilde yaratılan ivme, bizi Doğru bilgiye ulaştırmaktan ziyade daha doğru bilgiye doğru bir hareketi sağlar. Doğru bilgi, Popper gibi birçok düşünür açısından hiçbir zaman erişilemeyecek bir şey olabilir. Felsefenin sorularımıza ve düşüncümüz tarzımıza yol göstermesinin önemi de buradan gelir.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz muazzam yeteneklerini sayısız disiplinde kullandı: felsefe, tarih, dil, jeoloji. Matematikte kalkülüsü icat etti (Newton'dan bağımsız olarak, ama fikirlerini daha önce yayınladı). Bugün hâlâ onun notasyonunu kullanmaktayız.

1673'te Londra'daki Kraliyet Akademisi'ne bir hesap makinesi gösterince derneğe üye olarak kabul edildi. Mesleği avukatlıktı. Hanover sarayına danışman, diplomat ve tarihçi olarak hizmet etti. Hayatı süresince *Teodise* başlığını taşıyan tek bir kitap yayınladı, ama yayınlanmış makaleleri ve yazışmaları da çok hacimli ve çok etkiliydi.

Erken aşamalarda amaçlarından biri mantığı, ilişkileri analiz edebilmek amacıyla bir semboller sistemine indirgemektir. Bu tür formel mantığın öteki konulara da genişletilebileceğini ve böylece onların içeriğine de ışık tutulabileceğini umuyordu. Bu görüş 20. yüzyılda Oxford felsefecilerini, özel olarak da Bertrand Russell'ı heyecanlandırmıştır. Katolikleri Protestanlarla birleştirmeyi dener. Bu başarısızlığa uğrayınca Lutherilerle Calvincileri birleştirmeye çalışır. Aynı zamanda birleşik bir Avrupa'yı hayal ediyor, birliğin prenslerini aralarındaki uyuşmazlıkları gidermek için biraraya gelirken hayal ediyordu. 17. yüzyılın korkunç savaşlarından sonra, birkaç düşünür bir nevi *pax romana* yaratmaya çaba gösterecekti (Rousseau'nun karşı çıktığı Abbé Saint-Pierre de bunların arasındaydı). Bunlar bu girişimleriyle daha sonra Avrupa Birliği haline gelecek şeyin politik tohumlarını atmış oldular. Savaşlarını planlamakta olan Fransa Kralı XIV. Louis bu fikre hiç ilgi duymadı. Kendi imparatorluğunu genişletmekle meşgul olan Rus Çarı Büyük (Deli) Petro da kayıtsız kaldı. Ama Leibniz herkes arasında uyum yaratma çabasından hiç vazgeçmeyecekti: Hayatının son yılı içinde Çin'in Konfüçyüsçüleriyle Katolikleri birleştirmeye çalışıyordu!

Eleştirel yaklaşanlar Leibniz'in felsefesini oluşturanın ne olduğu konusunda farklı fikirlere sahiptir. Bunda bu felsefenin çok geniş bir alana yayılmasının ve tutarlı biçimde ele alınmasının güçlüğü de rolü vardır. Burada iki popüler fikir üzerinde duracağız: Her şeyin, "monad" adı verilen basit tözlere ayrıştırı-

labilir olduğu fikri ve Tanrı'nın dünyayı varolabilecek bütün dünyaların en iyisi olarak şekillendirdiği fikri.

Teodise kitabında kötülük konusunu ele alır. Dünyada kötülük içeren, korkunç olayların oluyor olması, Tanrı'nın her bakımdan iyiliksever olduğuna inananlar için her zaman mantıksal olarak dikenli bir konu olmuştur. Kötü fiiller bu önermeyle gelişir: Ya Tanrı'nın her bakımdan iyiliksever olduğü fikrini reddetmek ya da kötü şeylerin kötü olarak betimlenmesinden vazgeçmek zorundayızdır. Leibniz ilk yolu seçer: Tanrı ahlaken mükemmeldir, o zaman onun evreni de öyle olmalıdır. Herhangi bir olayın olabilmesi için yeterince bir neden olmalıdır. Yani hiçbir şey başka türlü olamıyor olmalıdır. Evren Tanrı'ya dayamıyorken, Tanrı da gönlünün dilediği evreni yaratabileceğine göre, buradan şu çıkar: Evrende olan her olay, bu olayın olması için yeterli nedeni olan Tanrı tarafından desteklenmektedir. Yani Tanrı dünyayı bu özelliği olsun diye seçmiştir. Öyleyse, Tanrı'nın ahlaki mükemmeliyeti göz önüne alınınca bu, mümkün olan bütün dünyaların en iyisi olmalıdır.

Voltaire'in *Candide*'de Leibniz'in bu görüşünü alaya alması ünlüdür. Bu görüşü orada Dr. Pangloss ileri sürer. Lizbon depreminin ardından Pangloss asılır, Candide de kırbaçlanır. Bunun üzerine Candide sorar: "Eğer bu mümkün olan bütün dünyaların en iyisiyse, ötekiler nasıl acaba?" Leibniz'in akıl yürütmesi korkunç olayların içinde yaşayanlara yakışksız görünebilir (ve Russell'a göre Prusya Kraliçesi'ne yollanmış bir mesajdı), ama onun mantığı başka türlü olduğunu kabul edemezdi: Tanrı her bakımdan iyilikseverdir, dünyayı Tanrı biçimlendirir, öyleyse dünya iyidir. Meseleyi bir de tersinden düşünün. Eğer Leibniz'in Tanrısı kötülüğe izin verse, evreni yaratırken rasyonel biçimde hareket etmiş olmayacaktı. Çünkü rasyonel olması demek mümkün olan en iyi dünyayı, yani sonsuz alternatifler arasından

en iyisini yaratması demektir. Tanrı ne yaratacağı konusunda özgür iradeye sahiptir, ama bir dünya yaratmaya karar verdiğinde en iyisini seçmek zorundadır. Ancak, bu, kötü olanın aslında iyi olduğu anlamına gelmez. Sadece bu dünyada var olan kötülük en iyi olmayan alternatifte olabileceğinden çok daha azdır.

Bu teori gevşek biçimde Leibniz'in monadlar teorisiyle bağlantılıdır (kabalık yok). Leibniz için kaplam diye bir şey yoktur. Bedenler bizim onların var olduğunu farz ederek algıladığımız tarzda var olmazlar. Gerçekte var olan ruhlardır. Bunlar bölünemez bütünlerdir, monadlardır. Monadlar maddi değildir, uzayda yokturlar, ama kendi kendilerine yeterlidirler. Bunun anlamı şudur: Monadlar birbirleri üzerinde eyleyemezler. "Monadların pencereleri yoktur", Leibniz'in ünlü bir cümlesidir. Monadlar sonsuz sayıdadır. Elbette hepsi Tanrı'nın varlığına bağlı olarak ortaya çıkar. Ama bunların her biri de ayrı ve farklıdır, aslında birer ruha sahiptir. Neden sonsuz bir sayıda olmaları gerekiyor sorusuna verilecek cevap evrenin bir yerinde hiçbir şeyin bulunmadığı gerçeğinden kaçınmaktır. Bu tür bir boşluk birçok aydını korkutuyordu. Monadlarla dolu bir biçimde bir taş baktığımızda birçok monadı hayal etmeliyiz:

Maddenin her bir parçası bitkilerle dolu bir bahçe, balık dolu bir havuz gibi düşünülebilir. (Leibniz, *Monadology*, 67)

Her ne kadar Leibniz Yunanların atom teorisini (bu Dalton ve ötekilerden öncedir), atomların bölünemez fiziksel parçacıklar olarak tanımlanması dolayısıyla reddetse de, kendi monadları, evrenin esas doğasını onlarla açıklamak istediğinden benzer özelliklere sahiptir. Ama Leibniz için esas parçacıklar maddi olamaz. Her bir tekil örnekte benzersiz ve maddi olmayan bir nitelik taşır bunlar. Üstelik her monadın bir ruhu vardır ve ruhu-

muz (yani kendimizi özdeşleştirdiğimiz o şey) trilyonlarca hücrede yalnızca hâkim bir monaddır. Mütedeyyin okurlarını mutlu edecek bir biçimde, monadlar ölmez. Böylece ruhun ebediliği vaat edilmiş olur.

Her monad kendi içinde minik bir evrendir. Bellek kapasitesine sahip daha yüksek birer monad olan her zihin ise bir küçük tanrıdır. Bütün bunlar Tanrı'nın kendisiyle ilişkilidir. Ama Russell'ın belirttiği gibi bu teoriler kamuya dönük olarak geliştirilmişti. Özel filozof Leibniz mantığa bağlı kalan ve Tanrı'yı işin içinden çıkaran başka düşünce tarzlarının peşindeydi. Kamuya dönük ve özel zihinlerinin arasında bir ikiliğin var olduğu gerçeği sadece psikolojik olarak değil felsefi olarak da ilginçtir. Bir insanın fikirlerini saklamak zorunda kalması onun felsefesi hakkında bize ne anlatır?

LOCKE, JOHN (1632-1704)

Neredeyse çağdaşı olduğu Hobbes gibi, Locke da ilginç ve çalkantılı bir dönemde doğmuştur. Hayatı boyunca İç Savaşları, Cromwell'in cumhuriyetini, Monarşi'nin Restorasyonu'nu ve 1685'in Şanlı Devrim'ini yaşamıştır. Kırsal bir centilmenin oğluyken, yetenekleri ve çalışkanlığı sayesinde Restorasyon'un en güçlü politikacılarından birinin danışmanlığına ve nihayet saygı gören bir filozof ve eğitimci konumuna yükselmiştir. Kökeninde muhafazakâr olmakla birlikte, Locke zamanla birey ve mülkiyet haklarının önceliğini, minimal devleti ve dinsel hoşgörüyü savunan radikal bir düşünür haline gelmiştir. Locke ampirizmi gerekçelendirmek ve doğuştan gelen fikirleri reddetmek bakımından güçlü birtakım argümanlar öne sürmüştür.

Locke kurulu düzen yanlısı muhafazakâr bir konumdan radikal liberal bir konuma (bu konuma Britanya politik hayatında daha sonra Whig'ler adı verilecektir), Anthony Ashley-Cooper

(öteki adıyla Shaftesbury) ile tanıştıktan sonra geçecektir. Shaftesbury'nin safra kanalının temizlenmesi amacıyla yapılan bir ameliyatı yöneterek, anlatılana göre bu politikacının hayatını kurtarmıştır. Locke, aynı zamanda, 17. yüzyılın en önde gelen tabibi olan Thomas Sydenham'ın yanında çalışan amatör bir tıp doktoruydu.

Shaftesbury İngiltere'nin ilk siyasi partisini kurarken Locke kendini bireysel hakların daha derinden gerekçelendirilmesi uğraşına verecekti. *İki Risale* başlıklı çalışmasında Locke her birimizin bedenimiz üzerinde vazgeçilmez bir hakka sahip olduğumuzu belirtiyordu: Ahlaki ve siyasi bir ilke olarak her birimizin bedenimizin sahibi olduğumuzu ileri sürüyordu. Eğer kendi bedenimizin sahibi biz değilsek, kim olacaktı? Bununla bağlantılı olarak, bireyin kendi bedeninin sahibi olduğunu yadsıyan filozoflar insanların hayatına büyük ölçüde müdahale edilmesine yatkındır. Locke bu tür müdahaleyi reddetmeye eğilimliydi. İnsanın kendi kendisinin sahibi olduğu fikrini düşüncesinin bir köşetaşı olarak vazetmekle liberter düşünörlere ve anarşistlere minimal devlet veya devletsizlik konusunda güçlü bir gerekçe sunmuş oldu. Locke'ın mantığı özel mülkiyeti gerekçelendirme yönünde ilerliyordu: Eğer emeğimizi sahipsiz kaynaklarla birleştirirsek, bunlar emeğimiz sayesinde bizim olacaktır. Bir kıtaya veya gezegene ayak basar basmaz onun mülkiyetini talep etmek saçmadır, ama bir toprak parçası üzerinde çalışmışsanız, ürünün size ait olması hakkaniyete uygundur. Tersini söylemek, çıkıp gelen ve üretiminizi kaba bir biçimde elinizden alan birileri uğruna çalışmayı kabul etmek olur.

Birey kendi kendinin sahibidir ve emeği de kendisindir, onu istediği gibi kullanma hakkına sahiptir. Ona karşı şiddet veya hırsızlık yoluyla saldıran herhangi bir başkası ona savaş ilan etmiş demektir ve mağdur kendini her yoldan savunma hakkına

sahiptir.

Öyleyse, İnsanı Savaş durumuna sokan, şiddetin haksız kullanımıdır... (Locke, *Second Treatise*, paragraf 177)

Hırsız amacına ulaşırsa mülkiyetinin yitirilmesi, mağduru bir köle haline getirir. Bu ise insanın içinde yaşayabileceği en kötü durumdur. Saldırgan saldırıyı (şiddet, hırsızlık, dolandırıcılık) başlatmakla bütün haklarını yitirir ve mağdur onu haklı olarak öldürebilir veya köleleştirebilir. (Locke, köle ticareti konusunda mükemmelen bilgi sahibi olduğu halde, Batı Afrikalıların köleliğine karşı çıkmıyordu, çünkü ya safdillikten ya da politik davranarak, kölelerin kendilerini köleleştirenlere karşı saldırı savaşı başlattıkları için köleleştirilmeyi hak ettiklerini kabul ediyordu!) Ancak, kendini savunan kişinin haklı savaşını saldırganın ailesini de içerecek biçimde genişletme hakkı yoktur: Yalnızca o tekil faile saldırmak haklı görülebilir.

İnsanların devlete neden ihtiyaç duyacağı sorusu birçok bakımdan sorulabilir. Çünkü Locke entelektüel olarak sık sık anarşinin sınırlarına kadar uzanır. Ama insanların kendilerini doğa durumunun anarşisinden kurtarmak için bir devlet sözleşmesi oluşturmasını gerekçelendirecek birkaç neden ileri sürer. Doğa durumu belirsizliklerle doludur ve insanlar saldırı riski altında yaşamaktadır; doğa durumunda aynı zamanda yerleşik, bilinen ve üzerinde anlaşma sağlanmış yasalar, önceden bilinen, tarafsız bir yargıç ve bu yargıca hukuku uygulama yetkisinin verilmesi eksiktir. Anarşistler için bunlar aşılamaz sorunlar değildir, hatta dikkati ana sorundan uzaklaştıran ayrıntılar oldukları bile söylenebilir, ama Locke için bu sorunlar bir devlet kurmak için yeterli bir gerekçedir. Bir kez devlet kurulduğunda insanlar demokrasi ya da çoğunluk yönetimi üzerinde anlaşmalı-

dır: Devlet ancak halkın rızası temelinde savunulabilir.

Hoşgörü, rıza ve halkın temel haklarını ihlal eden hükümetlere karşı isyan hakkı, 20. yüzyıla kadar liberal felsefenin ana direkleri haline gelmiştir (şimdi bu yaklaşıma liberter deniyor). Locke başlangıçta çoğulluğun, sürtüşmenin ve savaşın kaynağı olduğu düşüncesiyle dinin bireylere bırakılamayacağı fikrine katılmış olsa da, zamanla bu ilkeyi reddederek dinsel hoşgörüyü de savunmuştur. Her insan, devletin müdahalesine maruz kalmaksızın dinini kendi istediği gibi yaşamalıdır. Anglikan Kilisesi'nden kopan bütün "nonconformist" gruplar göz önüne alındığında, Locke din özgürlüğünü savunan tek düşünür değildir, ama belagati ve ileri sürdüğü gerekçeler liberal fikirlerin, hâlâ da olduğu gibi, çok daha geniş kitlelere ulaşmasını olanaklı kılmıştır.

Büyük etki yaratan *Eğitim Üzerine Düşünceler* kitabında Locke eğitsel ideallerin ilköğretim öğrencilerinin eğitimine uygulanma tarzını özetler. Okullar çocuğu öğrenmeden soğutmakta ve terbiyesiz öğrenciler yetiştirmektedir. Dolayısıyla, ideal olan, eğitimin evde yapılması, gerektiğinde özel öğretmenlerle desteklenmesidir. Ama baskıcı, disiplin kuran, sıkıcı bir eğitim olmamalıdır bu. Çocuklar ancak son çare olarak okula gönderilmelidir. Ama baştan doğru yetiştirildilerse çocuk ana babasına saygılı olacak, centilmen gibi davranacak, saygıdeğer olacak ve toplumun her katmanı ile iletişim kurabilecektir.

Eğitim konusundaki çalışmaları sayesinde meşhur olmadan önce (siyasi konulardaki çalışmalarını, devletin baskısından korktuğu için ölüm döşegine kadar isimsiz olarak yayınlamıştır), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* başlıklı bir çalışma kaleme almış, ampirizmi ve bilimsel yöntemi savunmuştu. Onu felsefeye yönelten Descartes'ın meditasyonlarıydı. Descartes'ın bazı argümanlarını reddetmekle birlikte, bilginin izah edi-

lebileceği ve kesin bilginin savunulabileceği yolundaki genel yönelişini benimsiyordu. Descartes kesin bilginin kendi zihninden (düşünüyorum, öyleyse varım) ve Tanrı'nın varlığından kaynaklandığını beyan etmişken, Locke işe duyularla başlamayı tercih ediyordu. Duyular ampirik yönelişi reddeden birçok filozofun alay konusudur. Bunlar “duyular aldanıyor olabilir” derler. Bu doğru olabilir elbette, ama zihnimizin ötesinde, dışımızda olan biteni anlamak için başka nereden başlamak mümkün?

Locke işe zihni bir kil levha gibi olan yeni doğmuş bir bebekle başlar (“kil levha” kavramı Fransızcaya çevirmeni ve dostu Pierre Coste tarafından *tabula rasa* –kabaca boş sayfa– olarak çevrilmiştir). Bir bebeğin bir şeyi bildiği nasıl söylenebilir? Duyular dışında bebek herhangi bir şeyi nasıl bilebilir? Filozofların doğuştan gelen bilgiye delil olarak önerdiği çeşitli önermeleri ele alan Locke, esas olarak genelleştirilemeyecekleri gerekçesiyle her birini teker teker yadsır. Olgusal olanın tersinden hareket eden düşünüş tarzı, doğuştan gelen bilgiyi reddetmek için yeterlidir. Örneğin, herkes Tanrı'ya inanmaz ya da bütün insanlar aynı ahlakı ve önermeleri benimsemezler. Descartes'a karşı Locke aklın genel olarak bilinen birtakım önermeleri keşfetmek için kullanılmasının çıkmaz yol olduğunu vurgular. Hepimizin bilmesi gerektiği düşünülen bu şeyler neden bilinmez?

Doğuştan gelen bilgi fikri bir kez reddedildiğinde, yüzümüzü bilginin tek üreticisi ve sahibi sıfatıyla bireye çevirmek zorundayızdır. Bu, Locke'ın bireyci ve kuşkucu felsefesinin altyapısını hazırlar. Bu noktada filozof insanın kendi gözleriyle gözlemlemesinin ve kendi aklıyla düşünmesinin önemini vurgular. Buna karşılık, doğuştan gelen bilgi fikri, başkalarının insan zihninde olduğuna (veya olması gerektiğine) inandığı şeyleri kabul etmeye kapı açar ve Locke'a göre böylece otoritarizm ve kör itaate giden yolu döşer. Oysa bunlar Locke'ın geriletmeye çabaladığı iki

ahlaki ve siyasi eğilimdir.

Bir insanın sahip olduğu bütün fikirler ancak duyular yoluyla ortaya çıkabilir. Ama bir kez bunlar zihnimde varsa, bunları birlikte gruplandırıp sözcükler yoluyla kavramlar oluşturabilirim. Sözcükler fikirlere (yani zihin tarafından algılanmış olan şeylere) atıf yapar, kavramlar ise tek bir başlık altında uygun bir biçimde toplanmış gruplara. Örneğin at, sayısız at örneğinin ortak adıdır. Ama Locke uyarır: Filozoflar bu aşamada kendi düşünüşlerinin esiri olabilirler, çünkü sözcükler yeniden algılayabildiğimiz ve saptayabildiğimiz şeylere bağlanamazsa, o zaman anlamsız hale gelirler. Bir buçuk yüzyıl sonra bu argümanlar, bir önermenin bir anlam ifade edebilmesi için saptanabilir ve doğrulanabilir terimlerle ifade edilebilir hale getirilebilmesi gerektiğini iddia eden pozitivistlerce daha ileriye taşınacaktı. Locke belki de kendi fikrinin bu içermesinin bilincindeydi, ama bir Hristiyan olarak, daha sonraki pozitivistlerin yapacağı gibi dini, doğrulanamazlık veya düpedüz saçma olma gerekçeleriyle reddetmesi olanaklı değildi. Tersine çocuklara, büyüdüklerinde ateist olmasınlar diye çok erken bir yaştan itibaren Tanrı inancının telkin edilmesi gerektiğini düşünüyordu (Locke çocukların ateist olarak doğduğuna inanıyordu).

Algılanan (ve zihinde fikir olarak saklanan) izlenimler, birincil ve ikincil nitelikler olarak sınıflandırılabilir: Birincil nitelikler, fiziksel bir şeyin katılığı, kaplamı, şekli ve hareketliliğidir; ikincil nitelikler ise tat, renk ve sestir. Her ikisi de duyular üzerinde iz bırakır ama bunları ayırt etmek mümkündür. Yani belirli boyutlarda ve biçimde bir piyanoyu tespit edebilir, (benim bakış açımdan) hareket etmiyor olduğunu kaydedebilir ve buna aynı zamanda belirli bir kokusu olduğu, koyu renkte bir ahşaptan yapılmış olduğu ve cila tadı olduğu bilgilerini ekleyebilirim. Bu özellikler kendilerini benim zihnime sokarlar, ben buna engel

olamam: Duyularım bilgiyi almıştır. Ne var ki, dış dünyaya yönelik odaklaşmamı değiştirebilirim, keskinleştirebilirim veya donuklaştırabilirim, dalgınlaşmış olabilirim. İşte burada zihin işin içine girer, çünkü genel olarak dış dünyanın sinyallerini alırken pasif olsam da, iş zihnimi kullanmaya gelince pasif değilimdir ve odaklaşmasını değiştirebildiğim de budur. Duyusal anlamda ortalıkta tuhaf bir koku olduğunun farkında olabilirim, ama zihnimin farkındalığını bu kokuyu araştırma ve bunu tanıdık başka kokularla (örneğin bölgenin çiftliklerindeki sıvı çamurla) karşılaştırma amacıyla yükseltmeyebilirim. Ama düşünmeye başlar başlamaz ne düşündüğüm konusunda bilgim vardır ve dolayısıyla düşündüklerimden bütünüyle sorumluyumdur. Ne var ki, zihnim bir kez izlenimlerini edindiği algılanmış gerçeklik üzerindeki odaklaşmasını gevşettiğinde, zihnimin karma karışık hale gelme ve hiçbir yere çapalanmamış birtakım kavram ve sözcükleri sağa sola saçma olasılığı çok yüksektir. Böylelikle tuhaf önermeler ileri sürmeye eğilimli hale gelirim (“ejderhalar tek boynuzlu atları yer” gibi). Epistemolojik açıdan bu, daha önce görülmüş olan şeylere geri dönmenin bir ihtiyaç olduğunu ortaya koyar. Locke bunun her tür düşünür için sağlıklı bir tutum olacağını, ama özellikle entelektüel fanteziye kaçma eğilimindeki düşünürlere yarayacağını söylerdi.

Locke’ın epistemolojik teorileri eğitim teorisiyle yakın bir bağ içindedir: Çocuk, tikelleri ve referansları anlamalı ve soyutlamaları, arkalarında yatan ve temsil ettikleri şeylerle ilişkilendirmeyi öğrenmelidir. Aynı şey politik teorileri için de geçerlidir. Birey bir otoritenin veya rahibin yargılarına değil, kendi yargılarına güvenmelidir. Bireyin entelektüel alandaki önceliği, kendi hayatını belirleme konusundaki politik ve etik haklarının önemi de yansıtır.

MADDECİLİK (bkz. MATERYALİZM)

MANTIK

Mantık doğru akıl yürütmenin incelenmesidir. Düşündüklerimizin içirme, tümdengelim ve tümevarım yoluyla tutarlı biçimde birbirine bağlanmasını sağlamanın incelenmesi. Mantık çıkarsama ve içermeye dayalı argümanları inceleyerek bunların içsel geçerliliğini değerlendirir (bunlar kapalı devre olduğu ve gerçeklikten bağımsız olarak ele alınabilecekleri için içseldir); tümdengelim dayalı argümanları ise kapsamalarını ve gerçekliğe uygunluklarını anlamak için inceler. Yani mantık, argümanlarımızı üzerine yerleştirdiğimiz kurallar bütünüdür.

Mantık, hakikatleri ortaya koymaz. Bu konuda çok yanlış yapılır. Mantığın bütün yapabileceği, öncüllerden hareketle sonuçlara ulaşmaktır. Eğer atılan adımlar bu öncüllerden doğru biçimde çıkarsanıyorsa, o zaman sonuç zorunlu olarak doğrudur. Bu bizim sonucun doğru olmaması konusundaki arzumuzdan veya öncüllerin dışındaki şeyler konusundaki bilgimizden bağımsız olarak böyledir. Örneğin şu cümleyi düşünelim: “Fulford Savaşı Hastings Savaşı’ndan önce oldu; Stamford Bridge Savaşı ise Fulford Savaşı’ndan sonra.” Burada çıkabilecek geçerli bir sonuç, Stamford Bridge’in Fulford’dan önce olmadığıdır. Ama Stamford Bridge’in Hastings Savaşı’ndan önce olduğu sonucu geçersizdir. Bu, tarihte böyle olmuş olsa bile doğrudur. *Verilen bilgi temelinde* dün bile olmuş olabilirdi Stamford Bridge.

Mantıksal akıl yürütme, genellikle biz bir argümanın özünü izlerken enformel biçimde ortaya çıkarsa da, formel mantık, mantıksal argümanları bir dizi sembol haline getirir. Bunlar toplumsal dillerde bulunabilecek ikirciklilikleri gidermek için kullanılır. Her ikisinin de kullanılabileceği yer ayrıdır. Neden immünoloji alanında kariyer yapmanızın sizin için iyi olacağı konu-

sundaki düşüncenizi sembolik mantığı kullanarak anlatmanız epeyce güç olurdu.

Mantığın önemi, düşünürken ve yazarken daha dakik olmamıza yardım etmesinden gelir. Kullanımı, yaptığımız her şeye uzanır. Ama kimileri, eğlenceli bir şekilde, mantığı reddetmeye çalışır: Çünkü, derler, mantıksal bir akıl yürütmeye, tümdengelim dayanan önermeler ayakta duramaz (ama bunun nasıl olduğunun izah edilmesinde aşılamaz sorunlar vardır) veya tümevarım hiçbir şeyi kanıtlayamaz. İkincisini çok daha fazla hoş görebiliriz: Çünkü gerçekten de tümevarıma dayanan bir argümanda her bir önerme test edilebilir ve insanın duyularının kusurlu olduğu gerekçesiyle reddedilebilir. Diyelim ben “ $5 + 2 = 7$ ” diyorum, biri cevap veriyor: “Ancak sen öyle söylediğin için öyledir.” Benim öyle söylememin önermenin mantıksal geçerliliği ile hiçbir ilişkisi yoktur. Önermenin her bir unsuru incelenebilir, sağlam biçimde izlenebilir, başka hiçbir sonuç elde edilemez. Tümdengelim dayanan mantığın reddedilmesi, bazı mantık hatalarının veya mantıksal sıçramaların geçersiz kılabileceği daha ileri türden argümanların reddedilmesinden farklıdır. Bunların bütün derdi, düzgün bir hale sokulmaktır. Tümdengelim dayanan mantığın reddedilmesi, ayrıca, tümevarıma dayanan akıl yürütmeyi reddetmekten de farklıdır. Bu sonuncusu, en ilginç biçimde, bir dizi olayın (mantıksal biçimde) birbirine bağlanmasını gerektiren ve bulgularla temellendirilmesi gereken bilimsel sorunlarda veya suçu araştırma vakalarında ortaya çıkan farklı meseleleri gündeme getirir. Örneğin, Dr. Emoto, buz kristallerinin oluşumunun, bunların yakınında çalınan müzikten ve bilimcinin buza yönelik duygusal niyetlerinden etkilendiğini ileri sürmüştür. Bu test edilebilecek bir önermedir. Ama ya sonuçlar belirli türden müziklerin belirli türden buz kristallerinin oluşumuna yol açtığını ve suya “seni seviyorum” demenin “senden tiks-

niyorum” demeye göre nesnel olarak farklı kristallerin oluşmasına katkı yaptığını gösterirse? Bazen bir sonuç bağımsız araştırmalardan tekrar tekrar elde edilebilir, ama durumun tutarlı bir açıklaması yapılamaz. Bu olgu belki de halihazırdaki kavrayışımızın ötesinde kalmaktadır ya da var olan bilginin henüz gerçekleştirilememiş bir sentezine ihtiyaç vardır.

Bazı insanlar, insan zihninin, özellikle tümevarıma dayanan bir argüman boyunca, doğru bir akıl yürütmeyi gerçekleştirme kapasitesi olmadığını düşünürler. “Sen öyle söylüyorsan öyledir” şakası biraz sinir bozucudur, ama bir düşünelim, ne demektir bu? Sizin mantığının benimkinden farklı olduğu mu söyleniyor? Belki de böyledir, çünkü sizin dünyanız ve dünyaya bakarken kurduğunuz dil benimkinden azıcık da olsa farklıdır. Ama bağımsız bir argümanın geçerliliğini değerlendirmeye gireceksek, üzerinde anlaşma sağlanmış bazı kurallara göre hareket edeceğimizi varsaymak gerekir. Örneğin, $10 > 5 > 2$, öyleyse $2 < 10$ ve benzeri. Bu, eleştiride gizli olan sübjektivizmin bir kısmını ortadan kaldırır. Bu kadar temel çıkarımları yadsıyan biri hakkında ne düşünürdük? Başka bir mantık olduğunu. Bu mümkündür, ama bunun anlamı o insanın bize o kuralları öğretebilmesi veya mantıksız davrandığının saptanmasıdır. Bu, başkalarını kızdırmaktan başka bir önem taşıyor mu? Şu söylenebilir: Bu tür bir yaklaşım bu insanlara, yolda karşıdan karşıya geçerken pek yaramaz, çünkü benim en çekici bulduğum felsefi pozisyon mantığın bize kendi kendimizi ve dünyayı daha iyi anlamakta, safsatayı ayıklamakta ve inançlarımızın birbirleriyle tutarlı olup olmadığını görmemizi sağlamakta yararlı olduğudur. Eğer bunu yaparsak hayatımızı daha iyi yaşayabiliriz.

MANTIK HATALARI

Mantıkta yapılan bir hatadır. Bir mantık hatasını keşfetmek için

kilit mesele şudur: Sonuç öncüller tarafından içerilmiş gibi görülür, ama daha titiz bir düşünme süreci, akıl yürütmede bir sıçrama, ikircikliliklerin üzerinde oynama dolayısıyla dilin yanlış kullanımı veya arzu edilen sonucu desteklemek için yeni bir bilginin veya ek öncüllerin işin içine sokulması gibi sorunları ortaya koyar.

Bu nedenledir ki, Tanrı türü şeylerin varlığını “kanıtlayan” mantıksal argümanlar bütünüyle başarısızlıkla sonuçlanır. Bunların tek yapabildiği, öncüllerinin zorunlu içermelerinin ortaya dökülmesidir. Öncülleri değiştirin, sonucu da değiştirmiş olacaksınız. Öyleyse dış dünyadaki varlıklar konusunda kesin bilgi yalnızca mantıksal analizden elde edilemez. Belki de Disraeli’nin ünlü nüktelerini hatırlamalı (“yalan, kuyruklu yalan, istatistik”) ve şunu eklemeliyiz: “ve de mantık!” Yine de dilin doğası ve sözcükler ile şeyler arasında kurulabilecek felsefi ilişkiler dolayısıyla mantıkçılar yanlışların özelliklerini tartışırlar. Özel olarak da bunlar akıl yürütmede basit hataların ötesine geçtiklerinde.

Bazı yaygın mantık hataları şunlardır:

Fallacia plurium interrogationum (çoklu soru yanlış)

Bazen bir soru sorulur, ama ondan önce başka bir sorunun sorulmuş olması gerekir. Başka şekilde söylenirse, soru çok fazla şeyi varsaymaktadır. Tekrarlanmasına değecek klasik örnek şudur: “Eşini dövmeyi bıraktın mı?” Bu iki başka soruya olumlu cevabı varsayan, yönlendirici bir sorudur. O iki soru, (1) “Evli misin?” ve (2) “Eşini hiç dövdün mü?”dür. Önce bunlar sorulmalıdır. Aksi takdirde sanık ne cevap versin? Evet mi, hayır mı?

Ignoratio elenchi (dağılmamış orta terim yanlış)

“Bütün çevreciler küresel ısınmanın olduğuna inanırlar. Profesör Qwerty de küresel ısınmanın olduğuna inanmaktadır. Öy-

leyse, Qwerty çevrecidir.” Argüman, Profesör Qwerty’nin gerçekten de çevreci lobinin mensubu olduğuna dair, bize belirtilmemiş olan bir başka öncülü varsaymaktadır. Sonuç olarak, küresel ısınmanın olduğuna inanan ama çevreci görüşlere katılmayan başka gruplar da olabilir.

Post hoc ergo propter hoc (bundan sonra, dolayısıyla bundan dolayı)

“Dünya ısınıyor. Karbondioksit salımı bu ısınmadan önce gelmişti. Dolayısıyla, artan karbondioksit salımı küresel ısınmanın nedenidir.” İlle öyle olmak zorunda değil. Bir şeyin bir başka olaydan sonra olması, ona yol açanın o olay olduğu anlamına gelmez. Ben alkışladım ve Cindy’nin sutyeni düştü. Benimle hiç ilişkisi yok, bayım.

Argumentum ad baculum (sopaya dayanan argüman)

“Benim söylediğime katılacaksın, yoksa bedelini ağır ödersin.” Genellikle bundan daha ince ifade edilir ve düzenleyici komutlardan dış politika manipülasyonlarına (“Ya bizimlesiniz, ya teröristlerle” – George W. Bush) kadar geniş bir alanı kapsar. Biraz tartışmalı biçimde, bu tam olarak bir mantık hatası olmayabilir. Kimileri, gücün gerçekten de geçerliliğe yol açtığını iddia edebilir. Ama o zaman o öncülün açıkça belirtilmiş olması gerekir.

Argumentum ad hominem (adamına göre argüman)

Politikacının en sevdiği numara: “Adolf Hitler kötüydü, demek ki vejetaryenizmi de kötüydü.” Bu argüman çeşitli boylarda gelir. Bir partinin, ülkenin, ırkın ya da dinin, başka konularda yanlış yaptıkları düşünüldüğü için bu konuda da “hatalı olması gerektiği” söylenir. Ama önermeyi kimin ifade ettiğinin önermenin kendisiyle hiçbir ilişkisi yoktur.

Argumentum ad verecundiam (otoriteye başvuran argüman)

Buna ünlülerce desteklenen reklamlarda veya muteber insanlar bir tartışma konusunda fikir beyan etmeye davet edildiklerinde rastlarız. Sırf David Beckham şu şu marka gözlük taktığı için, der reklam, bu gözlükler “cool”dur, iyidir, kalitelidir vb. vb. Ya da farklı bir estetik anlayışı olanlar için Mihail Pletnev’in Steinway piyanolarını desteklemesi. Ya da bir profesör “uzman” kimliğiyle bir argümanı desteklemek için ağırlığını koymaya çağrılır. Bu durumların her birinde, belirli bir uzmanlık ve/veya saygının kolaylıkla başka bir alana aktarılabilirdi varsayılmıştır. Bu, destekleyenin başka konularda konuşmak için yeterli olmadığı anlamına gelmez; sadece önermenin ya da argümanın, kişilikten ya da şöhretten bağımsız olarak kendi ayakları üzerinde durması gerektiğini belirtmektir.

Argumentum ad ignorantiam (cehalete yönelik argüman)

Bir önerme kanıtlanmadıysa, ulaştığı sonucun yanlış olduğu söylenir. “Küresel ısınma henüz kanıtlanmamış değil, öyleyse demek ki yanlış.” Hayır, kanıtlanmamasına kanıtlanmadı, ama yanlışlanmadı da. Argüman gerçekliğe referansı atlar, bununla birlikte bilimsel olarak toplanmış veriler temelinde bir doğrulanma olasılığını da bir kenara bırakmış olur.

Bir de şu örneğe bakalım: “Eğer bir önermenin yanlış olduğu kanıtlanmadıysa, sonucu doğru olmalıdır.” Neden böyle bir sonuç çıksın ki? “Yaratılışçılık hâlâ yanlışlanmadı. Öyleyse doğru olmalı.” Doğru olabilir, ama yanlış da olabilir. Popper’in özetlediği gibi, yanlışlanmanın olmayışı bir şeyi doğru yapmaz. Bu şeyin bütün ortaya koyduğu, gerçekten de yanlış olabileceği için sürekli sıkı biçimde test etmemiz gereken bir çalışma hipotezimiz olduğudur.

Argumentum ad populum (çoğunluğa dayanan argüman)

Bu, bugünlerde internette sayısız örneğini gördüğümüz kamuoyu yoklamalarının her birinin yaptığı yaygın bir yanıltır. “Amerikalıların yalnızca %16’sı 11 Eylül hakkında hazırlanmış olan resmi rapora inanıyor” (New York/CBS News yoklaması, 2006). Halkın % 84’ünün rapordan kuşku duyması da, rapora inananların oranının %16 olması da hakikatin temeli olarak kabul edilemez. Hakikat, insanların inandığı şeylerden bağımsız bir şeydir. İsterse halkın %100’ü A’ya inansın, B ile aynı fikirde olsun.

Argumentum ad misericordiam (merhamete dayanan argüman)

Her gün bir dizi reklam bizi suya, eğitime veya konuta ihtiyacı olan zavallı bir yoksula para vermeye çağırıyor. Ama yoksullara hayırseverlik yoluyla para verilmesinin doğru olup olmadığı, içimizdeki başkalarıyla sempati yoluyla bağ kurma içgüdüsüne yanıt vermekten ayrılabilir bir ahlaki sorundur. Daha ayrıntılı bir analiz, bu insanların siyasi yolsuzluklar ve savaş dolayısıyla yoksullaştığını ve hayırseverliğin savaşın sonuçlarını sübvansiyon yoluyla hafifleterek yalnızca savaşın devam etmesine yaradığını ortaya koyabilir. Daha az yüklü bir örnek alacak olursak, çocuklar sık sık annelerine yalvarırlar: “Lütfen anne, lütfen!” Burada argümanı kazanmak için annenin duyguları harekete geçirilmeye çalışılıyor – harika bir mantık hatası.

MARKSİZM

Marksizm dünya tarihinde en etkili olmuş felsefi sistemlerden biridir. Taraftarlar, metinler, siyasi yandaşlar ve akademik savunucular üzerinden bir hesaplama yapılırsa, Aristotelesçilik muhtemelen ikinci en etkili ekol olurdu: Kadim Yunan’dan Arabistan’a ve Cizvitlerle birlikte Güney Amerika’ya uzanır etkisi.

Ama Marksizm, yalnızca bir yüzyılı biraz aşkın bir sürede Almanya ve İngiltere'den bütün ülkelere yayılmıştır. Rusya ve Çin komünist devrimler yaşadı. Her ne kadar son yirmi yıl içinde her iki ülke de Marksizmden uzaklaşmış olsa da, kültürel ve siyasi etkiler muazzam olmuştur. Güney ve Orta Amerika'da ve Güneydoğu Asya'nın bazı bölümlerinde Marksist gerillalar ve başka tür yandaşlar kırmızı bayrağı hâlâ taşımaktadır (İngiltere'de ise öğretim üyeleri hâlâ kırmızı çorap giyer). Ortaya çıkan etki sadece politik alanda olmamıştır. Marksist felsefe tarih, edebiyat, antropoloji, sanat, müzik, hatta (geçici olarak) doğa bilimleri alanlarına yayılmıştır. Peki, devrimleri ve değişimi ateşleyen, yeryüzünün siyasi sistemlerinde etkileyici bir iz bırakan bu felsefe nedir?

Marx, Hegel'in öğrencisiydi. Hegel onun kafasına tarihin, daha iyi bir yaşama doğru kaçınılmaz hareketi fikrini sokmuştu. Ama Marx, Hegel'in idealizmini reddederek diyalektik materyalizmi geliştiriyordu. Maddi varlıklar (en başta ekonomik faktörler) birbirleriyle çatışır ve daha sonra iç içe geçerek daha yüksek toplumsal düzeyler oluşturur. Bu karşıt güçleri sınıflar olarak betimlemekle Marx, en başta hümanist düşünce ve aydınlanma çağından kaynaklanan, siyasi ve kültürel olarak yüklü bir tarihi kullanarak sınıfa ve toplumsal statüye saldırıyordu. İnsanların toplumsal statülerine ve mesleklerine bağlı olarak neden farklı temellerde değerlendirilmesi gerektiği sorusu, hümanist düşünürleri kişisel gelişmenin önündeki suni kısıtlamaları ve köylülük örneğinde görüldüğü gibi koskoca toplumsal sınıflara köstek olan önyargılı hukuki ve siyasi sistemleri reddetmeye sevk ediyordu. Marx buna Smith ve Ricardo'yu okuyarak öğrendiği iktisat teorisi temelinde bir adaletsizlik duygusunu ekliyordu. Birçok düşünür öznel bir değer teorisine doğru kayarken Smith ve Ricardo emek değer teorisini yenilemişti. Smith'e göre

bir ürünün fiyatı tam tamına onun üretimi için harcanmış olan emeğe bağlı olarak belirleniyordu.

Emek değer teorisini anlamak, Marksizmin önemli bir yönünü anlamak bakımından hayati önem taşır. Her ne kadar Marx'ın felsefesinin emek değer teorisine ihtiyacı yoksa da, bu teori Marksizmin siyasi yönlerine damgasını vurmuştur. Smith ve Ricardo'yu okuyan Marx'a göre, çalışan bir işçi ürettiği mallarda bir mübadele değeri yaratır, ama çalışmayan kapitalist bunun belirli bir yüzdesini ondan kendi kârı için alır. Bunun anlamı kapitalistin, emeklerinden başka hiçbir şeye sahip olmadıkları için kapitalistler hesabına çalışmaktan başka çareleri olmayan işçileri (makine ve fabrikalar ise kapitalistlerin elindedir) sömürdüğüdür. Bu ortaya basit bir ikilik çıkarır: Bu ikilik işçi sınıfını ayağa kalkıp üretim araçlarını ele geçirmeye ve böylece değerın tamamına el koymaya kışkırtmak için kullanılır. Bu yaklaşımın ardında mübadele değerinin nesnel bir şey olduğu ve emek tarafından üretildiği anlayışı yatar. Nesnel değer teorisinin karşısında değerin kişilerin seçimlerinden ve malları önceliklendirmesinden kaynaklandığını ileri süren öznel değer teorisi vardır. İktisatçı Böhm-Bawerk Marx'ın teorisindeki sorunlara işaret ediyordu. Bir sanatçı düşünün: Tablosu üzerinde yüzlerce saat çalışıyor ama tablo kimsenin zevkine uymuyor. Bu, çalışması karşılığında sömürüldüğü ve titiz çalışmasının telafi edilmesi (kim tarafından?) gerektiği anlamına mı gelir? Ludwig Mises gibileri ise iç içe geçen sınıflar sorununu gündeme getiriyordu. Üretim araçları satın alan işçi, kapitalist (aynı zamanda Marksizmin taraftarlarının gözünde hain) mi olur? Ya kendi elleriyle çalışan fabrika sahibi? Marksist değer teorisinin karşılaştığı, belki de aşılamayacak birçok sorun vardır. Denebilir ki, Marksizm bu teoriyi bir kenara bıraksa da epeyce anlam taşıyabilir. Ama anlaşılır biçimde Marksizmin destekçileri doktrinlerinin bu kadar ünlü

bir unsurundan vazgeçmek istemeyebilirler. Çünkü işçilerin neden ezildiklerini hissettikleri konusundaki deneme amaçlı açıklama, hiç kuşku yok ki insanları ateşleyecek ve kolayca kavranabilir bir teoridir.

Marksizmin üzerinde yükseldiği öteki ayak, Hegel'in tarih anlayışından derlenmiş bir tarihselci vizyondur. Burada gelecek, sosyo-ekonomik evrimin doğasınca önceden belirlenmiştir. Bu çerçevede, komünizmin zaferi kaçınılmazdır. Marx "Bugüne kadar var olan bütün toplumların tarihi sınıf mücadelesinin tarihi olmuştur" iddiasında bulunur. Tarihte ilerledikçe, çatışma halinde olan sınıfların sayısı Roma'da çok sayıda sınıftan sanayi öncesi dönemde üçe (toprak sahipleri, burjuvazi, köylüler) ve sanayi döneminde ikiye (işçiler ve kapitalistler) iner. Her bir durumda, ezilenlerin karşısında yer alan efendilerin sayısı azalır. Bunu izleyen mantıksal adım, efendilerin devrilmesi ve proleterlerin zaferidir. Marx'a göre tarih incelendiğinde sınıfların sayısının azalması gözlemlenebiliyordu. Marx'ın gözünde bu hareketler kendi hipotezi için bilimsel deliller getiriyordu. Oysa onun sistemine kuşkuyla yaklaşanlara göre Marx sadece görmek istediklerini görmüş, kendi fikirlerini destekleyen şeyleri abartmış, görüşlerine ters düşenleri ise görmezlikten gelmişti. Bir öngörüye göre, yoksullar hem daha yoksullaşacak hem de sayıları artacaktı. Sonunda kritik bir sayısal kütleye ulaşılacaktı ve kapitalistler devrilecekti. Açıktır ki bu gerçekleşmemiştir. Gerçekleşen komünist devrimler ise iktidarın oportünistçe ele geçirilmesini açıklayan alternatif teorilere yaslanılarak kolayca açıklanabilir.

Öte yandan, Marx'ın çalışmalarında tarihselciliğinin iki ayrı damarını bulmak mümkündür. Birincisi, gelecek kesin biçimde belirlenmiştir. Biz destek veya köstek olmak için ne yaparsak yapalım devrim olacaktır. Dolayısıyla arkamıza yaslanıp parmağımızı bile kıpırdatmadan devrimin gerçekleşmesini bekleyebili-

riz. İkincisi (bu, Marksizmin savunucularına çok daha çekici gelir) devrim ajitasyon ve proletaryanın kaybedecek sadece zincirleri olduğuna dair bilincini yükseltme yoluyla hızlandırılabilir. İlk versiyon akademisyenlere, ikinci versiyon ise sendika liderlerine ve idealist öğrencilere çekici gelir. Bu bölünme Marksizmi Marx'ın yaşadığı dönemde bile ikiye ayırmıştır. Anlatıldığına göre Karl ölüm döşeginde belli belirsiz şöyle söylemiştir: “*Je ne suis pas marxiste* [Ben Marksist değilim]”. Ama hangi türden olduğunu bilmiyoruz.

MATEMATİK

Bir sayı tutun, herhangi bir sayı. Ne? Evet, ama ne? Tuttuğunuz sayı sizden bağımsız olarak var mı, benim görebileceğim bir şey mi, yoksa çevremizdeki nesnelerin hesabını tutmaya yarayan bir zihinsel kurgu mu? Yoksa tuttuğunuz sayı dünya ile herhangi bir ilişkisi olması gerekmeyen katıksız anlamda bir zihinsel kurgu mu?

Tohumlarını Platon'un atmış olduğu realizm sayıların bağımsız nesneler olarak var olduğunu ileri sürer. $3 + 3 = 6$ toplama işlemini ele alalım. Mantıksal olarak, bu işlemin sonucu her zaman ve her yerde doğru olmalıdır. Buradan çıkan anlam bu sayıların özel bir statüye sahip oldukları mıdır? Ne de olsa bu statü ve işlemin geçerliliği bizim bunun geçerliliği konusundaki anlayışımıza, hatta bunu kabul etmemize bağlı değildir. Bu tür bir argüman, $A > B > C$ ise $A > C$ örneğinde olduğu gibi, bütün mantıksal önermelere uygulanabilir. Bu da realistleri mantıksal önermelerin daha üst veya ebedi bir gerçekliği yansıttığını söylemeye yöneltir. Bu tür felsefi düşünüş tarzı, matematik akıl yürütmeyi engelleyici bir etki yapmıştır. Örneğin sıfır erken dönem Batı düşünürleri için bir kâbus olmuştur: “Hiçbir şey” nasıl var olabilirdi? Öyleyse sıfır, şeytanın sayısıydı. Gerçekten de sıfırın

özellikleri tuhaftır. Hangi rakamı sıfırla, çarparsanız çarpın, o rakam ortadan kaybolur. Bir milyon çarpı sıfır hâlâ sıfırdır. Sıfır ve sonsuzluk, modern dönemde Hobbes ve Descartes da dahil, en büyük filozofların bazıları tarafından reddedilmiştir. Bunlar var olmadığı söylenen bir şeyin gerçekliğini hayal edemiyorlardı. Bu yüzden, aynı zamanda boşluğun olanaklı olduğunu da yadsımışlardı.

Aristotelesçi yaklaşım Platon'un realizmini reddederek matematiği indirgemeci bir tarzda ele alır. Sayılar şeylerin (madeni paralar, tarlada koyunlar) birer koleksiyonu olarak vardır, ama aynen geometricinin kumda çizilmiş daireleri, üzerlerinde matematiksel olarak çalışabilmek için çevreleri çarpık olmayacak biçimde soyutladığı gibi, tikellerden soyutlayarak soyutu oluştururuz. Yani sayılarımız ve şekillerimiz gerçek sayılara ve şekillere işaret eder (burada “gerçek”, Platon'da olduğu gibi fizikselliği olmaksızın bağımsız bir varlığa sahip anlamında değil, gözlemlenebilir anlamında kullanılmaktadır). Bu argümana Locke ve Mill'in ampirizminde bir kez daha rastlarız. Mill aynı zamanda çocuğun nasıl algılanan şeylerden hareketle saymayı öğrendiğine işaret etmiştir. Bu, temel saymayı ve işlemleri açıklayabilir. $12 + 13$ 'ü, 25 adet madeni para veya çubuğu kullanarak toplayabilir, ulaştığım sonucu kanıtlayabilirim. Peki ama $6^7 \times 6^6$ çarpımını yapıp, sonra da cevabımın doğru olduğunu nasıl bilirim? Üzerinde çalışmak üzere elime geçirebildiğim şeylerin fizikselliği ile doğrudan algılayamadığım (ve dolayısıyla yok saymak isteyebileceğim!) şeylerin fiziksel olmayışı arasında geçici bir mantıksal bağ var mıdır?

Bunu destekleyenler, matematiğin bütün önemli ayrıntılarının doğuştan geldiğine ve tartışmasız biçimde doğru olduğuna inanan rasyonalistlere katılırlar. Örneğin, Kant sayıları apaçık varlıklar olarak görme eğilimindeydi. Zihin bunları öylesine bi-

lır. Ama bu, sayıların evrensel bir statüye sahip olduğunu düşün-
 nenlere çekici gelmeyen bir öznelliğe yer vermektedir. Mantıksal
 açıdan, matematik işlemlerinin kesinliği ilginçtir. $\sqrt{144} = 12$ 'dir.
 Öyleyse, sayılar ve işlemler saf anlamda mantıksal birer kurgu
 mudur? Önce Frege'nin, ardından da Russell'ın göstermeye ça-
 lıştığı bu oldu. Matematiği mantıksal bir temele oturtmaya giriş-
 tiler. Ama bunu başarabildikleri konusunda herkes hemfikir de-
 ğil. Çünkü mantığı kurmak için bazı temel öncüller sunulurken,
 bazı mantıksal olmayan fikirler gereklidir. Hilbert türü forma-
 listler bütün matematiksel önermelerin kanıtlanamayacağını,
 ama bunların yine de yararlı olduğunu, dolayısıyla matematiğin
 gerçek bir temeli olup olmadığı veya kalkülüsteki sonsuz küçük
 gibi kavramların gerçek olup olmadığı türünden meselelerle ka-
 famızı yormak yerine matematikçilerin yalnızca semboller ve
 bunların formel ilişkileri üzerinde çalışmalarının daha doğru
 olacağını ileri sürerler. Ne var ki, Gödel formalizmin kendi sis-
 temi içindeki geçerliliğinin garanti edilemeyeceğine işaret etmiş-
 tir. Bu da matematik felsefesini matematiğin kapısına raptiyele-
 mek girişimini bir kez daha sonuçsuz bırakmıştır.

MATERYALİZM (maddecilik)

Materyalistler dünyanın tamamının doğasının maddi ya da fi-
 ziksel olduğuna inanırlar. Başka şekilde söylenirse, ruhlar veya
 gayri maddi varlıklar ancak bizim hayal gücümüzün âleminde
 var olabilir. Bu âlem bile fizikseldir. Bu, evrenin temel doğasına
 ilişkin metafizik bir teoridir. Düalistler, formların ya da görün-
 mez güçlerin gayri maddi ya da ideal dünyası ile maddenin ya da
 fizikselliğin dünyasını birbirinden ayırırlar. İdealistlerin dünya-
 nın maddiliğini reddettikleri gibi, materyalistler de dünyanın
 gayri maddiliğini yadsırlar. Her ikisi de dünyanın iki biçiminin
 birlikte var olabileceğini reddetmiş olur.

İlk materyalistler dünyayı fiziksel görünüşler aracılığıyla izah etmeye çalışırken dört unsura (toprak, rüzgâr, ateş, su) ve ya Çinlilerde beş unsura (bunlara tahta eklenir) ayırıyorlardı. Bütün canlı ve cansız varlıkların bu temel unsurların ya bir bileşimi ile ya da bir tekinden oluştuğu söyleniyordu. Tarihsel olarak, evrenin bu temel unsurlar aracılığıyla betimlenmesi düalistler tarafından da kabul edilmişti. Ama onlar bir de ruhun ve Tanrı'nın içinde yaşayabileceği bir gayri maddi dünyanın varlığını vazediyorlardı. İlk bilimciler, dünyanın nasıl işlediği konusunda daha fazla şey öğrenme şevki içinde, dinsel otoritelerle karşı karşıya gelmemek için bu teoriyi genellikle kabul ediyorlardı. Özellikle altın, gümüş ve cıva, aynen ateş gibi başka bir şeye indirgenemez görüldüğünden, 17. yüzyıl teorisyenleri eski ortodoksiye karşı unsurların sayısının arttırılmasını kabul ettiler. Bu bakış açısı, başka iyi bilinen bileşiklerin çözünmesi (örneğin havanın oksijen ve nitrojene) ile de doğrulanıyordu.

Ne var ki, materyalist bakış açısını gerekçelendirmek için kullanılan evrenin kimyasal açıklaması, aynı anda, fiziğin görünmez güçlerinin açıklanması dolayısıyla bir darbe yiyordu. Newton'un yerçekimi yasası uzak mesafede bulunan bir nesne üzerinde bir çekim gücünün varlığını olanaklı kılıyordu; Faraday'ın elektrik üzerine yaptığı çalışma, yine uzun mesafeler üzerinden etki yapan elektromanyetik çekimi kullanıyordu; daha yakın dönemde, parçacık fizikçileri bir elektronun yukarıda ve ya aşağıda olabileceği ve, önemli bir mesafeden de olsa, bir kendi etrafında dönme inversiyonu uygulandığında, arada görünürde hiçbir fiziksel bağ olmadığı halde, öteki elektronun eşanlı olarak buna göre uyarlandığı yolundaki Pauli dışlama ilkesini kanıtlamışlardır. Nihayet, uzay-zaman fiziksel midir? Einstein'ın teorisi uzay-zamanın hem kütle hem de hız tarafından bükülebileceğini söyler. Peki ama bükülen nedir? Uzayda bir matris ha-

yal edelim. Burada nesneler zaman içinde var olurlar. Einstein'ın teorisi, bir nesnenin kendi dolaysız çevresini bükülmeye uğratacağını, bunun da yerçekimi dalgalanmaları yaratacağını ileri sürüyordu. Uzay-zamanın gayri maddiliği fiziksel nesneler tarafından etkilenir. Bu da bizi, eğer nesneler gerçekten maddi ise, materyalist teze geri getirir.

İdealist teorisyenler dünyanın gayri maddiliğini vazedeler. Bu argüman, Dr. Samuel Johnson'ın ünlü taşa tekme atışı tarafından derhal ama ancak görünürde çürütülür. Kuantum fiziği ise bizi Çinlilerin Wu Li adını verdiği şeye geri döndürmüştür. Wu Li evrenin işleyişini, yaşayan enerji temelinde açıklar. Bu enerji fiziksel olmayan bir şeydir ama fiziksellik ifade eder. Örneğin, elektronlar o kadar miniciktir ki bazılarına göre kendilerini fiziksellikten çekerler. Bunlar enerjinin sarmalanmış biçimleridir. Fizikçiler minicik parçacıkların ontolojik statüsünü tartışmaktadır. Bazen belirli görüşler ortodoks görüş haline gelmekte, sonra yeni açıklamaların gücünün etkisiyle yeni ortodoksluklar doğmaktadır. Felsefeci, bu tartışmaların gerisinde, idealistlerin, düalistlerin ve materyalistlerin vizyonlarının karmaşık gerçekliğini kendi özgül anlayışlarına indirgeme çabasını sezer.

Materyalistler genellikle ateizm iması dolayısıyla ateş altında kalmışlardır. Bu suçlama örneğin Thomas Hobbes'a yapılmıştı. Ancak, her ne kadar çoğu teolog Tanrı'nın ruh olduğunu kabul etme eğilimi içinde olsa da, bu zorunlu değildir. Eğer evren fizikselse, bundan Tanrı'nın da fiziksel olduğu sonucu çıkar. O zaman Tanrı'nın teşhis edilmesi teorik olarak olanaklı hale gelir. Tabii bu nereye bakmalı, ne aramalı gibi epistemolojik soruları doğurur. Bu yüzdendir ki çoğu teolog gayri maddi ve dolayısıyla ampirik olarak teşhis edilemeyecek bir ilahi varlığı vazederek.

METAFİZİK

Aristoteles'in *Fizik*'ten sonra yazdığı bir kitaptan türeyen metafizik terimi (meta "sonra" demektir), tek tek bilimlerin ele aldığı spesifik konular yerine gerçekliğin tamamının incelenmesi anlamını kazanmıştır. Bir başka anlamda, metafizik temel gerçekliğin olanaklılığını ve doğasını konu alır.

Metafiziğe girmek kolay değildir, çünkü insan bir noktadan tuttuğu zaman bunun ortaya çıkardığı içermeler doğrudan spesifik bir ekolü gündeme getirir.

Her metafizik mesele daima metafizik sorunların tamamını kapsar. (Heidegger, "What is Metaphysics?", 93)

Örneğin, fenomenler dünyası bir yanılsama olarak alınırsa, ar-
dında başka bir şeyi gizliyor olmalıdır ya da felsefi analizin gün
yüzüne çıkarabileceği bir alternatif alt katman var demektir. Bu-
nun alternatifi, karşı karşıya olduğum şeyin fiziksel bir gerçeklik
olduğu yolundaki sağduyu pozisyonudur: Görmekte olduğum
şeyler gerçekten gerçektir. Ama algıladığım şeyler hangi nokta-
da "gerçekten gerçek" olur? Örneğin elimi masaya koyduğumda
olduğu gibi, bedenimin onlarla çarpıştığı noktada mı? Molekü-
ler düzeyde herhangi bir fiziksel karşılaşma olmamakta, yalnız-
ca bazı moleküler yapılarla başka moleküler yapılar arasında bir
etkileşim olmaktadır. Eğer elimle masa arasındaki etkileşimi gö-
rebilseydik, akıcı, dinamik bir bileşim içinde hızlı hızlı hareket
eden ve birbirini cezbeden ve iten bir moleküler yapılar kütlesi
görecektik. Cildin yapısını oluşturan şey bir atomik fırtınalar
karmaşasında kaybolacaktı. Ancak atomlar âleminden geri çe-
kildiğimizde varlıklar fark edilebilir hale gelmektedir. Başka bi-
çimde söylersek, duyularımız, atalarımıza hayatta kalma bakı-
mından (hiç olmazsa şimdilik) bir avantaj kazandıran bir tarzda

gerçekliğin belirli bir biçimini algılayacak şekilde evrilmiştir. Ama acaba bu gerçeklik “gerçekten gerçek” midir? Atomaltı düzeyde (diyelim kuvarkların ötesinde) bilimcilerin kestirimleri felsefecilere gittikçe daha aşına hale gelir: Dünya yalnızca enerjiden mi oluşur, enerji, varolduğu varsayılan çok boyutlu sicimlerde mi tutulur? Burada matematiksel kestirimler dışında hiçbir bulgunun sözü geçmez. Bu da fizikçilere artık belirsiz bir bilimsel zeminde hareket etmekte olduklarını hatırlatır.

Dünya konusunda sağduyuya dayalı bir bakış açısını benimsek bile, metafizik spekülasyonları bir kenara atmak kolay değildir. Duyuların ötesine geçen bir dünya kavramını reddediyor olabiliriz, ama dolaysız deneyimimizin ötesinde var olan birtakım varlıkları hâlâ düşünebiliriz: örneğin nedensellik, töz, varlık, zihin, beden, benlik, zaman, hatta mekân. Kant bunların insan zihninin zorunlu kategorileri olduğunu ileri sürebilir; buna karşılık Hegel gibi başkaları, içinde metafizik fikirlerin kaynaştığı bir felsefeyi savunabilir. Öylesine ki, insan bazen aşına olduğumuz “gerçek” dünya nereye gitti diye merak edebilir. Bazı filozoflar metafiziğe kuşkucu tarzda yaklaşırlar. Modern felsefede David Hume, metafizik yapıtlarının yakılması gerektiği iddiasıyla bu konuda kuşkuculuğu doruğuna yükseltmiştir.

Bir fizikçinin sorabileceği şu soruyu ele alalım: “Cıvanın erime noktası nedir?” Metafizikçi açısından bundan önce bir soru sorulmuş ve cevabı varsayılmış olmalıdır. Bu soru, içinde deneyin yapılacağı evrenin doğasına ilişkindir. Evren bilgiyi araştıran zihinlerden bağımsız mıdır, yoksa zihinlerimizin çalışma tarzına ve biz insanların algılama tarzına bağımlı mıdır? Evren anlaşılabilir yasaları olan istikrarlı bir bütün müdür, yoksa içinde bilimsel yasaların birer geçici yanılsama veya kurmaca olduğu, kendiliğinden evrilen ve öngörülemez bir bütün mü? Bu dünyada birçok şey mi vardır, yoksa çokluk tek bir nihai alt katmanın yan-

sımaları mıdır? İncelediğimiz şeylerin bizim sahip olduğumuz gibi zihinleri var mıdır, yoksa canlı ve cansız dünya, madde ile ruh arasında kesin biçimde bir ayrım çizgisi çizebilir miyiz?

Bu tür sorulara bir girdik mi, çok hayati önem taşıyan meselelerle karşı karşıya kalırız: Bu tür sorular mantıksal veya ampirik açıdan (veya her iki açıdan da) kabul edilebilir tarzda gerçekten yanıtlanabilir mi? Önerilen hedeflerin uhrevi veya hayal gücü ile ilgili veya dilin ikircikliliğinden kaynaklanan yanlışlar olduğu tarzındaki metafizik yolu bütün felsefeciler kabul etmez. Kimi başka felsefeciler metafizik hakikatlerin gerçekten var olduğunu, zihinlerimizin bu hakikatlere erişmek için gerekli bilgi veya yöntemlerle başa çıkamayacağını düşünebilir. Bu argüman bazen Tanrı'ya inanan felsefecilerce kullanılır. O'nun doğası insanın deneyim ve akıl yürütme kapasitesinin ötesindedir, dolayısıyla O'na inanmaktan başka çaremiz yoktur.

“Ama neye?” diye sorabilir eleştiren biri: Eğer duyular ötesi bir gerçekliğin var olduğu iddia ediliyorsa, bu, sırf ben “duyular ötesi” terimini kullanabiliyorum diye var olamaz. Aynen “tek boynuzlu at” (unicorn) terimini kullanmamın böyle bir varlığın var oluşunu getirmeyeceği gibi. Bu tür kuşkuculuk ardından ben, varlık, zaman, gerçeklik, zihin ve benzeri başka metafizik alanlara da uygulanabilir. Kuşkucuların gözünde, bir terimin anlamını daha öte bir gerçekliğe referansla açıklamaya çalışmak sayısız sorun yaratır. Wittgenstein ve A. J. Ayer gibi pozitivistler, metafiziği dilin gevşek kullanılmasından doğan bir sorun gibi görür ve reddederler. Bir sözcük, “köpek” = “oradaki şu köpek” tarzında aşikâr bir göndergeye sahip değilse (burada bu üç sözcük arasındaki ilişki ve “şu” ile “oradaki”nin göndergeleri konusunda varsayılan bütün kurallar geçerlidir), o zaman yalnızca bir gürültü olarak nitelenip reddedilmelidir. Örneğin, “tanrı, meleklerine gök kubbeye dağılmalarını söyledi” cümlesi

“Fasa fiso fasa fisoya fasa fisoda dağılmalarını söyledi” biçiminde okunmalıdır. Benzer bir biçimde Quine, metafiziği fiziksel olguların var olan tek tür olgu olduğunu ileri sürerek reddeder. Hume’unki keskin bir yanıttır, metafizikçileri iğne üstünde tutar. Ama daha berrak biçimde konuşsak ve kati biçimde göndergesi olan terimler kullansak bile, metafizikçi şu yanıtı verebilir: Sözcükler ve göndergeler, içinde zihinlerin, sözcüklerin ve imlelerin hepsinin bizlerin arasında işlediği (bu, iletişim hakkında bir şeyler anlatır bize) veya sık sık söylenenle referans yapılan arasında işlediği bir ortak çerçeveyi işaret eder. Metafiziğin görevi işte bu çerçeveyi anlamaya çalışmaktır.

MILL, JOHN STUART (1806-1873)

John Stuart Mill bize, günümüzde siyasi uygulamalara damgasını vuran modern liberal atmosferin büyük ölçüde temelini oluşturan faydacı bir felsefenin kalıcı ve anlaşılabilir bir örneğini vermiştir. Vaktinden erken gelişen bir çocuk olan Mill’e babası ile vaftiz babası Jeremy Bentham öğretmenlik yapmıştır. Mill üç yaşında Yunancayı, sekiz yaşında Latinceyi öğrenmişti; on yaşına gelmeden Platon’un diyaloglarını okumaya başladı. Müthiş okuyordu: tarih, seyahat kitapları, edebiyat ve şiir klasikleri. Hiç de şaşırtıcı olmayan biçimde, çocukluğu babasının eğitim çabasına adanmıştı; her tür oyuncak ve oyuna kötü bakılıyordu. Bu tür boğucu bir atmosferin yarattığı aşırı ciddi ve kuralları katı atmosfer Mill üzerinde, geç dönem yazılarında gösterişe ve tembelliğe yönelttiği eleştirilerde izi görülen kalıcı bir etki bırakmıştır. Ayrıca, bu katı eğitim uygulamasının bedeli, sonunda 19 yaşında yaşadığı bir ruhsal depresyonla ödenmiştir.

Babam, bütün eğitim faaliyetlerinde benden sadece yapabileceğimin en fazlasını değil, hiçbir biçimde yapamayacağım

birçok şeyi de yapmamı istiyordu. (Mill, *Autobiography*, 7)

Mill, böyle olağanüstü bir eğitim sayesinde harikulade bir yazı üslubu ve düzyazı ustalığı geliştirdi. Bu yetkinlik, bazen, mesele-ye nasıl baktığınıza bağlı olarak, ya kafa karışıklığı veya farklı bütün konumların hakkını teslim etmek olarak yorumlayabileceğiniz şeyleri gizler. Yaşadığı krizden sonra, Mill, öyle anlaşıyor ki, babasının demokratik, faydacı, *laissez-faire* düşünüş tarzını ve iktidar konusundaki kuşkuculuğunu reddetmiştir; ama, yaşam öyküsünü yazanların işaret ettiği gibi, bir miktar kararsızlıktan sonra, Mill yavaş yavaş babasının kendisine aştığı düşüncelerin en genel özüne geri dönmüştür.

Mill entelektüel çevrelerde de halk nezdinde de ününü, 19. yüzyıl standartlarıyla çoksatar olarak anılabilecek bir başarı elde eden *Mantık Sistemi* kitabıyla kazandı. Bu kitabı yazması on üç yıl kadar sürmüştü. Kitapta katı bir Locke'çı ampirizm ile psikolojik çağrışımıcılığı savunuyor, her ikisini de sosyal bilimler için, Newton'un tarzını taklit edecek bir bilimsel temele bağlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla sezgilere veya su götürmez gerçeklere dayanan epistemolojilere ve Aristotelesçi tasıma hücum ediyordu. Sezgisel epistemoloji, dünyayı anlamada duyular ile deneyimlerin birikiminden ziyade anahtar rolün zihinde olduğunu söyler. Mill kendi yaklaşımıyla tutarlı olarak, insanın bilgisini zihnin anlama kategorileri temeline yerleştirmeye çalışan Kant'ın felsefesini reddediyordu. Aynı zamanda, tasım türü mantık biçimlerinin ise kesinlik sağlayamayacağını söylüyordu. Zaten kesinlik diye bir şey yoktur; yalnızca benzer olayların tekrarlanması vardır.

Mill aynı zamanda bütün önermelerin algılanmış olaylara ayrıştırılabileceğini düşünür: Bilgi yalnızca tümevarıma dayanır. Öyleyse, $2 + 2 = 4$ 'e her rastladığımızda, alışılmış bir varsayıma

olan inancımızı tazelemiş oluruz. Bu yaklaşım Hume'un düşünüş tarzının, Frege'den başlayarak mantıkçıların kolayca darbeler vurduğu bir boyutunu çağrıştıır (ama Kripke Hume'u bunlara karşı savunmuştur). 10^9 'u 10^8 ile çarpıp 10^{17} elde ettiğimizde, Mill'in ilkesi 10^9 'u ve diğerlerini gerçekten nesnelermiş gibi deneyimlediğim ya da saydığım anlamına gelirdi. Aksi takdirde, tündengelimde bir sıçrama yapıyor olurum; bu ise onun mantığına sığmazdı. Dilde önermeler, algılanan nesnelerin varlığını yansıtan "gerçek" önermeler ile yalnızca kullandığımız sözcükleri tanımlamaya yarayan "sözel" önermeler olarak ikiye ayrılır. Sözel önermeler içerikten yoksundur ve birikmiş insan bilgisine bir ilavede bulunmaz: Bilgi ancak algılama ve tümevarım yoluyla genellemeler yaparak büyür.

Mill felsefesini, tümevarımı natüralizm ile birleştirme yoluyla güçlendirme amacını güdüyordu. Natüralizm, bilgimizden hareketle inceleme ve genelleme yapma konusunda doğa bilimlerinin yöntemini benimseyen teoriye verilen addır. Ama kritik önemde bir nokta vardır: Ampirizm natüralizmden kopabilir, çünkü başka konularda (örneğin psikolojide) bilgiyi farklı prosedür ve testler aracılığıyla ele almamız gerekebilir. Mill'in felsefi çabasına ikisi arasında bir bağ oluşturma girişimi damga vurur: Bu yüzden, sık sık sosyal veya politik konularda bir düşünce belirttikten sonra hızla fizik üzerine bir gözlemde bulunur.

Bu kadar katı bir ampirist yaklaşımı olunca, Mill, "bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, öyleyse Sokrates ölümlüdür" türü geleneksel tasımlardan türetililecek herhangi bir tündengelim dayalı hakikati, ana öncülün (bütün insanlar ölümlüdür) aslında insanların ölümü deneyiminden hareketle ulaştığımız bir tümevarıma dayalı hipotez olduğu, dolayısıyla (o ünlü beyaz karga bir yerlerde var olabileceği gibi) ölümsüz bir insanın da bir şekilde var olabileceği gerekçesiyle reddeder. Da-

ha erken aşamanın Skolastiklerinin kabul ettiği, tasımın bir evrensel önermeden hareketle bir tikel önermeyi kanıtladığı iddiasını Mill tersyüz eder: Tikel bir olgudan evrensel bir önermeye ulaşılabilir. Biliyoruz ki, Sokrates de dahil, tikel insanlar ölürler; “bütün insanlar ölümlüdür” demek aslında sadece insanlarla deneyimimizden çıkarttığımız bir sonucun hatırlatılmasıdır. Bilgi gittikçe karmaşıklaştıkça genellemeler yaparız. Bu genellemelerin gücü bunların ardındaki delillere bağlıdır. Böylelikle, genellemeleri karşılaştırdıkça ve onlar üzerine yenilerini inşa ettikçe giderek daha güçlü ve daha doğru doğa yasalarına ulaşabiliriz – ta ki hiçbir istisnası görülmemiş birtakım doğa yasaları elde edilsin. Hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Mill Darwin’in türlerin kökeni üzerine geliştirdiği tümevarıma dayalı teoriyi kucaklamıştır: Bu teori, kendisinin tikelden hareketle teorilere ve yasalara yükselme yönündeki epistemolojik programına uygun görünmüştür.

Neden kavramıyla ilgili olarak Mill bütün olayların kendilerinden önce gelen nedenlere sahip olduğunu ve bir olayın nedenlerinin hepsinin göz önüne alınması gerektiğini belirtir: Yani kendisinden önce gelen $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$ nedenleri E olayının ortaya çıkmasına yol açmış olabilir. Bu, görünüşte doğru olmakla birlikte, neden-sonuç ilişkilerinin araştırılmasını ebediyete kadar sürecek bir deneyim haline getirebilir. Ancak Mill alışkanlık olarak ötekilerden daha fazla etkisi olan ya da elimizdeki meseleyle daha ilgili görünen nedenlere ilgi gösterdiğimizi de teslim eder. Daha önemlisi, nedenselliğe ilişkin mantığı iradi davranışlara ilişkin bazı sinir bozucu sonuçlara yol açar: Elbette yaptığımız her şeyin daha önce olmuş nedenleri vardır, ama bu bizi kişisellikten tamamen arındırılmış bir nedensellik denizinde batmış bir geminin suyun yüzünde dolaşan enkaz parçası haline getirmez mi? Gerçekten de Mill şunları yazmıştır:

Eğer felsefecilerin savunduğu metafizik serbest irade teorisi ... icat edildiyse, bu, insan davranışlarının zorunlu olduğu yolundaki alternatif teorinin herkesin içindeki içgüdüsel bilinç ile tutarsız ve insanın gururunu inciten ve ahlaki doğasını aşağılayan bir şey olarak görülmesindendi. (Mill, *A System of Logic*, 547)

Zihnimiz ve onun içerdikleri, deneyimlerimizin ve algılarımızın sonucudur; bunda pasifizdir, öyleyse davranışlarımız da benzer biçimde daha önce zihnimizde olan bitenin zorunlu bir ürünüdür. Öyleyse, zihnimizde oluşan psikolojik çağrışımlar nedensellik zincirine katılarak bir davranışa yol açar. Peki, değiştirme irademize ne olacak? Eğer böyle bir irade varsa, (daha önceki nedenler tarafından harekete geçirilen) bir değiştirme arzusu ortaya çıktığı için vardır; öyleyse, Mill'e göre, kişiliğimizi değiştirme konusunda özgürüzdür ya da ruhumuzda değişme gücü ortaya çıktığı için bunu yapacak güce sahibiz demektir. Ruhumuzun gerisinde bizim tikel bağlamımızın yarattığı koşullar mevcuttur ve bunlar bizim hayatta ulaşmak istediğimiz şeylere destek veya köstek olabilir.

Mill babasının çağrışımçı teorisine (yani zihnimizdeki fikirlerin fen bilimlerinde birbiri ardısıra gelen olayların betimlenebileceği tarza benzer bir biçimde birbirlerine bağlandığına ilişkin teoriye) katılıyor ve insanların hem ahlaki hem siyasi potansiyellerini gerçekleştirmeleri için çevre koşullarını uygun hale getirmenin önemi üzerinde duruyordu. Vurgulu olarak belirttiği, eğer erken eğitim aşamalarında işler düzgün yürürse insanların ilerleyebileceği, ama temeller öğrenmeye ve daha yüksek bağlantıları kurmaya müsait değilse, insanların zorunlu olarak sendeleyeceğidir. Bu noktada Mill'in teorisinin çeşitli uzantıları vardır: Bir yandan liberter bir minimal devlet türünden bir siyaset

felsefesine rüşveti kelim ile yaklaşırken, bir yandan da çocukların eğitiminin kötü eğitilmiş ana babaların kaprislerine bırakılmayacak kadar önemli bir mesele olduğunu, dolayısıyla çocuk yaşta eğitimin yasal bir zorunluluk haline gelmesi gerektiğini savunuyordu (ama devletin desteklediği okullara karşıydı). Kadınlar konusunda da Mill toplumsal cinsiyetler arasındaki farkların koşullara bağlı olduğunu ileri sürüyordu. Eğer yasalar çeşitliğe elveriş biçimde değiştirilirse, kadınlar ile erkeklerin yetenekleri giderek birbirine yaklaşırdı.

Bütün kadınlar henüz erken yaştan itibaren ideal kişiliklerinin erkeklerinkinin tam karşıtı olduğu inancıyla yetiştirilirler: kendi iradeleri ya da kendi kendini denetleme yoluyla yönetme değil, teslim olma ve başkalarının kontrolüne boyun eğme. (Mill, “The Subjection of Women”, *On Liberty* içinde, s. 487)

Bir kez insan potansiyelini daraltan köstekleyici koşullardan kurtulduğunda insan, başkalarına zarar vermediği sürece kendi hayatının hattını çizme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Mill’in *Özgürlük Üzerine* başlıklı kitabında engin bir bilgiye dayandırarak verdiği mesaj budur. Çocuklar ve zihinsel kapasitesi yeterli olmayanlar (aptallar, “barbar” kavimler – ama Mill’in bunlarla hiç teması olmamıştı) asgari düzeyde bir devlet korumasından yararlanma hakkına sahip olmalıdır, ama bu müdahale belirli bir sınırdır durmalıdır. Bir kadın kendi kendine zarar verecek bir davranışta bulunmanın eşiğindeyse, onu gayet doğal olarak tekrar tekrar düşünmeye teşvik ederiz, ama “onun kendi korunması” için onu durdurma hakkımız yoktur. Mill, himaye ilkesinin çoğu zaman politik ve ekonomik durgunluğa yol açtığını, dolayısıyla bunlardan kaçınmak gerektiğini belirtir.

Ama kendi liberal önerilerinden belirgin biçimde himayeci bir felsefe ürer: Barbar ırklar kontrol altına alınmalı ve eğitilmelidir, yani uygarlaşma yolunda yetiştirilmelidir. Bu konuda babasının Hindistan Tarihi başlıklı kitabından büyük ölçüde etkilendi. Bu kitapta James Mill'in faydacı felsefesi uygarlığın gelişimi konusunda belli belirsiz tarihselci bir bakış açısıyla iç içe geçmişti: Eğer bir ülkede ahlak yoksa (eğer dul kadınlar kocalarının cenazesi yakılırken onunla birlikte yanmak zorundaysa durum böyle olmalıydı), o zaman bütün toplum İngiltere'ye atfedilebilecek düzeyin altında kalmaya mahkûm demekti. Öyleyse, başka entelektüel veya estetik geleneklerden bağımsız olarak, Hindistan, aynen çocuklar gibi, uygarlaştırıcı bir denetime tabi olmak zorundaydı.

Öte yandan, politik açıdan bakıldığında, iyi eğitim görmüş uygar insanlar için hayat her yerde iyi olacaktı; aslında bir bakıma fazla iyi olacaktı, çünkü hepimiz aynı olacaktık. Liberalizm kapitalizmin faydalarını ve düşünce, ifade, inanç, dolaşım ve örgütlenme özgürlüklerini yaymakta başarı kazanırsa, herkes bulunduğu konumda yükselecek ve aynı derecede orta sınıf ya da burjuva olacaktı. Dolayısıyla, diyordu Mill, zaman zaman ortalığı karıştıracak birkaç eksantrik kişiye ihtiyacımız olacaktır. İster ahlaki ister bilimsel olsun, ilerleme tipik olarak ortodoks düşüncelerden uzaklaşan ve kalabalıklardan kopan bireyden gelir. Günümüzde birçok düşünürün yakın hissedeceği bir bakış açısıyla, Mill, kitle kültürünün her yerde hazır ve nazır olmasının ve düşüncelerin ve yaşam tarzının homojenliğinin, değişimin umudu olarak kalan bireyci için bir tehdit olduğunu düşünmektedir: Yerleşik düşüncelerden kopan veya entelektüel bakımdan yetenekli olan insanlar, devleti ele geçirerek halkı kontrol etmeye girişmemeli, örnek olarak ve günlük yaşamın kurallarının ötesinde deneylere girişmeyi öğreterek yol göstermelidir. Harika

çocuk Mill, bireyin önemi ve kaderi hakkında gerçekten de özel bir duyarlılıkla yazmıştır. Modern hayata damgasını vuran taklitçilik (halk içinde yayılan yeni birtakım alışkanlıklar ve âdetlerin çoğu insanı aynı giysileri giyip kafasında aynı içi boş düşünceleri taşımaya sevk ettiği bir hayat tarzı) Mill'e göre durgunluğun çanlarını çalmaktadır. (Bir dönüp etrafınıza baksanıza: Toplumumuz Mill'vari bir bakış açısıyla nasıl görünüyor?) Ama çağrışımçı ilkelerine sadık kalan Mill, dâhinin veya yenilikçinin bir çiçek gibi olduğunu söyler: Zararlı bir toprakla ve yaban otlarıyla dolu bir tarha yerleştirildiğinde çiçek açmayacaktır. Bireyciliğin başarılı biçimde korunması için koşulların iyileştirilmesi gerektiği kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkıyor, ama aynı zamanda Mill'in ütöpik düşünüş tarzının, Victoria çağı okullarında olduğu gibi, kendisinin de kendinden küçük kardeşlerine yaptığı gibi, eğitilmişlerin eğitimsizlere yol göstermesi anlayışı da burada yankısını buluyor. Mill'den biraz belli belirsiz bir izi son dönemde Tony Blair'in programında görmüş bulunuyoruz: "eğitim, eğitim, eğitim".

Mill'e göre temsili hükümet, izlenecek politikalar konusunda akıllı biçimde yorum yapabilecek ve ona göre oy kullanabilecek insanlar tarafından seçilmelidir (izlenecek politikaların sınırı da zaten asgari düzeyde tutulmalıdır). Böylece, okuma yazma bilmeyenler dışlanır. Ayrıca, (kendisi gibi) daha yüksek zihinsel başarılar elde eden kişilere birden fazla oy kullanma hakkı verilmelidir. Oylama gizli de olmamalıdır ki eğitilmiş insanlar örnek olabilsin ve halkı böyle yönlendirebilsin – öyleyse açık oylama savunulmalıdır. Nihayet, parlamentoya seçilecek insanlar bir politik programa bağlı olarak çalışmak zorunda olmamalıdır. Burada da, üstün zekâsı (burada örnek yine Mill'dir – 1865'te seçime girmiş ve parlamentoya seçilmiştir), parlamento üyesine, kendisinden daha düşük bir zekâyâ sahip olan seçmenlerine göre da-

ha akli başında yargılara ulaşma kapasitesini ve hakkını kazandırır.

Mill'in akıcı yazıları boyunca uygarlığın ve sivil kültürün yüksek değerlerinin savunulmasının güvence altına alınmasına çaba gösteren bir insanın vizyonunu görürüz: Eğitim ve sosyal koşulların iyileştirilmesinin yanısıra, sezgici epistemolojinin tehlikeli dogma ve önyargılarını geriletme için natüralist bir empirizm bu çabanın gerçekleşmesi bakımından gereklidir. Felsefe Mill için, bütün disiplinlere ve hayatımızın her yönüne uzandığı için önemliydi. İşte devraldığı radikalizm böyle bir şeydi.

MUTLAK

“Mutlak olan hiçbir şey yoktur” fikri yaygın bir mantık hatasıdır: Bu önermenin kendisi bile en azından bir mutlağı varsayar. Bilgiçlik taslamayı bir yana bırakırsak, görecilik hakikatlerin her yerde ve zamanda aynı geçerliliğe sahip olmadığını söyler: “İnsan öldürmek yanlıştır” türünden ahlaki mutlaklar evrensel olarak bağlayıcı değildir.

Mantıksal oyun alanı dışında, “Mutlak” terimi daha derin ve gizemli bir anlama sahiptir: Mutlak, Hegel ve Bradley gibi filozoflar için var olan her şeyin nihai ruhsal temelidir ya da Sprigge gibileri için bütün deneyimlerin toplamı. Mutlak kendi içinde var olur ve bütün başka şeylerden ve ilişkilerden bağımsızdır. Bu niteliğiyle, onu her şey veya şeylerin tamamı gibi görmek mümkündür. Buradan hareketle, evrenin ne tür bir metafizik vizyonuna yatkın olduğumuza bağlı olarak farklı fikirlere geçilebilir. Monizmde bir Mutlak’a yer vardır, çünkü bu yaklaşıma göre evrenin tek bir doğası vardır, bütün yönleri buna indirgenebilir. Bunu düalist vizyonla karşılaştırabiliriz: Bu görüşte var olduğu söylenen maddi ve gayri maddi varlıklar, mantıksal olarak her şeyin altında yatan tek bir mutlak alt katmana indirgenemez.

Ama monistler de farklı türlere ayrılırlar: Materyalistler her şeyi maddeye indirgemek isterler, bütünüyle kapsayıcı bir Her Şeyin Teorisi'ni son derece canlı ve heyecanlı biçimde ararlar; idealistler için ise her şey ideal ya da gayri maddidir. Bu sonuncu monistler Mutlak'ı Zihin veya Tanrı olarak sunan teorileri benimsemeye daha yatkındır. Burada büyük harflerin zevkle kullanımı, keşiflerinin Saygı görmeye layık olduğu duygusunun altını çizer.

Mutlak, belirsiz bir kavramdır. "İnsanın ... her şey"dir. Ayer'ın belirttiği gibi, değersizlik yayar, çünkü doğrulanabilir değildir, öyleyse hiçbir önemi yoktur. Ama bu haklı bir itiraz mıdır? Her şeyin altında yatan nihai alt katman gözlemle doğrulanabilir mi? Örneğin, bilim için evrenin varlığını doğrulamak evrenin içinde iken olanaksızdır. Ya da belirli varlıkların birbiriyle ilişkiler kurduğu bir durumu düşünelim (örneğin Ay'ın Dünya'nın yörüngesinde dönmesi). Mutlakçı için bunların mutlak olmayan bir statüsü vardır. Aynen düşüncelerimin içeriğinin düşünen birini gerektirdiği gibi, bunların da hepsinin varlığının bağlı olduğu altta yatan bir ortaklığa ihtiyacı vardır. Hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde, mutlak idealistler bu ortaklığı Zihin olarak vazederler. Yani bütün evreni ve onun tuhaf ve görünürde var olan maddi varlıklarını, sizi ve beni, kontrol eden (yoksa düşleyen mi demek gerek?), her şeyi sarıp sarmalayan bir zihinsel varlık. Sizin düşünmekte olmanız bile bu Mutlak'ın bir yansımasıdır. Kimileri doğal olarak Mutlak'ı Tanrı olarak betimlemeye yatkındır. Kimileri ise başka bakımlardan farklı fikirlere sahip oldukları teolojik çağrışımlardan kaçınırlar ve "Mutlak" kavramını felsefi olarak "Tanrı" kavramından daha geçerli veya ilginç bulurlar.

İlginç bir argüman Mutlakçı için kendi içinde bizatihi tarih diye bir şey olmaması, yalnızca Varlık'ın olmasıdır. Bu, zamanın

ve geçmişin, içinde bulunduğumuz anın ve geleceğin mantığıyla ilgili korkunç bir sorunu çözüme kavuşturur. Her şey Mutlak içinde vardır: Orada geçmişin büyük ve trajik olaylarının yanı sıra geleceğin olayları da vazedilir – hepsi, şimdiki zaman diye bildiğimiz şey ileriye doğru koşarken ortaya çıkmaya hazırdır.

NEDENSELLİK

Bilim çeşitli nedensellik örnekleri sergiler: nükleer, kimyasal, mekanik, elektromanyetik, biyolojik. Mantıksal açıdan nedensellik A'nın B'ye nasıl yol açtığı ile ilgilidir. A, B'ye neden oluyorsa, yapılacak çıkarsama ya A ne zaman olursa B'nin de olacağı ya da A olmadığı takdirde B'nin de asla olmayacağıdır. Bu sonuncunun içermesi de eğer B olduysa, o zaman A'nın da olmuş olması gerektirir. Ama ne zaman? Ayrıca A ile B arasındaki mekanizma nedir? Öyle görünüyor ki insan zihni bir mekanizmanın varlığını gerekli görmektedir, bu ister "Tanrı'nın eli" olsun, ister B üzerinde etki yapan bir fiziksel güç olsun. Ama bunun mantığını çözmek son derecede güçtür.

Siena piyanoda bir notaya basar. Bu sesin çıkmasına yol açan nedir? Düşünceler düşünceleri izler: tuşa basmak; kasın bükülmesi; beyinden gelen bir motor nöron sinyali... Peki ama sonra? Siena cevap verir: "Piyanonun tuşuna ben bastım." Peki "ben" kimdir? İlk muharrik o mudur, belki bir şey yapma iradesine odaklanmış diyebiliriz. Belki nöronların ateşlenmesi onun beyninin küçük bir bölümünde bulunabilir. Ayrıca, bedenin enerjisi olmasa Siena'nın bu görevi yerine getiremeyeceğini biliyoruz. O zaman aldığı gıdaya döneriz, bu gıdanın arz edildiği pazarlara, gıdanın üretildiği yerküreye. Ve uzaktan fotosentez yollayan Güneş'te kafamız aydınlanabilir. Yolumuza devam ederek yaklaşık 15×10^9 yıl önce yaşanan Büyük Patlama'ya yönelebiliriz ve sonunda diyebiliriz ki: "İşte! İşte Siena'nın tuşa basmasının ne-

deni! Büyük Patlama olmamış olsaydı bunun koşulları olmayacaktı.”

Ne var ki, böyle bir yolculuk, geçerli olsa bile, felsefi bakımdan pek de heyecan verici değildir. Neden bir nota duyduğumuz sorusuna fazla basit bir cevap vermektedir. Unutmayalım ki Siena, Büyük Patlama ile nota arasında bir aracıdır! Dolayısıyla, “ben” üzerinde durmayı ve onun evrendeki enerjinin fiziksel akışını nasıl kesintiye uğratıp yeni bir yöne doğru saptırmış olduğunu vurgulamayı tercih edebiliriz. Bizi kendimize getirip daha dikkatli düşünmeye sevk edecek olan budur. Kant, fiziksel determinizme düşmekten kaçınarak zihinlerimizin kaçınılmaz olarak bir nedenselliğe başvurduğunu belirtir. Bu, evrimin bağrımıza basabileceğimiz yararlı bir üründür, ama bizi, evrenin gerçekten öyle olup olmadığına bakmaksızın onu önceden belirlenmiş görmeye sürükler.

Ama Hume bu kavramı bütünüyle reddeder: Nedensellik ardi ardına gelen olaylara zihnimizin atfettiği bir çağrışımdır. Kendi içinde böyle bir mekanizma falan yoktur. Yalnızca olaylar arasında düzenli bir korelasyon gözlemleyerek tertip ettiğimiz bir ilişki vardır A ile B arasında. Nedeni biz icat ederiz. Bir tuşa basıldığında bir nota çalınır. Ama her zaman değil – belirli bir gücün uygulanmış olması gerekir. Ama bu daha önce yaşamış olduğumuz deneyimlere bağlı değil midir? Yarın belki de böyle olmayabilir.

Eğer açıklamamız öngörü de oluşturuyorsa bu bizim için daha da iyidir. Ama bu güçlü bir bilimsel argüman sağlamayabilir. Öyle olabilir ki Ezeziel ne zaman yağmur duasına çıksa yağmur yağmaktadır (yaklaşmakta olan yağmurun çok ince işaretlerini okumakta usta olabilir Ezeziel!). Bu durumda bazıları olasılıklar temelinde nedensellik görecektir, ama kesinlik de yoktur. Ama Siena çalacağı notanın sadece bir olasılık olmasından

memnun olmayabilir. Bizi yine tuşa kendi iradesiyle bastığı ve çekicinin tele vurmasıyla piyanodan bir notanın yükseleceği konusundaki kesinliği noktasına geri çağırır. Mises'in belirttiği gibi, insani âlemde nedenselliğin kendisinde kalmasını ve daha ileri gitmemesini tercih etmektedir.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1844-1900)

Nietzsche'yi okumak insanda kitlelerin üzerine yükselmek, sıradan insan sürülerinin ahlakını bir kenara atmak, dini reddetmek, üzerinde "Tanrı öldü" yazan bir tişört giymek, hayata kafa tutmak, eksantrik bir sanatçı veya bir askeri diktatör olmak, sağda solda koca posbıyığıyla kendini pek önemser, kibirli bir tavırla dolaşmak ve Wagner'i dinlemek gibi istekler uyandırır. Ama Nietzsche'nin kendisi aklını kaçırmış ve kötürüm olmuş bir insan oldu hayatının sonunda. Franz Schubert gibi yaratıcı yeteneğini bir telaş içinde saçtı ve her ne kadar kimse Nietzsche'nin frengiden mi, difteriden mi, tifodan mı muzdarip olduğunu bilmiyorsa da, 1889'da çöktü ve hayatının geri kalan yıllarını sürünerek yaşadı. Schubert'te de olduğu gibi, o devasa yapısında insan zihninin normal insan kapasitesinin sınırlarına ve belki de ötesine doğru bir zorlanması ile karşı karşıya kalıyoruz. Vaktinden önce gelişmiş ve parlak bir temelden hareketle yukarı ve dışarı doğru harikulade bir edebi akışla yazılan yapıtlarının takdir edilmesi için okumaya bir bardak şarabın ve opera müziğinin eşlik etmesi en iyisidir.

Friedrich Nietzsche Lutherci bir ailenin çocuğu olarak doğdu, teoloji ve klasik filoloji okudu, babasının ölümünden sonra ailenin kadınları ve gittiği yatılı okul olan Almanya'nın en prestijli okulu Pforta tarafından yetiştirildi. Ya kadınların kendisine yönelttiği ilgiden ya da bir Rus feministi olan Lou Salomé ile ilişkisinin başarısızlığından (ve Cosima Wagner'e yönelik karşılık-

sız ilgisinden) dolayı, çok ciddi şekilde kadın düşmanı oldu. Kadınları küçümsüyor ve erkeklerin kontrolü altında daha aşağı bir konumda tutulmaları gerektiğini iddia ediyordu. Peygamberi Zerdüşt, insanın kadınlar arasında dolaşırken kamçısını eksik etmemesi öğüdünü verir.

Bazı açılardan, filozofların kendilerine özgü önyargılarını görmezlikten gelmeyi başarabilmeliyiz. Nietzsche yazarlığında kadınlara karşı çok saldırgan olmakla birlikte, iyi yetiştirilmiş biri olarak günlük hayatında kibar ve nazıktı. Yine de kadınlıktan umut kesmek Nietzsche'ci bir etosa maalesef uygun düşüyor: Burada dünyayı yöneten güçlü irade sahibi aristokrat erkekler kendi erkekliklerini ve erdemlerini ortaya koymak için kitleleri ve kadınları çiğner geçer, yeni bir ahlak ve yeni bir insanlık yaratırlar; bunlar *Übermensch*'tirler, süpermendirler, üstün insandırlar: eli ayağı tutmayan, hasta bir Nietzsche'nin asla erişemeyeceği bir konum. Nietzsche'nin biyografisinden zihni ile kalemi arasında harikulade bir bölünme sezilir. Sanki savaş oyunlarında her yeri fetheden acımasız imparatorun arkasında kişisel bilgisayarının dünyasından çıktığında yumuşacık, alçak sesle konuşan bir oğlan çocuğu varmış gibi.

Bir harika çocuk gibi 24 yaşında profesörlük unvanı verilen Nietzsche ilk yapıtını bunun hemen ardından yayınlayacaktı. Nietzsche, kadim Yunan kültüründen, Schopenhauer'den ve çağdaşı ve dostu olan besteci Richard Wagner'den etkileniyordu. Aslında uzun yıllar boyunca Wagner'e hayran kaldı. Onun besteleri ve karşılıklı konuşmaları Nietzsche'nin ilk çalışmalarını etkilemiştir. Daha sonra dostlukları bozulduğu halde, Nietzsche ona olan hayranlığını hiç yitirmedi. Nietzsche'ci *Übermensch* Wagner'in Germen kahramanlarına benziyordu. Muhtemelen felsefe tarihinde bir idealin operadan esinlendiği ilk örnektir bu. İnsan, günümüz felsefecilerinin Spice Girls'den etki-

lendiği bir durumu biraz zor tahayyül ediyor. Wagner'in Siegfried operası hayatı, döngülerini, trajedilerini felsefi bir vizyon ile ele alır. Mükemmel insan *Übermensch* gibi, mükemmel trajedi de Apollon ve Dionisos'ta cisimleşen Yunan ruhlarındaki ikilik kaynaşınca ortaya çıkar. Apollon akı, bireyselliği, düzeni ve zihni temsil eder. Faal bir kişiliktir, bir kahramandır. Apollon'u benimsersek, yaşamın kargaşasının üzerine bir şal örterek daha düzenli bir hayat vizyonu sunabiliriz. Dionisos ise ilkel duyguları, kendiliğindenliği, tenselliğe teslimiyeti, bireyselliğin toplu bir sefahat coşkusu içinde erimesini temsil eder. Dolayısıyla ürkütücüdür. Onun ruhunu benimsemek, hayatın derinliklerine ve dehşetine, hatta hiçliğe uzanmak demektir. Her iki vizyon da gereklidir. Sanat yoluyla kendimizi dönüştürebiliriz. Yunanlar hayatın tehlikeli ve pamuk ipliğine bağlı olduğunu biliyordu (biz de bilmeliyiz bunu). Ama Dionisos ile Apollon'u birleştiren bu tür sanat aracılığıyla kendimizi ortaya koyabiliriz. Sanat metafizik kavrayışın, dünyayı algılamanın bir aracıdır. Müzik bizi mitlere götürür; trajedi hayatın en sonunda ölümle ve dağılmayla biteceğini anlamamıza yardım eder. Bunlar birlikte mükemmel bir ikili oluştururlar: Doğru biçimde, felsefi bir yönelişle yapılırsa, bize metin olmayı öğretir, Apollon'u ve onun biçimin ve güzelliğin zihinlerimiz için bir allama pullama, bir güvenlik sağlama aracı olduğu yönündeki ısrarını anlatarak hiçliğin dehşetini gösterir.

Nietzsche'ye göre, Yunan kültürü Sokrates'in felsefe yapmaya ve Atinalılara fikirlerini yaymaya başlamasından hemen önce, Aiskilos ve Sofokles'in trajedilerinde doruğuna ulaşmıştı. Ondan sonra Yunan ideali Sokrates'in rasyonalizasyonlarıyla yıkılıyordu. Bunun beraberinde hayat dolu tarzlarını ortaya koymanın bir yolu olarak dünyaya estetik biçimde bakış tarzları da geriliyordu. Sokrates her şeyi akılcı tarzda, bilimsel olarak

açıklamak istiyordu. Nietzsche'ye göre bu Dionisos-Apollon birleşmesinin kilit önem taşıyan ahengini ve gücünü bozuyordu. Böylelikle Sokrates aklın Dionisos'vari terk edilmesini ve insanın gözlerini dipsiz uçuruma dikmesini reddetmiş oluyordu. İçgüdü ve sezgi yerini akılcı ve psikolojik analize bırakıyordu. Bu andan itibaren, sanat ve insanlık için önemli ne varsa Sokratik bir karakter taşıyacaktı. Evet, iyimser ve akılcıydı gerçekten de; ama hayati önem taşıyan Dionisos unsuru ve hakiki trajedi eksik kalıyordu. Tabii Wagner'e kadar. Wagner Helenik dünyanın parlaklığının yeniden doğuşunu temsil ediyordu. Onun operalarında hayatın bütünüyle anlamsız olduğu bilinci, müzik aracılığıyla bir kez daha Apollon'un ferahlatıcı şalıyla örtülmüş biçimde ortaya çıkar.

Nietzsche Hıristiyanlığı hayat karşıtı olarak görüyor, zayıf olanları yüceltmesini ve merhameti bir ahlaki estetik olarak öne sürmesini insanlığın karşısındaki en büyük tehlike olarak değerlendiriyor ve reddediyordu. Bir kez estetik-metafizik düşüncesinin ötesine geçtiğimizde, Nietzsche'nin felsefesine ve ününe *Decal* (*Der Antichrist*) başlıklı çalışmasındaki şu sözü damga vurmuştur: "Tanrı öldü". Din kitlelere verilen bir sus payıdır ve erişilebilecek en yüksek insanlık biçimi olan aristokratik birlik ve güçlülük idealini zayıflatır. Sokrates'in felsefesi de, (entelektüel açıdan Platonik gelenekten birçok şey alan) Hıristiyanlığın felsefesi de iki ayrı dünyanın (bu dünya ve öbür dünya, yani cennet) varlığına dayanan bir sahte metafizik geliştirirler. Bu tür bir metafizik insanın kafasına aittir. Peki ya insan kafasını kesmek zorunda kalsa, dünya nasıl bir yer olurdu? Var olan tek şey, içinde bulunduğumuz, karşı karşıya olduğumuz gerçek dünyadır. Benzer biçimde, devlet ve demokrasi, her ne kadar kitlelerin enerjisinin ve öfkesinin boşalması için bir kanal oluşturuyor ve böylece *Übermensch*'in üzerinde yükselebileceği görelî olarak sağlam

bir taban yaratıyor olsa da, aristokratik ideal insanın ulaşabileceği kültüre düşmandır.

Yani Tanrı'yı terk etmemiz, beylik ve vülger olan her şeyi bir kenara bırakmamız, geleneksel ahlakların iyisi ve kötüsünün ötesine geçerek kendi kaderlerini kendileri oluşturacak yeni insanlar olmamız isteniyor. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* kitabında, Nietzsche dağdan inerek şiirsel ve eleştirel bir üslupla modern hayatı araştıran arketip bilge olur. Moderniteyi içi boş ve zayıf bulur. Nihilizmi, hayata karşı bir kayıtsızlık yaratır. Ahlakı, ikiyüzlü bir tarzda din tarafından kitleleri güçlendirmek ve aramızdaki büyük adamların altını oymak için körüklenen, hayatı imha edecek bir hınç, merhamet ve suçluluk temelinde kurulur. İçinde ateş olanlar *Übermensch* olmaya çaba göstermelidir. Kendilerine gerçekten hâkim olabilecek bu tür kişiler sayıca azdır. Modern kültür ise bu tür insanları teşvik eden uygun bir yetiştirme ortamı değildir.

Nietzsche'nin geç döneminde geliştirdiği düşünceler arasında temel bir başka unsur ebedi tekerrürdür: Olan her şey yeniden ve yeniden olacaktır. Bir bakıma bu, dipsiz uçuruma bakma cesaretini göstermemiz gerektiği yolundaki talebiyle akrabadır (bu arada, ama dikkat edin, dipsiz uçurum da size bakıyor olabilir diye yazmıştır). Bu hayatımızı anlamayı başardığımızı ima eder. Eğer yaptığımız her şey ebediyen tekerrür edecekse, acaba farklı düşünür, farklı davranır mıydık? Nietzsche bunun hayatın görünür amaçsızlığı karşısında çökmektense potansiyelimizi gerçekleştirmek için yeterince teşvik edici bir şey olduğunu düşünüyordu. *Übermensch* dipsiz uçurumu ve ebedi tekerrürü kucaklamalıydı.

Nietzsche'nin çalışmaları, kendisinin reddedeceği biçimde kendi nihilizmini davet ediyordu. O insanlığa, ya da onun en iyi bireylerine, dünyaya karşı kendi yaşam güçlerini ortaya koyma-

ları, Schopenhauer'in dünyevi kötümserliğine kendilerini teslim etmemeleri için bir yol yaratmaya çalışıyordu. Nihilizm kısmen hakikat hakkında söylediklerinin içinde okuyucunun da görebileceği epistemolojik nihilizmden kaynaklanır: Olgular diye bir şey yoktur, sadece yorumlar vardır (peki bu cümleyi nasıl yorumlayacağız?). Benzer biçimde, ahlak da sadece fenomenlerin ahlaki olarak yorumlanmasıdır. Eğer olgular kabul edilemez şeylerse ve tek araç karşılaştığımız şeylerin yorumu ise, o takdirde o karşılaşmayı kucaklamalıyız: Söylem aracılığıyla ilişkiye geçmeli, belirli bakış açıları temelinde birbirimize karşı galip gelme çabası yerine konuşma ve felsefe yapmanın çoğulluğundan haz almalıyız.

Bu kısa gözden geçirmede, Nietzsche'nin düşüncelerinin çok büyük bir bölümünü bir kenara bırakmak zorunda kaldık. Bunların bir sürüsü aforizmalarda dile gelir. Yoğunlaştığımız nokta Nietzsche'nin metafizik için geliştirdiği estetik vizyon oldu. Bu vizyon opera aracılığıyla bir felsefi vizyon oluşturma çabası olarak benzersizdir.

ONTOLOJİ (varlıkbilim)

Varlığın ne olduğunu, yani neyin var olduğunu sorduğumuzda (Ben neyim? Evren nedir? Ne vardır?) ontolojinin alanına girmiş oluruz. Konuya yaklaşmanın en iyi yolu sorular sormaktır.

Ben var mıyım? Başka insanlar var mı? Algıladığımı sandığım şeyler gerçekten var mı, varsa bunun anlamı bunların benden bağımsız olarak var olmaları gerektiği mi? Bir çocuk gizlenmek amacıyla gözlerini elleriyle kapattığında dünya yok olur, ama çocuğun bakış açısından kendisi de yok olur. Felsefeciler de böyle çocukça düşünme tuzağına mı düşüyorlar, yoksa çocuğun masum bakışı daha derinde bir şeylere mi işaret ediyor?

Başımı döndürüyorum ve oğlumu görüyorum. Onun yalnız-

ca benim hayal gücümün bir ürünü olduğu ve odadan çıktığımda yok olduğu yolunda bir argümanı savunmak güç, çünkü görünürde benim yokluğumda benden bağımsız bir hayat sürdürüyor. Ama kendimi sürekli olarak aldatıyor veya aldatılıyor olabilirim: Zihin dışı nesnelerin bağımsızlığından bütünüyle emin olabilir miyim? Ya da bağımsız bir varlık olarak kendimden? Yoksa ben ve bağımsız olarak algıladığım her şey yalnızca kendimize özgü (sadece bazı elektromanyetik frekansları algılama yönünde o kadar rasgele evrilmiş olan) duyularımıza başka şeylerden ayırt edilebilir görünen, daimi bir enerji girdabı mı?

Neyin var olduğunu sorduğum zaman, bu algıladığım şeyler hakkında bilgimi nasıl edindiğimi düşünmek zorunda kalırım. Bu da beni epistemolojiye yönlendirir. Varlık ve bilgi karşılıklı bir bağ içindedir, çünkü bir şeyin var olması için bir “o” olması gerekir, “o” olması için de benim duyularım, zihnim veya her ikisi aracılığıyla onun varlığını kabul etmiş olmam. Ama ortada yalnızca bir “o” mu var, yoksa bir “onlar” mı?

Duyularımı etrafımdaki şeyler dünyasında gezdirdiğimde ti-kellere ve gruplara ayrıştırılabilecek olan şeyler olduğunu söyleyebiliyor muyum yoksa her şey Bir midir? Bu şeyler maddeden mi yapılmıştır yoksa gayri maddi midir (yani zihnin ürünleri, ya benim zihnimin ya da Tanrı’nın Zihni’nin)? Ve bir pervanenin ateşe koşması gibi, ben de kaçınılmaz bir biçimde şeyler varsa o zaman Tanrı’nın da olduğu sonucuna ulaşmak zorunda mıyım? Aziz Anselmus’un bu Ontolojik Argümanı çok etkili olmuştur: Eğer bir şey varsa, o zaman anlama kapasitem beni bütün şeylerden daha büyük bir şeyi (mükemmel varlığı) kabul etmeye yönlendirir. Hiç kuşku yoktur ki bir mükemmel varlık yalnızca benim zihnimde var olamaz çünkü o zaman mükemmel olamazdı. Öyleyse Tanrı vardır. Mantıksal açıdan bakıldığında argüman sonucuna ulaşırken sıçramalar yapmaktadır (bir mükem-

mel varlık olmak zorunda mıdır? Varoluş bir yüklem midir?). Bu yüzden savunanları olduğu gibi saldıranları da olmuştur. Kimileri de “ontolojik bağlanma” olarak anılan pozisyona çekilmiş-tir: Bazı şeylerin gerçek olup olmadığı sorusundan kaçarak benim için (ya da kültürüm, ülkem vb. için) bir varlığa sahip olduklarını, dolayısıyla davranışlarımı yönetmek bakımından bir güce sahip olduklarını iddia edebilirim.

Bazen kuşkulu olaylara veya şeylere yönelik bir ontolojik bağlanmadan etkilenebiliriz (hayaletler, UFO’lar, Elvis hâlâ yaşıyor iddiaları, devlet soruşturmaları). Bunlar hayatımızı bile etkiler, ama felsefe burada psikolojinin alanına giren konulardan zarafetle geri çekilmez. Bu düşünceleri kovalayarak varlıkların doğası ve düşüncenin eylemle olan ilişkisi hakkında sorular sorar. Bu tuhaf mı geliyor? Bir hayvan düşünün – durun orada. Şimdi hayvanın var olduğunu söyleyebilir miyiz? Ya da sizi görünmez arkadaşım Gringo ile tanıştırayım... Eğer zihinsel şeylerden, örneğin “13” rakamından veya “Tanrı”dan etkileniyorsam, o zaman ontolojist, zihinsel olan ama eylemi etkileyen bir şeyin hangi anlamda var olduğunun söylenebileceği konusunda daha fazla düşünmemizi talep eder.

Bu aşamada felsefecinin o çok karakteristik merakı ya düşünceyi bu tür şeylere kafa yormaya yönlendirir veya ontolojinin şairlerin işi olduğu kanısına vararak bu alandan çekilir.

ÖLÜM

Ölüm gözle görülebilir biçimde bütün canlı yaratıkların nihai kaderidir. Sık sık bir varlığın “sonu” olarak nitelenir. Ama biten nedir? Filozoflar olayın anlamı konusunda farklı fikirlere sahiptir. Buradaki büyük sorun herhangi bir teoriyi destekleyecek bulgu yokluğudur. Ölüm nihai bir son mudur yoksa bir sürecin yalnızca bir parçası mı – belki ortası, hatta belki yeni bir serüve-

nin başlangıcı olabilir mi? Fizyolojik bakış açısından ölüm bedensel fonksiyonların durmasıdır. Bunlar artık çalışmamakta ve organizmanın hayatını sürdürememektedirler. Bu yüzden bedenin hücreleri çöker ve birbirlerini yemeye başlar. Tabii bu durum yaşlılıktan travmaya kadar çok farklı faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Ama hayat bu kadar olağanüstü bir şey olduğu içindir ki düşüncelerimiz zaman zaman ölümün kendimizde canlı gibi gördüğümüz her şeyin yok olması anlamına geldiğini kabul etmek istemez. Çevremizde ve bizden önce ne kadar çok insan ölmüş olursa olsun, insanın kendi yok oluşunu hayal etmesi tuhaf bir duygu yaratır.

Ölüm üzerine düşünmek hayat üzerine düşüncelerimizi öne çıkarır. Sevdiğimiz birini yitirdiğimizde, zihnimiz ona neler olup bittiği üzerinde yoğunlaşır, acaba şimdi nerede diye düşünürüz, ama aynı zamanda yaşamının anlamını düşünürüz: Yaşadığı hayatın değeri, bizimle ve başkalarıyla bağları, yaptığı işler ve geride bıraktığı şöhret vb. Eğer gerçekten ölüm olasılığıyla karşı karşıya kalmışsak (örneğin bir kaza anında veya savaşta çarpışırken), zihin keskin biçimde korkuda odaklanır veya kaderine teslim olma duygusunu yaşar. Kimi ölümler “güzel” olabilir: Örneğin 11 Eylül’de Dünya Ticaret Merkezi’nden boşluğa düşen adamın ölümü gibi. Kimi ölümler ise “kahramanca” ya da “trajik” ya da (Heidegger’in kullandığı anlamda) “sahici” olabilir. Şu anlamda: Dürüstçe ve kararlılıkla kaçınılmaz olarak ölme doğru ilerlediğimizi kabullenebiliriz (sonuç olarak bu durum inkâr da edilebilir). Hayatta kalmak ise, hayatın anlamını ve felsefi statüsünü düşünmenin yanı sıra, insanın her şeyi yeniden düşünerek değerlerini yeniden düzenlemesini teşvik eder.

Bir ölüyü seyrederken sorulsa çoğumuz daha önce olan bir şeyin artık eksik olduğunu söylerdik. Kimilerimiz için bu belki bir enerjidir, belki hayatiyettir; ama kimilerimiz için bedeni terk

ettiği veya bedenin fonksiyonlarının sönmesiyle hafiflediği varsayılan ruhtur. Materyalist için beden ve zihin aynı töze sahiptir (madde) ve birinin ölümü mantıksal olarak ötekinin de ölümünü gerekli kılar: hem bedenin, hem ruhun. Bedeni maddi, zihni gayri maddi gören düalistler için ise, birinin ölümü zorunlu olarak ötekinin ölümüyle bağlantılı değildir. Bu çıkarsama genellikle beden öldüğünde zihnin/tinin/ruhun yaşamaya devam ettiğini ileri sürer. Bütün düalistler bu fikirde değildir, çünkü gayri maddi zihnin kaderinin bir biçimde taşıyıcısının bedeniyle bağlantılı olduğunu ileri sürmek bütünüyle tutarlıdır. Bunun nasıl olacağının kanıtlanması çoğunlukla zihnin ölümünün bedenin ölümüyle birlikte olmasını sağlayan bir ilahi varlığın araya sokulması türü bir mekanizma gerektirir. Ne var ki, ruhun bedenin ölümünden sonra da yaşamaya devam ettiği, gayri maddi bir âleme geçtiği ve kimilerinin tahminine göre hayatta yaptığı işler temelinde yargılanacağı ya da yeni bir bedene geçeceği fikri daha yaygındır.

Batı tıbbının gelişmesi, aynı zamanda hayata ve evrene teolojik bir açıdan bakmaktan uzaklaşmış olan birçok insanın ölüm üzerine düşünüş tarzını da değiştirmiştir. Ateist laik felsefe Meleklerin ve Tanrı'nın/Tanrıların öteki dünyasını reddeder ve hayatın kimyasal elementlerin DNA kopyalanması denen yararlı fonksiyon aracılığıyla talihli ama tesadüfi bir biçimde biraraya gelerek, hücreler, dokular, uzuvlar, uzuv sistemleri ve organizmayı oluşturduğunu vurgular. Ama kimi tıp felsefecilerinin indirgemeci eğilimleri kimilerince kabul edilmez. Bu sonuncular hayatın fiziksel oluşumu konusunda ötekilerle aynı fikirde olmakla birlikte, aynı zamanda varlığı canlandıran bir yaşam gücü vazederler. Bu güç, hayatın peşinde koşan ve ölümden kaçan hayatiyetimizin özü açısından biz bilinçli canlılar için çok aşîkârdır. Bu, mantıksal olarak bu olağanüstü yaşayan materyalin

gücünün, fiziksel temelinden sonra da yaşamaya devam edecek bir ruhu yarattığı fikrini içermeyen, çünkü bilincin karmaşık doğasına rağmen, bedende bulunan trilyonlarca hücrenin içinde tutulan enerjinin durmasıyla birlikte o da basitçe sahneden çekilebilir.

Kimileri için eğlendirici olabilecek bir olasılık ölmekte olanların beden alışverişi yoluyla kendilerini şarj etmeleridir. Fiziksel bedeninizin durumu bozuldukça zihninizin içeriği başka bir bedene (ya da bilgisayar diskine) yüklenmeye başlanır. Bu bağışlanmış bir beden de olabilir, kendi DNA'nızdan yeni kopyalanmış bir beden de. Bu tür bilimkurgu yalnızca hayal gücümüz açısından değil, hayatın ve ölümün doğası hakkındaki düşüncelerimiz için de mükemmel bir sınanma kaynağıdır. Ölümün yokluğunu kaldırabilir miyiz? Gençlik dolu zihin haykırır: "Evet!" Ama daha yaşlı zihin bitmek bilmeyen alışveriş gezilerini, yeniden ve yeniden oynanan komedileri, arkadaşların evlenmesini ve ayrılmasını düşünür. Ölüme ve yok olmaya korkulacak bir şey olarak değil, kollarımızı açıp karşılayacağımız bir kaçınılmazlık olarak bakmaya başlar. Anılarınızı (ve belki de kendinizi) elektronik olarak kaydetme fikri düşüncelerin yalnızca fiziksel bir temeli (nöronlar) olmakla kalmayıp kendilerinin fiziksel olduğu fikrini ima eder. Bu da bizi zihin felsefesine taşır.

ÖZGÜR İRADE

Seçim yapmakta, düşüncelerimizi ve arzularımızı harekete geçirmekte, dolayısıyla eylemimizin amacını belirlemekte özgür müyüz? Dar anlamda harekete geçme bakımından özgür olmayabilirsiniz (örneğin bir sandalyeye bağlanmışsınızdır), ama zihninizin içinde, ne düşündüğünüzü, ne tür niyetleriniz, düşleriniz ve hedefleriniz olduğunu belirleyecek bütün geçmiş koşullardan özgür müsünüz? Özgür irade tartışmasının kışkırttığı sorular

bunlardır. Zihin kendi amaçlarını isteme bakımından özgür müdür, yoksa başka yapılar ve dış etkilere tabi veya onlara bağımlı mıdır?

Determinizm bir zorlu sorun diler karşımıza: Her olay veya eylemin bir nedeni vardır. Yani irade yukarıda kastedilen anlamda özgür olamaz, çünkü düşünülen, düşlenen, arzu edilen, korkulan vesaire her şeyin nedeni daha önceki bazı olaylardır (genellikle fiziksel olaylar olarak düşünülse de bu zorunlu değildir). Bunu kabul etmek mümkün görünüyor, ama liberterler (politik alanda görülenler değil) determinizmin ezelden beri (ya da bir daire halinde) devam etmekte olan sonsuz bir olaylar regresyonunu gerektirdiğini ve bu akışı başlatmış olabilecek herhangi bir ilk muharrik veya başlatıcının vazedilmesinin ya bir çelişki ya da keyfi bir iddia oluşturacağını (bütün olaylar Tanrı'yla ve/veya Büyük Patlama ile başladı türünden) söyleyerek itiraz ederler. Öyleyse niçin determinizmi bir kenara atıp duyarlı bireyin iradesinde daha makul bir etki yaratan bir neden anlayışına dönmüyoruz? Yani niçin zihnin özgürlüğünü tanıyan, determinizm dışı bir yaklaşıma olanak tanımıyoruz ya da determinizme zihin dışı fiziksel alanda olanak vermekle birlikte, zihinsel alanda determinizm dışı bir yaklaşıma sahip bir bağdaştırma teorisini seçmiyoruz?

Determinizm konusuna benzer biçimde, kavram seçimi de tartışmayı çarpık hale getirebilir. Bu, kimilerinin sorunu semantik olduğu, dolayısıyla da felsefi olmadığı gerekçesiyle önemsememesine yol açmıştır. Wittgenstein konunun cadıların ve simyacıların alanına girdiğini, yani felsefi paradigmanın bir parçası olmaması gerektiğini düşünüyordu. İnsan düşüncesini binlerce yıldır meşgul eden bir mesele söz konusu olduğunda, bu biraz aceleci bir yaklaşım gibi görünüyor. Eğer geriye doğru gidip bir eylemi bir bireye bağlarsak ve kafamızı daha da zorlayarak dü-

şünürsek, çoğu zaman bireyin iradesine toslarız. O zaman Sarah'nın arkadaşına hediye almasının nedeninin onun Sarah olmasına, kendi kendini belirleyen biri olmasına, dolayısıyla zora dayalı, tarihsel veya doğaüstü etkilerden özgür olmasına bağlı olduğunu haklı olarak iddia edebiliriz. Bu anlamda Sarah özgür bir öznedir ve nihai nedenler bulma konusunda her çaba onun duyarlı, kendi kendini belirleyen bir varlık olarak doğasını yadsımak olur. Sarah'nın kendi kendini belirlediğini kendi kendini belirlediğine dayandırmak, iradenin özgürlüğünün aksiyomatik olarak alınması gerektiğini düşündürür bize. Bunun ise, Sarah'nın neden böyle davranmayı seçtiğini bilmek isteyenler için çok çekici olmadığı söylenebilir. Liberterler aksiyomun yeterli olduğu itirazını yaparlar. Teoloji evrenin ilk muharriki olarak Tanrı'nın önceliğini ileri sürerken, liberterler de bireyin kendi hareketlerinin ilk muharriki olarak tanınmasını talep ederler.

Bir irade oluşturma özgürlüğü, Sartre gibi kimilerine göre, bir fizikçinin bir şeyleri keşfettiği tarzda bulunamaz. Bireyin bilinci tam da bir hiçlik olduğu için özgürdür; dolayısıyla, benliğin kendisi için kendi üzerinde eylemesinin dışında belirlenemezdi. Benlik belirli bir şekilde hareket etmek için belirlenmiş olduğuna inanarak harekete geçiyorsa, Sartre eğlenceli bir tarzda acımasız davranır: Hareketlerinin belirlenmiş olduğuna inanan insanlar alçaktır. Bunun çok yerinde olduğuna hiç kuşku yok, ama ne demektir bu? İnsanlıklarını ve bilinçlerini ve böylece iradelelerinin özgürlüğünü inkâr ediyorlar demektir.

Peki ama bir sonraki adımımı seçme konusunda o kadar da özgür müyüm? İnsanların bilinçli biçimde özgür olduklarını kabul edersek, bu, seçimin determinizmden ayırt edilebileceği anlamına gelmez. Bir sonraki aşamada seçtiğim şey, gerçekten de seçim, değerler, araçlar ve amaçlar konusunda kafamda var olan fikirler tarafından belirlenir. Zihnimden akıp giden birçok ola-

sılıktan birini seçen irademdir sadece. Ayrıca, bu olasılıklardan bazıları ya genetik olarak devralınan (oldukça kuşkuyla bir tavır) ya da bilinç altından önceden edinilmiş yapılar tarafından belirlenmiş olabilir. Freud'un psikanalitik yaklaşımı, insan iradesinin büyük bölümünün bilinçli saiklere değil bilinçaltı saiklere tabi olduğunu izah ederek iradenin tamamı için büyük bir meydan okuma oluşturmuştur.

Ne var ki, kararlar konusunda iç sorumluluğun yerini değiştirmek liberter argümanı çürütmez. Yalnızca Sarah'nın neden bir hediye almayı seçtiği konusunda bir dizi farklı psikolojik faktörün göz önüne alınmasını olanaklı kılar. Sarah'nın hediyeyi almış olması felsefi bakımdan ilginç olmaya devam eder.

PLATON (MÖ 428-347)

Platon ("geniş omuzlu") ünlü Sokrates'in öğrencisiydi. Hocasının baş rolde olduğu sayısız diyalogunda kendi felsefesini sergiledi. Platon tarihin belirli dönemlerinde dini hiyerarşiler tarafından duayen kabul edilmiş, 2000 yıldan uzun bir süredir eğitime ve politikaya ilişkin bir dizi teorisini kaynağını oluşturmuş biridir. Hâlâ zevk alınacak ve kendisinden öğrenilecek bir filozoftur.

Platon MÖ 428'de, Peleponnes Savaşı'nın (MÖ 431-404) patlak vermesinden hemen sonra, Atina'da politik bakımdan önde gelen bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Aile ona Aristokles adını vermişti. Atina'nın Ispartalılar tarafından yenilgiye uğratılmasına tanık oldu. Ardından, Atina'nın Otuz Oligark döneminde yaşadığı altüst oluşu ve despötizmi gördü. Sonra demokrasi yeniden kuruldu, Sokrates kent devleti tarafından MÖ 399'da idama mahkûm edildi. Platon önce şiirle ilgilendi, ama Sokrates'le tanıştıktan sonra şiiri bırakıp felsefeye yöneldi. Bir ölçüde siyasi nüfuz peşinde koştuğu bellidir. İki kez, Siraküz'de ve Atarneus'ta danışmanlık görevinde bulundu, ama esas etkisini *Devlet*

ve *Yasalar* başlıklı kitaplarında sergilediği politik idealizm sayesinde elde edecekti.

Platon gençliğinde Helenik dünyayı ve Mısır'ı dolaştı. Güney İtalya'da tanıştığı Orfik-Pitagorasçılar ona öteki dünyayı tanıttılar ya da ona ilişkin bir inanç geliştirmesini teşvik ettiler. Aynı zamanda matematiğe merak salmasına neden oldular. MÖ 386'da Atina'ya dönerek ilk üniversite olan Akademi'yi kurdu. Akademi, insanları daha iyi yurttaşlar ve devlet adamları olarak yetiştirmek üzere tasarlanmıştı. Her ne kadar Platon'un siyasi nüfuzu beklentilerinin gerisinde kalmış olsa da, felsefi sisteminin etkisi hiç azalmadı.

Platon'un yaklaşımı açısından analiz yöntemi hayati bir önem taşır: Bu diyalog biçiminde yazılmış metinlerde, Sokrates başkalarının inançlarını inceler, onları düşünüş tarzlarının içermelerini izlemeye davet ederek bir çıkmaz sokağa taşır. Bu noktada muhatabı ya yenilgiyi kabul eder ya da söylenerek çeker gider! Mantıksal açıdan buna diyalektik adı verilir: Bir hakikate çapraz sorgulama aracılığıyla adım adım yaklaşan bir süreçtir bu. Ancak, eleştirel yaklaşanların ileri sürebileceği gibi, süreç iyi işlerse, bilimsel veya ampirik olarak doğru sonuçlardan veya çalışma hipotezlerinden ziyade tutarlı bir inanç veya inançlar dizisine ulaşılır. Bazen de tartışılmakta olan şeyden bütünüyle uzağa düşen birtakım sonuçlara ya da daha basit bir tarzda bilişsel çarpıtma olarak anılabilecek neticelere ulaşılabilir: Bugüne kadar sınavlarımdan kaldığıma göre bundan sonraki sınava hazırlanmaya hiç gerek yok, gibi. Yani bu yöntem mükemmel biçimde işlenmiş, ama gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan bir sistem üretebilir. Platonik düşünüş tarzının, aynen Platonik aşkta olduğu gibi, zihinle çok iç içe olmasına karşılık hayatla pek az bağı olmasını, felsefeyi pek yararsız bulan bilimcilerin baş belası münzevi “aydınlar” a bu kadar hitap etmesini açıklayacak olan da

belki budur.

Platon'un felsefesinin her köşesine aklın kuşatıcı önemi sinmiştir. Fikirlerin test etme yoluyla incelenmesi için zihin sonuna kadar zorlanır. Fikirlerin gerçek varlıklarla yeterince ilişkili olmayacağını savunur çünkü varlıklarda ciddi eksikliği duyulan bir şey olduğu kanaatindedir: Diyaloglarındaki diyalektik inceleme, delil olarak ortaya sürülen örneklerde her zaman ne olduğunu bilemediğimiz bir eksiklik olduğunu gösterir. Bu tür şeyler felsefecileri olsa olsa cesaretlendirir! Platon'un akıl yürütmesine göre, karşılaştığımız şeyler, örneğin şuradaki güzel kız veya önümüzdeki oranları gayet iyi tasarlanmış masa, gerçekten de birer örnektir, ama metafizik bakımdan daha yüksek ya da doğaüstü bir varlığın birer örneği: Güzel insanlar veya oranları gayet iyi tasarlanmış masalar, Platon'un varlığına inandığı öteki dünyaya ait Form'lar veya İdea'larda bulunan hakiki kimliklerinin yoksul birer yansımasıdır. Aynen sanatçının güzel kızı tasvirinin ikinci elden çıkma bir görüntü olması gibi, güzel kızın kendisi de Güzel Kız'ın İdeal'inin (*eidos*) ikinci elden bir görüntüsüdür.

Felsefi akıl böylece bizi Platon'un felsefesinin temel direğine, yani iki dünyanın varlığına götürür. Evrenin gerçek doğasının ne olduğu sorusunu soran metafizikte Platon'un versiyonu iki dünyanın var olduğudur: Duyumladığımız dünyanın katı formu ve hakkında sessiz sedasız fikir edinebileceğimiz ama ancak öldüğümüz zaman ulaşılabilir hale gelen dünyanın uhrevi formu. Bu, evren konusunda düalist bir teoridir, çünkü iki alanın varlığını vazeder. Bu da Platon'un ikinci temel felsefi fikrine taşır bizi: Ruhlarımız ebedidir ve bu iki dünya arasındaki uçurumun üzerinde bir köprü rolü oynama kapasitesine sahiptir. Platon, Pitagoras'ın ruhun yeniden doğumuna, ebedi varlığına ve bir bedenden bir başka bedene göç etmesine ilişkin öğretisini benimsemiştir.

Fiziksel anlamda hayatta iken bilginin yetersizliğinden çe-

keriz, çünkü yeniden doğduğumuzda Form'lar ve İdea'lar dünyasında bildiğimiz her şeyi (iyi ki) unutmuşuzdur. Bir şey öğrendiğimizde, bu ilk kez öğrenilmiyordur – geçmişten hatırlanıyor-
dur veya geri çağırılıyordur. Bu fikir eğitim felsefesinde çok etkili olmuştur. Gencecik bir öğrenci kendisine bir şey açıklandığı anda, “hay Allah, ben bunu biliyordum” diye tepki verdiğinde yankılanan budur. Entelektüel zayıflığımız ve duyuların hiçbir şeyi kesin olarak bilme kapasitesine sahip olmaması, Platon'a göre neden hayattan hiçbir zaman tam bir memnuniyet duyamadığımızı açıklar. İş bununla da kalmaz. Platon bir de geçmişte kalmış bir Asr-ı Saadet devrine ilişkin efsaneleri çağrıştıran bir siyasi tarih geliştirir. İçinde yaşadığımız toplum, bu dönemin peri masalına benzer mükemmel toplumundan gittikçe uzaklaşmaktadır. Kusurlu yaratıklar olarak, vasat düşünüş tarzımız ve duyularımız büyük olasılıkla bizi görünüşlerin dünyasının esiri kılar – yalnızca filozof, karşımızdaki görünüşe takılmaksızın düşünüş tarzını daha yükseklerle taşıyabilir ve evrenin hakiki doğasını kavrayabilir.

Platon çok iyi bilinen bir benzetme yapar: mağara alegorisi. Bir mağarada oturmuş dipteki duvarı seyreden insanlar düşünün. Bu insanların arkasında duran bir projeksiyon aleti, kendi ardında hareket eden nesneleri birer gölge olarak duvara yansıtmaktadır. Bir ateş (yani güneş) bu nesneleri aydınlatmakta, bu nesnelerin gölgeleri de bu alet tarafından mağaranın arka duvarına gölgeler halinde yansıtılmaktadır. Filozof odur ki, önce ayağa kalkıp projeksiyon aletine bakar, sonra onun arkasına geçerek görüntülerin gerçek kaynağını keşfeder. Aydınlanmanın getirdiği körlükle mağaraya geri döner, şeylerin gerçek doğasının ne olduğu konusunda anlaşılmasız sözler eder, ötekilerse ona şaşkın ya da rahatsız gözlerle bakarlar.

Bu alegori çok etkili olmuştur. Ama yalnızca görünüşler hak-

kında düşünmemiz gerektiğini mi söylemektedir, yoksa bilginin yalnızca filozoflarca edinilebileceğini, insanlığın geri kalan bölümünün hakikati kendilerine açıklandığı zaman dahi anlayamayacağını mı? Akli kıt olanların alt basamaklarda kalarak entelektüel eğilimleri olanlara tabi olacağı hiyerarşik niteliğe sahip bir dünyayı savunan düşünürler, kendilerinin keşfetmiş olabileceği yüksek hakikatlere inanılabilirlik kazandıracağı için alegoriye doğal olarak yakın hissetmişlerdir. Bunlar, biz ötekilere ya acırlar ya da bizi yönetmeleri gerektiğini söylerler. Platon'un gençlik dönemindeki politik altüst oluşlar düşünüldüğünde (bu gelişmeler Atina demokrasisinin Sokrates'i idama mahkûm etmesiyle sonuçlanmıştı), filozofun, toplumsal dünyanın, doğal bir biçimde, anlayabilenlerle anlayamayanlar arasında bölündüğünü düşünmesi şaşırtıcı değildir. Bu ikisinin arasına, zekâsı yüksek olanların yasalarının akli kıtları disiplin altında tutmasını sağlamaya yetecek kadar meseleyi anlayan bir grubun eklenmesi de anlaşılır bir şeydir.

Platon'un *Devlet* başlıklı çalışması, hayatın Form'ların ve İdea'ların Mükemmel Dünyası'nın içkin olarak bozuk bir versiyonu olduğuna inanan biri açısından tutarlı bir politik vizyon sunar. Dünyanın düalist bir yapısı olduğunu ve ruhun ebedi olduğunu anlayan filozoflar (bunlara rahip de denmektedir), toplumu yönetmektedir. Isparta yaşam tarzına çok uygun bir yaklaşım doğrultusunda, çocuklar erkenden ana babalarından alınmakta, eğitilmekte, sonra, yetenekleri belirlenmeye başladıkça, ayrıştırılmakta, ya ticaret ve üretim, polislik, sosyal denetim ("muhafızlar") için ya da devlet adamlığı için yetiştirilmektedir. Devlet adamlarının işi topluma en iyi biçimi vermektir. Toplumun Asrı Saadet'ten adım adım uzaklaşmakta olduğu hatırlanırsa, bunun anlamı toplumun daha da gerilemesini önlemek için toplum mühendisliğine başvurmaktır. Adil ya da iyi toplum, filozof-kralla-

rın her tür muhalefetin ve değişim kaynağının ortadan kaldırılması için çalıştığı bir toplumdur. Buna bir ağıta ya da devrime yol açabilecek türden müzik de dahildir. Bu yaklaşımın bilimsel deneyler ve ilerleme için çok da hayırlı olmayacağı açıktır.

Peki, Platon muhafazakâr bir düşünür müdür? Bazı bakımlardan (örneğin politik düşüncesinde) bu tanıma tam tamına uyduğunu görüyoruz. Ama aynı zamanda bizim (yani kapasitesi olanların) düşünüş tarzımızı radikal bir tarzda yükseltmemizi talep etmesi onu devrimci kılar. Platon'un Sokrates'i meydan okur ve bizi de meydan okumaya teşvik eder. Devlet adamının görevi, bu dünyanın kaprislere bağlı mücadele, çekişme ve savaşlara daha da fazla kaymasını engellemek haline gelir. Sadece akıllı felsefeye çalışanlar zihinlerini dünyanın gerçek doğasını anlayabilecek kadar yükseğe taşıyabilirler. Bu da kendilerinin mükemmeliyetten ne kadar uzak olduklarını fark etmelerine yol açarak onları alçakgönüllü kılar.

POPPER, KARL RAIMUND (1902-1994)

Sir Karl Popper Viyana'da doğmuş ve eğitim görmüş, mobilyacı olarak yetiştikten sonra İngiltere'ye göç ederek London School of Economics'e gitmeye başlamıştır.

[Kol işçisi olma yolunda] son girişimim mobilyacı olmak oldu. Bu bedenen insanı zorlayan bir iş değildi. Sorun şuydu ki, ilgimi çeken bazı spekülâtif fikirler çalışmama engel oluyordu. (Popper, *Unended Quest*, 35)

Popper ilk kez dikkatleri *Bilimsel Keşfin Mantığı* başlıklı kitabıyla üzerine çekecekti. Bu kitap, ampirizmin, tümevarımın mantığı ile ilgili kritik bir meselesine çözüm arıyordu. Tümevarım deneylerden ya da deneyimlerden gelen bulguların (verile-

rin) içselleştirilmesi, ardından da bu verilerin ima ettiği şeyle ilgili bir teorinin üretilmesidir. Sorun, bir teorinin geçerliliğini sağlamak için insanın ne kadar veri kullanması gerektiğidir. Popper'a göre, tümevarımcılar çok kritik bir unsuru gözden kaçırmışlardı. İnsan ne kadar veri toplarsa toplansın, ilkenin doğruluğu hiçbir zaman kesin olamazdı, çünkü, Hume'un vurguladığı gibi, bir sonraki veri ilkeyle çelişebilirdi. Sağlıklı bir kuşkuculuk elbette yararlıdır, ama tümevarımcılık kendini bu basit eleştiriye açık bırakıyordu. Popper vurguyu değiştiriyor ve destekleyici verilerin hiçbir zaman mantıksal olarak kesinlik sağlayamayacağını kabul etmekle birlikte, verilerin teoriyi teyit edebileceğini ve teorinin yanlışlanana kadar doğru kabul edilmesi gerektiğini belirtiyordu. Yani ampirizm doğrulanabilirliğe değil (burada veriler teoriyi doğrular), yanlışlanabilirliğe (burada ise veriler teoriyi yadsır) yaslanmalıydı. Hep kullanılan bir örnek siyah ve beyaz kargalar örneğidir. Teori bütün kargalar siyahtır, der. Veriler bunu teyit eder. Ama bu, teoriyi doğrulamaz. Bunun yerine teorinin yanlışlanmamış olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çözüm Popper'a göre verilerin bilimsel olarak incelenmesi ve kontrol edilmesi metodolojisine uyuyordu. Aynı zamanda, sözde bilimsel teorilerin sorgulanması için de kullanışlı bir yöntem sağlamaktaydı. Popper'ın hedefinde Marksizm ve Freud'un psikanalizi vardı. Her iki teori de var olan veriler temelinde doğrulanamıyordu: Bu, sözde bilimin genel bir sorunudur. Ama daha önemlisi, bunlar yanlışlanamıyordu da. Bunun anlamı, bunların bilimsel birer teori sayılamayacağıydı.

Popper buradan düşüncesini siyaset felsefesi alanına taşıyarak Platon, Hegel ve Marx'ın felsefi sistemlerinin toplumun kapanmasına yol açacak bir nitelik taşıdığını, dolayısıyla "açık toplum"a düşman olduklarını ileri sürüyordu. Bunların geleceğe şimdiden haritası çizilmiş bir şey olarak yaklaşan tarihselcilikle-

rini reddediyordu: Tarih açık uçlu bir şey olmak zorundaydı. Denemeler yapabilmemiz için de geniş bir özgürlükler silsilesinden yararlanmamız gerekliydi. Benzer biçimde, bilimciler bilgi ve teoriler konusunda her zaman ileri derecede eleştirel bir tutum takınmalı, kabul edilmiş olan şeyleri devamlı sorgulayarak bilgiyi hakikatlere yaklaştırmalıdır.

POSTYAPISALCILIK

Bir postyapısalcıyı anlamak için önce bir yapısalcıyı anlayabilmemiz gerekir. Yapısalcılık 1960'lı yıllarda Paris'in, varoluşçuluğu gölgede bırakan modalarından biriydi. Bu kısmen yapısalcılığın antropoloji, edebiyat araştırmaları ve kültürel araştırmalar gibi alanlarda daha büyük çekiciliği olduğu için böyleydi. Bu alanlarda yapısalcılara hâlâ rastlamak mümkündür. Buradaki temel fikir Saussure'ün dilbilim alanında yaptığı çalışmalardan kaynaklanıyordu. İnanç sistemleri ve kültürler, dillerin incelendiği gibi, yani sözcüklerin bir cümleyi oluşturduğunda aralarında kurulan ilişkilerin incelenmesi yoluyla ele alınabilir. "Ben postyapısalcılığı anlamıyorum" cümlesi, sözcüklerin görelî yerinden kaynaklanan bir anlam içerir. "Anlamak" yerine, "sevmek" ya da "inanmak" gibi bir dizi başka sözcük yerleştirilebilir. Ama "ancak", "yat", "üzerine" gibi sözcükler yerleştirilemez. Dilbilgisi alışkanlıkları aşikârdır. Kıyas yoluyla yapısalcılar insan ilişkilerinin de görelî yerlerine bağlı olarak uygunluk ve anlam ifade edebileceğini belirtirler.

Örneğin, bir Cuma gecesi bir kentte sosyal etkileşimi ele alırsak, gözden geçirdiğimiz görünürde birbiriyle ilgisiz birtakım fenomenlerden bazı kalıp ve yapılara ulaşmamız mümkündür; çünkü ortalıktaki canlılık ve neşenin ardında, çalışma, düğün törenleri ve futbol maçları gibi başka faaliyetlerle ilişkisi olan, insanlığın mitleriyle ve ortak kalıplarla ilgili daha derin birtakım

yasalar yatmaktadır. Yapısalcılığın ilk temsilcilerinden antropolog Lévi-Strauss değişik toplulukların ve çağların birbirinden farklı kültürel pratiklerinin ardında var olan birtakım ortak yapılar gözlemlediğini belirtiyor, bir kültürel dilbilgisinin muadilinin var olduğunu ileri sürüyordu. Mitlerin ve törenlerin ortak işlevleri ise bağımsız biçimler olmak yerine insan zihninin en temel çalışma biçimlerini yansıtıyor olabilir.

Postyapısalcılar etkileşimin ardında yasaların yatıyor olması olasılığını yadsırlar. Onlar için sözcükler gerçeklikle bağları aracılığıyla değil ilişkileri aracılığıyla anlam kazanır; bu ilişkileri keşfetme yoluyla insan doğası hakkında bilgi edinebileceğimizi de reddederler. Foucault ve Derrida gibi postyapısalcılar hem nesnelliğin hem de gerçeklik ve hakikatin olanaklılığını yadsırlar. Her şey öznedir, gevşektir, kendiliğindendir ve akış halindedir. Burada olgu diye bir şey olmadığını, yalnızca yorum olduğunu söyleyen Nietzsche'den yankılar duyuyoruz.

Postyapısalcılar burjuva toplumuyla ve gerçeklikle yakından uzaktan ilgili her şeyi eleştirmeye girişiyorlardı. Bu ekole katılanlar, genellikle Marksist bir evreden geçmişler, ama daha sonra toplumu, sadece işçi sınıfı için değil bir bütün olarak yapısökümüne tabi tutma fikrinde karar kılmışlardı. Sözcükler iktidar yapılarıyla yüklü hale gelir, dolayısıyla bunlara isyan etmek gerekir. Derrida yarı şaka “metnin dışında hiçbir şey yoktur” diyordu. Peki bu ne demektir? Duyunca sırtımız gereken muhteşem bir ironi midir bu, yoksa dünyanın üzerinde, metnin gerçek olduğu ama onun dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığı türünden vahim bir çelişkinin hayaleti mi dolaşıyor? Bu son olasılık metne alışılmadık derecede paradoksal bir ontolojik statü kazandırır. Ama Derrida'nın, yapısalcı anlamda evren bir dizi ilişkiden oluşan bir metin olduğuna göre, evren dışında hiçbir şey yoktur, türünden bir şey söylediği düşünülmektedir; o zaman da

fazla bir şey söylemiyor demektir, önermenin bir ironi olduğu yorumunu tercih etmek gerekir. Sorun şudur ki, ne kastedildiğini bilemiyoruz, çünkü bir şeyin kastedildiğini varsaymak post-yapısalcılar açısından bizi onun içine atıyor, oraya gidiyoruz, yapıların olmadığı bir durumda yapıları dayatarak. Metinler, postyapısalcılara göre iktidar yapıları içerir, bunları yapısökümüne tabi tutmak (tabii yapısökümü yapan metinleri de) ve buharlaştırmak gerekir, bunu ilgimizi çekmesi gereken her şeye uygulamak gerekir. Aslında, herhangi bir şey dikkatimizi çekecek olursa, onu yapısökümüne tabi tutmalıyız – buna kendimiz de dahilizdir. Her şey kurmaca haline gelir (bu son cümle de dahil).

Ama elbette *bir şey* yapmanın yöntemi savunulurken, geçerli birtakım girişimlerin yapılabileceğini varsayan bir ilke vazedilmektedir. Sonuç olarak, postyapısalcılığın bizi içine çektiği çarpıtılmış aynalar dünyasında bile aynalar vardır. Postyapısalcılık popüler olmuştur, ama çok farklı düşünsel konumlardan hareketle çok sert biçimde de eleştirilmiştir. Bunların en çarpıcısı, iki bilimcinin, Sokal ve Bricmont'un *Son Moda Saçmalar* başlıklı kitabıdır.

PRAGMATİZM

Pragmatist, davranışlarını ve inançlarını, bunların işe yarayıp yaramadığına bakarak seçen kişidir. Bir edimden sonra başarı doğmuyorsa, pragmatist o edimi bırakır, başka birine yönelir. Bu çok makul bir şey gibi görünebilir: Her defasında başarısızlığa uğrayan bir edimi sürdürüyor olsam, buradaki denemelerimin tarzında hiç kuşkusuz yanlış olan bir şey olmalıdır. Dünyanın benim çabalarım karşısında eğilmesini bekliyorum demektir. Eğer duruma göre hareket hattımı değiştiriyorsam bu da araçlar ve amaçlar arasındaki ilişki bakımından makul gibi görünmektedir: Davranışın duruma göre değiştirilmesi doğrudur.

Hegel'in mantıksallığı konusunda derin düşünceler ifade etmek bir felsefeci arkadaşınızla ya da bir öğrencinizle konuşurken uygundur, ama sevişirken değil (belki de tuhaf bir biçimde uygun olabilir, ama bunu okuyucunun verimli hayal gücüne bırakayım).

Ne var ki, pragmatizm bütünüyle bundan ibaret değildir. Terimin mucidi C. S. Peirce şunu söylüyordu:

Kafamızdaki kavrayışın nesnesinin, pratik birtakım sonuçları olduğu da düşünülebilecek etkilerinin ne olduğunu kafamızda nasıl canlandırdığımızı düşün[meliyiz]. O zaman bu etkiler konusundaki kavrayışımız nesnenin bütünü hakkındaki kavrayışımızdır. (C. S. Peirce, *Collected Papers*, 5:402)

Başka türlü söyleyecek olursak, bir inancın pratik yararı nedir? Pragmatizm, bir hareketin başarısının onun “doğruluğu”nun kanıtı olduğu anlamına gelir. Yani inanç söz konusu özne için bir araç olarak işe yaramalıdır. Bir hareketin etkili olup olmadığı onun doğruluk derecesini, evrensel olarak doğru anlamında doğruluk derecesini zorunlu olarak belirlemez; bu yüzden pragmatistler doğruluk konusunda düşünmekten veya doğruyu açıklamaktan kaçınırlar.

Tanrı'ya inancı ele alalım. Pragmatist için gün yüzüne çıkarılacak nihai bir hakikat yoktur, belirli sonuçları olan takınılacak bir tutum vardır. Diyelim ki ateistsiniz. Hiç beklenmedik bir anda İspanyol Engizisyonu'ndan biri ziyaretinize geliyor ve size Tanrı'ya ilişkin inancınızı soruyor. Dogmatik biri iseniz, inandığınız şeyi dürüstçe ortaya koyardınız; pragmatist iseniz şöyle bir cevap verirdiniz: “Tek bir Katolik Tanrı'ya inanırım, O da oğluna verdiği vs. ...” Sonuç olarak, pragmatik davranırsanız daha iyi bir durum doğacaktır. Bunun aksinin doğru olması için,

inancınızı terk etmenin, şöhretiniz, namusunuz, şerefiniz vs. açısından kabul edilemeyecek bazı sonuçlar doğuracağına ve din-den çıkma gerekçesiyle işkence görmenin bir şekilde daha iyi olacağına inanmanız gerekir.

Ama bir inancın “işe yaradığını” veya “yaramadığını” söylemek ne demektir? Bu, çözümü güç bir sorun yaratır, çünkü tipik olarak inanç başka bir şey hakkındadır ve o başka şeyin işe yaradığı veya yaramadığı söylenebilir. Örneğin, eski dizüstü bilgisayarımın çalışmadığına dair bir inancım var diyelim. İşin uzmanına götürüyorum ve o bilgisayarı çalıştırıyor. Peki benim inancımın bilgisayarın şimdi çalışmakta olmasıyla ilişkisi nedir? Tamircinin bilgisayara ne yaptığına bağlı olarak haklı da olabilirim haksız da. Eğer tamirci bilgisayarı sadece açıp bir diagnostik programı çalıştırıp mükemmel çalışmakta olduğunu beyan ettiyse, inancımda yanılıyormuşum demektir. Ama eğer hard diski değiştirmek zorunda kaldıysa haklıymışım demektir. Burada inanç herhangi bir iş yapmamaktadır.

Hakikat “neyin işe yaradığı”na bağlı olamaz, çünkü hakikat şeylerin (edimlerin, olayların) gözlem ve deneyim tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Bu, pragmatizmi güç bir konuma yerleştirir: Bu konumda kendini ancak “doğru olan işe yarayan-dır”ın çalışan nesnelere (örneğin makinelere) uygulanabilecek bir versiyonunu kabul ederek savunabilir. İnsani veya ahlaki alanlarda, pragmatizm mantıksal olarak bencil bir teoriye işaret eder: Çıkarlarıma yarayacak biçimde hareket etmeliyim. Ama burada teoriyi ayrıştırarak söz konusu çıkarların niteliği üzerine sorular sorabiliriz: Kısa dönemli çıkarlardan mı söz ediyoruz? Çünkü bunlar uzun vadeli çıkarlarımızla her zaman aynı değildir. Uzun vadeli çıkarlardan söz ediyorsak, bunların ne olduğunu nereden biliyoruz? Bunlar hakkında doğru olabilecek veya olmayabilecek birtakım inançlarımız olabilir. Bir bakıma,

bunu ancak zamanla öğrenebiliriz. Ama bu, yalnızca pragmatist için değil, uzun bir yolculuğa çıkmakta olan her tür felsefeci açısından da bir sorundur.

Peki, kendinizi pragmatist sayıyorsanız, inançlarınız konusunda ne dersiniz?

RASYONALİZM

Rasyonalizm bilgi hakkında bir teoridir. Şeyler hakkında nasıl bilgi edindiğimiz ve daha da önemlisi şeyler hakkında bilgimizin kesin olduğunu nasıl bilebileceğimiz hakkında bir teoridir. İster zihinsel ister zihin dışı olsun, şeyler hakkında bilgi edinmenin en iyi yönteminin zihnin ve mantık süreçlerinin kullanımı olduğunu iddia eder.

Modern çağda Descartes rasyonalist bakış açısını çoğu insanın bildiği basit bir formülle ifade etmiştir: Duyularımın kesinliğinden emin olamayabilirim, onların bana anlattıkları beni aldatıyor olabilir, ama düşünmekte olduğumdan asla kuşku duymam. Böylece başlangıç öncülü zihnin işleyişi ilkesi haline gelir: Düşünmekte olduğumu bildiğime göre, bir rasyonalist olarak görevim, kullandığım terimlere ve onların aralarındaki bağıntılara hâkim bir tavırla mantıksal bir doğrultuda ilerlemektir. O zaman bir düşünce sistemi türetilir. Bu düşünce sistemi de, zihnin işleyiş tarzı, dış dünyanın doğası, iyinin niteliği, güzellik sorunu ya da toplumun ve siyasetin oluşması gibi çeşitli felsefi sorunlara uygulanabilir.

Birçok rasyonaliste göre, akla başvurmak, herkeste var olan bir melekeye başvurmaktır. Bütün halkların akli kullandığı düşünülür; dolayısıyla hepsi belirli öncüllerden türetilebilecek olan sonuçlar konusunda anlaşabilmelidir. Bu anlamda rasyonalizm Stoacıların, yerel veya tarihsel bağnazlığın engellerini aşmış, kozmopolit bir tek-dünya, tek-halk idealine büyük ölçüde yas-

lanmaktadır. Ne var ki, bunu eleştirerek akıllı kullanmanın her halk açısından ortaklaştırılmasına engel olacak biçimde kültürel kalıplardan örülmüş olduğunu ileri sürenler de vardır. Bunlar yerelliğe öncelik vermek isteyen muhafazakâr düşünürler olabilir veya her ulusun kendi mantığını veya politik sistemini geleneklere veya yerel koşullara göre belirlemesi gerektiğine inanan milliyetçiler olabilir. Aklın evrenselliğini kabul eden ama rasyonalizmin şeyler hakkında bilgi edinmemiz ve bu soruna yaklaşımımız bakımından tek yöntem olduğunu reddedenler de vardır: Ampiristler bilginin her şeyden önce duyulardan edinilebileceği itirazını yaparlar; bağdaştırıcılar ise duyuyu bir miktar zihinsel duyarlılık ile karıştırmayı tercih ederler.

Rasyonalizm potansiyel olarak zihin dışı dünyanın gerçekliğinden kopma olasılığı ve evrenin karmaşıklıklarını mantıksal analize indirgeme çabası içinde olma temelinde eleştirilir. Oysa mantığın terimleri ve bağıntıları kültürel ve felsefi bakımdan yüklü olabilir. Mantıkçılar bu sorunu aşmak için mantıksal önermeleri, hakkında herhangi bir anlaşmazlık veya ikirciklilik yaratılamayacak matematiksel bir dile indirgemeye girişebilirler. Ama felsefede bu tür serüvenler pek az örnekte insan kültürünün, düşüncesinin ve vizyonunun geniş ufuklarına ve derin sularına yaraşacak bir şey üretebilmiştir. Ancak, ikirciklilerin asgariye indirildiği bir durumda rasyonalist, felsefenin, aynen matematik gibi, tündengelime dayanarak adım adım ilerleyebileceği cevabını verebilir.

Rasyonalite ile [Avrupa dillerindeki] akıl sözcüğü aynı Latince kökten gelir: *ratio*. Akılcı biçimde davranmak aynı zamanda makul davranmak anlamına da gelir, ama bazı düşünürlerin kullanımında bir akıl yürütmede akılcı davranış yokluğu ima edilirse başka bir şey ima ediliyordur. Bunun nedeni, akılcı davranmanın “kendi çıkarları doğrultusunda davranma” anlamına

da gelebilmesidir. Bu o kadar geniş bir davranışlar yelpazesini kapsar ki bütün canlı varlıkların akılcı oldukları söylenebilir. Nefes almak mitokondrinin çıkarınadır; dolayısıyla, nefes almak ve çoğalmak için kendisine rahat bir ortam yaratacak bir yol bulmuştur: hücre. Birçok bitkinin çıkarı bir dinlenme dönemi gerekli kılar, karıncaların koloniler oluşturması onların çıkarına uygundur, oyuk kazmak tavşanların çıkarınadır. Oysa işlevi, amaçlanmış eylemden ayırmamız gerekir. Çünkü bir işlevi olmak (örneğin bir DNA dizisinin çoğalması) zorunlu olarak o varlığın çıkarları olduğu anlamına gelmez: Yoğun yağmurdan sonra bir tepeden yuvarlanmaya başlayan bir kayanın kendi çıkarlarının peşinde koştuğunu söylemek biraz güç olurdu (her ne kadar bazıları bunun gerçekten de böyle olduğunu ileri sürmüş olsa da).

Eğer akılcılık (rasyonalite) iyileştirmelere uygun davranışlarda bulunmak anlamına geliyorsa, bunu, “ah, keşke durum daha iyi olsaydı” demeyi ya da iman gücüyle veya işi şansa bırakarak davranmayı da içeren akıl dışı (irrasyonel) davranışla karşılaştırabiliriz. Burada da ilginç nüanslar mevcuttur: Şansımın geçmişte yaver gittiğine veya Tanrı’nın yanımda durduğuna inanarak davranıyorsam bu akılcı olabilir – tümevarımcı bir akıl yürütmeyle sorarsak, geçmişte işe yaradığına göre şimdi neden yaramasın? Ancak, “dilemek” durumun ne olduğu ve benim amaçlarıma ulaşmak için neler yapmam gerektiği konusunda düşünmeyi kısmen veya tamamen reddetmek anlamına gelebilir. Başka hayvanlar diler mi? Yoksa dilemek yalnızca bağlantı kurmanın türev bir biçimi midir? Wittgenstein’vari bir soru soralım: Kendi dünyasında atım benim gelip onu beslememi heyecanla bekliyor mudur, mesela gelecek Çarşamba? Onun dünyasının nasıl bir dünya olduğunu ve nasıl bir akıl yürüttüğünü nasıl bilebilirim?

Başka düşündürler, içgüdülerden kaynaklanan çağrışımli veya davranışa ilişkin kalıplar üzerinde durmayı yeğleyebilirler. Oysa içgüdülerin akılcı olduklarını düşünebiliriz. Çünkü bunlar gerçekten yerleşik içgüdülerse Darwin tipi evrimin kriterlerini yerine getirdikleri söylenebilir. Dolayısıyla, bunların olması, ister insan olsun ister amip, içkin olarak sahibine yarar getireceği anlamına gelir. David Hume aklın tutkuların kölesi olduğunu söylüyordu. Ya bu ikisi bir karşılıklı dans çerçevesinde iç içe geçmişse? Bunun ima ettiği düalizmi reddederek, hesabın içine bedenin homeostatik mekanizmalarını duygusal yanıtlarımız ve güdülerimizle ölçerek evrimci bir bakış açısından bunların oynayabileceği akılcı bir rol olabileceğini kaydederiz. Ama bu düşünüş tarzımızla Leibniz ve onun olan biten her şeyin olabilecek en iyisi olduğunu (oysa çoğu zaman böyle değildir – hiç olmazsa görünürde) ileri süren fikri ile buluşmuş oluruz. Genetik evrim teorileri bazı içgüdülerin bir varlığın davranışı, eğilimleri ve fiziksel amaçları çerçevesinde ele alınabileceğini teslim eder. Bunlar artık yararlı işlevler taşımayabilir, bu yüzden de irrasyonel olarak nitelenebilir. Bunlar sonunda türün kökünün kazınmasına yol açabilir.

Dar anlamda düşünüldüğünde, akılcı davranış insan davranışının betimlenmesinde ikincil bir öncül olmalıdır. Daha önemli olan, hareketlerimizin başarı mı, başarısızlık mı getirdiğini değerlendirmek için kullanabildiğimiz araçtır. Akıl melekesi (doğruyu arama yeteneği), her bir düşünce ve davranışın, amaçlanan sonuca ulaşma yeteneğine sahip olmak anlamında akılcı olduğundan ziyade eylemin (araç ve amaç) eleştirel biçimde değerlendirilmeye tabi olduğunu ima eder. Burada ya amaçların akılcı olması gerektiğini vazedemiz (bunun anlamı doğal ihtiyaçlarımız üzerine düşünmektir) ya da amaçların yargılanmasını bir kenara bırakarak araçlar üzerinde odaklaşırız. Bir işe giriştiğimizde ha-

reketlerimin amacıma ulaşmam için uygun olup olmadığı değerlendirilebilir. Kullandığım araçlar *ceteris paribus* (başka şeyler aynı kalmak koşuluyla) gerçekten amacıma erişmeme hizmet ediyorsa akılcı olarak davranıyorum demektir. Ya da amaçlarım farklı bir standarda, genel olarak iyiliğime veya toplumumun veya gezegenin iyiliğine uygunluk bakımından yargılanabilir. Ama burada devreye giren sorun amaçların da gerçek bir anlamda akılcı olarak nitelenip nitelenemeyeceğidir.

Yalnızca 'akılcılık üzerinde odaklaşmak, insan davranışlarını inceleyenlere kolayca hedef olmak anlamına gelir. Örneğin, oyun teorisi kullananlar, genellikle iktisatçıların insanların akılcı davrandıkları öncülünü reddetmek amacıyla insanın akılcılığını yadsıma eğilimindedir. Ama buradaki akıl yürütme yanlış, çünkü öne sürülen seçim matrisleri (örneğin Mahkûmun İkilemi) yalnızca birer oyundur ve hayatın çok boyutlu araç ve amaçlarını yansıtmazlar. Mahkûmun İkilemi veya başka oyunlarda, değerler değiştirildiğinde sonuçlar da değişir. Bu tür oyunlar, bireylerin (kendi çıkarlarını izleyerek) akılcı davrandığı durumlarda bütün öznelere zarar göreceğini göstermeyi amaçlar. Bu oyunlar insana makul gelmiyor, sanki çok kritik önemde bir şeyi atlıyorlar.

RÖLATİVİZM (bkz. GÖRECİLİK)

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau felsefenin en renkli kişiliklerinden biriydi. Bazı durumlarda ancak aykırı olarak anılabilecek bir tutumu benimseyen Rousseau'yu, etkisi söyleminin geniş yelpazesinden ve mizah duygusundan kaynaklanan, görünürde bütünleştirici bir doktrine bağlı olmayan yetenekli bir denemeci olarak görürsek daha iyi anlayabiliriz. Güçlü ama meşruluğu pamuk ipliğine

bağlı monarşilerin hâkim olduğu bir dönemde cumhuriyetçi bir risale kaleme almıştır; aydınlar gittikçe daha çok ateizmi benimserken acaba Tanrı'ya benden başka inanan kimse kaldı mı diye merak etmiştir; erkek çocuklar için ideal eğitim konusunda son derece etkili bir risalenin yazarı olduğu halde, kendi çocuklarını hayır kurumlarına emanet etmiştir; bireyin kendi iradesini halkın “genel irade”sine tabi kılması gerektiği fikrini savunurken, kızdırdığı otoritelerden hayatını korumak için firar etmiştir. Hiç kuşku yok ki, felsefesi değişik noktalarda hayatla çatışma içine girmiştir. Bu da ya hayat tarzı ya da felsefesi hakkında çok şey söylemektedir.

Rousseau Cenevrelidir ama hayatının büyük bölümünü Fransızlar arasında geçirmiştir. Bir süre boyunca, (gerçek veya muhayyel) düşmanlarından kaçmak için Britanya'da sürgün yaşamış ve David Hume ile ahbaplık etmiştir. Ama bu aşamada zulüm kuruntusu edinmiş olması kendisini Hume ve başka ev sahipleri açısından itici kılmaya başlamıştı. Baskıcı otoritelerden uzakta, kırsal bölgede yaşamaktan çok mutlu oluyordu. Tahmin edilebileceği gibi, birçok insan için asla kolay bir konuk olmamıştır. *İtiraflar* kitabında gördüğümüz gibi, Rousseau kendi kişiliği hakkında tuhaf görüşlere sahipti: Zaman zaman küstah ve bencil olabiliyor, ama aynı zamanda çok alçakgönüllü, kendini geri planda tutan bir tavır takınabiliyordu. Ama yine de kaleminden akan o muhteşem nesre ve mizaha bugün bile sırt çevirmek güçtür.

Eğitim ve politika hakkındaki çalışmalarında ortak tema, modasıyla, yapmacık adabımuâşeretıyla kentsel yaşamın yapay gösterişinin reddi ve daha doğal, bizi tabiatla iç içe tutan bir varoluş tarzının benimsenmesidir. *Émile* adlı yapıtı bize çocuğun kendi eğilimlerine göre gelişmesi ve büyümesi gerektiğini öğretir: Öğrenmeye hazır olmadığı şeyleri öğrenmeye zorlanmamalı-

dır; ama yine de eğitimi ince ince yönlendirilmelidir ki sanki her şey kendi seçimi imişçesine öğrenebilsin. Jean-Jacques'ın politika-ya bakışı da birçok bakımdan buna benziyordu: Birbirimizin başında nöbet beklemesek ve başkalarının ayağına basmadan kendi bireyselliğimizi ifade edebilirsek hayat ne kadar daha güzel olur.

İnsanlar karınca yuvalarında kalabalık halde yığılmamalılar. Yeryüzüne yayılarak toprağı ekmeliler... Bütün yaratıklar arasmda sürü halinde yaşamaya en az uygun olan insandır. (Rousseau, *Émile*, 26)

Ona göre, kırsal hayat insana çok daha uygundur: İnsanı olduğu gibi tanımak için felsefeci kentlere bakmamahdır. Buna bağlı olarak Rousseau bilimsel aydınlanma yoluyla ilerlemeyi reddediyordu. Tam tersine, ilerleme modern hayatın reddinden ve “asil vahşi”nin yaşam tarzına geri dönmekten geçiyordu.

Rousseau asil vahşilerin nasıl olması gerektiğı konusunda bir şeyler söyleyen ilk yazar değildi. Bu fikir, Avrupalı kâşiflerin Kuzey Amerika'nın yerli halklarının yaşam tarzı konusunda anlattıkları öykülerden beri ortalıkta dolaşıyordu. Bu yaşam tarzı, kâşiflerin gözüne Avrupa'da kent sakinlerinin veya feodal zümrelerin yaşadığına göre daha saf bir hayat gibi görünüyordu. Ancak, Rousseau'nun eleştirisi entelektüel olarak dikkati üzerine çekti ve bir şeyden suçlu hissedecek kadar zengin olanların kendisini himayesine almasına yol açtı. Asil vahşinin doğayla daha iç içe yaşadığı ve modern dünyanın tuzaklarına düşmediğı varsayılır; öyleyse daha mutlu olmalıdır. Rousseau'nun argümanı bazı bakımlardan bize maddi ilerlemenin zorunlu olarak insanların daha mutlu olması anlamına gelmediğini hatırlatması açısından yararlıdır, lakin kendisi de, konforlu bir hayat içine doğ-

muş ve öyle büyütülmüş insanlar için hiç de uygun olmayan çok zor bir hayat tarzını romantikleştirme tuzakına düşmektedir. Ama Rousseau'nun yapmak istediği açısından daha da önemlisi, doğal insanın bu arketipinin mülkiyeti tanımamasıdır: Bu peri masalı dünyasında “senin ve benim” yoktur, aile de yoktur, ortak dil de, toplumsal herhangi bir şey de. Rousseau, insanı sağda solda dolaşır, kendi işine bakar halde tahayyül eder. Ta ki biri mülkiyet fikrini ortaya atana kadar. O zaman, insanlar topraklarını çitle kapatmaya başlayınca ve mülklerinin üzerinde iradelerini başkalarını dışlayacak biçimde dayatınca her şey değişir. O andan itibaren çapulculara ve hırsızlara karşı korunma ihtiyacı doğar ve devlet gerekli hale gelir – herkesi kırıp geçen savaşlara kapılmak da kaçınılmaz hale gelir. Rousseau'ya göre, insan en özgür dönemini uygarlıktan önce, yasaların ve mülkiyetin ortaya çıkmasından önce yaşamıştır. Bunlar gelince medeni yaşamın özellikleri olan bütün toplumsal düzenlemeler başlar: aile, mülkiyet, “binlerce kavganın ve çatışmanın kaynağı”. Modern insanın her yerde, yani kendisi için yarattığı uygar yaşamda özgür doğduğu ama zincire vurulmuş olduğu konusunda Vico'ya yankı vererek söyledikleri ünlüdür.

Modern insan bir barış ve bireysellik Asr-ı Saadet'inden günümüz bataklığına düşmüştür. Buna bağlı olarak Rousseau, modern çıkmazların yapaylığına ve buna bağlı olarak savaş ve siyasi çatışmalara karşı aydınlanmanın bir aracı olarak insanın daha ilkel içgüdülerine ve duygularına, özgül olarak da başkalarına duygudaşlık gösterme konusundaki doğal yeteneğine hitap eder. Duygudaşlık ya da merhamet bizi başkalarının hayatlarının ve zor durumlarının içine çeker ve böylece bir toplu yaşam ve sevgi duygusu yaratır. Yeni doğmuş çocuklarına (tabii gerçekten bu çocuklar kendisininse – Jean-Jacques söz konusu olunca insan hep kuşkuya düşüyor) bakarken kendi bencil

amaçlarını bir kenara bırakamamış olması ne yazık!

Ona göre merhamet uygarlığın akıl ve felsefeyle boğduğu bağlayıcı içgüdüsel duygudur (bazı istisnai koşullarda insanın kendini koruma amacıyla davranması mümkündür). İnsanın kendi ahlakından uzaklaşması gereğinden fazla akıl yürütme, gereğinden fazla tartışma ve düşünmenin ürünüdür. Her şeyi çok fazla rasyonalize ederek kardeşi insandan kopan aydın tipini yerer Rousseau. Uygarlığın tuzakları insanı doğuştan içinde taşıdığı başkaları için duyulan merhametten koparır. Bunun sonucunda, medeni erdemlerin ayak oyunlarından daha az etkilenmiş olanlar, doğal hale daha yakınlardır ve daha merhametli insanlardır.

Rousseau'nun ele aldığı ilkel varoluş tarzı "doğa durumu" olarak bilinir. Bu, Hobbes ve Locke'ta rastladığımız bir felsefi araçtır. Hobbes doğa durumunun münzevi, yoksul, nahoş, hayvansı, kısa bir hayatın yaşandığı tatsız bir âlem olduğuna inanır. Locke ise doğa durumunun hoş bir durum olacağını, buradaki anarşinin, birkaç kötü tohum olmasa insanlık için gayet iyi olacağını düşünür. Rousseau, Locke'tan bir adım öteye giderek yalnız başına yaşayan ve sağda solda dolaşan asil vahşilerin anarşisinin ideal bir durum olduğuna inanır. Ancak, mülkiyetin icadından ve alanının genişlemesinden doğan toplumsal basınç, insanları toplumsal sözleşme diye bilinen bir akit temelinde bir devlet kurmaya teşvik eder. Esas olarak Rousseau bu basıncı toplumsal alışverişte karşılıklılığın yokluğuna bağlar. Geçmişte örneğin Aristoteles tarafından yayılmış olan bir hatayı kabul ederek, bir insanın kazanması için bir başkasının kaybetmesinin gerekli olduğuna inanır. Rousseau bu fikri Montesquieu'de okumuş olabilir, ama bu, düşünceyi hep zora sokmuş olan talihsiz bir teoridir: Bunun alternatifi, ticaretle bir insanın kazancının ötekini yitirmesi anlamına gelmediği, onun da bir kazancı ol-

duğudur. Aksi takdirde kimse ticaret yapmazdı. Günümüzde iktisadın yaygın olarak kabul gören bu ilkesi felsefi çevrelerde kolay kabul görmemiştir. Bugün bile birçok aydın Rousseau'nun hatasını tekrarlamaktadır. Rousseau eğer ticaretin ve gönüllü girilen ilişkilerin karşılıklı olarak iki tarafa da kazandırdığını anlasaydı, hâlâ devletin gelişmesi yolundaki görüşünü sürdürür müydü?

Yine de, devlet “barışı korumak için en iyi hesaplanmış ve insanlığa en çok uyan şeydir” (*Discourse*, 72). İdeal devletin oluşumu, devlet aracılığıyla özgürlüklerini güvence altına almakla kalmayıp manevi haklarını da kullanabileceklerini fark eden bütün yurttaşların mutabakatı ile olmalıdır. Ne var ki, yurttaşların hakları (Locke'in teorisinde olduğu gibi) vazgeçilmez kalmamaktadır. Tersine, topluluğa devredilmektedir (Hobbes'un teorisinde ise devlete devredilir bunlar – aslında Rousseau'nun teorisinde ise devlete devredilir bunlar – aslında Rousseau'nun teorisinde popülist bir Leviathan teorisidir). Etik bakımdan, topluluk içinde birey bir bütün olarak topluluk için, “genel irade” için en iyi olan neyse onu ister. Böylelikle toplumsal var oluş için evrensel bir kod oluşturulmuştur. Genel irade zorunlu olarak bir bütün olarak halkın iyiliğini ister. Dolayısıyla, birey buna karşı çıkarsa onun “özgür olmaya zorlanması” gerekir. Orwell'in 1984'ünün çiftkonuşunu* hatırlatan bu oldukça paradoksal iddia ayak sürüyenin kendi hakiki çıkarını bilmediği fikrini içerir, çünkü bu hakiki çıkar aslında öteki yurttaşların çıkarlarıyla kaynaşmış olmalıdır. Genel irade devletlerin ulaşmaya çalıştığı bir ideal olmalıdır – bunların en iyisi İsviçre'nin (özel olarak da Cenevre'nin) yönetildiği tarzıdır. Burada halk büyük kitleler halinde oy vermeye gider (Rousseau'nun döneminde bu erkeklerle sınırlıydı).

* Aslında böyle. Bilindiği gibi Orwell'in orijinal romanındaki kavramlar, “doublethink” ve “newspeak”tir, yani “çiftedüşün” ve “yenikonuş” (ç.n.).

Ne var ki, “insanları özgür olmaya zorlamak” fikri halkın iradesini güvence altına almış olduklarını iddia eden, ama aslında kendi çıkarlarını veya azınlığın ideolojisini temsil edenlerce manipüle edilebilir. Öyle anlaşıyor ki Rousseau bunun farkındaydı. Devlet bir özgürlük rüyası gibi çıkar ortaya ama insanı köle haline getirir: “Herkes özgürlüğünü güvence alma umuduyla koşa koşa zincirlerine yöneldi.” (*Discourse*, 99) Devlet böylece gerilim içinde bir güç yaratır. Halkın huzur ve özgürlüğünü güvence alma kapasitesi vardır ama hızla da halka sırtını dönebilir.

Hegel’in savaş halindeki devlet konusundaki teorisinin öncülünün bir ön biçimlenmesi olarak Rousseau bir devletin kendisini tanıması için öteki devletlerle karşılaştırması gerektiğini belirtir. İnsan dinlenir, yemek yer veya uyur, ama devletin sürekli olarak hareket halinde olması gerekir: Ona göre, “hareketsiz bir devlet ölür” (“*L’état de guerre*”, 192). Devletler güçlü varlıklar olmak zorundadır; küçük devletler büyüklerinden daha da çok ihtiyaç duyar buna. Büyük devletlerin büyümesinin sınırları vardır, çünkü bir süre sonra kendi ağırlıklarının yükü altında kalır, hastalanır ve yok olurlar. Ama Rousseau’nun *Toplumsal Sözleşme*’sinden genel iradenin barışçı bir kurum olduğu sonucunu çıkarsak da, *Savaş Hali* çalışmasındaki notları bize başka şey söyler, çünkü aktif, güçlü, hatta saldırgan devletin yönelişini belirleyen genel iradenin ta kendisidir. Eğer halkın cesareti ya da kalbi yoksa, buna mukabil devletin de hayatı olmaz. Bunun içermesi, devletin evriminin devletler arasında savaşı teşvik edeceğidir. Rousseau bunun bütünüyle farkındaydı, ama yine de bir dünya devleti teorisini olmadı. Daha önceki bir düşünür olan L’Abbé Saint-Pierre’in tek bir devlet yönetiminde birleşik bir Avrupa vizyonu üzerinde kanaat belirtirken Rousseau bu fikri saçma ve gerçekleşemez bularak elinin tersiyle itmiştir.

Rousseau’nun yapıtında huzursuz bir denge mevcuttur: Asil

vahşinin anarşik bireyciliğinin yerini devletin karakteristik olarak getirdiği bir konformizm almıştır. Birey, devletin sağladığı barışı elde etmek için özgürlüğün bir yanını terk etmek zorundadır. Ama uluslararası alanda, Rousseau dünya devletlerinin veya uluslararası federasyonların amaçlarını küçümsemiştir. Uluslararası ilişkilerin anarşisinin üstesinden gelinemez.

Bugünkünden daha basit bir varoluş tarzı üzerine Rousseau'nun nispeten daha berrak olan yazıları önemini ve güncelliğini korumaktadır. Kendisi Fransız Devrimi'nden de (pek uygun görünmüyor), daha sonraki isyanlardan da (daha uygun görünüyor) sorumlu tutulmuştur. Son iki yüzyılda, Rousseau'nun bazı ideallerini izleyen çeşitli hareketler çıkmıştır ortaya. Bu hareketlerin mensupları, insanın başarılarını hedef almak, atalarının âdetlerini hatta dillerini yeniden canlandırmak, insanın bilgili değil bilge olduğu bir masumiyet ve saflık Altın Çağını yeniden yaratmak arayışı içinde olmuşlardır. Rousseau'nun bazı damarları aydın veya sanayi düşmanlığına cevaz verir. Bunlar çevreci ve anti-kapitalist örgütlerde revaçtadır.

RUH

İnsanın öldüğünü fark ettiğimizde, ölümden sonra bize ne olacağını merak ederiz. Acaba biz öldükten sonra ebediyen yaşayacak, Amerikan yerlilerinin inandığı gibi mutlu av alanlarında ya da Yunan mitologyasında mutluluk bölgesi olan Elysium'da yaşayacak ya da hayatta yaptıklarımıza göre yargılanarak ya yukarı, cennete yollanıp saadete kavuşacak veya aşağıya, cehenne me yollanıp ahlaksızlığımızın bedelini ödeyecek, ruh adı verilen bir şeye sahip miyiz? Kuşkucular ölümsüzlük arzusunun bizim iyi dileklerimizden ve bir kez ölüm geldikten sonra oyunun biteceğini inkârdan başka bir şey olmadığını ileri sürerler. Tabii, ruhun ölümsüzlüğü ve hepimizin gideceği bir başka yerin varlığı

için herhangi bir kanıt yoktur. Birini ya da ötekini türetmeye çalışan mantıksal argümanlar ise su sızdırmalarıyla ya da döngüsel olmalarıyla ünlüdür. Bu yüzden birçoğumuz, “öldüğümüzde anlarız” demekle yetiniriz.

Öte yandan, varlığımızın bir kişilik sürekliliği gösterdiği açıktır. Birçokları bunu, irademizin, düşüncemizin, duygularımızın ötesinde olan bir şey olarak ruh diye tanımlamaktan mutluluk duyar. Bu bize hayat verir. Genellikle rasyonel ve irrasyonel bileşenlerimiz olduğu söylenir. Aristoteles ruhu böyle, canlı şeyin (her canlının) hareket etmesini sağlayan töz ve enerji olarak tanımlar. Ruh gayri maddidir ama bedenle bitişiktir ve on-suz var olamaz. Buna karşılık Platon ruhun yalnızca ebedi olduğunu söylememiştir, ayrıca yeniden doğacağını belirtmiştir. Bu muhtemelen Doğu'dan (Hindistan'dan) kaynaklanan ve erken Helen düşünürleri ve Pitagorasçılarının benimsediği mistik bir inançtır. En başta Budistler ve Hindular ruhun tekrar tekrar doğduğunu (*samsara*), bedensel disiplin yoluyla daha yüksek bir aydınlanma biçimi elde edildiğinde ise ilahi geri dönüşüm programından çekilmesine izin verildiğini ileri sürerler. Hristiyanlık reenkarnasyonu reddeder ama Platon'un ruhun Cennet olarak anılan başka bir âleme salındığına dair teorisine güçlü biçimde yaslanır. Dünyevi fiillerimizin cezalandırıldığı Cehennem daha sonraki bir ilavedir. Denilebilir ki Hristiyanlara hayat boyu iyi davranma gerekliliği konusunda bir hatırlatmadır.

Aristoteles'in düşündüğü gibi öteki canlıların da ruhu var mıdır? Çoğu Hristiyan düşünür bu anlayışı reddederek, bitkilerden başlayan, hayvanlardan geçerek ruh sahibi insanlar yoluyla bedensiz meleklerle, oradan da Tanrı'ya, yani Mutlak Ruh'a bağlanan bir hayat hiyerarşisini benimsemişlerdir. Ne var ki, Descartes, hayvanların ve bizim bedenlerimizin sırf birer makine olduğunu ileri sürerek epeyce tartışma yaratmıştır. Ruh

gayri maddi ve ayrılabilir bir tözdür; bunun uzantısı ruhun bedenden bedene geçebileceği ve ebedi bir varlık olmanın keyfini sürebileceğidir. Hayvanların birer makine olarak sunulması dirimselciliği, yani bütün canlıların bir şekilde cansız varlıklardan belki de bir ruhun var olması dolayısıyla farklılaştığı, ama ruh ile beden tek ve ayrılamaz bir bütün oluşturduğu fikrini savunan düşünceyi yeniden tetikleyen bir tepkiye yol açacaktı. Panruhçular, ruhların her yerde bulunabileceğini düşünür. Amipte ve insanda olduğu gibi kayalarda da. Bu tür düşünürlerin, her şeyin Bir Tek, engin bir gayri maddi ruh olduğunu ileri süren idealizmi kabul etmeye yatkın oldukları söylenebilir.

Modern çağın başlangıç evrelerinin filozofları, toplumsal ve siyasi baskılar veya sırf alışılmış endoktrinasyonun etkisi yüzünden ruhun varlığına inanma eğilimi gösterirken 19. yüzyıla gelindiğinde ateistler ve kuşkucular kavramı paramparça ediyorlardı. Ryle, ruhun yalnızca “makinedeki hayalet” olduğunu, zihnimizin gerçek hayatta var olmayan yaratıcı bir ürünü olduğunu ileri sürüyordu.

RUSSELL, BERTRAND (1872-1970)

Bertrand Arthur William Russell, eğitim, evlilik, din ve savaş da dahil çok çeşitli konularda yazan çok verimli bir filozoftu. Ancak, felsefi ünü matematik ve mantık konusunda yaptığı ve epistemoloji ve metafizik alanlarına da taşan çalışmalarına bağlıdır. Russell, felsefe için olduğu kadar idealleri için de yaşadı. Uzun kariyerinde affedilebilir bazı değişiklikler ve tutarsızlıklar keşfetsek dahi, genel olarak cesaretini ve örnek tavrını ancak takdir edebiliriz. Britanya'nın Birinci Dünya Savaşı'na katılmasına karşı çıkmış ve bunun için hapiste yatmayı göze almıştır. Kadınlara oy hakkını savunmuştur. Nükleer silahsızlanma ve öjeni taraftarı olarak çaba göstermiştir. *Batı Felsefesi Tarihi* kitabıyla

1950'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmıştır.

Russell'ın 1901'de formüle ettiği bir paradoks hâlâ ilgi konusudur. George Cantor şimdilerde “naif küme teorisi” olarak bilinen, bazı yönlerini okulda Venn diyagramları aracılığıyla öğrendiğimiz bir teori geliştirmişti. Cambridge'de matematik okumuş olan Russell, Cantor'un mantığının bazı sınıfların kendi kendilerini içermesi anlamına geldiğini bir tahmin olarak ileri sürdü. Örneğin, soyut nesneler kümesinin kendisi de bir soyut nesnedir, dolayısıyla kümenin içinde kendisi de olmalıdır. Daha eğlenceli örnek Russell'ın paradoksunu cisimleştiren berberdir. Bir köyün berberi, yalnızca kendileri tıraş olmayan adamları tıraş eder. Buraya kadar bir sorun yoktur. Peki berberi kim tıraş eder? Eğer kendisi tıraş oluyorsa, bu durumda köyde kendini tıraş eden bir kişiyi tıraş ediyor demektir; bu da kümenin kuralının ihlalidir. Kendini tıraş etmiyorsa, gidip kendini kendinde tıraş ettirmelidir! Aslında bu kendi kendine referans yapma paradoksu kadim bir konudur. Eubulides şu soruyu sormuştu: “Bir adam yalan söylediğini söylüyor. Bu söylediği doğru mudur, yalan mı?” Yani “yalan söylüyor” önermesi ancak yanlışsa doğrudur, doğruysa yanlıştır.

Paradokslar, doğru olduğu düşünülen argümanlarla üretilir; bunlardan geçerli bir sonuç türetilir, ama o sonuç ya bir çelişkidir ya da sezgisel olarak şaşırtıcı. Eğer bir teori bir paradoks doğuruyorsa, bu, söz konusu teoride yanlış bir yön var anlamına gelebilir. Russell, Cantor'un mantığı konusunda böyle düşünüyordu. Russell bir on yıl boyunca Whitehead ile birlikte, her ikisinin de bu tür paradoksları çözeceğini umduğu bir kitap üzerinde çalıştı: *Principia Mathematica*. Yazarlar küme teorisinin yerine, önermeler hakkındaki önermelerin şeyler hakkındaki basit önermelere göre daha yüksek kümelere ait olduğu söylenen bir tipler teorisi yerleştirmek istiyorlardı. Hiyerarşik bir sınıflandır-

ma sistemi, kümelerin kümesi konusunda ortaya çıkan sorunları çözebilecekti: Her düzey, başka düzeylerden unsurlar kapsamayacak biçimde oluşmalıydı. Bu yaklaşım genellikle şu tür önermelerle özetlenir: “İneklerden oluşan kümenin kendisi bir inek değildir.” Yani kendi kendine referans yapan önerme aynı sınıf içinde yer alamaz (ama paradokslar hâlâ aklımızı çelmeye devam etmektedir: Paradoksların gerek doğası konusunda gerekse bunlara önerilen çeşitli çözüm çabaları konusunda tartışmalar devam etmektedir).

1905’te Russell *Mind* dergisinde kısa bir makale yayınladı: “İşaret Etmek (Notasyon) Üzerine”. Bu yeni bir dünyaya kapıları açmış, G. E. Moore tarafından kullanılan terimle analitik felsefenin başlangıcı olmuştur. Russell, burada, modern mantığın babası sayılan büyük mantıkçı Frege’nin yapısından yararlanıyordu. Frege tümdengelimle yaslanan kanıtlama süreçlerinin sıkı olmasını sağlayabilmek için, hiçbir ikirciklilik taşımayan sembollerden oluşan bir formel dil kullanılması gerektiğine inanıyordu. Sözcüklerden yaygın biçimde kaynaklanan ikircikliliklerin ortadan kaldırılması için gereken berraklık fikri, Russell’ın analitik programının ardındaki motivasyondur. Russell’a göre, felsefeciler dil üzerine yoğunlaştılar ve bütünü parçalara bölerek kavramları kurucu öğelerine indirgeseler kavrayışımız ilerletilebilirdi. Üç çeşit işaret etme vardır. Birincisi, şimdiki anda var olan herhangi bir şeye göndermeyen işaretler (örneğin şimdiki [2010] Birleşik Krallık Kralı); ikincisi şimdiki anda var olan bir şeye gönderen işaretler (örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nin halihazırdaki Başkanı); nihayet ikirciklilik içeren işaretler: bir insan herhangi bir insan anlamına gelir burada. Bazı semboller kendi başlarına hiçbir şey ifade etmez, ama bir cümleye yerleştirildiklerinde (Birleşik Krallığın şimdiki Kralını gördüm), bir anlama kavuşur; bu durumda da ya doğrudur ya yanlış. Öyleyse,

analitik felsefe, önermelerde bulunabilecek ikircikliliğin yerine alternatif betimleme yöntemleri koymaya çalışır.

Russell ayrıntılı olarak incelediği Leibniz de dahil olmak üzere birçok mantıkçı gibi, argümanlarımızın baştan aşağı gözden geçirilmesinin sadece kafa karışıklığını azaltmakla kalmayıp dünyanın yapılarını daha iyi kavramamıza yardımcı olacağına inanıyordu. Bunu kimyasal elementlerin bilgisinin bileşikleri anlamamızı olanaklı kılmasına benzetmek mümkündür. Mantıksal atomculuk adı verilen teori, önermeleri bileşenlerine ayrıştırdığımızda dünyaya ilişkin olarak kullanılan temel göndergeleri, Russell'm kendisinin ifadesiyle, tanışık olduğumuz şeyleri keşfedebileceğimizi ileri sürer.

Russell liberaldi ama politik açıdan elitistti. Zaman zaman öjeni, ırkçılık ve sosyal mühendislik gibi akımlarla flört etti. Heidegger kibirli bir aşırılığa destek veren tek filozof değildi.

SARTRE, JEAN-PAUL (1905-1980)

Jean-Paul Sartre eğlenceli biridir. Yer yer onu ciddiye almak çok zordur, ama hayal gücüyle beslenmiş, fenomenolojiden etkilenmiş betimlemeleri zaman zaman unutulmaz niteliktedir. Sartre çok verimli bir yazardı. Kahvesiyle uyarıcı ilaçlar alıyor olması sorunu büyütüyordu. İnsan bilimlerinde bilgisi çok geniş bir alana yayılıyordu. Aynı zamanda romancı, oyun yazarı, edebiyat eleştirmeni olan, bunlara ek olarak siyasi yazılar da yazan ender görülen bir filozoftu. Husserl'in fenomenolojisinden etkilenmişti. Raymond Aron ile birer bardak şarap içerken (Aron felsefenin bir bardak şarap hakkında da olabileceğini anlatıyordu) bu işi daha da derinleştirme heyecanı duyan Sartre varoluşçuluğun önde gelen sözcülerinden biri haline geldi. Direniş hareketinin hangi kanadını destekleyeceğine karar veremediği için yazmaya devam etmeyi seçti. 1943'te *Varlık ve Hiçlik*'i tamamladı. Savaş-

tan sonra varoluşçuluğu hümanizm ile birleştirmeye çabaladı. Komünizmle flört ederken kendi varoluşçuluğunun bireyci vurgusunu popüler komünist ideoloji ile birleştirebileceğini düşünerek *Varoluşçuluk ve Marksizm*'i yazdı.

Sartre başlangıçta fenomenolojiyi (görünümlerin incelenmesi) hayal gücüne uygulamak istiyordu. Ancak, hayal gücünü geleneksel anlamda bir fikirler toplamı olarak değil, daha radikal bir tarzda yönelimsel bir bilincin ayırıcı bir kipi olarak görüyordu. Sartre'a göre, bilinci hayal gücü dünyasına yönelterek özgürlüğümüzü buluruz. Bilinç bu bakımdan kısıtlamadan özgürdür: Başka bir şey için var olmamak ve bir nesne için yapılabileceği gibi ampirik olarak doğrulanacak bir mevcudiyet olmamak bakımından yalnızca kendi-içindir (*pour soi*). Bilinç yönelimseldir (Husserl'in terimlerinden biri). Bu da daima bir şeye doğru yönelmiş olduğu anlamına gelir. Nane çayının kokusunu bilincimde algılıyorum, ama aynı zamanda bilincimi içime, hayal gücüne doğru yönlendirebilirim.

Varlığı neyin tanımladığı konusunda eski bir metafizik sorunu ele alarak Sartre Varlığın sadece olduğunu ileri sürmüştür. Varlığı, bilinçli olan kendi-için-Varlık ile bilinçli olmayan kendinde-Varlık olarak ayırmıştır. Ancak, bu ontolojik bir ikilik değildir, çünkü Varlık kendi-için-Varlık'ı veya bilincin "hiçliği"ni destekler. Düşünme sürecinde bilinç, başka herhangi bir nesneyi algılar gibi kendi nesnesi haline gelmeye çalışır, ama bunu yaparken bilinç kendisinin bir hiç olduğunu fark eder: Bir nesne, bir kendinde-şey değildir.

Ama Sartre için bilincin hiçliği kötü bir şey değildir. Özgürlüğü tam da burada bulur. Onun özgürlük kavramı, özgürlüğü insanın kendi özünü kendiliğinden bir tarzda ve başka faktörler veya insanlar tarafından belirlenmeksizin tanımlaması kapasitesi olarak gören varoluşçu bir kavramlaştırmadır. Bu, özgür ira-

de konusunda, özgürlüğün gücünü edimde dile gelen bir tarzda gören dar anlamda liberter bir görüştür. Bir sonraki davranışım üzerinde tam bir kontrole sahibim. Böylece özümü tanımlama konusunda tam bir kontrol sahibiyim. Sartre'ın bununla kastettiği, benim özümün (insan doğası) önceden tanımlanmamış olduğudur. Öyle olsaydı, karakterimi tanımlar ve belirlerdi. *Pour soi*'nin hiçliği o nihai özgürlüğü güvence altına alır, çünkü saf Varlık dışında fiziksel hiçbir şeye bağlı değildir.

İnsanlar “özgür olmaya mahkûm” olmaktan hoşlanmazlar. Bu insana haddinden fazla sorumluluk yükler. Bu da kimilerini ürküttüğü için, bunlar determinizm konusunda inançlara sarılırlar: Yani, kendilerinin gerçekte özgür olmadığı, karakterlerini belirleyen toplum, Tanrı veya doğa olduğu düşüncesine sıkı sıkıya sarılırlar. Sartre böyle insanları küçümser. “Kötü niyet” (*mauvaise foi*) içinde yaşadıkları için “alçak”tır bunlar. Kurtuluş, insanın kendini tanımlama özgürlüğünün (ve metafizik sorumluluğunun) bilincine varmasından kaynaklanır. Bunun güçlü sonucu, “Özgürüm, ben seçiyorum”dur.

Kendi özgürlüğümü tanımlarken şeyler dünyası ile bir ilişki kurmak zorundayımdır. Daha önceki bütün davranışlarımla olan bağlantıyı da içeren bu ilişkiye Sartre olgusalılık (*facticité*) adını vermiştir. Eğer çevremizdeki başka şeylerin bıraktığı algıların dolaysız matrisi (algıladığımız fenomenler) ile zaman-me-kânda beni şu tikel momente getiren eylem ve olaylar birlikte düşünülürse, bu yararlı bir terimdir. Ancak, başka insanlar benim ve benim şeylerimin (bunlar benim şeylerimdir, çünkü onları ben algıları, dolayısıyla metafizik bir anlamda onların sahibiyimdir) saf dünyamızı bozarlar. Bir kez başka biri sahneye çıktı mı benim özgürlüğüm engellenmiş olur, çünkü o benim gördüklerimi algılamaktadır; ben de onun bir başka bilinç olduğunu teslim ettiğim için onun da kendi çevresindeki şeyleri belirle-

mekte olduğunu fark ederim. Ama bunlar bir dakika öncesine kadar benim sahibi olduğum şeylerle aynı şeylerdir. Öyleyse, bu Öteki (metafizik önemi ortaya çıksın diye büyük harfle yazıyoruz) tarafından parçalanan rahatım bozulur, dünyam param-parça olur.

İki bilinç arasındaki ilişki bir savaş ilişkisidir. Sartre bir ilişki içine girdiğimizde birbirimize hâkim olmak için neler yaptığımızın ele alınmasında Hegel'in efendi-köle tezini süslemiştir. Benim kendimi tanımlama özgürlüğüm bu Öteki tarafından her an tehdit edilir; ancak Öteki'nin dışlanmasıyla ki, özgürlüğüm gerçek anlamda muhafaza edilebilir.

Öteki, "kendim ile ben arasında bir arabulucu" haline gelir; bu durumda ben "Öteki'ne görüldüğüm biçim altında kendimden utanırım" (*Being and Nothingness (Varlık ve Hiçlik)*, 222). İşte başkalarının bizden bekledikleri doğrultusunda yaşama tehlikesi buradan doğar. Bu "kötü niyete" giden yoldur. Bir kafedeki garson sadece başkaları için davranır; davranışlarını oynarken başkalarının kendisinden bekleyeceği şeyleri bir şova dönüştürür. Öteki, Bakış'ı getirir, bu benim dünyamda bir kargaşa yaratır, çünkü o beni metafizik anlamda çıplak olarak görebilir, böylece beni yalnızca bir nesne konumuna tenzil edebilir. Dolayısıyla, ben de kendinde-şey olarak kalmamalı, yeniden bir *pour-soi* statüsüne tırmanmaya çalışmalıyım: işte bilinçler arasındaki kaçınılmaz mücadele. Bu tür ilişkiler Sartre'ın yapıtına tat katar.

Daha geç dönem yazılarında Sartre varoluşçuluğu (o zamanlar moda olan) Marksizm ile birleştirmeye çalışmıştır. Ama ahlak felsefesinin zaman zaman radikal görünen haline ve içermelerine rağmen, kendisi başkalarına iyi davranarak onların da size iyi davranmasını sağlamak gibi sade bir etiğe dönme eğilimi göstermiştir.

SAVAŞ

Savaş insanlık tarihinde görüldüğü kadarıyla hiç eksik olmamış bir değişmezdir. Yarattığı gürültü, şiddet ve etkileri dolayısıyla da medyanın ilgisine mazhar olur. Sık sık yaşanması dolayısıyla bazı filozoflar savaşın kaçınılmaz olduğu düşüncesine kapılmıştır. Kimileri ise böyle düşünmez ve savaşın sorumluluğunun ya kontrol altına alınabilecek ya da etkileri bakımından hafifletilebilecek belirli nedensel faktörlere atfedilebileceğini belirtir. Hiç kuşku yok ki savaş felsefi bir sorundur. Tarihçilerin veya stratejistlerin tekeline bırakılamaz. Çünkü felsefeci, savaşın doğası konusunda çok ilginç bazı soruları gündeme getirebilir.

Savaş nedir? Tanımlanabilir mi? Tanımlanabilirse nasıl? Savaşa ne yol açar? İnsan doğası ile savaş arasındaki ilişki nedir? İnsan doğası savaşı zorunlu mu kılar, yoksa yalnızca insanın belirli sosyolojik ve çevresel koşullara tepkisi mi savaşa yol açar? Savaşın suçu insan doğasına (günümüzde genlere), öteki insanları hâkimiyet altına alma veya kontrol etme yönündeki içkin eğilimimize, ekonomik koşullara, siyasi oluşum türlerine veya ideolojik alanda dine, milliyetçiliğe, totalitarizm biçimlerine yüklenmiştir.

Etik ve politikaya baktığımızda, savaşın herhangi bir durumda haklı görülüp görülemeyeceğini, görülebilecekse hangi temelde görülebileceğini sorabiliriz. Savaşı kim ilan etmelidir? Kendisine saldırıda bulunulan birey mi, yoksa savaşın kolektif doğası onu politik olarak egemen gücün meşrulaştırmasını mı gerektirir? Ve eğer savaş ahlaki bakımdan haklı görülebilirse, savaş içinde belirli fiiller temel insan standartlarını ve haklarını ihlal ettiği için kabul edilemez olarak görülmeli midir? Ahlak savaşın alanına adımını bile atabilir mi? Haklı savaş teorisyenleri bunun mümkün olduğu kanısındadır. Yüzyıllar boyunca karşılıklı olarak üzerinde anlaşılacak bir dizi kriter temelinde savaşın

kapsamını ve şiddetini sınırlayacak çeşitli geleneklerin gelişmiş olduğunu belirtirler. Kimileri ise savaşta centilmence veya şerefli davranışa yalnızca kültürel olarak benzer gruplar arasında yapılan savaşlarda uyulduğu itirazını yaparlar. Ayrıca askeri liderlere uyduğu zaman bundan daha moda bir şey olmadığını söylerler. Savaşın amaçları, kullanılan araçları haklı kılar mı? Birçok saldırgan açısından, bir haçlı seferi ideolojisinin kutsadığı bir atmosferde bu yaklaşım geçerli olmuştur. Oysa felsefi açıdan bir ideolojinin bir başka ideoloji üzerinde üstünlüğünü haklı göstermek inanılmaz derecede güç bir iştir. Neyin değer olduğu sorusunun yanısıra bir grup insanın bir başka grup insana kendi hayat tarzını dayatması türünden çok daha aşikâr bir sorunu gündeme getirir.

Pasifizm savaşın herhangi bir gerekçeyle haklı gösterilmesini reddeder. Ama öteki yanağını dönmeyi tercih edenlere şiddeti dayatmanın mazeretlerini bulan güçlere karşı ne yapılması gerektiği sorusu karşısında bizi ortada bırakır. Realizm pasifizmi olmayacak kadar idealist bularak reddeder, işgalcilere karşı kendini korumak ya da bunu düşünmeye dahi cesaret edebileceklerin caydırılması için hazırlanan bir ülkeye destek verilmesini savunurlar. Hatta barışı güvence altına almak için önleyici savaş veya saldırı savaşını dahi kabul edebilirler. Bu ikisinin arasında savaş şu ya da bu ölçüde haklı gösterme konusunda bir sürü çeşitleme mevcuttur. Burada ne tür bir savaşın söz konusu olduğu da (silahlar, taktikler, amaçlar) işin içine girer.

SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788-1860)

Immanuel Kant dünyayı fenomenal bir görünüşler dünyası ile *noumenal* bir kendinde-şeyler dünyası olarak bölüyordu; bu sonuncuları bilmemiz mümkün değildir, bunlar ebediyen bizim için meçhul kalacaktır. Schopenhauer ise Kant'ın ikiliğini izleye-

rek kendinde-şeyi “İrade” olarak açacaktı. Bu, filozofun yakın bir arkadaşı falan değildir; her birimizin içinde olan iradedir, beyin gücümüzün başkomutanıdır, bizi onun istediği şeyleri yapmaya hazırlayan güçtür.

Başlangıçta babasının işine girmesi beklenirken, Arthur daha verimli yolu, profesyonel felsefeyi seçti; ana babasını düş kırıklığına uğratan ne ilk filozoftu ne de sonuncusu. Akinolu da aynı şeyi yapmıştı.

Schopenhauer’ın ilk yapıtı *İrade ve Fikir Olarak Dünya* hemen hemen hiç satmadı. Hegel ve Fichte hakkında ısırgan fikirleri, meslektaşlarının ona büyük bir sempatiyle yaklaşmasını sağlamamıştı. Schopenhauer öğrenciler üzerine bir rekabete bile girişti Hegel’le: Onunla aynı dönemde Berlin Üniversitesi’nde ders vermeye başladı. Ama kaybeden o olacaktı. Gözden kaybolup yeni denemeler yazmaya girişti. “Kadınlar Üzerine” denemesi oldukça şovenisttir (annesinin alaycı bir insan olduğu yadsınamazdı): Kadınlar bütün ömürleri boyunca çocuk kalırlar, onlardan hiç iyilik geldiği görülmemiştir, sıkıntı çeken insana karşı erkeklerden daha çok acıma duyabilirler, ama bu kendilerinin zayıf olmasından ileri gelir. Bu, Schopenhauer’ın neden yaşına göre çok daha genç kadınlar üzerinde avlanmayı sevdiğini açıklayabilir. Felsefe alanında şöhret yakalama yolunda mücadele edecekti. Bir dizi popüler deneme, başkalarıyla iyi diyalog ve mizah duygusu sayesinde hayatının son on yılı içinde şöhret kazandı. Nitekim, denemelerinde, adabımuâşeretini bilmenin, kibar giyinmenin ve kendi kafasıyla düşünmenin (daima iyi bir fikirdir bu) ne kadar önemli olduğunu vurgulayacaktır.

Weimar’da tanıştığı bir Şarkiyatçı olan Friedrich Mayer ona Hint düşüncesini tanıtacaktır. Schopenhauer, Kant’çı içgörülerini Hint felsefesi ile birleştirmeye yönelir. Birdenbire, Kant’ın *no-umenal* dünyasının, kendinde-şeyler dünyasının felsefe için ya-

rattığı çıkmazı aşabileceğini hisseder. Ona göre benliğimizin iki veçhesi vardır: Dünyayı algılamamızı sağlayan, ait olduğumuzu hissettiğimiz, dünyada hareket eden fenomenal benliğimiz ile irademizden oluşan *noumenal* benliğimiz. Fenomenal dünya algılamamanın âlemidir. Oysa felsefi düşünüş, biz “dünya benim fikrimdir” argümanını kavradığımız zaman başlar. Algıladığımız her şey yalnızca benim duyularım aracılığıyla gerçekleştirilmektedir ve bana fikirler biçiminde bilinir kılınmıştır. Dünyanın fikir olduğu düşüncesi Berkeley’in ve Hindu Vedanta felsefesinin üzerinde durduğu bir şeydi.

Doğum ve ölüm yalnızca irade fenomenine aittir, öyleyse hayata aittir; ve onun açısından, kendini dünyaya gelen ve ölüp giden bireylerde, zaman biçiminde görünür olan geçici fenomenler olarak sergilemek hayati önem taşır. (Schopenhauer, *The World as Will*, 355)

Her şeyin bir ivmesi vardır; Schopenhauer buna İrade demeyi seçer. Her şey bu yaşayan harekete tabidir: düşünceler, ihtiyaçlar, arzular...Akıl yürütmemizi, yani şeyler hakkında nasıl bir düşünce silsilesi oluşturduğumuzu (umulur ki mantıksal olsun) düşünelim: Akıl Schopenhauer için yalnızca İrade’nin bir aracıdır, ihtiyaçlarımızı karşılayan bir gereç. Akıl yalnızca bilgi kazandığı zaman çalışabilir (bir şey vermeden önce almalıdır). Bilgi ise İrade’nin hizmetkârıdır. Akıl kendi başına şeylerin peçesinin ardında yatanı çözemez. Bir sezgi gereklidir, ama bu sezgi nereden gelecektir? Algılama ve akılla gelir. Sanki ikisinin arasında durmaktadır, ikisinin arasında, duyularımızla kavradığımız özgül tekil varlıkların ardında yatan kendinde-şeyler olduğuna ilişkin bir sezgi sağlamak için oyun oynamaktadır. Neyi sezgi yoluyla anlayabiliriz? Sezgi bir şeyi açıklayan o bir anlık ilhamı sağlar:

her şeyin İrade'ye tabi olduğu düşüncesini.

Ne var ki, Schopenhauer'in Kant'ın bilinemez *noumena* dünyasına çözümü yalnızca dirimselciliğin (yani yaşamı yaşam olmayandan ayıran *bir şey* olduğunu söyleyen teorinin) bir biçimi değildir. Çünkü Schopenhauer İrade'yi organik olmayan maddeyi kapsayacak biçimde genişletmiştir. Bu sayısız sorun yaratır. Maddenin "İrade" gücüne sahip olduğu nasıl söylenebilir? Schopenhauer sorunun varlığını kabul ediyordu, ama kavramı muhafaza etmeyi istiyordu. Oysa, Zukav'a göre, Çince'de Wu Li'nin yaşayan enerji anlamında kullanılması ve hem canlı hem cansız maddenin her yanına sinmiş olması ilginçtir. Thai Chi ustaları organik ile organik olmayan madde arasında hiçbir ayırım yapmamıştır.

İrade, zavallı dostumuz, mutluluğa erişemez, hedefi yoktur, dur durak vermeksizin arayış içindedir. Mutluluk arayışı bir zaman israfıdır, bu arayış içine giren kaçınılmaz başarısızlığından ve can sıkıntısından kurtaramaz. Ölüm baskın çıkar ve biz İrade'yi ancak onu yadsıyarak, insanı yemeye ve hazzardan zevk almaya yönelten o iç yaşama gücünü reddederek aşabiliriz.

Zaman içinde Schopenhauer giderek kötümserliğiyle ün saldı. Dünyada kötülüğün doğal olduğunu ve dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş (tabii eğer dünyevi malınızı mülkünüzü vermeye hazırsanız) biçimde yaşamamanın bir ihtiyaç olduğunu vurguluyordu. Eğer bu tür bir yaşam hiç de çekici değilse, o zaman sanata dönebilir insan. Ama bu daha geçici olduğu için daha alt düzey bir yoldur. Sanatın içinde dikkatli olun. Trajedi bize dünyanın hakiki doğasını gösteren en yüksek sanat biçimidir (Schopenhauer Richard Wagner'i, Wagner de Nietzsche'yi etkileyecektir). Kötü karakterlerin layığını bulduğu şiirsel adalet, dünyayı yanlış bir biçimde sunar: Schopenhauer'in gerçekliğinde insanlar için dünya ızdırap dünyasıdır. Trajedilerde ızdırap nihai

doruğuna, yani ölüme ulaşır. Ölüm ise azat olmaktır. Kötümserliğin ulaştığı sonuç, doğmamış olmanın daha iyi olacağıdır. Kara Gotik kapüşonumu ve karanlık makyajımı gören var mı?

Meseleyi biraz daha hafife alırsak, Schopenhauer gürültüden rahatsız olma konusunda mükemmel bir kısa deneme yazmıştır. Kamçıların şaklamasının düşünme çabasını nasıl engellediğini anlatır. Şaklatanlar kendileri kamçılanmalıdır, çünkü atları o alışılmış şaklatmalara itaat etmemektedir, şaklatmanın tek etkisi insanları düşünmekten alıkoymaktır. Bugün olsaydı, öfkesini cep telefonlarına ve Muzak'a yöneltirdi.

SEKS (bkz. CİNSELLİK)

SEZGİ

“Ben bunu biliyordum!” Öğrenci, yeni öğrendiği bir şey karşısında böyle der. Saygısız bir cevap diye düşünebiliriz, ama bu cevap Sokrates'e kadar geri gider. O, ruhumuzun derinlerinde muhafaza edilen, ama araya bedenimiz girdiği için öğrenemediğimiz bilgiye erişme konusunda bir kapasitemiz olduğu kanısındaydı. Bu anlamda sezgi yoluyla öğrendiğimizi söyleyebiliriz: zaten var olan bilgiyi kavrayarak ve “haaa, tamam” diyerek. Bir şeyi derhal kavrama karşısında herkesin hissedeceği iyi duyguyla.

Güzel bir teori gibi görünüyor ama Sokrates ebedi olan ruhumuzun ideal dünyada her şeyi bildiğini, ama dünyaya geri dönünce, hatırlatılana kadar her şeyi unutmanın işine geldiğini varsayıyordu. Sezgi, bir zamanlar bilinenin kavranmasıdır. Sokrates'in teorisi, ister dini olsun, ister laik, düşünce hayatında çok yaygındır, çünkü deneyim veya akıl yürütmeye dayanan düşünce olmaksızın bilgiye sezgi yoluyla ulaşabileceğimizi varsaymaktaki, böylece mistik keşifler ve vahiylerin, yani başka dünyalardan edinilen bilginin de bu kapsama girebileceğini söylemektedir. Bu

tür sezgi üzerinde epeyce oynanmıştır. Örneğin, Hristiyanlığın erken aşamasında yalnızca meleklerin ve Tanrı'nın sezgiye sahip olduğu, insanların ise akıl yürütmesi gerektiği düşünülürdü. Bir de Tanrı'nın her bir bireyde içkin olduğunu ve en yüksek bilgi biçiminin hakikatleri kişisel sezgi yoluyla kavramak olduğunu ileri süren aşkinci görüş vardı.

Eğer felsefede öteki dünyaya dayanan görüş reddedilecekse, o zaman sezgi bu dünya ve kendimiz hakkında bilgi edinmenin bir aracı olarak kucağımıza düşer. Beklenebileceği gibi, değişik düşünürler bu konuda hemfikir değildir. Locke gibi duyuları öne çıkaranlar, sezginin, deneyimler (ya da onun kendi ifadesiyle “fikirler”) arasındaki ilişkilerin kavranması olduğunu söylerler. Locke, Descartes'ın sezginin zihinsel ve mantıksal olduğu ve deneyime ihtiyaç göstermediği düşüncesine tepki veriyordu. Kant bu iki metodolojiyi birleştirmeye çalışır. Zihin öylesine yapılandırılmıştır ki, anlama yetimizin belirli kavramlarını (örneğin onlarsız düşünmemizin mümkün olmadığı zaman ve mekân) gerçekliğe dayattığını, ama bu temelde şeyleri keşfetmek için duyularımızla çaba gösterdiğimizi ileri sürer. Bu bağlamda sezgi yararsız hale gelir, çünkü zihnin kendine özgü yapılarını kısa devreye getirir.

Sezgi, insanı bir nesnenin içine taşıyan ve orada biricik ve dolayısıyla sözcüklerle ifade edilemez olanla özdeşleşmesini sağlayan *entelektüel duygudaşlıktır*. (Bergson, *Introduction to Metaphysics*, 1)

Kimileri de bilginin öznelliği üzerinde durmayı tercih ediyordu: Dünyayı sadece ben algılayabilirim; öyleyse, sezgi süreçlerim nesnelere bakmayı ve onların, özün bir vizyonu olarak kendi içlerinde, kendilerini bana sundukları gibi ne olduklarını anlama-

yı içerir. Husserl'in fenomenolojist teorisi budur. Bergson ise her tür entelektüel aygıtı reddediyor, sezgiyi bir tür içgüdü ya da ilkel bilgi gibi görüyordu.

Sezgiyi hayata uyguladığımız zaman, matematikçiler, bir önerme indirgenemez bir nitelik taşıyor ve dolaysız olarak berak ise, onun sezgisel olarak doğru olduğunu belirtirler. Bu, ilk başta, sezginin teorilerin üzerinde yükseldiği ve çoğu zaman kendileri doğrulanamayacak aksiyom veya öncüllerin temel doğasını kavramak için gerekli olduğunu söyleyen Aristoteles'in pozisyonu idi. Ahlak alanında, Moore belirli edimlerin ahlaki mi ahlaksız mı olduğunun dolaysız biçimde sezildiğini ileri sürer. Her ikisi de iddia ederdi ki cevap artık "ben bunu biliyordum"dan ziyade "başka türlü olamayacağını kavırıyorum" halini alacaktır.

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset felsefesi birey ile başkaları arasındaki ilişkiyi inceler. Bu felsefeye göre bu ilişki zorunlu olarak toplumsaldır. Toplumun bireye saygı göstermesinin veya bireyin topluma saygı göstermesinin gerekli olup olmadığı, bireyle toplum arasında (eğer varsa) ne gibi haklar ve sorumlulukların var olduğu söylenebilir, toplumsal bir varoluşu güvence altına alabilmek için zora dayalı yapıların gerekli olup olmadığı, gerekliyse bunların ne biçim alması gerektiği gibi sorulara cevap arar.

Bu tür sorular insanın başını döndürecek kadar kapsamlı ve engin olabilir. İnsan kolaylıkla ben, toplumsal cinsiyet ve toplum konusundaki kavramlaştırmalar üzerinde duran başka felsefe alanlarına kayabilir. Ama hep aynı soruya geri dönülür: Birey başkalarıyla nasıl ilişkilenebilir? Haklar, görevler ve sorumluluklar gibi şeyler var mıdır? Eğer varsa bunlar tanımlanabilir mi, bunların bireylere ve/veya gruplara ait olduğu söylene-

bilir mi? Güç nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ister haklar açısından ister fiziksel kapasite ister özgürlük, bireyler başkaları lehine kendi güçlerinden feragat etmeli midir? Başkaları üzerinde iktidar (eğer böyle bir şey varsa) ne ölçüde haklı gösterilebilir?

Anarşistler bireyin dokunulmazlığını ve her kimle isterse onunla toplumsal ilişkiye girme hakkını yüksek sesle savunurlar. Başka kimsenin onun üzerinde gerekçelendirilebilir bir yönetim hakkı yoktur, kimse ondan itaat veya hürmet beklememelidir. Anarşist düşünce siyaset felsefesinin büyük bölümü karşısında kuşkucunun bilgi teorisi alanında oynadığına benzer önemli bir rol oynar. Her aşamada bir gerekçelendirme talep eder, bireysel egemenliği kısıacak herhangi bir adımı yetersiz görerek reddeder.

Genellikle devlet olarak adlandırdığımız şeye doğru adımları haklı göstermeye çalışan siyaset teorisyenleri, bunu bir dizi farklı nedene dayandırır. Hobbesçular ya da realistlerin tipik yaklaşımında, insanlar katı yasalar ve zor kullanabilen güvenlik kurumları tarafından kontrol altında tutulmadıkları takdirde, kısa sürede birbirilerinin boğazına sarılırlar (“her insanın başka her insana Düşman olduğu yerde” [Hobbes, Leviathan, I.13.62]) ve savaş ve yağmaya dayalı yıkıcı bir kısır döngü harekete geçer. Öyleyse devlet silahlanmalı, yalnızca kendisinin yaratabileceği barışı savunmaya hazır olmalıdır. Liberterler bazen realistlere hak verirler, ama devletin iktidarını, bir koruma kuruluşu olma asgarisinin ötesine genişletmemesini talep ederler. Muhafazakârlar da benzer biçimde insan doğası konusunda karamsar görüşler besleyebilirler, ama liberterlerin devletin işi olmadığını düşündükleri için reddedecekleri bir ahlak düzeninin yerleştirilmesi adına daha güçlü ve daha müdahaleci bir konumu haklı görürler. Adalet talebini genişleten sosyalistler, kaynakların daha gücü yetenden daha az gücü yetene doğru yeniden bölüşülmesi için devletin gerekli olduğunu ileri sürerler ve bu sonuca ulaş-

mak için devletin bir dizi müdahalesini hakk görürler. Müdahalenin ölçeği arttıkça, totaliter politikanın alanına gireriz: Devletin bireyin hayatının bütün yönlerini kontrol etmesi gerektiği anlayışıdır bu. Totaliter ideolojiler bir dizi farklı biçim alır: (Anarşist komünizmden farklı olarak) devletçi komünizmden teokrasiye (siyasi hayatı Tanrı'ya hizmet sayan ruhbanın yönetimi) ve despotik, faşist ve milliyetçi biçimlere (burada halk politik bir öndere veya varlığa bütünüyle biat etmelidir).

Siyaset felsefesine başka açılardan da bakılabilir. Feminizm geleneksel söylemin özel olarak patriyarkal olduğu görüşünden hareketle bunu aşma arayışı içindedir. Dolayısıyla, yukarıda ele alınan felsefelerin, kadınların bakış açısını, ihtiyaçlarını veya düşüncelerini hesaba katmak için ya yeniden yorumlanması, ya reddedilmesi, ya da reforma tabi tutulması gerekir. Çevrecilik bütün siyasi düşünüşümüzün baş aşağı edilmesi, yeryüzünün insana göre öncelik kazanması gerektiğini ileri sürer.

Hangi açı benimsenirse benimsensin, siyaset felsefesi şu soruyu sorar: insanların arasında yaşayan bir kişi için ne tür hayat doğrudur, iyidir, adildir?

SOKRATES (MÖ 469-399)

Sokrates, Batı felsefesine hem karakteri hem de felsefi diyalogları ile damga vurmuştur. Kendisi yazılı hiçbir şey bırakmamıştır, ama Atina yurttaşları ile yaptığı konuşmalar Platon ve Ksenophanes gibi hem öğrencisi hem izleyicisi olanlar tarafından kaydedilmiştir. Sokrates'in düşüncelerinin Platon tarafından yorumlanmış hali felsefi analizde büyük ağırlığa sahiptir. Platon'un diyaloglarını okurken, bunların hocasının düşüncelerini kendi açısından anlattığını ve bu anlatımın Platon'un kendi zihni geliştiği ve olgunlaştıkça giderek daha az Sokratik, daha çok Platonik hale geldiğini unutmamak gerekir.

Tıknaz ve güçlü bir bedeni, ucu kalkık basık bir burnu olan Sokrates, önceleri heykeltıraştı. Ama arkadaşı Kriton onu felsefi düşüncesini geliştirmeye teşvik etti. O da Arkhelaos ve Anaksagoras'tan dersler aldı. Eşi Xanthippe'den üç erkek çocuğu oldu. Peleponnes savaşında çarpıştı. Barış döneminde halk arasında tanınan biri haline geldi. Hoşgörüyü ve *sofrosine*'yi (özdenetim) savunan, merhametli ve saygıdeğer biri olarak biliniyor ve genellikle seviliyordu. Felsefesini pazaryerinde yapıyordu. Yani insani meseleleri, adaleti, ruhu, bilgiyi sokaklarda ve *agora*'da dolaşırken tartışıyordu. Felsefeyi gökten yere ve sıradan insana indiriyordu. Platon ile Sokrates'in öteki izleyicileri, işte bu devrimci bakış açısıyla felsefeyi hayatla, hayat hakkında bilebileceğimiz şeylerle ve ne yapmamız gerektiği sorunuyla ilişkilendirmiştir. Efsaneye göre, Delfi kâhini Sokrates için Yunanistan'ın en bilge insanı demişti. Sokrates de bunun neden böyle olduğunu araştırmaya başladı ve bilgeliğinin cehaletine dayandığını fark etti. Başkaları, bilgi sahibi olduklarını iddia ederken, üstelik Sokrates bu bilgiyi incelemeye tabi tuttuğunda çok sorunlu olduğunu keşfederken, kendisi aslında hiçbir şey bilmediğini ileri sürüyordu.

Anlayabildiğimiz kadarıyla Sokrates'in kendi düşüncesinden kaynaklanan güçlü bir teoriye göre, insan bilerek yanlış davranamaz. Doğru olanın ne olduğunu bilen insan onu yapacaktır; bundan kaçış yoktur. Bu tür bir ahlaki determinizm Aristoteles tarafından çok safdil olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ona göre, insanlar bilerek yanlış davranabilir çünkü ahlaken zayıf olabilirler.

Ancak, Sokrates'in güneşin altında ne varsa her şeyi lafı saptırmadan araştırması bazılarını ona düşman edecekti. Bunlar filozofu, Atina gençliğini yozlaştırmakla, kentin panteonuna yeni tanrılar katmakla suçlamaya başladılar. Dava esnasında Sokra-

tes göz kamaştırıcı bir yüce gönüllülük sergileyecekti. Dostlarının yardımını reddetti, kendini başarıyla savundu. Son tahlilde hiçbir şey bilmediği argümanına yaslanan alçakgönüllü savunması yargıçları rahatsız etmişti. İdamına karar verildi. İnfaz zehir içirilerek yapılacaktı. Sokrates hükmü olduğu gibi kabul ediyor, kaçırılma konusunda yapılan önerileri reddediyordu. Çünkü, diyordu, hayatın mı ölümün mü daha iyi olduğunu ancak tanrılar bilebilir.

Platon'un *Phaidon* diyalogundan öğrendiğimize göre, Sokrates ölümden ne öğrenebileceğini görmek için de ölümü deneyimlemek istemiştir. Davanın bitiminden 30 gün sonra hayata gözlerini yumacaktı. Bu süre, dostlarına Sokrates'le kafa kafaya vererek birçok fikri tartışma fırsatını tanıdı. Sokrates'in asıl tavrı ve ölümü Atinalıların verdikleri karardan pişmanlık duymasına yol açtı (o zamanlar bu Atinalılarda sık görülen bir durumdu). Davanın savcıları ya Atina'dan kaçtılar ya da kendi hayatlarına son verdiler. Biri de öldürüldü. Yıllar sonra, Atinalılar felsefeye karşı bir suç daha işlemenin eşiğindeyken Aristoteles de Atina'dan kaçacaktı.

SPINOZA, BENEDICT DE (1632-1677)

Amsterdamlı Benedict (doğduğunda Baruch) de Spinoza, Descartes'ın çalışmalarının felsefi yan ürünlerinden biridir, ama Descartes'ı takdir etmekle birlikte Spinoza aynı zamanda kendini Kartezyen felsefeden ayırma çabasını da göstermiştir. Spinoza özgün ve ilgi alanı geniş bir düşünürdü. Yahudilik ortamında ve o eğitimle yetişti, sonra onu terk ederek gevşek biçimde laik Hristiyanlık denebilecek bir inancı tercih etti, genel olarak da Tanrı ve din konusunda ortodoksiye sığmayan bir bakış ileri sürdü. Mercek üretiyor ve gayet tutumlu yaşıyordu. Çalışmalarının büyük bölümü, kendisi veremden öldükten sonra yayınlanacaktı.

Descartes'ın metodolojisinin etkisi Spinoza'nın *Etik* başlıklı çalışmasında hemen görülür. *Etik*, bir dizi aksiyomdan hareketle geliştirilen argümanların Öklidci bir tarzda sergilenmesi biçiminde tasarlanmıştır. Geometri aydınlar arasında epeyce popülerdi. Hobbes, Öklid'i okurken birden zihninde önemli bir aydınlanma olmuştu. Tümdengelimle dayanan matematik yöntemler yalnızca doğal evreni açıklamakla kalmıyor (dönem Koper-nik ve Galile dönemi-ydi), insan doğasını, etiği, politikayı da açıklayacak biçimde genişletilebilir gibi görünüyordu. Aslında, felsefede matematik tutkusu Pitagoras ile Platon'a, bir de evrenin düşünen zihinlerimiz için bilinebilir olduğuna inanan rasyo-nalist filozoflara kadar geri götürülebilir.

Doğaya ne güzellik ne çarpıklık, ne düzen ne kargaşa atfediyorum. Ancak bizim muhayyilelerimizle ilişkisi içindedir ki şeylere güzel veya çirkin, iyi düzenlenmiş ya da karmakarışık denilebilir. (Spinoza, *Mektuplar*, Mektup XV)

Spinoza *Etik*'i Tanrı, zihin, beden, duygular, insanın köleliği ve özgürlüğü üzerine bir dizi argümanla açar. Tekil önermeler bir dizi tanımdan ve aksiyomdan türetilir. Amaç bizi neyin mutlu ettiğini araştırmaktır. Spinoza için bu, tutkularımızı ve duygularımızı aklın kontrolüne tabi kıldığımızda gerçekleşir. Tümdengelim yöntemi gayet sıkı bir biçimde ilerler, ama tanımlar den-gesiz veya eleştiriye açık ise, argümanlar da yalpalayacaktır. Spinoza (kendi zihniyle başlayan) Descartes'tan ve (şeylerin bıraktığı izlenimlerle başlayan) Akinolu'dan farklı olarak Tanrı ile bitirmez, Tanrı ile başlar. Ama ardından Tanrı'nın onun felsefesinde oynadığı rol çok farklı içermelere sahip olur. Spinoza monisttir: Her şey hem mantıksal hem de nedensel olarak Tanrı'ya atfedilebilir. "Yani kendi içinde olan ve kendi aracılığıyla kavra-

nan.” O tek töz ebedi ve sonsuzdur. Sonsuz olmak zorundadır, çünkü eğer töz sonlu olsaydı, başka bir töz onun üzerinde eyleyebilirdi, ama nihai olarak her şeyin temelinde yatan tek bir şey vardır ve o şey Tanrı’dır, yani mutlak anlamda sonsuz olan bir varlık.

Tartışma burada başlar. Çünkü Spinoza’nın Tanrı tanımı geleneksel olsa da, Descartes ve ondan öncekiler sonsuzluğun Tanrı’nın aynı zamanda bölünemez olduğu anlamına geldiğini anlayamamışlardır. Tanrı, kaplamı olan bir şeydir. Sonlu olan her şeyin içine uzanır. Bu, panteistlerin dünyaya bakışına benzer. Nitekim bazıları Spinoza’nın panteist olduğunu söylemiştir. Evrene uzanmakla Tanrı aslında Doğa olmaktadır. Görüyoruz ki Tanrı’nın iki özelliği vardır. Bunlar töz bakımından aynı kalmaktadır (Tanrı) ama biz onları beden ve zihin olarak tanımlamaktayız. Beden ve zihin birbirine karşıt değildir; farklı dille Tanrı’nın evrene uzanmasının iki ayrı özelliğini veya tarzını belirtir.

Tanrı’nın Doğa olması çok radikal bir şey gibi görünmeyebilir. Doğayı Tin ile ilişkilendiren bir tür New Age tınısı taşımaktadır (veya Spinoza’nın aşına olduğu bir Yahudi mistik geleneği olan Kabala tınısı). Ama geleneksel olarak âlimler ve teologlar açısından Tanrı’nın evrenin dışında var olduğu düşünülürdü. Unutmayalım ki, evreni yaratan da O’ydu. Spinoza için, doğada karşı karşıya geldiğimiz dünya birleşiktir. Bu demektir ki, her şey belirlenmiştir ve iradenin özgürlüğüne hiç yer yoktur.

Descartes’a karşıt olarak Spinoza zihnin beden olduğunu ileri sürer: Zihnin beden üzerinde nasıl eylediği veya tersi bakımından hiçbir sorun ortaya çıkmaz. Suyu algılayınca beden onun fizikselliğinden etkilenir ve bu yüzden zihin üzerinde bir etki yaratır (bugün biz sudan yansıyan güneş ışınlarının gözlerimizin konisini ve retinasını etkilediğini ve sinirler aracılığıyla beyne bir

sinyal gönderildiğini söylerdik). Buna karşılık, zihin de beden üzerindeki izlenimi ve algılanan şeyin izlenimini depo eder: Bu yüzden duyuşsal algılama kendi başına dünya hakkında bilgi almak için yetersiz bir araçtır; işin içine zihnin sokulması gerekir. Aksi takdirde, duyuşların bıraktığı izlenimlerin rasgele olması ihtimali yüksektir, yani bilgi edinmek için çok yeterli olamaz. Çünkü bunlarda akla dayanan bir düzenin eksikliği söz konusudur. Bir kez ortaklıklar zihin tarafından kavrandığında yeterli fikirler geliştirilebilir. Bunlardan da bir tanımlar ve önermeler sistemi çıkarsanabilir. Bu tür fikirler temelinde bunların özüyle Tanrı'nın özü arasında bir ilişki sezebiliriz, ama bunun nasıl olacağını Spinoza açıklamaz.

Spinoza'nın siyaset teorisi çağdaşı Hobbes'unkini hatırlatır: İnsanların çoğu kör tutkularının etkisinde olduğundan düzenin korunması için güçlü bir devlet gerekir; öyleyse adalet ancak devlet yönetiminde var olabilir. Devlet güçlü olmalıdır ama düşünce özgürlüğüne müdahale etmemelidir. Spinoza ruhbanı, insanları korku ve boş inanç yoluyla manipüle etmekle suçluyordu. Ruhun ölümsüzlüğünü, özgür iradeyi, dolayısıyla ahlaki sorumluluğu reddediyordu. Aynı zamanda Kitab-ı Mukkades'i bir metin olarak incelemeye başlamıştı. Sinagog, Spinoza'yı aforoz etti. Ruhbanın statükoyu koruyan tavrına karşı düşünce ve felsefe özgürlüğünü savunan *Teolojik-Politik Risale* çalışması yayınlanınca Hollanda kendini büyük bir tartışma içinde buldu.

Ancak, tutkuları ve duyguları reddettiğimiz sürece, Spinoza insanlara bir ölçüde hayatlarını kontrol altına alma olanağını göstermiş olmaktadır. Duygularımız üzerinde aklımız aracılığıyla kurduğumuz kontrol ne kadar büyük olursa, o kadar daha özgürüz; eğer tutkularımıza teslim olursak aslında köleleşmişiz demektir. Çünkü tutkuların ve onların etkilerinin gelişmesine tutsağızdır. Kontrol uygun fikirlerin öğrenilmesinden kaynakla-

nır. Özellikle tutkuların etkili biçimde kontrol edilmesini kavrayabilmek, insana daha iyi kontrol olanağı tanıyacaktır. “Özgür insan” kendini tutkuların iktidarından özgürleştirmiş olup kendi hayatını kontrol edebilen insandır. Burada Stoacılıktan bir yankı duymak mümkündür. Ama bu, doğal yaşamayı ve ahlaki gelenekleri terk etmeyi idealize eden Alman romantiklerini ve idealistlerini heyecanlandıracaktır. Bu moda 1960’lı yıllarda yeniden su yüzüne çıkacaktır.

STOACILIK

“Doğaya uygun yaşa!”: Stoacıların düsturu budur. Bunun anlamı, doğanın hakkında bilgi edinebileceğimiz bir şey olduğu ve mantıksal bir sonuç olarak, dünya hakkında öğrendiklerimizi kendi hayatlarımıza uygulayabileceğimizdir. Stoacılık insan kapasitesinin en yüksek düzeyde kullanılmasına, ama aynı zamanda alçakgönüllülüğe ve kendine göre bir düzeni olan devasa bir evrende ne kadar zayıf bir durumda olduğumuzu anlama cesaretine bir çağrıdır. Stoacılık, Roma’nın filozof imparatoru Marcus Aurelius’u yönlendiren etikti. Bugün dahi bu okulun etkilerini hissetmekteyiz.

Stoacılık Kıbrıslı Zenon, Kleanthes ve Khrissippos tarafından geliştirilmiştir. Bu sonuncusu, sonradan Roma düşünürleri nezdinde büyük revaç gören tutarlı bir felsefe oluşturmuştur. Bu düşünürler Stoacılığın ödev ve mevcut düzene itaat konusundaki ahlaki vurgusunu Roma’nın askeri ve emperyal değerlerinin hizmetine koşacaklardı. Bu felsefenin üç gelişme evresi vardır: erken, orta ve geç evreler. Bu dönemleştirme, okulun Yunanistan’dan İmparatorluk Roma’sına, oradan da geç Roma dönemine yolculuğunu anlatır. Erken dönemin metinlerinden çoğu kayıptır. Araştırmalar, ikincil yazılar ve daha geç dönem çalışmaları üzerinde yoğunlaşır.

Stoik felsefe üçe ayrılır: mantık, etik ve fizik. Bunlar eşit değerde görülür. Ama Stoacılar ideallerimiz üzerinde tefekküre dalmak yerine onlara uygun bir tarzda yaşamamız gerektiği konusunda ısrarlıdır.

Stoacılar göre dünya maddidir ve rasyonel bir düzene sahiptir: Maddi olmayan hiçbir şey yoktur. Bunun anlamı, ruh ile bedenin iki ayrı varlık olmadığı, tek bir varlığa sahip olduğudur. Yani dünya tutarlı bir birliğe sahiptir: Mantıksal bir yapısı vardır ve bu yapı bilinebilir. Stoacı evren aynı zamanda daha yüksek bir akıl tarafından ilahi bir tarzda düzenlenmiştir: Tanrı maddi bir güç üzerinde etki yaratarak maddeye hava ve ateş sağlayan (biz buna belki enerji derdik) rasyonel bir güçtür. Birleştirildiğinde madde hayatı ve ruhu yaratabilir. Aristoteles'i izlersek, hayatın en üst biçimi, Tanrı'nın hayatıyla karşılaştırılması söz konusu bile olmamakla birlikte, insan hayatıdır, çünkü insan hayatı rasyoneldir. Evren maddi olmakla kalmaz. Stoacılar evrenin gelişiminin önceden belirlenmiş olduğunu, yani bir kadeere bağlı olduğunu ileri sürer ve döngüler halinde bir gelişme gösterdiğini belirtirler: Dört temel unsurdan ateş olan Tanrı gelecekte bir zaman dünyayı mahvedecek ve yeniden yaratacaktır. Eskiden olmuş ne varsa hepsi yeniden yaşanacaktır. Burada ebedi tekerrür öğretisi ile karşı karşıyayız. 19. yüzyılın sonunda Nietzsche bu fikir üzerinde durmuştur. Bu tuhaf, test edilemez bir öğretiler, hatta bir efsanedir. Ama bu fikir paralel evren teorilerinin bazı içermelerinde yeniden su yüzüne çıkar.

Dünya hakkında bilgilerimizi boş zihinlerimiz üzerinde yaratılan izlenimler aracılığıyla ediniriz (bkz. Locke). Doğruluk, bu izlenimler ile algıladığımız dünya arasındaki tekabüliyettir. Bu teori çok tartışma yaratmıştır, çünkü Platon'un ideal biçimler yaklaşımını da, Descartes'ın tümdengelimle yaslanan yaklaşımını da yadsır. Edindiğimiz izlenimlerin berrak olması gerekir ama

bunlar aynı zamanda öznel, çünkü bunların temeli dış dünyada hissedilmesi gereken şeyler değil, edindiğim izlenimler sayesinde hissettiklerimdir. Burada gözlemci ve gözlenen şey, daha sonra kuantum fiziğinde ortaya çıkacak şekilde iç içe geçer. Stoacı epistemoloji aynı zamanda indirgemeci düşünüş tarzını, yani doğanın tek bir unsuru (örneğin insan gözü) üzerine yoğunlaşarak bununla ilişki içinde olan bütün öteki unsurları (örneğin yüz, zihin, beden, bakış) görmezlikten gelmeyi de reddeder. Dolayısıyla, nesnenin kendisinden türetilmiş, nesneyi yanlışsız biçimde temsil eden, duyulara sağlam biçimde etki yapan, kuşatıcı, kavrayıcı, *kataleptik* bir izlenimin peşindedir.

Dünya rasyonel bir biçimde düzenlenmiş olduğuna ve insanlar rasyonel varlıklar olduğuna göre, bundan çıkan sonuç, etik bakımdan insanlığa uygun hayatın evrenle ve kendi doğamızla ilişkili olarak rolümüzü kabullenmek olduğudur. Bu, çapraşık bir durum yaratır: Doğa yasalarının kaçınılmazlığını ve hazır ve nazır olduğunu kavramak, kendi hayatımızın da benzer bir biçimde geleceğin gelişimini yöneten büyük yasalara tabi olduğunu kabul etmek demektir. Demek ki, kendi eylemlerimiz de önceden belirlenmiştir ve bir kader gibi kaçınılmazdır. Stoacılar sahiciliğin, evreni tehlikeye atacağı varsayılan özgür iradeye izin vermektense, bu olguyu kabul etmekten geçtiğini düşünüyorlardı. Duyguların bastırılmasına bu yüzden önem veriyorlardı. Çünkü duygular, zihni, kendisinin doğuştan gelen alçakgönüllü doğasını tanımak olan yüksek amacından saptırır!

İnsan, doğaya boyun eğmeye ve onun yasalarını öğrenmeye razı olarak erdemli bir insan haline gelebilir. Erdem deontolojiktir, ödevle yöneliktir ve eğitime bağlıdır, çünkü alçakgönüllü rolümü kavrayabilmem ve şeylerin düzenini kabul edebilmem için zihnen olgunlaşmak zorundayım. Yani mutluluk geçici hazların peşinden koşmaktan değil, doğaya itaatten kaynaklanır. Bilgelik

ise ancak aklımızı doğaya uygulama çabasından ve böylelikle doğa içindeki alçakgönüllü konumumuzu teslim etmekten geçer. Hayatın geçici yönleri Stoacı için hiçbir değer ifade etmez. Yani o acıya, yoksulluğa, hatta ölüme karşı kayıtsız kalacaktır.

Metanet, iyilikseverlik, kayıtsızlık ve kendine yeterlik Stoacı'nın temel özellikleridir. Ama en önemlisi, insan kendi felsefesine uygun yaşamalıdır. Nitekim, Epiktetus yaşamının düşünmekten daha önemli olduğunu vurgulu biçimde belirtmiştir.

SUÇ ve CEZA

“Suç” bir ihlalin yaşanmış olduğunu ima eden bir sözcüktür. Ama bunun anlamı, ihlal edilecek bir şeyin olduğudur. Öyleyse, referans yapılan şeye daha yakından bakmalıyız.

Biri hırsızlık yaparsa, hırsızlığın yanlış olduğu varsayılır. Çünkü özel mülkiyete ilişkin düzenlemeler, insanların birbirlerinin mülkiyetindeki şeylerle ilgili yapabileceklerini yasaklar veya kısıtlar. Mülkiyet haklarını kaldırın, hırsızlık da ortadan kalkar: Eğer her şey herkesinse, hiçbir şey çalınamaz. Hayat ile ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Öldürmek neden yanlış bir şey olarak görülür? Nedenlerden biri, bireyin yaşamının biricik olması ve ahlaki bakımdan (ve belki de ekonomik bakımdan) saygı gösterilmesi ve desteklenmesi gereken bir şey olmasıdır. Ama bu, büyük dinlerde ve laik felsefelerde var olan hümanist unsurlardan kaynaklanan özgül bir felsefedir. Eğer kültürel olarak bütünüyle bu varsayımın içinde yetişmişsek, bilinçli bir çaba ile odağımızı değiştirip alternatif bakış açılarını da anlamaya çalışmamız gerekir.

Kişinin hayatının bu kadar kutsal ve dokunulmaz olarak görülmediği bir dünyayı hayal etmeye çalışalım. Bunu yapmak çok da zor değil. İster günümüzde, ister insanlık tarihinde olsun, yaşayanlar bu bakış açısına uygun: Kölelikten toplum mühendisli-

ğine ve savaşa, insanlar kullanılmış, öldürülmüş, malları yağmalanmış, hakları yenmiş, kontrol edilmiş, üzerlerinde deney yapılmış ve gönüllü olarak yapmayacakları şeyleri yapmak için kandırılmışlar. Şu bile söylenebilir: Hümanist bakış açısı her zaman başkalarını sömürmeyi ve haklarını çiğnemeyi haklı gösteren ideolojilere göre bir azınlık pozisyonu olarak kalmıştır. Eğer kendinizi hümanist görüyorsanız, bu tür edimler birer ihlaldir. Ama neyin ihlali? Hümanist her kişinin yaşama hakkı olduğunu ileri sürer? Ama hak denen şey nedir? Ontolojik ve saptanabilir bir şey midir yoksa insanın mantıksal olarak gerekli bir uzantısı mıdır (yani insan olduğuna göre şu şu hakların var) yoksa devlet veya toplum tarafından tanımlanan koşullu bir şey midir? Eğer bir ontolojik haksı, belki de aşikâr bir kavramsa, o zaman başka bir insana saldırmak zorunlu olarak bir suç gibi görülecektir. Ama öte yandan, koşullu bir haksı, koşulluluk “hak”kın yalnızca bir ayrıcalık olduğunu ima eder. Oysa ayrıcalıklar çok kırılgan şeylerdir: Kültürel ve toplumsal değişim karşısında da, yasama faaliyeti sonucunda da ortadan kaldırılabilirler. Dolayısıyla dün suç olan bugün suç değildir.

Eğer bir suç işlendiyse suçlu cezalandırılmalıdır. Ama neden? Kötülük zaten yapılmışken faile bir başka şiddet biçimini uygulamak ne gibi bir yarar getirecektir? Neden mazide kalmış şeylere geri dönüp bugün de bir şiddet uygulamalı? Karşılıklı savaş içinde olan birçok topluluk, tarihsel ihlaller yüzünden daimi hale gelen, kısır döngü gibi devam eden savaflara girmişlerdir. Bu onlara ne getirmiştir? Tipik bir yanıt, suçlunun eyleminin “bedelini ödemesi” gerektiğidir. Ama neden? Çünkü bir suç işlemiştir ve durumu tamir etmesi gerekmektedir. Başka birinin canına veya malına halel geldiyse veya toplumsal olarak ya da devlet açısından yanlış görülen bir davranışta bulunulduysa, bir ceza verilmelidir.

Günümüzde Batı dünyasında bunu yapma yetkisi mağdur adına devlete verilmiştir. Bu durumu eleştirenler bunun hem suça yönelik davranışları hem de cezayı yanlış yönlendirdiği kanısındadır. Çünkü mağdur ekonomik ya da fiziksel olarak yoksullaşmış kalmakta, suçlu ise zamanını, parasını, hatta hayatını mağdur olana değil bir üçüncü tarafa vermektedir. Rothbard türü liberter eleştircilere göre, ceza verme hakkı devlete değil mağdura (veya yakınlarına veya mensubu olduğu toplumsal gruba) ait olmalıdır. Mağdur suçluyu affedebilir, tazminat talep edebilir ya da suça karşılık olarak, orantılılık ilkesi uyarınca uygunlaştırılmış bir fiziksel ceza verilmesini dayatabilir.

Ama bu konuda neyin orantılı olduğuna kim karar verecek? Eğer değerler, bize bir çocuğun hayatının veya bir otomobilin değerini belirleme olanağını tanıyacak biçimde nesnel varlıklarsa, bir yargı temsilcisi verilen hasara orantılı bir para veya hapis cezasına karar verebilir. Ama eğer değerler öznel varlıklarsa, bu, karmaşık sorunlar yaratır: Örneğin, çocuğumun başka biri tarafından belirlenecek değeri benim ona verdiğim duygusal değerden çok daha düşük olabilir. Bu yüzdendir ki kendimize karşı işlenen suçlar çoğunlukla başkalarına karşı işlenenlerden çok daha derinden etkiler bizi. Değerler nesnel olsaydı, başka birinin can veya malına yapılan hasara hepimiz sanki kendimizinmiş gibi kızardık (çünkü o durumda hasar bizim olurdu). Ama öyle olmadığı içindir ki başkalarının ızdırabını sessiz bir hayıflanma ile kabulleniriz.

Orantısız cezalandırmada (örneğin bir paket çikolata çalmış bir hırsızın ölümüne mahkûm etmekte) bir absürtlük vardır. Ama bu, felsefecilerin orantısız cezalandırmayı (eğer bu faili ya da onunla aynı kastı taşıyan başkalarını suçtan caydıracaksa) gerekçelendirmesine engel olmamaktadır. Eğer sert bir ceza işe yarıyorsa, faydacılar daha az suç işlenen bir dünya yaratmak için

orantısız bir hüküm verilmesini haklı gösterebilirler.

Ama cezanın gerçekten caydırıcı etkisi olduğundan emin olabilir miyiz? Ölüm cezasına ilişkin olarak Mill şöyle diyordu:

Caydırmadıklarının kimler olduğunu kısmen biliyoruz. Ama caydırdıklarının kimler olduğunu ya da çocukluktan itibaren cinayet fikriyle bunun arasında o korkunç bağ kurulmasaydı, büyüdüklerinde cani olacak kaç insanı kurtardığını kim biliyor? (Mill, "Speech", 100)

Mill'in argümanı tersine de çevrilebilir, çünkü caydırma çabasının işe yaradığı varsayımına yaslanmaktadır. Oysa hiçbir bulgu bu teoriyi destekleyemez. Ölüm cezasının uygulandığı ülkelerde cinayetler hâlâ olmaktadır. Mill sayının daha yüksek olacağını söyleyerek itiraz edebilir. Caydırma işlevinin gerçekleşip gerçekleşmediği doğrulanamaz; ne de gerçek bir anlamda yanlışlanabilir. Kısıtlayıcı koruma hükümleri yoksa, faydacı felsefe suç işlenmesini caydırmak amacıyla masumların da cezalandırılmasına karşı değildir. Roma ordusu, herhangi bir mensubu kuralları ihlal ettiğinde on adamından birini öldürürdü. Güruhlar kan isteklerini masum birinin öldürülmesiyle tatmin edebilirler. Ama masumiyetin kutsallığına inananlar bu tür yaklaşımları destekleyemezler. Bir toplumda huzur ve nizamı sağlamak için yüzde 10 hatta yüzde 0,0001 oranında insanı feda etme, öldürülen masum insanlar açısından bakıldığında yine de yüzde 100 bir ihlaldir.

Ölüm cezasının ya da bedensel cezanın varlığı aynı zamanda hayatın kutsallığı konusundaki duyarlılığı köreltebilir ve başka insanların ölüm cezası veya bedensel ceza uygulanarak insan olmaktan çıkarılması sonucunda suçu arttırabilir. Tolstoy'a göre, bir başkasının öldürülmesi hak yerine gelsin diye ya da faydacı

ilkeler temelinde gerekçelendirilebilse bile, o kadar yüz kızartıcı, insanlığa karşı o kadar saygısız bir şeydir ki, bundan bütünüyle kaçınarak yerine fiziksel olmayan ceza biçimleri (affetmek, suçluyu utandırmak ya da daha iyi bir hayat yaşaması için yeniden eğitmek) yerleştirmeliyiz.

Realistler (yani başkalarının fikirlerini boz bulanık idealler gibi görenler) bu tür amaçları anlamsız görerek reddederler. Oysa birçok toplumda, hem çocuklara hem de yetişkinlere, şiddete dayanmayan yöntemlerle yaklaşıldığında birçok suçlunun talancı zihniyetlerini değiştirdiğini gösteren çarpıcı bulgular vardır. Bunun yanı sıra, Monty Roberts ve benzeri öğretmenler hayvanlara bu tür yöntemler uygulamışlardır.

TANRI

“Tanrı” sözcüğü geçmişte olduğu gibi günümüzde de muazzam potansiyel psikolojik ve sosyolojik etkilere sahiptir. İnananlar dini akidelerine göre yaşarlar, ibadet ederler, paralarını, zamanlarını, hatta hayatlarını Tanrı’larına feda ederler. Aslında, Tanrı’nın var olup olmadığından bağımsız olarak, Tanrı sözcüğünün kendisi binlerce yıl boyunca zihinleri, halkları ve kültürleri ortadan yarmıştır. Sözcük, “Tanrı” adına yapılan ahlaksızlık, uygulanan şiddet, gerçekleştirilen ikiyüzlü eylemler karşısında ateistlerin tüylerinin diken diken olması sonucunu doğurmuştur. Ama inananlara hayatiyet, umut, coşku, buradalık ve güvenlik içinde oldukları duygusu sağlamıştır.

Felsefeci, Tanrı hakkında düşünmeye nasıl başlar? Kuşkucular analitik yöntemi benimseyerek sözcüğün neyi ima ettiğini inceleyebilirler. Kimileri büyük bir saygı ve huşu içinde yaklaşabilir konuya. İnananlar ise Tanrı’ya ilişkin kendi kişisel ve kültürel deneyimlerinden başlayabilirler. Bütün bu pozisyonlar, görünürde kendine yeten, eleştiriye bağışık karmaşık sistemleri üre-

tebilir. Ama felsefeci görünürde aksiyomatik temele yerleştirilmiş olsa da, söylenenler karşısında tereddüde düşmemelidir. İnsanların Tanrı'ya duyduğu saygı analizin terk edilmesine yol açmamalıdır. Kimileri sözcüğün arkasına saklanarak, merakla bakmak isteyenlerin belirli bir sınırı geçmesini engelleyebilirler. Tarihsel olarak baktığımızda, kuşkucuların çalışmalarında birtakım mücadelelerin izine rastlıyoruz. Bunlar Tanrı'yı çağdaşlarından farklı algılıyorlar veya dinden uzaklaşmak istiyorlardı. Zaman zaman, kendi düşünceleriyle kilisenin özgür düşünce karşısında başvurduğu otoriter kısıtlamalar arasında hassas bir denge kurmak zorunda kaldıkları olmuştur. Ama özgür düşünce felsefe için bir *sine qua non*'dur (olmazsa olmazdır). Filozofun düşünsel geziye çıkmak bakımından koşulsuz otoritesi ve özgürlüğü olmalıdır. Bir zamanlar, kültürel ve siyasi nedenlerle, Tanrı'nın var olmadığını ispat yükü ateiste düşerken, bugün, özellikle Batı'da ispat yükü değişmiştir. Bu dünyanın her yerinde, hatta Batı'nın her yöresinde geçerli değildir. Tarihsel olarak, ateistin bakış açısı en kışkırtıcı olandır. Kışkırtma aşına olduğumuz şeylerin çekiciliği karşısında yararlı olacak bir sarsıntıdır. Aslında felsefi açıdan ateistin pozisyonuyla başlamaya kışkırtıcı demek güçtür. Felsefeciler bizden paspasın üzerinde oturan bir kedinin algılanan varlığını bile gerekçelendirmemizi istiyorlar. Nerede kaldı her yerde hazır ve nazır bir Tanrı'nın varlığı.

Aşikâr başlangıç noktası, elbette "Tanrı var mıdır?" sorusudur. Yani, genellikle betimlendiği gibi, kadir-i mutlak, her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır, bazen rahim, bazen gazabıyla yıkıp yakan bir varlık var mıdır? Teologlar Tanrı'nın varlığı konusunda, bulgularla gerekçelendirme ile rasyonel argüman temelinde gerekçelendirme arasında bölünmüşlerdir. Alternatif olarak, Yaradancılara göre, Tanrı evreni harekete geçirdikten sonra yaratılışın yasalarının kendi yolunda yürümesi için oturup

izlemeye koyulmuştur. Bu yüzden bulgulara dayalı kanıt pek de mümkün olmayabilir.

Tanrı için geliştirilmiş olan ampirik argüman O'nun varlığını algıladığımız şeyler aracılığıyla doğrulamaya çalışır: “Ben biliyorum ki Tanrı var” demek, O'nun varlığı hakkında benim kendi varlığımın bir delil olduğunu, O'nun bana kendisini göstermiş olduğu düşüncesini içerir. Bazı insanlar Tanrı'yı görmüş veya duymuş olduklarını iddia ederler. Epistemolojik açıdan, Tanrı'yı gördüğünü söyleyen kişinin iddiası, O'nun o anda bütün öteki şeylerden ayırt edilebilir hale gelmiş olduğudur; aynen şu anda karşımdaki saatin şömine rafından ayırt edilebilir olduğu gibi.

Tanrı'nın görünmesini kabul etmek, zihnimizde izlenimler yaratan fiziksel varlıklar ile uhrevi ilahi âlem arasında ontolojik veya metafizik bir ayrım olduğunu ima eder. Bu da ikisinin bu dünyada hiç birleşmeyeceği anlamına gelir. Tanrı'nın kendini göstermeyi seçtiği insanların, O'nun kudreti sayesinde bir âlem-den ötekine geçtiği söylenebilir (ya da Tanrı dünyevi âleme geçiyordur). Ama bu bütünüyle tatmin edici bir açıklama değildir, çünkü bilgiye gidişte iki aykırı yola, dünyevi ve ilahi yollara başvurmaktadır, oysa biri bizim erişimimize açıktır, öteki kapalı.

Üstelik, Hume gibi ampiristler başka insanların tanıklığına (yani Tanrı'nın onlara görünmüş olmasına) her zaman kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini belirtirler: Stres ve hayal gücü, zihin dışı hakkında kendilerine özgü versiyonlar yaratan farklı bilinç hallerine yol açabilir. İş başka konulara gelince, insanlar bunlara inanmazlar: Örneğin “Elvis Presley'i gördüm” ya da “Beni uzaylılar kaçırdı” ya da “Tanrı bana bir manastır kurmamı emretti” dendiğinde.

Delil yokluğu vurgunun inancın önceliğine kaymasına yol açabilir: “Tanrı'ya inan!” Örneğin Kierkegaard bize bir iman

sıçraması yapmayı öneriyordu. Yine de duygusal bir inanç (“p önermesine inanıyorum, çünkü doğru olduğunu *hissediyorum*”) hakikate ulaşmanın garantisi değildir: Sizin p önermesine (Tanrı vardır) inandığınız doğru olabilir, ama bir inanca referans ile bir nesnel varlığa referans ayrı şeylerdir.

Tanrı’nın var olduğunu ileri sürerken duyuların rolü başka yollara göre geri planda kalır. Büyük tek tanrılı dinleri savunanlar Tanrı’nın varlığını “kanıtlamak” için alternatif yollar aramıştır. Eğer Tanrı bizim algıladığımız geniş varlıklar yelpazesi içinde bulunamıyorsa, acaba onların ardında, onların ilk muharriki olarak var olduğu söylenebilir mi? Paley, aynen bir saatin bir tasarımcısı olduğunu kabul ettiğimiz gibi, dünyanın da bir tasarımcısı olduğunu kabul edebileceğimizi belirtmiştir. Bu “tasarım temelli argüman” popüler bir yaklaşımdır, ama Hume’un belirttiği gibi, bir mantık hatası içerir: Buradaki benzeştirme yanlışdır, çünkü evrenin nasıl yapılmış olduğu konusunda bilgiye sahip değiliz; öyleyse, evreni Tanrı’nın yaratmış olduğunu veya böyle bir büyük tasarımcının var olduğunu varsayamayız. Tasarım temelli argümanın, olasılık hesabını da içeren çok çeşitli versiyonları vardır: Hayatın oluşumu o kadar düşük bir olasılıktır ki, bir yapıcısı olduğunu düşünmeyi haklı gösterir; dolayısıyla Tanrı vardır. Ama burada olasılık hesabının kendisi bir manevradır: Gerçek olasılıklar yerine, sadece hayatın *ex nihili* (yoktan) ortaya çıkışının ne kadar düşük olasılık olduğu konusundaki inancımız üzerinden konuşuyoruz, çünkü evrene ilişkin verilere sahip değiliz.

Kimi teologlar ise Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için mantığa başvurur, zorunlu olarak doğru olan matematiksel kanıtlamalara benzer kanıtlar bulmaya çalışırlar. Aziz Anselmus’un ünlü ontolojik argümanı, Tanrı kadar büyük başka hiçbir şey düşünülemeyeceğine ve varlık mükemmeliyetin gerekli bir koşu-

lu olduğuna göre (yani var olmama, mükemmeliyeti eksilten bir şey olurdu!), Tanrı'nın varlığının gerekli olduğunu ileri sürer.

Ne var ki, ontolojik argüman Tanrı'nın varlığını maddi verilerle kanıtlamak yerine tanımlardan medet umar: Tanrı mükemmel varlık olarak tanımlanır, varlığı da bu tanımın doğal sonucudur. Bu, Öklidci (iki boyutlu) bir üçgenin iç açılarının 180 dereceye eşit olduğunu kanıtlamaya benzer. Kapalı bir tanım, ne kadar kapsayıcı, zeki veya huşu uyandıracak olsa dahi, dış dünyadaki görülebilir bir varlıkla eşit değildir. Bu iş üzerinde biraz daha çalışmak gerekiyor.

Tanrı'nın varlığı konusunda ampirik veya rasyonel argümanların yetersiz olduğu görülüyorsa (çoğu zaman teologların bir bölümü de bu kanıdadır), teologlar nasıl düşünsel teselli bulacaktır? Ya kişisel inancın nesnellikten üstün olduğu düşüncesi-ne geri çekilecektir ya da Tanrı'nın var olduğu, ama insanın gözlem kapasitesinin ve aklının Tanrı'ya erişmek için zaten yetersiz olduğu, dolayısıyla bir iman sıçraması yapmak gerektiği aksiyonuna. İnsan aklı ve insan deneyimi Tanrı'yı bilmek veya açıklamak açısından acınacak derecede yetersiz olabilir: Bu da, tuhaf bir biçimde, dindar zihin için epeyce teselli ve alçakgönüllülük kaynağı olabilir.

TARİH

1914 yılının Ağustos ayında bir Sırp milliyetçisi Avusturya Arşidükü Ferdinand'a Saraybosna'da bir suikast düzenledi. Bunu izleyen olaylar zinciri sonucunda üç büyük imparatorluk çöktü, 15 milyon insan hayatını kaybetti. Tarihçi, olayları sonuna kadar izleyerek başka seçimlerle olan ilişkilerini değerlendirme işi-ni günümüze kadar getirebilir, ama felsefeci daha çoğunu araştırır ve akademik çalışmanın gerekçelendirilmesini talep eder. Bu suikast tarihsel bir zorunluluk muydu, bütünüyle rastlantı

mydı, yoksa ikisinin arasında bir şey miydi? Kendi doğumunu-
zu düşünür ve bunu Birinci Dünya Savaşı tarafından etkilenen
(geçen yüzyılda doğmuş pek az insan bu savaştan etkilenmemiş-
tir) atalarınızın eylemlerine bağlarsanız, Gavrilo Princip'in sila-
hından çıkan kurşunların, ondan onlarca yıl sonra sizin doğma-
nıza neden olduğunu söylemek anlamlı bir fikir midir? Tarihte
bu tür bir nedensellikten anlamlı biçimde söz edebilir miyiz?

Tarih geçmişin, insanlığın başından geçen olayların ve bun-
ların sonuçlarının araştırılmasıdır. Tarihçilerin mutlaka günde-
me getirdiği tarih felsefesi engin bir alana yayılır: Eylemin ve ni-
yetin rolü, fiziksel ve çevresel olayların önemi, kültür ve fikirler-
de yaşanan değişimler, “Birinci Dünya Savaşı” gibi soyutlamala-
rın anlamları, olup bitenin gerçekliğinin yazılı anlatımlarda doğ-
ru biçimde yansıtılıp yansıtılamayacağı, hakkında yazılacak şey-
leri seçerken tarihçinin öyküsünü neyin yönlendirmesi gerektiği,
tarihsel olayların geçmişte ifade ettiği anlamdan başka bir anlam
kazanmasının gerekli olup olmadığı, geçmişte yaşanan bir ola-
yın günümüzün kuşaklarının seçimlerini belirlediğinin veya çer-
çevelediğinin söylenip söylenemeyeceği, tarihsel olayların ne tür
anlamlar taşıdığı, hep bu alanın içine girer. Tarih bilgidir mi
(bir olgular koleksiyonundan) ibaret olmalıdır, yoksa saygımızı
içermeli midir (atalarımızın başarılarını kutlamak veya onlara
tapınmak), yoksa insan doğası konusunda daha derinde yatan
bir ilkeyle veya her tür olayın kaçınılmaz olarak yöneldiği bir gi-
dişatla bağı var mıdır? Tarih felsefesi bunlarla ve başka düşün-
celerle doludur.

Tarih, düşüncenin sonuçlarını test edebileceğimiz tek labo-
ratuvarıdır. (Etienne Gilson’a atfedilen bir söz)

Gibbon yalnızca insanlık tarihini inceleyerek gelecek hakkında

öngörüde bulunabileceğimizi ileri sürmüştür. Vico tarihin ortaya koyduklarından hareketle belirleyebildiğimiz insan doğası temelinde insan eyleminin ilkelerini araştırmıştır. Herder insan karakterinin tarihsel olarak belirlendiğini, yani her çağın özünde farklı olduğunu ve kendi yasaları ve ilkeleri temelinde incelenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Hegel ve özellikle Marx, tarihin genel bir panoraması temelinde tarihin, yaşanan olayları belirlediği söylenebilecek yasalarını bulmaya çalışmışlardır. Ama Popper tarihselciliği eleştirerek geleceğin açık uçlu olduğunu, yani bir sonraki adımımızın bir dizi belirlenmemiş ve rastlantısal uzantıları olacağını ileri sürmüştür. Mesela sizin yıllar önce doğmuş olmanız gibi.

TÜMELLER

Tümeller felsefenin baş belasıdır. Basit bir ifadeyle, tümeller tikel varlık veya olaylar içinden bir grubu ötekilerden ayıran sözcüklerdir; ama yalınlık, ille de yanlış olmamakla birlikte, felsefenin dikkatini karmaşıklık kadar çeker. Örneğin, bir kez bir tümel terim ağzımızdan çıktığında, şimdi bir grupta topladığı tikellerin ötesinde bir şeyin varlığından mı söz ediyoruz? Düalist düşünce buna olanak tanır: Eğer “insan”dan söz ediyorsak, gruba mensup olan (olmuş olan, olacak olan) bireylerin ötesinde var olan bir şey olduğu sonucu çıkar. Platon’un felsefesi böyle bir ikiliği içerir: Bir yanda tümeller kavramından devralınmış bir ideal form’lar dünyası vardır; bir yanda da etrafımızda gördüğümüz bir tikeller ve fenomenler dünyası.

Platon’a göre tümeller kendi âlemlerinde var olurken, öğrencisi Aristoteles bu ikiliği reddederek tümellerin elbette var olduğunu, ama tikel varlıklarda var olduğunu savunan realist bir anlayışı benimsiyordu. Örneğin, köpeğim Mr. Hobbes’u gördüğümde, onun, köpeğin her bir örneğinin de sahip olduğu bir kö-

peklik özelliğine sahip olduğunu biliyorum (bunu algılama veya bilme kapasitesine sahibim). Platon'un teorisi de, Aristoteles'in teorisi de tümellerin var olduğunu ve keşfedilebileceğini söylemiş oluyor. Ama biliyoruz ki bazen sınıflandırmayı yanlış bir biçimde yapabiliriz. Biyologlar zaman zaman bir türü bir kategoriden başka bir kategoriye aktarmak zorunda kalmışlardır. Uyduruk etiketler bir yana, bu, söz konusu bitkinin uzun süre boyunca yanlış olan bir tümele sahip olduğunun keşfedilmesi anlamına mı gelir, yoksa onun ait olduğunun söylendiği tümelin yalnızca bizim yarattığımız bir kategori sınıfı olduğu anlamına mı? Tümeller konusunda realist gelenek bu tür şeylerin var olduğunu varsayar; nominalistler ise cevaben etiketlerin yalnızca adlardan oluştuğunu, adlar ise yalnızca geleneksel etiketler olduğuna göre, tümel fikrinde özel hiçbir şey olmadığını belirtirler.

Nominalistler bu şeyleştirme (bir şeyin bir şey haline getirilmesi, bu durumda soyut bir adın var olan bir şey haline getirilmesi) karşısında potansiyel bir mantık hatası kaygısına düşerken, Platonik gelenek gerek laik, gerekse daha önemlisi teolojik düşünce alanında destekçilerini muhafaza etmektedir. Dine inananlar için Tanrı en belirgin "var olan" evrensel varlıktır: Her yerde hazır ve nazır, her şeyi bilen ve her yanıya iyi. Platonik argüman gördüğümüz tikel şeylerin tümellerin gölgeleri olduğunu söyler. Buna karşılık bir ölçüde nominalizmden kaynaklanan, örneğin Locke tarafından esaslı biçimde geliştirilen ampirik gelenek, tümellerin algıladığımız tikel varlıkların gölgeleri olduğunu ileri sürer. Bunlar yalnızca, benzer varlıklardan edindiğim kafamdaki izlenimleri gruplandırma yoluyla yaratılmış olan soyut araçlardır (örneğin bu masa, şu masa, oradaki öteki masa, sonunda soyut "masa"yı oluşturur). Biz yalnızca tikelleri algılayabiliriz. Ampirik felsefe genişledikçe ortaya çıkan sonuç, bütün fikirlerimin zorunlu olarak tikellere indirgenebilir olmasıdır.

Bu tür indirgenebilirlik kendi sorunlarını yaratır. Zihin bütünlüştürmeye, kalıplar bulmaya, şeyleri gruplandırmaya doğru bir yönelişe sahiptir (bu, Kant'ın destekçilerini, tümellerin zihnin gerçekliğe zihinsel yapıları empoze eden doğuştan gelen kategorileri olduğunu ileri sürmeye teşvik eder). Bu kavramsalcılığa göre, tümeller zihinsel ürünlerdir. Ne Platonistlerin düşündüğü anlamda vardırırlar, ne de nominalistlerin veya katı ampiristlerin düşündüğü gibi var olmayan şeylerdir tümeller. Kavramsal araçlar olarak vardırırlar. “Köpek” kavramı kafamda köpek olan yaratıkları tanımak için yararlı bir araç olarak vardır. Burada sizin hayvanınızın köpek olduğunu varsaymakla yanlışmış olabileceğim gibi bir ihtimale yer vardır (tikelin bu gruba mensup olduğu yanlışlığını yaşamışımıdır). Aynı zamanda, kavramsal sınırları değiştirerek yeni veya şimdiye kadar tanınmayan yaratıkları da köpek kategorisine dahil edebilirim (mesela shih-tzu'lar?). Burada Aristoteles'in bir grubun mensupları arasında ortaklıklar bu-larak bir grup oluşturulması konusundaki mirasından yararlanılmaktadır. Bu elbette esnek bir süreçtir, çünkü doğası gereği yanlışlığa açıktır. Gruplandırmalar politik, estetik ya da ahlaki kriterlere göre düzenlenebilir, böylece propagandaya açık hale gelebilir. Bazı halkların seçkinler ya da düşmanları tarafından nasıl sınıflandırıldığını hatırlayın.

VARLIK

Varlık ya da olmak. İngilizcede iki sözcük aynıdır ve olmak İngilizcede geçişsiz bir fiildir. O yüzden de “I am” (“benim” veya “ben varım”) tümcesini dilbilgisi bakımından kendine yeterli bir tümce olarak kurmak mümkündür. Doğal olarak, Shakespeare'in Hamlet'ine sık sık referans yapılır: “Olmak ya da olmamak, işte bütün mesele bu.” Hamlet sadece yaşamak ile yaşamamak arasında gezdiriyor fikirlerini; bu açıklanması gerekme-

cek kadar ünlü bir pasajdır. Ama felsefeci daha çoğunu talep edebilir. Bir taş da vardır. Ama olması (ya da olmuş olması) bir gereklilik değildir. Ben varım, ama olmam bir gereklilik değildir. Ölebiliyorum, ama moleküllerim bir varlık sürdürecektir, ama böyle olması bir gereklilik değildir. Kendim de dahil bu şeylerin hepsi olumsal gibi duruyor, yani gerekli değildir. Ama belki de olumsal olabilmeleri için bir gerekliliği çağırıyorlar: Bunların gelip geçici bileşimleri için daha derin bir süreklilik oluşturan varoluşa ihtiyaçları var.

“Varlık” kavramı bütün hepsi arasında en karanlık olanı gibidir. (Heidegger, *Being and Time* [Varlık ve Zaman], “Introduction”, 2)

Varlık bazı felsefi zihinler için kâbus olmuştur. Kimileri yalnızca şeylerin var olduğunu kabul eder, bir sonraki adımda bunların neden yapılmış olduğunu sorar. Yani bunlar maddi midir yoksa gayri maddi mi? Var olan şeyler hakkında nasıl bilgi ediniriz? Bu sonuncular için “şeylerin olduğu”nu sorgulamak gereksiz bir baş ağrısıdır. Şeyler vardır, haydi şimdi onlar hakkında düşünmeye başlayalım. Bu, ontolojinin, yani var olan şeylerin incelenmesinin konusunu oluşturur. Bu alanın son derece geniş ve derin bir etkisi vardır, çünkü bütün bilimler şeyleri araştırır ve onlarla ilişki kurmak zorundadır. Ontolojik olarak şeyler önce tümeller ve tikeller, soyut ve somut şeyler gibi çeşitlere bölünebilir. Burada söylenenleri kavrayabilmek için biyolojinin varlıkları nasıl türlere, genoslara, familyalara vb. böldüğünü düşünün.

Çeşitleri ve aralarındaki ilişkileri ele almak bir sağduyu işi gibi görünebilir, ama varoluşun doğasının ne olduğunu sorgulamak ya son derecede doğru bir adım gibi görünebilir ya da tamamiyle gülünç bir girişim gibi. Ama varlığın kendisinin analiz

edilmesine yönelik çok eski bir gelenek vardır. Bu Parmenides ile başlar (“hiçbir şey hiçbir şeyden gelmiş olamaz”). Onun ortaya attığı sorunlar Platon tarafından ele alınmış, son dönemde de Heidegger’in, Sartre’in ve kıta Avrupasının başka filozoflarının yapıtlarında yeniden ilgi odağı haline gelmiştir. Sartre için iki tür varlık vardır: şeylerin varlığı (kendinde şeyler) ve bilincin varlığı (kendi için şeyler). İnsan bilinci esas olarak bir hiçliktir: *le pour-soi est rien*.

Analitik gelenek varlığın dili üzerinde yoğunlaşır: Mantıksal olarak ve dilbilgisi açısından “-dır, -dir” (İngilizce “is”) denince ne kast edilmektedir? Anselmus’un Tanrı’nın varlığı konusundaki ontolojik kanıtında varlık, mükemmel varlık için gerekli olan bir başka betimlemedir. Ama varlık bir nitelik midir? Bu, onun (dilbilgisinde) bir ad olduğunu, gözlemlenecek ve doğrulanacak bir şey olduğunu düşündürür. Oysa modern mantıkçılar böyle bir adımı genellikle semantik bir kafa karışıklığının ürünü olmakla suçlarlar ve “-dır, -dir”in nasıl belirli özellikler atfetmek için kullanıldığını izah ederler: Elimizdeki şey bir şerittir (cisimleştirme); ince, gümüşü bir şerittir (özellik); magnezyumdur (madde); kimya öğretmenine aittir (kimlik). Bu örnekte bir şey vardır, bu özelliklere sahiptir ve bu maddeden yapılmıştır, bu açıdan başka bir şeyle ilişkilidir. Bir şeyin olabilmesi için bir kimliğinin olması gerekir, diye ekler Quine. Yani bir şeyle karşılaşırız, sonra onu elimizden geldiğince iyi bir biçimde betimlemeye geçeriz.

Kıta Avrupası geleneği ile Analitik gelenek farklı görünseler de, burada sadece varlığın şeylere ve her yere yayılmış bir şeyliğe bölünmesine saygı göstermektedirler. Bu, birkaç kadeh şarap içtikten sonra hepimizin kafasını karıştıran bir şeydir.

VARLIK BİLİM (bkz. ONTOLOJİ)

VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluk, Kierkegaard ile Rus romancısı Fyodor Dostoyevskiy'in yapıtlarından kaynaklanan, bireysel seçimin metafizik yükü üzerindeki vurgusu daha sonra Gabriel Marcel, Martin Heidegger ve (bu felsefeyi oyunlarına ve romanlarına da uygulamaktan zevk duyan) Jean-Paul Sartre'in çalışmalarında verimli bir toprak bulan görece olarak modern bir felsefedir. Varoluşçuluğun bazı kökleri Stoacılığa, Ortaçağ Skolastik düşüncesine ve bir ölçüde Descartes'ın felsefesine geri götürülebilir.

Kierkegaard, Hegel'in Mutlak Tin'in büyük şemasında uzlaştırılabilir bir varlık, sanki nihai bilinç olarak düşünülmüş olan bilinç kavrayışını reddediyordu. Ona göre, bilinç uzlaşmaz biçimde bireysel ve yalnız kalmalıydı. Kierkegaard gibi Hıristiyan olan Marcel, hayatının (Tanrı tarafından) verilmiş olduğunu, ama her an ölebilir olduğunu, ölümle her zaman yüz yüze olduğunu, dolayısıyla psikolojik olarak tek kaçışın öteki dünyaya iman getirmeye dayanan teolojik yol olduğunu ileri sürüyordu. Ateist varoluşçular için bu bir seçenek değildir: Ölüm insanın varlığının ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla ölüm burada daha da ciddi sonuçlar içerir.

Varoluşçu için seçim bir absürtlük yaratır: Diyelim bir bardak bira ısmarlamak üzereyim, ama bir sonraki davranışında zorunlu olan hiçbir şey yoktur. Servisi yapan kadına dans etmesini söyleyebilirim veya ayağa kalkıp *Marsellaise*'i söyleyerek oradan çıkabilirim. Kim olduğum, başka filozofların insan doğası dediği şey tarafından tanımlanmamıştır. Öyleyse, seçimin absürtlüğünden de derin olan şey, "varlık özden önce gelir" öncülüdür. Geçmiş hiç kuşku yok ki daha önce yapmış olduğum seçimleri ve eylemlerimi ve beni bira ısmarlamaya kadar getiren bütün olumsuzlukları içerir. Ama bir an sonra kim olacağımı seçme konusunda özgürümdür. Her birimiz her an önümüzde

uzanmakta olan geleceğimiz tarafından tanımlanan doğamızı seçmekte özgürüzdür.

Özgürsünüz. Bu etkileyici önerme, eylemlerinizi seçme konusundaki sorumluluğu gerisin geriye size ve hayatınıza fırlatır. Yalnızca siz seçebilirsiniz, der Sartre. Özgürlükteki güç, kendini bu seçimler dünyasına “fırlatılmış” hisseden varoluşçu için baş döndürücüdür. Sonuç olarak, kimse doğmayı talep etmiş değildir, ama şimdi eylemlerinizi aracılığıyla kişiliğinizi tanımlamak zorunda kalıyorsunuz. Yük tamamen size aittir. Bu, dünyadan ve bir sonraki eyleminizden ödünüzün kopmasına yol açabilir. Çünkü bir tanrı gibi seçmekte özgürsünüzdür. Varoluşçu, dünyanın doğasının dünyanın varlığından önce geldiğini ima eden, özün varlıktan önce geldiğine dair Skolastik doktrini baş aşağı çevirir.

Bazı bakımlardan, varoluşçuluk özgür iradenin varlığı yolundaki liberter görüşün güçlü bir versiyonudur (bu bağlamda liberterlik özgür irade teorisini içerir). Bu yaklaşıma karakter veya eğilimlerin doğuştan geldiğini ileri süren bazı itirazlar getirilebilir. Örneğin, bir insanın kolay kolay kızmaması daha doğuştan beri karakterinin bir parçasıdır; düşünceli bir insan olmak ise daha ziyade yetiştirilme tarzının bir ürünüdür. Ama Sartre yukarıdaki ilk önermeyi reddederdi: Ona göre, işkence altında bile haykırmak veya susmak arasında bir seçim yapma konusunda özgürdür insan.

Olasılıklara bakarsanız bu mümkündür. Sartre’ın bir meseleyi kendi seçimlerinin sonucu olarak görmeyip, doğalarını suçlayan insanları sahici olmayan bir biçimde yaşadıkları gerekçesiyle mahkûm etmesi çoğu zaman fazla ahlakçı bir tavır gibi görülebilir. Hele hele insanlar uç ve zorlayıcı birtakım koşullar altında ise. Stoacılar buna kısmen katılırlardı: İçinde bulunduğum sandalın tonlarca suyun altında kalacağını görünce umutsuzluk-

la haykırıyorsam bu aklımın bir an için işlemediğini gösterir, ama duygularımı gemleyerek kendi üzerimde kontrolümü yeniden kazanabilir ve böylece tehlikeyi “stoik” tarzda karşılayabilirim. İnsanın ve evrenin kaderinin sabit olduğunu düşünen Stoacılardan farklı olarak, varoluşçular determinizmi reddediyordu.

Varoluşçu, Kartezyen bir ruh durumu içinde, çevrenizde gördüklerinize ilişkin kafanızı karıştırabilir: İçinde bulunduğunuz oda başka bir renk olabilir; masa bir zürafa, lamba bir yılan, yatak bir Ferrari olabilir. Bunların her ne iseler o olmaları evrenin zorunlu mantıksal gelişmesine bağlı değil, yalnızca birer olumsallıktır. Burada da metafizik oyunbazdır, insanın başını döndürebilir. Sanat alanında, sürrealizmde varoluşçu temalara rastlarız: İnsanı rahatsız edecek türden peyzajlar ve çarpılmış insan figürleri, tiyatro oyunlarında ise Kafka’nın olağanüstü karanlık romanlarında olduğu gibi, abartma ve absürtlük buluruz.

VİCDAN

Dostoyevskiy’in *Suç ve Ceza*’sında Raskolnikov çok iyi planlanmış bir cinayet işler, ama sonra vicdanı peşini bırakmaz. Neden? Artık mazi olmuş ve bir başka uzay-zamana ait olan bir şey üzerinde bu kadar durmanın ne tür bir nedeni olabilir? Aziz Augustinus bizi içimizden geldiği gibi davranmaya teşvik ediyordu. O zaman neden ne yaptığımızı hatırlamak, hareketlerimizin üzerinde düşünmek ve pişmanlık duymak zorunda olalım ki?

Ah, kader ona biraz pişmanlık bağışlasa, yüreği tırmıklayan, uykuyu kaçırان yakıcı bir pişmanlık, insanları rüyalarında celladın ipini veya denizin derinliklerinin sükûnetini görme işkencesiyle karşı karşıya bırakan o pişmanlık! Ah, bunu o kadar büyük bir memnuniyetle kucaklardı ki! Gözyaşları ve

ızdırıp – sonuç olarak bunlar da yaşamaktır. Ama suçu için hiçbir pişmanlık duymuyordu. (Dostoyevskiy, *Crime and Punishment*, 520)

Joseph Butler vicdanı “insanın kendisi üzerine yargı veren ... bazı davranışların kendi içlerinde haklı, doğru, iyi olduğunu telaffuz eden ... üstün bir tefekkür ilkesi” (*Five Sermons*, II.8) olarak tanımlamıştır. Raskolnikov kendini yargılamaktan kaçamaz. Ama bastırılmış ihtiyacı zincirlerinden boşandırarak kendi üzerine çevirip bir boşalma ve günahlarından arınma yaşayamaz, çünkü günahlarından arınması olanaksızdır. Butler için vicdanın içeriği evrenseldir ve adaleti, dürüstlüğü, ortak çıkarlara gösterilen özeni kucaklar. Ama Butler’dan daha erken bir aşamada yazmakta olan Locke, vicdan konusunda evrensel olarak kabul edilecek davranış ilkelerinin doğuştan gelebileceği fikrini sorguluyordu. Bu argüman Adam Smith tarafından devralınacaktı. Smith vicdanı psikolojik olarak içimizde var olan tarafsız bir seyirci olarak tanımlıyordu. Bu seyirci, kişinin tarihçesi içinde yetişiyor ve insanın kendi davranışları hakkında yargı veriyordu. Bu durumda, hem olumlama hem de mahkûm etme yerel birtakım renkler taşıyacaktı.

Zihinde doğan iç çekişme, buna eşlik eden duygusal sıkıntı, insanı hasta bile edebilen bu durum, gerçekten de tuhaf bir âdettir. Bu, vicdanı sızlayanları bunun nereden kaynaklandığını sormaya iter. Aynı zamanda, benzer acılar çekmeyenlerin şu ya da bu nedenle vicdansız olduğu, dolayısıyla da insandan daha aşağı düzeyde bir varlık olduğu düşüncesini kışkırtır. Eğer Butler haklı ise, teologlar Tanrı’nın her birimizin içine bir vicdan yerleştirmiş olduğunu ileri sürebilirler. İyilik yapmamızı ve kötülükten kaçınmamızı buyuran emirler kalbimizin duvarlarına büyük harflerle kazınmıştır. Bunlara karşı günah işlediğimizde vic-

danımız ızdırıp ile dolacaktır. Bu ikna edici bir teoridir ve dini inanışa ciddi biçimde destek olur. Laikler Tanrı'nın yerine Doğa'yı koymuştur. Doğa ahlaki bilgiyi, türümüzde binlerce yıl üzerinden evrilmiş ve ortaya çıkmış eğilimler olarak içimize yerleştirmiştir.

Ne var ki, Locke'ın tezi vicdanın nesnelliği fikrini ciddi biçimde çürütür: "Aynı vicdan eğilimine sahip kimi insanın kaçınacağı şeyi, kimi uygular." (*Essay*, I.iii.8) Ama, içeriğinden bağımsız olarak, vicdani muhasebe konusunda ortak bir eğilim olabilir mi? Ancak, bazı insanların sanki vicdanı yoktur: Cinayet işleyen veya cinayete azmettiren ama hiç nedamet duymayan insanlar. Gerçekten pişmanlık duymamanın ölçeği hakkında psikolojik bir araştırma konusu haline gelir bu. Ancak, vicdan yokluğu gerçekten söz konusuysa (mutlak biçimde mi?) o zaman bu yokluğun patolojik olduğu, Shaftesbury'nin dediği gibi bir "içsel sakatlık" yaratan nadir bir hastalık oluşturduğu söylenebilir. Belki de bu kişi, genetik bakımdan bir gerilemeyi temsil ediyordur.

Ne var ki, Locke'ın teorisi esnektir. Sizin davanız uğruna küçük parmağımı bile kıpırdatmamam başka davalar konusunda da vicdansız olduğum anlamına gelmez. Sizin davanıza ilgi duymadığım için suçlanmamalıyım. Vicdanın doğuştan gelen bir şey olduğunu ve içeriğinin evrensel olduğunu düşünenler için, bu nedenle suçlanmam en doğal şey olurdu.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1889-1951)

Ludwig Wittgenstein 20. yüzyıl felsefesine "kral çıplak" diye haykıran çocuğun tavrıyla girmiştir. Felsefeye tesadüfen girmiş, mühendislik kariyerinden koptuktan sonra sessiz sedasız bir devrim yapmıştır: Felsefi sorun diye bir şeyin olmadığı, yalnızca dilsel sorunların var olduğu yolundaki beyanı, o zamandan beri

güçlü yankılar yaratmıştır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü"sü kadar güçlü değildir bu yankılar. Felsefenin ölümü bazılarımız için altından zor kalkılır bir şey olsa da insan Wittgenstein okumadan ve daha sonra berraklık ve içgörü için ona yeniden dönmeden felsefe öğrenemez. Bu arada, öyle anlaşıyor ki küçük Ludwig *Realschule*'ye Adolf Hitler ile birlikte gitmiş. Aynı zamanda kovboy filmlerini seyredip gevsemeyi çok severmiş.

Wittgenstein'ın felsefesinin iki dönemi vardır: Erken dönem *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta, geç dönem ise *Felsefi Soruşturmalar*'da cisimleşir. Erken dönem pozisyonu yedi cümlelinin açılmasıdır. Her bir cümle, bir şeyi kalem kalem sayan kataloglarda olduğu gibi, daha derin anlamını ortaya koymak ve açıklanmak üzere açılır. Her bir satır dikkatimizi en yüksek dereceye yükseltmemizi gerektirir. Burada iyi bir polisiyenin adım adım gelişmesi gibi zevk alabileceğimiz yavaş yavaş inşa edilen bir felsefi vizyondan söz edemeyiz. Wittgenstein daha baştan yıkmaya başlar. *Tractatus*'un okunması da kolay değildir. Kişisel olarak ben bu kitabın en iyi banyoda okunabileceğini düşünüyorum. Bu da olmazsa duşta.

Dünya hakkında nasıl bilgi ediniriz? Wittgenstein'a göre yalnızca dil aracılığıyla. Duyularımıza hitap eden her şey, deyim yerindeyse dilselleşir. Bu da dilin bize dünyayı temsil etme olanağını nasıl yarattığı yolundaki alternatif perspektifi getirir. *Tractatus*'taki tez, dilin dünyayı çok sadık biçimde temsil etmesi gerektiğidir. Gönderi yapılan şeye bağlanan bir cümlelinin bileşenleridir bunlar. İstisnalar arasında mantıksal bağlaçlar (ve, veya) vardır. Bunlar yalnızca dilin işleyebilmesi için işe yararlar. Telaffuz edilen mantıksal olarak tutarlı olmalıdır ama aynı zamanda dünyanın bir resmini de çizmelidir (resim dil teorisi). Bir kazanın modelinin o kazayı nasıl temsil edebildiğini görüp etkilenen Wittgenstein, dilin de bir resim veya model gibi iş yapabileceği-

ne ve gerçekliği temsil edebileceğine inanır. Üretebileceği resimler dışında (bunlar görülmüş şeylerle eşitlenmelidir), hiçbir bilişsel anlam mevcut olamaz. Doğru bir biçimde inşa edildiğinde bir önerme doğru ya da yanlıştır. “Ne söylüyorsa onu gösterir.” Doğruysa bir durumu doğru bir tarzda betimliyor demektir. “Odada bir köpek var” dediğimde durumun odada bir köpek olduğu bir durum olduğunu belirtmiş oluyorum. Öyleyse, bir önermenin özü “durum böyle” olarak özetlenebilir.

Dilimin sınırları dünyanın sınırları anlamına gelir. (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6)

Wittgenstein için zorunluluk mantıksaldır; yani şeylerin niçin olması gerektiğinin nedenine gönderme yapmaz. Zorunluluğu yalnızca sözcükler arasındaki ilişki yaratır. Ama totolojiler (yani zorunlu olarak doğru olan şeyler) gerçekte hiçbir şey söylememektedir ve bu anlamda “manasız”dır. Benzer biçimde çelişkiler de dünya hakkında hiçbir şey söylemez. Bunların doğruluk koşulları çelişiktir. Öte yandan, özellikle “varlık”, “ben”, “olgu” vb. kavramları tanımlama söz konusu olduğunda bir söz hiçbir şeyle ilişkili değilse ortaya çıkan saçmalıktır. “Metafizik bir konu dünyanın *neresinde* bulunur?” Metafizik önermeler ileri süren birine insan “önergelerinde bazı imlere anlam kazandıramadığı” cevabını vermelidir. Felsefenin işi budur, çünkü “Hakkında konuşamadığımız şeyleri sessizce bir kenara bırakmalıyız.”

Tractatus’u (Birinci Dünya Savaşı’nda Avusturya ordusunda görev yaparken) tamamladıktan sonra Wittgenstein felsefenin sorunlarını çözdüğüne inanarak birkaç yıl boyunca kırsal bir yöredeki bir okulda küçük çocuklara öğretmenlik yapmak üzere formel felsefeden çekildi. Tekrar felsefeye dönmeye ikna olması, kendisinin yaptığı çalışmanın bazı temalarını geliştirmekte olan

Viyanalı Mantıksal Pozitivistlerle tanıştıktan sonra oldu. Felsefede daha yapılacak işler olduğunu kabul ederek bunu izleyen birkaç yıl boyunca genel bakış açısının üzerine yeniden düşünmeye başladı ve 1945'te *Felsefi Soruşturmalar*'ı ortaya çıkarttı.

Daha önce, Wittgenstein'in misyonu felsefenin sorunlarını çözme yolunda rasyonalist bir çabanın bütün tuzaklarıyla karşı karşıyaydı. Bu çaba büyük ölçüde Tanrı'nın varlığını yalnızca mantık ve dil aracılığıyla kanıtlamaya çalışmak gibiydi. Sonuç soyuttu, daha sonra kendisinin dilin günlük hayatta kullanımı olarak göreceği şeyden kopuktu. *Tractatus*'un sonundaki enfes ironiye rağmen: Bir kez meseleyi anladınız mı, ona ihtiyacınız kalmaz. Dolayısıyla, bir manzaraya erişmek amacıyla tırmanmak için kullandığınız merdiveni yukarı varınca tekmeleyip atabilirsiniz. Wittgenstein da *Tractatus*'taki bazı tezlerini (örneğin sözcüklerin şeyleri temsil ettiği tezini) bir kenara atacaktı, ama *Soruşturmalar*'daki kaygı aynı kalacaktır: Dili ve zihni incelemek, felsefenin sınırlarını açığa çıkarmak ve insanın kendisini mümkün olduğunca berrak biçimde ifade edebilmesi amacı yolunda uğraş vermek. Neden? Bilgiyi güvence altına alabilmek için. Ama bu güvence kullandığım dile bağlıdır. Konuşurken ve yazarken katıldığım dil oyununun kuralları, benim dünya hakkındaki vizyonumu yaratır ve bu oyun ve onun kuralları aracılığıyla kendimi anlaşılır kılmak zorundayımdır. Ama birden fazla oyun vardır. Bunların her birinin kendi kuralları vardır, birbirlerine ancak bir "aile benzerliği" gibi bir şeyle bağlıdırlar. Bir fıkra anlatma oyunu vardır, bir yemek ısmarlama, bir olayı betimleme, bir soru sorma vesaire. Wittgenstein'in geç döneminde kullanımdan soyutlanmış dili değil kullanım halindeki dili vurgulaması bu yüzdendir. Bir sözcüğü bir semboller kümesi olarak görebiliriz. Mesela "kız" sözcüğünü alalım. Buradaki harfler kümesi, parmağımla işaret edip "işte bunu kastediyorum" diyebi-

leceğimiz bir kızın gerçek varlığıyla nasıl bir ilişki içindedir? Yalnızca kullanım yoluyla: Sözcük kullanılmazsa hiçbir şey ile ilişki içinde olamaz.

Wittgenstein aynı zamanda solipsizmi felsefeden çıkarmaya çalışmıştır. Solipsist, yalnızca kendisinin var olduğuna inanandır: Geri kalan herkes onun hayal gücünün ürünüdür. Bu sonuçtan kaçınma çabası felsefede birçok argümanın geliştirilmesine yol açmıştır. Wittgenstein da kendi akıl yürütmesini ortaya koyar. Solipsist, zorunlu olarak kamusal, toplumsal bir dil oyununa katılır, çünkü kendisi kendine ait bir özel dil ya da, hiç olmazsa, herhangi bir anlamı olan bir dil üretemez. Wittgenstein dilin özel olabileceğini reddeder. “Ben ağrı çekiyorum” açıklamasında yanılıyor olmak saçma görünmektedir. Öyleyse, birinci şahıs, solipsist, ayrıcalıklı görüş sallantıdadır. Bir duyu algılamanın vazgeçilmez bir mahremiyet örneği sağladığını düşünebiliriz. Ama şimdiki zamanda algıladığım (ve kendime sakladığım) duyunun dün algıladığım (ve kendime sakladığım) duyuyla aynı olduğundan nasıl emin olabilirim? Bu duyuyu “D” harfiyle not ederim. Ama bunun neye yararı olur ki? D1 ile D2’yi karşılaştırmaya kalksam, bütün D’leri aynı türden duyular olarak birbirine bağlamama olanak tanıyacak hangi doğruluk kriterim var? Örneğin “şöyle bir duyu (ağrı) algılıyorum” cümlesinde olduğu gibi “duyu” terimini ortaya atarak, kaçınılmaz biçimde herkesin bildiği bir sözcük kullanıyorum, onsuz edemiyorum. Öyleyse, solipsistin görünürde tamamladığı mantıksal döngünün içi boş çıkar: “Var olduğumu biliyorum” fikrini ifade etmek bütün bir toplum tarafından türetilmiş bir dizi sözcüğü ve onların imgelelerini ortaya atmak demektir. Yaşadığım herhangi bir özel deneyim (örneğin bir şeyin bana yaslanıyor olduğu izlenimi), ne yapmakta veya hissetmekte olduğumu anlamanın araçlarını bize sunan bir paylaşılmış kamusal dünyayı varsayar.

Başka insanların benim ağrı çekiyor olup olmadığından kuşkulandığını söylemek anlamlı olabilir; ama benim kuşkulandığımı söylemek anlamlı değildir. (Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [Felsefi Soruşturmalar], I. 246)

Dil kullanıldığına göre, kavramları kendi “evleri”ne iade etmek bizim için kritik önem taşır. Dolayısıyla, metafizik önermeleri bunların doğrulanamayacağını söyleyerek yadsımak (“Tanrı vardır” anlamsız bir cümledir çünkü “Tanrı” doğrulanamaz, öyleyse aynı geçerlilikle “Vup” vardır da diyebilirsiniz) yerine, Wittgenstein “bilgi”, “varlık”, “nesne”, “ben”, “önerme” ve benzeri sözcüklerle yaratılabilecek saçmalıkları ortadan kaldırarak “bunların üzerinde durduğu dil zeminini temizleme”mizi (*Philosophical Investigations*, I.118) tercih etmektedir. Peki, bilgi nerede başlar? Bir şeyi kesinlikle söyleyebilir miyiz? Ampiristler kesin kanıyı duyu algılarımızla edindiğimizi ileri sürerler (ateşin sıcaklığını hissediyorum), idealistler ise zihnimizin iç aşîkârlığından (en azından düşündüğümü biliyorum). Ama her iki iddia da Wittgenstein için yetersizdir, çünkü her ikisi de zihnin kendi iç içeriğinin kesinliğine yaslanır. Bu işe nihai olarak savunulamayacak olan, Wittgenstein’ın özel dil kavramını çürüterek ele almış olduğu solipsizmi üretir.

Peki kesinlik nereden gelecek? Böyle bir şey herhangi bir biçimde mümkün müdür? Tersinden kuşkuyu ele alalım. Wittgenstein ellerimden kuşku duyduğum halde onları kullanmaya devam edersem, aslında onlardan kuşku duymuyorumdur der. Daha da önemlisi (çünkü Descartes buna teorik olarak kuşku duymak diyorum diye cevap verebilirdi), kuşkular kuşku duymak için bir zemini gerekli kılar: Yani varsayılmış olan dil oyununa hâkim olmayı gerekli kılar. Bir kere insanın eli olmak ne demektir bilmeden ellerinin olduğundan kuşku duyması müm-

kün değildir. Hakkında yanılmamız olanaklı olmayan bazı şeylerden, örneğin dışımızda nesnelerin varlığından hiçbir biçimde kuşku duyulamaz. Tespit ettiğim şeyler konusunda yanlış yargılara ulaşabilirim, ama bu yargıların düzeltilmesi mümkündür. Bu ise üzerinde düzeltmelerin yapılabileceği bir zemini varsayar. Kesinlik, düşünmek veya algılamak fiillerinden daha derin bir düzeyden kaynaklanır: Ampirik veya düşünsel araştırmanın ürünü değildir; araştırmalarımızın bizatihi temelidir. Yaptığımız önermeler onları yaşamaktan edinilmiştir. Bunlar öğrenilmiştir, deneyimle görülmemiştir, miras alınmıştır, sanki “yutulmuştur” – elbette gözlem ve öğretim yoluyla ama Wittgenstein “öğrenilmiş” sözcüğünü kullanmamayı tercih eder. Sanki tek tek önermelerin her birini ayrı ayrı öğreniyoruz gibi değildir durum. Sistemin bütününe, kullanılmakta olan dil oyununun genel bir tablosunu ediniyoruzdur. Dolayısıyla, ben “oraya koşun” dediğimde, benim komutumla ne demek istendiğini daha önce anlamış olduklarınızdan hareketle hangi oyunu oynadığımız konusunda bir kabul yoluyla kavrarınız. Peki baştaki anlama nereden gelir? Başkalarının eylemlerini gözlemlemekten ve izlemekten.

Bir bakıma, bütün değerlendirmelerde değil ama bazılarında belirtildiği gibi, geç dönemin Wittgenstein’i davranışçı olarak anılabilecek bir zihin teorisine yaklaşmaktadır. Zihnimiz hakkında bilinebilecek olan, yalnızca davranışlarımız (kural izlememiz) aracılığıyla anlaşılabilir. Peki ama kuralları nasıl öğreniriz? Kurallardan koparsak bunu fark etmemizin bir yolu var mıdır? Hayatın içine katılarak, kurallarımızın altında yatan âdetler ve kültür biçimlerine katılarak. Bunlar anlam ve niyet aracılığıyla üst üste gelir ve bütünleşir. Örneğin, sizin evde, “Çaydanlık sıcak mı?” diye sorulması genç kardeşinizin kendini yakmaması için çaydanlığın sıcak olup olmadığının kontrol edilmesi yolun-

da bir kural ima edebilir. Ama arkadaşınızın evinde aynı soru çayı demle anlamına gelen bir kural ima edebilir. Ben bir konuk olarak bu evlerin her birinde ne denmekte olduğunu nasıl bilebilirim? Yalnızca o evlerde oturarak ve kuralın anlamını özümseyerek. Telaffuz edilen şeyin anlamını ancak, bu telaffuz edilen şeyin arka planında yatan varsayımların bağlamı aracılığıyla anlamlandırabiliriz. Elbette, kuralın değiştirilmesine katkı olabilir. Örneğin arkadaşımızın evinde kuralı reddederek yüksek sesle “evet, çaydanlık gerçekten de sıcak” diye seslenebilirim ki sorunun ne niyetle sorulduğu tekrar edilsin.

Tractatus'ta ulaşılan sonuçlardan insan doğal olarak çok daha sakin (ve huzurlu) bir dünya bekliyor, ama hepimiz ağzımızı kapatıp aslında neyin söylenebileceğini düşünmeden önce, dünya hakkında çok şey öğrenmemize yardım edebilecek olan müzik ve şiiri hatırlamalıyız. Bir bakıma, *Soruşturmalar* bizi tanıdığımız bir bölgeye geri getirmektedir: İnsanların dünya görüşleri, bu görüşlerin anlamlı mı olduğu yoksa sadece bazı şeyleri yapmanın biçimleri mi. Felsefe elbette Wittgenstein ile birlikte ölmedi. Etik, politika, estetik, din, zihin, dil, matematik ve benzeri alanlarda boğuşulacak sorunlar mevcut. Aslında bunlar felsefenin sorunlarıdır ve bunları koymaya çalışmak bizi felsefenin kendisinin sorunlarına geri götürür.

ZAMAN

“Zaman nedir?” diye sorar felsefeci. Değişimin ya da sürenin ölçümü, diye cevaplamıştır çoğunluk. “Ama kim için?” diye itiraz eder Einstein. Görelilik teorisi klasik mutlak zaman anlayışını paramparça etti, zaman genişlemesi kavramını ortaya çıkardı. Ama fizik hâlâ zaman konusundaki en eski sorunları berraklığa kavuşturabilmiş değil. Zamanın bir başlangıcı vardı; bu doğrusa, ondan önce ne oluyordu? Sonuç olarak, bir başlangıcın ol-

ması, şimdi farkında olduğumuz gibi, zamanı üreten daha önceki bir olayın veya nedenin varlığına işaret eder.

Felsefe bu tür meseleleri dikkatli biçimde ele almamızı gerektirir, çünkü bunlar bizi kolaylıkla çelişkilere sürükleyebilir. Örneğin, günlük düşüncümüzde zamanın nesnel ve kamusal olarak ölçülebileceğini ve şimdiden geçerek yalnızca tek yönlü olarak aktığını çok iddialı önermelerle ileri süreriz. Ne var ki, “şimdi” kavramı kendini biçimsiz bir mantıksal karmaşıklık olarak sunar. Şimdi önümüzde (ya da kimilerinin söyleyeceği gibi içimizde) devamlı kaybolmaktadır.

Zamana bütünüyle yanlış bir biçimde bakıyor olabiliriz. Zaman öylesine vardır ve biz onun içinde (kendi görelî referans çerçevelerimiz dahilinde) ilerleriz. Zamanla bu ilerlememizin farkına varmışızdır, sanki devamlı olarak bir uzay-zaman patikasında yürümekteyizdir. Eğer bu doğruysa, neden görünürde hepimiz zaman içinde “ilerlemekteyiz”? Neden dönüp öteki yöne doğru yürüyemiyor ya da sadece duramıyoruz? Yoksa bu mesele insan dilinin tartılamaz bir çıkarsaması mıdır? Yine de Einstein’ın görelilik teorisi yalnızca zamanın çarpık olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda kendi üzerine katlanabileceğini söyler. Böylece zaman içinde yolculuk mümkün hale gelir. Bu da felsefeciyi susturmaz: Zaman içinde yolculuğu nasıl ele almamız gerektiği oldukça eğlencelidir.

Peki öyleyse zaman nedir? Kimse bana sormadıkça biliyorum; ama biri bana sorarsa ve ben açıklamaya çalışırsam, o zaman bilmiyorum. (Aziz Augustinus, *Confessions*, Kitap 11)

Zamanı tanımlamak, zamanı tanımlamak için kullanacağımız arka plan tanımlarını, döngüsel tanımlara düşmeksizin tanımlamak demektir. Örneğin, “zaman değişimdir” ve “zaman içinde

olan değişimdir". Wittgenstein dili eleştirir. Zamanla ilgili hiçbir sorun yoktur, der. Yalnızca sözsel bazı sorunlar vardır, bunlar da aşılabılır. Fizik alanından Edward Witten'in M teorisi mekân ve zamanın sonsuz küçük, ama temel bir düzeyde var olmayabileceğini ima eder. İkisi de herkesi tatmin etmez. Aristoteles için zaman yalnız değişimi gözlemlerken saydığımız bir şey değil, saymamızı olanaklı kılan "değişim içindeki bir şey"dir. Bu, doğa bilimleri alanında kullanılan fiziksel zaman anlayışlarının temelidir. Isaac Newton zamanın değişimden, hatta evrenden bağımsız olduğunu ileri sürerken, Einstein zamanın ilerlemesinin gözlemciye göreli olduğunu izah ediyordu. Bunun anlamı şudur: Saatin tik takları saatin kendisinin ne kadar hızlı hareket ettiğine bağlıdır. Saati takmış olan kişi ne kadar hızlı gidiyorsa, zaman öteki gözlemcilere göre daha yavaş ilerlemektedir.

Görelilik teorisini kavramış olsa bile felsefeci zamanı anlayabilmek için hâlâ değişim algıları üzerinde durduğumuzu kaydeder. Bu, değişimin yokluğunun zamanın yokluğu anlamına geldiğini mi gösterir? Zaman algılaması yoksa zaman hâlâ var olmaya devam etmekte midir? Bradley hayır der: Zaman tanımlanabilir ve gerçek değildir. Augustinus zamanı yalnızca zihinsel ve psikolojik olarak görürken (deneyimler gerçekten de silinmez bir iç "saat"imiz olduğunu gösteriyor), Kant zamanın bilincin zorunlu bir deneyimi olduğunu, bu kategoriyi dünyanın üzerine bizim yerleştirdiğimizi belirtir. Her ikisi de zamanın nesnel olmaktansa psikolojik olduğunda hemfikirdir: Zaman parmağımızla işaret edip "işte zaman" diyebileceğimiz bir şeyden ziyade bir iç deneyimdir. Bergson'a göre biz zamanın geçişi karşısında pasif nesneler olmadığımızı, zaman içinde yaşadığımızı, bunun da *la durée*'nin (sürenin) fenomenolojik biçimde incelenmesini gündeme getirdiğini söyler. Elbette değişim bilincimiz, zamanı anlayış tarzımızla bağlantılıdır. Bu yüzden bazen başka zaman-

lara göre zaman daha hızlı akıyor gibi görünür. Ama ardından bir şeyin geçmekte olduğunu fark ederiz, Bu da bizi bilimcilerin fiziksel zamanına geri götürür. Bunun aracılığıyla hem yürüyüşümüzü hem de başka şeylerin zaman içinde değişimini ölçebiliriz.

Geçmiş ve gelecek gerçek midir? Kimilerine göre yalnızca şimdiki an gerçektir, çünkü sadece onu deneyimlemekteyiz. Bu, ya geçmişin ve geleceğin anlamlı bir biçimde var olmadığını ve dolayısıyla onlar hakkında fazla konuşacak bir şeyimiz olmadığını gösterir, ya da geçmişin ayrı bir kategori olarak “bir zamanlar gerçek” olduğunu, geleceğin ise “gerçek olmayı beklediğini”. Her ikisinin de anlamı geçmiş ve geleceğin gerçek olmadığıdır. Bu ortaya bazı ilginç sorunlar çıkarır: Geleceğin, sanki duyularımızı devamlı döven kaçınılmaz ilerleyişinin hep farkındayızdır. Peki bu geleceğin, daha deneyimlenmeden önce hep anlık olarak ya da kendiliğinden mi biçimlendiğini gösterir? Bunun anlamı şudur: Diyelim geleceğe insansız bir uzay aracı yolladık, bu hiçbir şey bulamazdı (dolayısıyla “geleceğe” yollanamazdı). Bu epeyce kuşkulu görünüyor. Çünkü olmuş bitmiş olanın kolaylıkla geçmişte yaşanmış olarak tanımlanması mümkündür (ve var olmuş olduğu fiziksel olarak da tespit edilebilir). Öyleyse gelecek neden şimdiki anda var olamıyor? Whitehead geleceğin gerçek olduğunu, ama şimdiki anın güncel olduğunu ileri sürmüştür. Gerçek olan yaratıcı bir süreç aracılığıyla güncelleşir. Bu kuşkusuz semantik bir ayrım sağlıyor, ama eleştirel yaklaşanlar için pek de tatmin edici değildir.

Zaman üzerinde daha fazla düşünmek için yapmanız gereken kahve, şimdiki anda var mı? Semantik açıdan, *var olacağını* ve *var olmuş olacağını* biliyoruz, ama felsefi açıdan gelecekteki şeylerin ne tür bir varlığı söz konusu? Bunlar geçmişteki ve şimdiki andaki şeylerle aynı mıdır, yoksa ebediyen gerçek ama hiç-

bir zaman güncel değil midir? Peki benim kahve yapma tercihi-me ne diyeceğiz, ne zaman ortaya çıktı? Her zaman mevcut muydu, geçmişin derinliklerinde, onu sahiplenmemi mi bekliyordu? Zamanı düşünmek, dört boyutlu bir nesneyi kafamızda canlandırmak gibidir: özü itibariyle kaygan bir süreç.

ZEN

A'dan Z'ye Felsefe başlıklı bir kitapta Z harfinde de bir madde olması gerekirdi.* Epeyce bir savaştan sonra Zen kazandı. Son madde olarak gayet uygun. Zen ile yarışanlar, Zenon'un paradoksları (Akhilleus ve Kaplumbağa), Zhuangzi ve Sıfır'dı (İngilizcesi Zero).

Zen'in ilk sözcüsü, iddiaya göre dokuz yılını bir duvara bakarak geçiren Bodhidharma idi (acaba yemeğini kim veriyordu ve ihtiyaçlarını ne zaman gideriyordu?). Zen, Budizm'in meditasyonun (*zezen*) önemini vurgulayan bir koludur. Dünyevi arzunun bir kenara bırakılması yoluyla insan dünyayı güzel görmeyi ve benliğin hakiki doğasını kavramayı olanaklı kılan bir vizyon kazanır. Budistler için arzu (bizi bir şeylerin peşine düşüren tutkular) acının nedenidir. Arzuyu aşabilirsek benliğimizi yitiririz. Sartre'ın bilinci hiçlik olarak görmesi gibi, Budizm maddi benliğin bir yanılsama olduğuna inanır. Benzer biçimde, gerçeklik de fenomenaldır. Hakikatlerden ziyade görünüşleri görürüz. Bu yüzden herhangi bir bakış açısı ötekiler kadar geçerlidir. Aslında Budist düşünüş tarzının Batı'da güçlü yansımalarının son dönemde Schopenhauer, eski çağlarda ise muhtemelen Herakleitos ve Pitagoras aracılığıyla geldiğini görüyoruz. Herakleitos'un memleketi Efes, doğu yollarına açık olan kozmopolit bir ticaret limanı idi. Herakleitos kendini dağlara sürgün ederek doğal yaşama döndü, sonunda da geri dönerek bir gübre yığını üze-

* Kitabın İngilizce orijinalinde Z harfiyle başlayan başka madde yoktur (ç.n.).

rinde oturmayı (ve orada ölmeyi) seçti.

Meditasyon, zihnın “hiç” üzerinde odaklaşması yoluyla bir aydınlanma haline erişilebileceğini ima eder. Din yönelişi olanlar için bu Buda’yı veya Tanrı’yı tanımaya giden yol olabilir. Ancak, bu derin duygularla yüklü psikolojik durumlarda neyin bilinebileceği uygulamacılar arasında farklılaştığından felsefe ve mantıksal temelde bilgi arayışının, coşkunun ilginç sonuçlarından süzülerek gelmesi dışlanmaz. Dindar olmayanlar açısından, meditasyon zihni sakinleştirmek, modern hayatın gürültü ve stresini azaltmak, zihin ile beden arasındaki dengeyi yeniden kurmak ya da sadece dinlenmek için yararlıdır. Bazen felsefi pırıltılar da elde edilebilir.

Yani Zen temelli meditasyon kendi içinde sağlıklı olarak da görülebilir, seçilmiş bir amaca hizmet eden bir araç olarak da. Aslında insan Aristoteles’i meditasyon aracılığıyla tefekkür esnasında hayal edebiliyor. Belki de yapmıştır. Bu güzel bir Philip Glass operası konusu olurdu.

ZİHN

Bir düşünce oluştuğunda, nerede oluşur? Bir nesne algılandığında, nerede algılanır? Bir eylem gerçekleştiğinde, nereden başlar? Yanıt genellikle “zihinde” diye düşünülür, ama soru sormayı seven felsefeciler bununla ne kastedildiğini sorarlar. Bunu bulutlara uzanma çabası gibi görmemek gerekir, çünkü insan zihnini nasıl gördüğümüz, bir dizi konuda ve hayat hakkında düşündüklerimiz üzerinde kapsamlı ve güçlü bir etkiye sahiptir.

Zihin felsefesi insan zihninin nasıl bir doğası olduğu, bedenle ve zihin dışı dünya ile nasıl bir ilişki içinde olduğu (eğer böyle bir ilişki varsa) ve benim zihnimin biricik ve ayrı mı, yoksa başkalarının zihninden ayrılamaz mı olduğu sorularını sorar.

Bir materyalist için maddi dünya ile zihin arasında hiçbir

fark yoktur. Yani taşıdığı bütün düşüncelerle, imgelerle, çağrışımlarla, akıl yürütme işlemleriyle ve bellekle zihin beyindir, beyin de zihin. Monistin öteki türü için (monist, dünyayı tek bir doğaya sahip olarak algılar), yani gayri maddiciler için, zihin gayri maddi dünyadan hiç farklı değildir, çünkü her şey zihindir – sizin zihninizin de, benimkinin de ayrılmaz bir parçası olduğu ve bireysel ayrımın olmadığı bir evrensel zihin. “Benim düşüncem”, “sizin düşünceniz”den ayrı değildir. Bunu kendi içinde savunmak biraz güç görünüyor, ama bir benzetme yapacak olursak, benim radyom sizinkiyle aynı istasyona ayarlanabildiğine göre, neden düşüncelerimizin aynı evrensel düşünceden beslendiği olasılığını reddetmeli? Hegel evrenin yaşayan bir ruh olduğuna inanıyordu. Hegel’in bu fikri, canlı ve cansız madde arasındaki farkı açıklayabilmek için mistikler tarafından da, feylesoflar tarafından da okunmuştur. Yaşam, bir yönlendirici güç tarafından yönetilir; öyleyse, benim zihnim de sizinki de ancak görünürde birbirinden ayrı âlemlerdir, çünkü bütün canlı (ya da belki duyarlı) varlıkları birbirine bağlayan ortak bir paydayı paylaşırlar.

Monistlerin karşısında düalistler vardır. Bunlar evrenin iki tür töze ayrıldığını söylerler: maddi ve gayri maddi. Düalistler buna bağlı olarak zihni gayri maddi olarak görürler (bu, düşüncenin gözle görülür boyutlara sahip olmamasını açıklar), gerçek dünyayı ise maddi olarak (bu da zihin dışı dünyanın, yani duyarlarımızın karşı karşıya olduğu dünyanın gözle görülür fizikselliğini açıklar).

Düalist pozisyon birçok şeyi açıklar gibi görünmektedir. Örneğin materyaliste “Yeşil düşüncesi nerededir?” sorusu sorulabilir. Bir beyin taraması belli bir davranışın ya da algıların beynin belirli bir bölgesini ve ilgili nöronları ateşlemesine yol açtığını gösterse bile, buradan hâlâ yeşilin, yeşili düşünen dışında her-

hangi biri için göze görünür olduğu çıkmaz. Diyelim ki birinin bir fabrika boyutlarında büyütülmüş beyninin içine girdik, diye yazmıştı Leibniz 1714'te, "algıyı izah edebilecek hiçbir şey görmezdik" (*Monadology*, 17).

"Düşünce dışında nerede varım?" diye sorarak devam eder düalist. Burada, Descartes'ın Bohemya Prensesi Elisabeth'e belirttiği gibi, çok belirgin bir sorun doğar: Gayri maddi bir zihin maddi bir bedenin harekete geçmesine nasıl yol açar? Bugünün anatomi bilgisiyle dahi kas hareketini tetikleyen motor nöronlarını harekete geçirenin ne olduğunu düşündüğümüz zaman ortaya bir uçurum çıkmaktadır. Beyin lobundan gelen bir sinyalden kolun kaldırılmasına kadar her şeyi izleyebiliyoruz, ama sinyali başlatan nedir? Benlik, zihin, ruh, psike – cevap olarak bütün bunlar önerilmiştir, ama bu gayri maddi varlık bir maddi varlık üzerinde nasıl etki yaratıyor? Descartes ağzında hipofiz bezi ile ilgili bir şeyler geveleyecekti ama bunun kimseye fazla anlamlı gelmediği ortada. Çünkü köprü nereye kurulursa kurulsun, maddi olanla gayri maddi olan arasındaki uçurum hâlâ durmaktadır. Gayri maddi köprü bir noktada maddiliğe doğru uzanmalıdır. Gilbert Ryle, "Makinedeki Hayalet" nerede, diye soruyordu.

Epifenomenalistler, zihnin girdiler alan ama fiziksel beden üzerinde eyleyemeyen bir edimler deposu, bir tür duman olduğunu önererek nedensellik sorunundan kurtulmaktadırlar. Ağrı duyuyor gibiyizdir, ama bu aslında yalnızca bedenin tehlikeli bir dürtüye tepki vermesi ve sempatik sinir sisteminin bir yanıtını harekete geçirmesidir. Zihin fiziksel eylemden ayrılabilir. Bu bedeni fiziksel hayatın akışına bağlar; sanki onun dalgaları üzerinde sürüklenmektedir. Buna karşılık zihin melek gibi oturmakta, olayları kaydetmekte ama hiçbir hareket başlatmamaktadır.

Son dönemde Descartes'ın zihin-beden ikiliğini bir kenara bı-

rakmayı hedefleyen iki teori gelişmiştir: mantıksal davranışçılık ve işlevselcilik. Mantıksal davranışçılık zihinsel olanı davranışsal olana indirger. Düşündüğüm zaman davranıyorumdur, bu da herkesin görebileceği hareketler anlamına gelir. Psikolojik dilin tamamı davranış konusunda önermelere indirgenebilir olmalıdır. Aksi takdirde safsatadır. Zihinsel olan hakkındaki bu katı bakış derhal itirazlar doğurur: Düşünüyorum olabilirim ama ne hakkında? Bunu kim anlayabilir? Ya da düşünüyorum gibi görünebilirim (odaklaşmış yoğunlaşmış düşünce sürecinde olduğu gibi) ama aslında hayal görmekteyimdir.

İşlevselcilik de benzer bir biçimde materyalist bir öncüle yaslanma eğilimindedir, ama zihninin ne olduğunu değil ne için olduğunu sorar. Bu teoriye göre, bir zihinsel hal içinde olmak bir işlevsel hal içinde olmaktır. İşlevselciler zihinsel hallerin nedenleri olabileceğini, bunların birbirlerini etkileyebileceğini, davranışa yol açtıklarını kabul ederler. Onlara göre, zihinsel ve maddi dünyalar arasındaki bölünme mantıksal, kategorik bir hatadır, sadece zihinsel bir icat olduğu halde birçok entelektüel sorun ve uzantı doğurmuştur. Eğer zihninin bedenden ayrılabilmesine inanıyorsam, o zaman hiç kuşku yok ki zihnim, madde gibi sıradan herhangi bir şey tarafından kısıtlanmaksızın, onu içeride tutan bu göze çarpan büklümden havada yüzerek kurtulabilir ve bir başkasının zihnine uçabilirdi.

Tam tamına böyle, der düalistler. Bu yüzdendir ki biz cennete ve Platonik Form'lar dünyasına inanıyoruz. Saçma, diye cevap verir işlevselci. Zihin yalnızca maddi dünya ile aynı kumaştan bir çalışan varlıktır. Bedeni çalıştıran yazılımdır. Ve burada yapılan beden-zihin ayrımı yalnızca açıklama amaçlıdır.

Kapsamlı olmayan ve belki de son derece kendine özgü bir ileri okuma listesi – istediğiniz yerden başlayın.

ADALET

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)
Rawls, John, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1988)
Rothbard, Murray, *The Ethics of Liberty* (Londra: New York University Press, 2002)

AKIL

Mises, Ludwig von, *Human Action* (Londra: William Hodge & Co., 1949)
Rand, Ayn, *Philosophy: Who Needs It?* (New York: Bobbs- Merrill, 1988)

AKINOLU TOMMASO (1225-1274)

Aquinas, Thomas, *Selected Philosophical Writings*, çev. Timothy McDermott (Oxford: Oxford University Press, 1998)
– ‘Summa against the Gentiles’, *On Ethics and Politics* içinde, çev. Paul E. Sigmund (New York: W.W. Norton & Co., 1988)

AMPİRİZM

Popper, Karl R., *Conjectures and Refutations* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1963)
Priest, Stephen, *British Empiricists* (Londra: Penguin, 1990)

ANALİTİK FELSEFE

Krş. Russell, Wittgenstein

ARİSTOTELES

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, iki cilt (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995)
– ‘Politics’, *A New Aristotle Reader* içinde, ed. J. L. Akrill, çev. T. A. Sinclair ve T. J. Saunders (Oxford: Clarendon Press, 1992)

AŞK (sevgi)

Krş. Aristoteles, Platon
Branden, Nathaniel, *Psychology of Romantic Love* (New York: Bantam, 1985)

AUGUSTINUS

Augustine, Saint, *City of God*, çev. Henry Bettenson Withan (Londra: Penguin, 1984)

BEN

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley (New York: Vintage, 1952)

Descartes, René, *Key Philosophical Writings*, çev. Elizabeth S. Haldane (Ware, Herts: Wordsworth Editions, 1997)

Gaarder, Jostein, *Sophie's World*, çev. Paulette Møller (Londra: Phoenix, 1994)

Hume, David, *Hume's Treatise*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978)

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (Londra: Longmans, 1902)

BENTHAM, JEREMY (1748-1832)

Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover, 2007)

Clark, G. Kitson, *The Making of Victorian England* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962)

Mack, M. P., *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas* (New York: Columbia University Press, 1963)

Rothbard, Murray, *Classical Economics* (Cheltenham: Edward Elgar, 1995)

BERKELEY, GEORGE (1685-1753)

Berkeley, George, *The Principles of Human Knowledge* (Londra: William Collins Sons and Co., 1972)

BİLİM

Krş. Popper

Williams, Roger J., *Biochemical Individuality* (New Canaan, CN: Keats Publishing, 1998)

BİLİNÇ

Dennett, Daniel, *Consciousness Explained* (Londra: Penguin, 1991)

Hopkin, Michael, 'Implant Boosts Activity in Injured Brain', *Nature*, 448 (1 Ağustos 2007) 522

Nagel, Thomas, 'What Is It Like to Be a Bat?' in *Mortal Questions* (Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1979)

Priest, Stephen, *Theories of the Mind* (Londra: Houghton Mifflin, 1991)

CİNSELLİK

Sade, Marquis de, *Philosophy of the Boudoir*, çev. Joachim Neugroschel (Londra: Penguin, 2007)

Posner, Richard A., *Sex and Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)

Scruton, Roger, *Sexual Desire: A Philosophical Investigation* (Londra: Continuum, 2006)

Vannoy, Russell, *Sex without Love* (New York: Prometheus, 1980)

ÇEVRECİLİK

Pepper, David, *Modern Environmentalism: An Introduction* (New York: Routledge, 1996)

DESCARTES, RENÉ (1596-1650)

Descartes, René, *Key Philosophical Writings*, çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross (Ware, Herts: Wordsworth Editions, 1997)

DİL

Krş. Wittgenstein

McGinn, Colin, *Making of a Philosopher* (Londra: Simon & Schuster, 2002)

DİN

Dawkins, Richard, *The God Delusion* (Londra: Black Swan, 2007)

Lewis, C. S., *Mere Christianity* (Londra: Fount, 1997)

EGOİZM

Hobbes, Thomas, *Leviathan* (ed.) Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

Hume, David, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983)

Mandeville, Bernard, *Fable of the Bees*, iki cilt (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1988)

Rand, Ayn, *Virtue of Selfishness* (New York: Signet, 1964)

Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982)

EĞİTİM

Palmer, Joy A., *Fifty Major Thinkers on Education* (Londra: Routledge, 2001)

Plato, *The Trial and Death of Socrates*, çev. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing, 2000)

Winch, Cristopher and John Gingell, *Key Concepts in the Philosophy of Education* (Londra: Routledge, 2005)

EPISTEMOLOJİ

Hume, David, *Hume's Treatise*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P.H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978)

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1980)

ESTETİK

Eco, Umberto, *On Beauty: A History of a Western Idea*, çev. Alastair McEwen (Londra: Secker and Warburg, 2004)

Kant, Immanuel, *The Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1964)

– *Observations on The Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait (Londra: University of California Press, 1964)

Plato, *Symposium and Phaedrus*, çev. Benjamin Jowett (New York: Dover, 1993)

Santayana , George, *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Dover, 1955)

Scruton, Roger, *Art and Imagination* (Londra: Methuen, 1974)

Tolstoy, Leo, *What Is Art?* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1960)

ETİK

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, çev. Sir David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1992)

Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover, 2007)

Lewis, C. S. *The Abolition of Man* (Londra: Fount, 1979)

Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982)

EYLEM

Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1984)

sity Press, 1980)

Mele, Alfred (ed.), *The Philosophy of Action* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

Thomson, Judith Jarvis, *Acts and Other Events* (Cornell: Cornell University Press, 1977)

FAYDACILIK

Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles and Morals of Legislation* (Oxford: Clarendon, 1996)

Mill, John Stuart, *Utilitarianism and Representative Government* (Londra: J. M. Dent & Sons, 1929)

Singer, Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford: Clarendon Press, 1981)

Smart, J. J. C., ve Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)

FEMİNİZM

Walters, Margaret, *Feminism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005)

FENOMENOLOJİ

Krş. Kita Avrupası felsefesi

Scruton, Roger, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (Londra: Sinclair-Stevenson, 1994)

Thenevaz, Pierre, *What is Phenomenology?*, ed. James M. Edie (Chicago: Quadrangle, 1962)

GÖRECİLİK

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986)

Wong, David, 'Relativism' in *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1997)

HAKİKAT

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 2. Basım (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1967)

HAYVAN HAKLARI

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)

Scruton, Roger, *On Hunting* (Londra: Yellow Jersey Press, 1999)

Singer, Peter, *The Expanding Circle* (Oxford: Oxford University Press, 1981)

HEDONİZM

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon, 1996)

– *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Dover, 2007)

Carson, Thomas L. ve Paul K. Moser, *Morality and the Good Life* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

Feldman, Fred, *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism* (Oxford: Clarendon, 2004)

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)

Sidgwick, Henry, *The Method of Ethics* (Londra: MacMillan & Co., 1911)

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770-1831)

Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)

– *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York: Prometheus Books, 1991)

– *The Philosophy of Rights*, çev. S. W. Dyde (New York: Prometheus Books, 1996)

Horstmann, Rolf-Peter, 'Hegel', *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, çev. Jane Michael-Rushmer (Londra: Routledge, 2005)

Houlgate, Stephen (ed.), *The Hegel Reader* (Oxford: Blackwell, 1998)

Norman, Richard, *Hegel's Phenomenology* (Londra: Sussex University Press, 1977)

Plant, Raymond, *Hegel* (Londra: Phoenix, 1990)

Singer, Peter, *Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1983)

HEIDEGGER, MARTIN (1889-1976)

Heidegger, Martin, *Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper Collins, 1993)

HOBBS, THOMAS (1588-1679)

Hobbes, Thomas, *Behemoth or the Long Parliament* (Londra: University

of Chicago Press, 1990)

– *De Cive* (Montana: Kessinger Publishing, 2004)

– *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

Martinich, A. P., *Hobbes: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

HUME, DAVID (1711-1776)

Hume, David, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983)

– *Hume's Treatise*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978)

İNANÇ

Krş. Hume, Kant, Akinolu Tommaso

Griffiths, A. Phillips (ed.), *Knowledge and Beliefs* (Oxford: Oxford University Press, 1967)

KANT, IMMANUEL (1724-1804)

Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 2007)

– *Critique of Practical Reasons*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2002)

– *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (Londra: Macmillan, 1970)

– *The Moral Law*, çev. H. J. Paton (Londra: Hutchinson, 1972)

KITA AVRUPASI FELSEFESİ

Bkz. Sartre, Heidegger, Hegel.

KIERKEGAARD, SØREN AABYE (1813-1855)

Kierkegaard, Søren Aabye, *Either/Or*, çev. Alastair Hannay (Londra: Penguin, 2004)

– *Fear and Trembling and the Book on Adler*, çev. Walter Lowrie (Londra: Everyman's Library, 1994)

KÖTÜLÜK

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, çev. Sir David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1992)

Augustine, Saint, *City of God*, çev. Henry Bettenson Withan (Penguin: London, 1984)

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy* (Chicago: Open Court Publishing, 1988)

Locke, John, (1690) *Two Treatises on Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

Nietzsche, Friedrich, *Genealogy of Morals*, çev. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 2000)

Rand, Ayn, *Virtue of Selfishness* (New York: Signet, 1964)

KUŞKUCULUK

Krş. Descartes, Hume, Popper, Wittgenstein

Fuller, Steve, *Kuhn versus Popper* (Cambridge: Icon, 2003)

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1646-1716)

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Writings*, çev. Mary Morris ve G. H. R. Parkinson (Londra: J. M. Dent & Sons Ltd, 1973)

– *Theodicy: Essays on the goodness of God, etc.*, çev. E. M. Huggard (Londra: Routledge, 1951)

Voltaire, *Candide* (New York: Modern Library, 1915)

LOCKE, JOHN (1632-1704)

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (Londra: Penguin, 1997)

– *A Letter Concerning on Toleration* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983)

– *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

– *Some Thoughts Concerning Education*, ed. W. John ve Jean S. Yolton (Oxford: Clarendon Press, 1986)

– *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1963)

Moseley, Alexander, *John Locke* (Londra: Continuum, 2007)

MANTIK

Hodges, Wilfrid, *Logic* (Harmondsworth: Penguin, 1977)

Kncale, William ve Martha, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1984)

Priest, Graham, *Logic: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

Strawson, P. F. (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1967)

MARKSİZM

Böhm-Bawerk, Eugen, *Karl Marx and the Close of His System* (Londra: Merlin Press, 1949)

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (Oxford: Oxford World Classics, 1998)

– *A Handbook of Marxism* (Londra: Victor Gollancz, 1935)

MATEMATİK

Beckmann, Petr, *A History of π (pi)* (New York: St. Martin's Press, 1971)

Seife, Charles, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea* (Londra: Souvenir Press, 2000)

MATERYALİZM (maddecilik)

Krş. Hobbes

Ball, Philop, *The Elements: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002)

METAFİZİK

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollanz, 1955)

Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomenology of Spirits*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)

MILL, JOHN STUART (1806-1873)

Mill, John Stuart, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1944)

– *On Liberty* (Londra: Longmans, Green and Co., 1884)

– *A System of Logic*, etc. (Londra: Longmans, Green and Co., 1884)

Rothbard, Murray, *Classical Economics* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1999)

Thomas, William, *Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1985)

MUTLAK

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollanz, 1955)

Sprigge, T. L. S., *The Vindication of Absolute Idealism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983)

NEDENSELLİK

Mises, Ludwig von, *Theory and History* (Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 1985)

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1844-1900)

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, çev. Robert C. Holub (Oxford: Oxford University Press, 1998)

– *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, çev. Francis Golffing (New York: Doubleday, 1956)

– *Thus Spake Zarathustra*, çev. Thomas Common (New York: Modern Library, tarihsiz)

ONTOLOJİ (varlıkbilim)

Krş. Heidegger

Grossman, R., *The Existence of the World: An Introduction to Ontology* (Londra: Routledge, 1992)

ÖZGÜR İRADE

Kane, Robert, *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996)

Pink, Thomas, *Free Will: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004)

PLATON

Plato, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997)

POPPER, KARL RAIMUND (1902-1994)

Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, iki cilt (Londra: Routledge, 1990)

– *The Poverty of Historicism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976)

– *Unended Quest: An Intellectual Biography* (Glasgow: Fontana, 1976)

POSTYAPISALCILIK

Belsey, Catherine, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002)

Sokal, Alan ve Jean Bricmont, *Intellectual Impostures* (Londra: Profile Books, 1999)

PRAGMATİZM

Murphy, J. P., *Pragmatism: From Pierce to Davidson* (Boulder, CO: Westview Press, 1990)

Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, sekiz cilt, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss ve Arthur W. Burks (Cambrid-

ge, MA: Harvard University Press, 1931-1958)

RASYONALİZM

Krş. Descartes

Hayek, Friedrich, *The Counter-Revolution of Science* (Indianapolis, IN: Liberty Press, 1979)

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1712-1778)

Rousseau, Jean-Jacques, *Confessions*, çev. anonim, ed. P. N. Furbank (Londra: Everyman, 1992)

– *Emile*, çev. Barbara Foxley (Londra: Everyman, 1969)

– *Social Contract and Discourses*, çev. G. D. H. Cole (Londra: Everyman, 1993)

RUH

Krş. Platon, Aristoteles, Akinolu Tommaso

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1970)

Zukav, Gary, *The Dancing Wu Li Masters* (New York: William Morrow and Co.: 1979)

RUSSELL, BERTRAND (1872-1970)

Russell, Bertrand, *The Impact of Science on Society* (Londra: Routledge, 1976)

– *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1980)

– *Unpopular Essays* (Londra: George Allen & Unwin, 1950)

SARTRE, JEAN-PAUL (1905-1980)

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (Northampton: John Dickens & Co., 1972)

SAVAŞ

Clausewitz, Karl, *On War*, çev. Colonel J. J. Graham (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1968)

Moseley, Alexander, *A Philosophy of War* (New York: Algora, 2003)

Robinson, Paul, *Military Honour and the Conduct of War* (Londra: Routledge, 2006)

Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977)

SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788-1860)

Schopenhauer, Arthur, *Essays and Aphorisms* (Londra: Penguin, 1970)

– *The World as Will and Idea*, çev. R. B. Haldane ve J. Kemp (Londra: Ke-

gan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910)

SEZGİ

Bergson, Henri, *Introduction to Metaphysics*, çev. T. E. Hulme (Indiana-polis, IN: Hackett Publishing, 1999)

Moore, G. E., *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959)

SİYASET FELSEFESİ

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford Uni-versity Press, 2002)

Moseley, Alexander, *Introduction to Political Philosophy* (Londra: Conti-num, 2007)

SOKRATES (MÖ 469-399)

Krş. Platon, Aristoteles, çeşitli felsefe tarihleri

SPINOZA, BENEDICT DE (1632-1677)

Spinoza, Benedict de, *On the Improvement of the Understanding; The Et-hics; Correspondence*, çev. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1955)
– *Spinoza's Ethics and 'De Intellectus Emendatione'* (Londra: Everyman, 1910)

– *Tractatus Theologico-Politicus; Tractatus Politicus*, çev. R. H. M. Elwes (Londra: George Routledge and Sons, tarih yok)

STOACILIK

Inward, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

Sellars, John, *Stoicism* (Chesham: Acumen, 2006)

Seneca, *Letters from a Stoic*, çev. Robin Campbell (Harmondsworth: Pen-guin, 1982)

SUÇ VE CEZA

Mill, John Stuart, 'Speech in Favour of Capital Punishment' in *Applied Et-hics*, ed. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1988)

Rothbard, Murray, *Ethics of Liberty* (Londra: New York University Press, 2002)

Tolstoy, Leo, *The Kingdom of God Is Within You*, çev. Constance Garnett (New York: Cassel, 1894)

TANRI

Krş. Augustinus, Akinolu Tommaso

Hume, David, *Hume on Human Nature and the Understanding*, ed. Antony Flew (New York: Collier Books, 1962)

Paley, Rev. William, *The Works of William Paley*, D. D., beş cilt (London: William Baynes and Son, 1825)

TARİH

Collingwood, R. G., *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946)

Gardiner, P. L., *Theories of History* (New York: Free Press, 1959)

Marx, Karl, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International, 1963)

Popper, Karl R., *The Poverty of Historicism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976)

TÜMELLER

Krş. Hakikat, Aristoteles, Wittgenstein

VARLIK

Barnes, Jonathan, *Early Greek Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1987)

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper Collins, 1993)

Plato, 'Parmenides' in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, çev. Mary Louise Gill ve Paul Ryan (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997)

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (Northampton: John Dickens & Co., 1972)

VAROLUŞÇULUK

Krş. Heidegger, Sartre

Sprigge, T. L. S., *Theories of Existence* (Harmondsworth: Penguin, 1985)

VİCDAN

Butler, Joseph, *Five Sermons* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983)

Dostoyevsky, Fyodor, *Crime and Punishment*, çev. Jessie Coulson (Oxford: Oxford University Press, 1980)

Locke, John, *An Essay on Human Understanding* (Londra: Everyman, 1993)

Shaftesbury, A. A. C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1982)

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1889-1951)

Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, çev. G. E. M. Anscombe ve Denis Paul (Londra: Harper Torchbooks, 1972)

– *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1978)

– *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness (Londra: Routledge, 1999)

ZAMAN

Augustine, *The Confessions*, çev. Philip Burton (Londra: Everyman's Library, 2001), s. 271

Callender, Craig ve Ralph Edney, *Introducing Time* (Royston: Icon Books, 2002)

Mermin, N. David, *It's About Time: Understanding Einstein's Relativity* (Oxford: Princeton University Press, 2005)

ZEN

Sekida, Katsuki ve A. V. Grimstone, *Zen Training: Methods and Philosophy* (New York: Weatherhill, 1975)

ZİHİN

Priest, Stephen, *Theories of the Mind* (New York: Houghton Mifflin, 1991)

Başlangıç kitabı olarak ya da farklı bir bakış açısı edinmek için bahsedilmeye değer diğer kaynaklar şunlardır:

The Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu

The Oxford Companion to Philosophy, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995)

The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Oxford: Oxford University Press, 2005)

The Pan Dictionary of Philosophy, Anthony Flew (Londra: Pan, 1984)

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig (Abingdon: Routledge, 2005)

Benzer şekilde felsefe tarihleri de paha biçilmezdir:

Copleston, Frederick, *History of Philosophy*, 1-7. ciltler (New York: Image, 1985)

Kenny, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, 1-4. ciltler (Oxford: Oxford University Press, 2007)

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy* (Londra: Philosophy, George Allen and Unwin Ltd, 1947)

Scruton, Roger, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (Londra: Sinclair-Stevenson, 1994)

İSİM DİZİNİ

- Aron, Raymond (1905-1983) – filozof, sosyolog, eleştirmen; Jean-Paul Sartre’in arkadaşı (s. 239)
- Anaksagoras (MÖ 500-428) – Sokrates öncesi filozof (s. 253)
- Anselmus, Aziz (1033-1109) – teolog (s. 204, 268, 275)
- Aristippus (MÖ 435-360) – Sokrates’in daha hovardaca bir hayat tarzı olan öğrencisi (s. 114)
- Arkhelaos (MÖ 5. yüzyıl) – muhtemelen Sokrates’in hocası (s. 253)
- Aurelius, Marcus (121-180) – Roma imparatoru, Stoacı filozof (s. 258)
- Ayer, A. J. (1910-1989) – mantıksal pozitivist filozof (s. 185, 195)
- Bain, Alexander (1813-1903) – filozof, psikolog (s. 141)
- Beckham, David (1975-) – futbolcu (s. 173)
- Bergson, Henri (1859-1941) – filozof, dirimselciliğin savunucusu (s. 249, 250, 289)
- Blackstone, William (1723-1780) – Hukukçu, örf ve âdet hukuku geleneğinin savunucusu (s. 44)
- Blair, Tony (1953-) – Britanya başbakanı (1997-2007) (s. 193)
- Bodhidharma (5.-6. yüzyıl) – Budizmi Çin’e taşıyan rahip (s. 291)
- Böhm-Bawerk, Eugen von (1851-1914) – iktisatçı (s. 176)
- Bradley, F. H. (1846-1924) – idealist filozof (s. 194, 294)
- Bush, George W. (1946-) – Amerika Birleşik Devletleri’nin 43. Başkanı (s. 172)
- Butler, Joseph (1692-1752) – piskopos, teolog (s. 279)
- Büyük İskender (MÖ 356-323) – Aristoteles’in öğrencisi, Pers İmparatorluğu’nu yenilgiye uğratan askeri deha (s. 28, 29)
- Büyük Petro (Deli Petro) (1672-1725) – Rus imparatoru (s. 158)
- Cantor, George (1845-1918) – matematikçi (s. 237)
- Coste, Pierre (1668-1747) – çevirmen, John Locke’ın dostu (s. 165)

- Dalton, John (1766-1844) – atom teorisinin öncüsü (s. 160)
- Darwin, Charles (1809-1892) – evrimci biyolojinin kurucularından biri (s. 28, 189, 226)
- Dawkins, Richard (1941-) – evrimci biyolog, ateist (s. 72)
- Derrida, Jacques (1930-1004) – yapı sökücü filozof (s. 219)
- Dickens, Charles (1812-1870) – yazar (s. 26)
- Diderot, Denis (1713-1784) – materyalist filozof (s. 131)
- Disraeli, Benjamin (1804-1881) – Britanya Başbakanı (s. 171)
- Diyojen (MÖ 412-323) – kinik filozof (s. 114, 115)
- Dostoyevskiy, Fyodor (1821-1881) – etkisi büyük Rus romancı; varoluşçuluğu etkilemiştir (s. 276, 278, 279)
- Duns Scotus (1266-1308) – teolog ve mantıkçı (s. 71)
- Eco, Umberto (1932-) – filozof ve göstergebilimci (s. 84)
- Einstein, Albert (1879-1955) – fizikçi, görelilik teorisinin kurucusu (s. 181, 182, 287-289)
- Eliot, T. S. (1888-1965) – şair (s. 75)
- Elisabeth, Bohemya Prensesi (1618-1680) – Descartes ile felsefi konularda yazışmıştır (s. 294)
- Emoto, Masuro (1943-) – düşünce gücüyle buz kristallerinin estetiğini değiştirme deneyleri yapar (s. 169)
- Epiktetus (55-135) – Stoacı filozof (s. 261)
- Escher, M. C. (1898-1972) – geometrik yanılsamalar yaratmakta uzmanlaşan sanatçı (s. 46)
- Eubulides (MÖ 4. yüzyıl) – bir dizi paradoksu ortaya atan filozof (s. 237)
- Faraday, Michael (1791-1867) – bilimci (s. 181)
- Ferdinand, Franz (1863-1914) – Avusturya-Macaristan Arşidükü; Princip tarafından bir suikastte öldürüldü (s. 269)
- Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) – idealist filozof (s. 118, 245)
- Pitagoras (MÖ 580-490) – filozof, matematikçi (s. 213, 255, 291)
- Foucault, Michel (1926-1984) – filozof, sosyolog (s. 219)
- Frankfurter, Harry (1929-) – filozof (s. 92)

- Frege, Gottlob (1848-1925) – filozof, matematikçi (s. 180, 188, 238)
- Gibbon, Edward (1737-1794) – tarihçi (s. 270)
- Gilson, Etienne (1884-1978) – filozof (s. 270)
- Glass, Philip (1837-) – minimalist besteci (s. 292)
- Gödel, Kurt (1906-1978) – matematik felsefecisi (s. 180)
- Harvey, William (1575-1657) – fizikçi, sistemik dolaşım üzerine çalıştı (s. 67)
- Hayek, Friedrich von (1899-1992) – iktisatçı, filozof (s. 52)
- Herakleitos (MÖ 535-475) – Sokrates öncesi dönem filozofu (s. 291)
- Herder, Johann Gottfried von (1744-1803) – edebiyat eleştirmeni, tarihçi, etkisi büyük romantik (s. 271)
- Hilbert, David (1862-1943) – matematikçi (s. 180)
- Husserl, Edmund (1859-1938) – fenomenolojist filozof (s. 103, 239, 240, 250)
- İmhotep (MÖ 27. yüzyıl) – kadim Mısırlı doktor, mimar, rahip (s. 113)
- James, William (1842-1910) – psikolog, filozof (s. 42)
- Johnson, Samuel (1709-1784) – ünlü sözlükçü ve mizahçı (s. 182)
- Kafka, Franz (1883-1924) – yazar (s. 278)
- Kennedy, J. F. (1917-1963) – suikasta uğramış ABD Başkanı (s. 26)
- Khrissippos (MÖ 280-207) – Stoacı filozof (s. 258)
- Kıbrıslı Zenon (MÖ ~490-430) – filozof, mantıkçı (s. 258, 291)
- Kleanthes (MÖ 3. yüzyıl) – Stoacı filozof (s. 258)
- Kripke, Saul (1940-) – filozof ve mantıkçı (s. 188)
- Ksenophanes (MÖ 431-355) – tarihçi (s. 252)
- Kriton (MÖ 5. yüzyıl) – Platon'un *Kriton* diyalogunda Sokrates'in dostu (s. 253)
- Kuhn, Thomas (1922-1996) – filozof ve bilim tarihçisi (s. 50-52)
- Lambert, Johann Heinrich (1728-1777) – matematikçi filozof; 'nin aşkın olduğunu kanıtlamış ve Kant'ı etkilemiştir (s. 102)
- Lévy-Strauss, Claude ((1908-) – antropolog (s. 219)
- Lewis, C. S. (1898-1963) – bilgin, *Narnia* romanlarının yazarı (s. 88)

Linnaeus, Carl (1707-1778) – ikiterimli bitki adlarını tikel türleri
gruplandırmanın bir yöntemi olarak kullanmıştır (s. 24)

XIV. Louis (1638-1715) – mutlakıyetçi Fransa kralı (s. 158)

Luther, Martin (1483-1546) – teolog, reformcu (s. 80)

Machiavelli, Niccolò (1469-1527) – realist siyaset felsefecisi (s. 131)

Mandeville, Bernard (1670-1733) – hicivci ve filozof (s. 77)

Mao, Zedong (1893-1976) – Çin'in askeri ve siyasi lideri (s. 100)

Marcel, Gabriel (1889-1973) – varoluşçu filozof (s. 276)

Mill, James (1773-1836) – filozof, John Stuart Mill'in babası (s. 186, 192)

Mises, Ludwig von (1881-1973) – iktisatçı, filozof (s. 176, 198)

Montesquieu, Charles-Louis Secondat (1689-1755) – siyaset felsefecisi (s.
231)

Moore, G. E. (1873-1958) – filozof (s. 26, 238, 250)

Nabokov, Vladimir (1899-1977) – yazar (s. 56)

Nagel, Thomas (1937-) – filozof (s. 55)

Newton, Isaac (1643-1727) – bilimci, matematikçi (s. 157, 181, 187, 289)

Nozick, Robert (1938-2002) – filozof (s. 13, 112, 114)

Ockham'lı William (1288-1347) – teolog, filozof (s. 72)

Orwell, George (1903-1950) – yazar (s. 232)

Öklid (MÖ 4. yüzyıl sonları) – matematikçi (s. 126, 130, 156, 255)

Paley, William (1743-1805) – teolog, filozof (s. 268)

Parmenides (MÖ 5. yüzyıl) – Sokrates öncesi dönem filozofu (s. 275)

Pauli, Wolfgang Ernst (1900-1958) – fizikçi (s. 181)

Pelagius (354-420/40) – keşiş, teolog (s. 39)

Pierce, C. S. (1839-1914) – filozof, mantıkçı (s. 306)

Pletnev, Mihail (1957-) – piyanist (s. 173)

Princip, Gavriilo (1894-1918) – Arşidük Ferdinand'ın suikastçısı (s. 270)

Quine, Willard van Orman (1908-2000) – filozof, matematikçi (s. 186,
275)

Rand, Ayn (1905-1982) – filozof, romancı (s. 79, 93, 297)

- Rawls, John (1921-2002) – filozof (s. 11-14, 297)
- Reinhold, Kurt Leonard ((1757-1823) – filozof (s. 118)
- Ricardo, David (1772-1823) – iktisatçı; eşitsiz ticaretin karşılıklı yararlarını kanıtlamakla ünlüdür (s. 98, 175, 176)
- Riemann, Bernhard (1826-1866) – matematikçi, Öklidci olmayan geometrilerin kurucusu (s. 156)
- Roberts, Monty (1935-) – barışçıl, psikolojik yöntemler kullanan at yetiştiricisi (s. 265)
- Rothbard, Murray (1926-1995) – siyaset felsefecisi, iktisatçı (s. 13, 263, 297)
- Ryle, Gilbert (1900-1976) – filozof (s. 236, 294, 307)
- Sade, Donatien Alphonse-François de (1740-1814) – liberter filozof (s. 56, 299)
- Saint-Pierre, Abbé (1658-1743) – yazar (s. 158, 233)
- Santayana, George (1863-1952) – filozof, deneme yazarı (s. 84, 300)
- Saussure, Ferdinand de (1857-1913) – dilbilimci (s. 218)
- Schelling, F. W. G. (1775-1854) - idealist filozof (s. 118, 150)
- Schubert, Franz (1797-1828) – besteci (s. 198)
- Seneca (4-65) – Stoacı filozof (s. 105, 308)
- Sextus Empiricus (İS 2.-3. yüzyıl) – kuşkucu filozof, hekim (s. 110)
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 2nd Earl of (1621-1681) – politikacı, John Locke’ın arkadaşı (s. 162)
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of (1671-1713) – ahlak felsefecisi (s. 280)
- Sidgwick, Henry (1838-1900) – faydacı filozof (s. 115, 302)
- Singer, Peter (1946-) – faydacı filozof, hayvan hakları savunucusu (s. 93, 112, 301)
- Smith, Adam (1723-1790) – iktisatçı ve ahlakçı (s. 77, 90, 175, 176, 279, 299)
- Sprigge, Timothy (1932-2007) – idealist filozof (s. 194, 305)
- Sydenham, Thomas (1624-1689) – hekim (s. 162)
- Tolstoy, Lev (1828-1910) – yazar, Hristiyan pasifisti (s. 264)

- Vico, Giovanni Battista (1668-1744) – filozof, tarihçi (s. 230, 271)
- Voltaire, François-Marie Arouet (1694-1778) – filozof, denemeci (s. 142, 159)
- Wagner, Cosima (1837-1930) – Franz Liszt’in kızı; Richard Wagner ile evlenmiştir; Bayreuth Festivali yöneticisi (s. 198)
- Wagner, Richard (1813-1883) – besteci (s. 199-201, 247)
- Whitehead, A. N. (1861-1947) – filozof, matematikçi (s. 27, 237, 290)
- Witten, Edward (1951-) – fizikçi; süpersicim teorisyeni (s. 289)
- Wolff, Christian (1679-1754) – filozof (s. 143)
- Xanthippe (MÖ 5. yüzyıl) – Sokrates’in eşi; anlatıldığına göre eşini çok azarlarmış (s. 253)
- Zhuangzi (MÖ 4. yüzyıl) – filozof (s. 291)

A'DAN Z'YE FELSEFE

Alexander Moseley

Felsefe ile ilgili genel kavramlar, tartışmalar ve düşünürler...

Sokrates bilgiyi zihnimizde nasıl doğurttu?

Diğer insanlar gerçekten cehennemimiz mi?

Kaç farklı şekilde mantıksız olabilirsiniz?

Özgür irade, her istediğimizi yapmak mı?

Hegel'i okumaya nereden başlamalı?

Felsefede aşkın doğasına ilişkin hangi teoriler çarpışıyor?

Hedonizm sadece zevk almanın yüceltildiği bir felsefe mi?

Wittgenstein'in zehir gibi bilgelikinden kendimize pay çıkarabilir miyiz?

İnsanlarla hayvanlar arasındaki farklılıktan doğan haklar ne kadar etik?

İnsanın dünyadaki varoluşuna dair çok sayıda felsefi sorunun cevabını merak edenlere herkesin anlayabileceği dilde yazılmış bir kaynak kitap.

A'dan Z'ye Felsefe, nükteli anekdotları ve pratik bilgileriyle
"başucu filozofunuz" olmaya aday.