

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KOZMOPOLİS

Modernite'nin Gizli Gündemi

Stephen Toulmin

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat

I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin
Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi

Jacques Ellul, Sözün Düşüşü

Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi

David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

Edibe Sözen, Söylem

Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü

J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?

John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler

N. Warburton, Felsefeye Giriş

Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü

Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme

Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a
Batı Felsefesi

Alasdair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi

Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm

O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı

J. -G. Rossi, Analitik Felsefe

A. Cevizci(der), Metafiziğe Giriş

Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog

Stephen Toulmin, Kozmopolis

Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş

Stephen Toulmin

Kozmopolis
Modernite'nin Gizli Gündemi

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi
Stephen Toulmin

Tercüme
Hüsâmettin Arslan

30. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 22. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Ocak 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Stephen Toulmin

Kozmopolis

Modernite'nin Gizli Gündemi

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

İ

Paradigma
İstanbul, Ocak 2002

Mütecessis dost ve ağabey Yurdakul Dağoğlu'na!
Bu tercümeyi yalnızca ona ithaf edebilirdim...
Hüsamettin Arslan

İçindekiler

Önsöz / 1

Giriş:

Milenyumu Geride Bırakırken / 7

Birinci Bölüm: Modernite Problemi Nedir? / 13

Modernite'nin Başlangıcını Tarihlemek / 13

Standart Yorum ve Kusurları / 25

Rönesans Modernitesi / 37

Rönesanstan Çekiliş / 48

Hümanistlerden Rasyonalistlere / 57

İkinci Bölüm:

Onyedinci Yüzyılın Karşı-Rönesansı / 69

Navarrelî Henry ve İman/İnanç Krizi / 69

1610-1611: Genç René ve Henriade / 83

1610-1611: John Donne Kozmopolisin

Yasını Tutuyor / 91

1640-1650: Kesinlik Politikaları / 100

Rasyonalizmden İlk Geri Adım / 115

Üçüncü Bölüm:

Modern Dünya Görüşü / 125

Yeni "Uluslar Avrupası"nın Oluşumu / 125

1660-1720: Leibniz Ekümenizmi Keşfediyor / 137

1660-1720: Newton ve Yeni Kozmopolis / 148

1720-1780: Modernite'nin İkincil Metinleri / 163

Rasyonalizmden İkinci Geri Adım / 179

Dördüncü Bölüm:

Modernite'nin Öbür Yüzü / 191

Egemen Ulusa Soylu Bağlılık / 191

1750-1914: Yapı-İskelesinin Yıkılması / 199

1920-1960: Rönesans Erteleniyor / 209

1965-1975: Hümanizm Yeniden Keşfediliyor / 220

Modernite'nin İkiz Yörüngeleri / 229

Beşinci Bölüm:

Geleceğe Doğru / 241

Temiz Sayfa Miti / 241

İnsanileşen Modernite / 248

Pratik Felsefe'nin Yeniden Elegeçirilmesi / 256

Leviathan'dan Lilliput'a / 265

Rasyonel Olandan Makul Olana / 272

Sonuç:

Gelecekle Yeniden Yüzyüze Gelmek / 279

Bibliyografik Notlar / 289

İndeks / 305

Önsöz

Bu kitap, bir zihin değişiminin tarihsel kaydını yapıyor. Ortaya koyduğu keşifler, bilimsel oldukları kadar şahsî keşiflerdir de. 1930'ların sonlarında ve 1940'ların başlarında matematik ve fizik eğitimi aldıktan sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Cambridge'de felsefeye geçtim; Modern Bilimi – ilk devi Isaac Newton olan entellektüel akımı – ve Descartes'ın başlattığı refleksiyon/düşünme yöntemini, modern düşüncenin kurucu iki temel direği ve modern dönemin kendisiyle iftihar ettiği katı “rasyonalitenin başlıca örneği” olarak görmeyi öğrendim.

Hocalarımızın bize sundukları onyedinci yüzyıl Avrupa'sı resmi hoş ve güzel bir resimdi. İnsanlık ilk kez, amaçlarını Ebediyet – Modernite projesinin “rasyonel” hale getirdiği Ebediyet– içinde ölümden sonraki hayata tehir etmek yerine bu Dünya-da ve tarihsel zaman içinde gerçekleştirme kapasitesiyle ilgili bütün kuşkularını ve belirsizlikleri bir kenara atıyor görünüyordu; ve bu optimizm yalnızca doğa bilimlerinde değil, moral, politik ve sosyal düşüncede de büyük gelişmelere yol açmıştı. Bununla birlikte, geriye dönüp bakıldığında, bu resim, en azından erken modern Avrupa tarihçilerinin, Roland Mousnier'ın 1950'lerdeki öncü eserinden sonra bize gösterdikleri başka şeyleri ciddiye alırsak, gereğinden fazla tek biçimli ve aydınlık bir resimdir. Onyedinci yüzyıl hayatının realist resmi günümüzde hem parlak ışıkları hem de karanlık gölgeleri içeriyor olmalıdır:

hem yeni entellektüel akımların başarılarını hem de bu başarıların tarihsel arkabahçesi olan din savaşlarının acılarını.

Ben kendim, 1960'ların sonlarında onyedinci yüzyıl fikirlerinin bu ortodoks yorumundan rahatsız olmaya başladım. 1965'te başlayan kültürel değişimler, (bana öyle geliyor ki) yeteneklerimizi genellikle düşünüldüğünden çok daha derinden etkilemişti. Bu hususu, *Daedalus* için 1945'ten 1970'e bilim felsefesindeki değişimleri ele alan bir taslak denemede tesbit etmeye çalıştım: beklenebileceği üzere editör benden basılması için metni daha az iddialı hale dönüştürmemi istedi, fakat Dördüncü Bölüm'de sunulacak olan merkezî anlayışlar, burada değiştirilmeden kaldı. 1985'de Stephen Shapin'in G. W. Leibniz ile Newton'un dostu Samuel Clarke arasındaki mektuplaşma konulu denemesi kuşkuvarımı arttırdı; aynı metni 1950'lerin başlarında daha dar bir çerçevede düşündüğüm için Shapin yorumunun orijinalitesini ve gücünü – Üçüncü Bölüm'de tartışacağım – iyi anlamış buluyordum. Santa Monica'da Getty Center for the History of Art and Humanities'de geçirdiğim bir yılda, bu kuşkuları Los Angeles'taki Kaliforniya Üniversitesi Araştırma Laboratuvarında ve kezâ Paris'teki Bibliothèque Nationale ve diğer kütüphanelerde izleme şansına kavuştum: Santa Monica'daki ve Getti Trust'taki meslektaşlarıma borcum İkinci Bölüm'de görülebilir.

Nihayet, onyedinci yüzyıla dair görüşlerimin değişmesinde en güçlü etki, Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Komitesi'ndeki öğrencilerimle birlikte Michel de Montaigne'in *Essais* [Denemeler]'ini okuma tecrübesidir. Montaigne, İngiliz ve Amerikan felsefe bölümlerinin müfredatında pek yer almaz: bugün bile, kitaplarına doğa bilimlerinin okuma listesinde pek az yer verilir. Denemeler üzerinde çalışırken, onun, 1970'lerin sonlarında okuyuculara kafa dengi biri olarak görüldüğünü keşfetmekten nasıl da mutlu olmuştum. Sözü gelişi, Sextus Empiricus ve Pyrrho'nun klâsik kuşkuculuğunu bir örnek olarak tartışırken, hocam Ludwig Wittgentein'in düşüncelerine, muhtemel olduğunu düşündüğümden daha yakın hale geliyor ve Modern felsefenin satranç oyunundaki açılışın, Descartes'ın sistematik

kuşku yöntemi değil, Montaigne'in kendisinin kuşkucu argümanları olup olmadığını düşünerek bitiriyordum.

Avner Cohen ve Phillip Hallie ile yaptığım muhabbetler, bu kuşkunun peşinden gitmem konusunda beni cesaretlendirerek, Montaigne'in felsefedeki mevcut krizle merkezî ilişkisini görmeme katkıda bulundu. Bu hamle beni onaltıncı yüzyıl Rönesans hümanizminin çok daha geniş dünyasına yöneltti ve Bilim ile Hümaniter disiplinler arasındaki anlama başarısızlıklarının – bu C. P. Snow'un çok iyi dile getirdiği bir konudur – büyük ölçüde Descartes'ın çağdaşı olan filozofları içerik ve kontekst bakımından zengin olan etnografi, tarih veya şiir gibi inceleme alanlarından vazgeçmeye ikna ettiğinde, onyedinci yüzyılın başlarında nasıl ortaya çıktığını gösterdi. O zamandan itibaren, araştırmamın onyedinci yüzyıl olan odağı kısmen pratik felsefe görüşünden bütünüyle teorik felsefe görüşüne kaydı; buradaki merkezî ilgim budur.

Onaltıncı yüzyıl hümanistlerinin hoşgörülü kuşkucu tutumunu bir kenara bırakan ve onyedinci yüzyılın matematiksel mükemmelliyet ve mantıksal sağlamlık, entellektüel kesinlik ve moral saflık/arılık arayışı üzerinde odaklaşan entellektüel ve pratik gündemini Modernite'nin hedefleri olarak seçmekle Avrupa, kendini hem çarpıcı teknik başarıya hem de onu en derin beşerî başarısızlıklarına götüren bir kültürel ve politik yola soktu. 1960 ve 70'lerin tecrübesinden öğrenecek bir dersimiz varsa, bu (inanıyorum ki) onaltıncı yüzyıl hümanistlerinin hikmetini (wisdom) yeniden içselleştirme ve onyedinci yüzyılın "yeni felsefesinin" soyut kesinlik ve mükemmelliğini somut ayrıntıları içinde insan hayatına yönelik pratik bir ilgiyle birleştirme ihtiyacımızdır. Yalnızca bu yolla, Modernitenin gündemi karşısındaki mevcut yaygın düş kırıklığımızla baş edebilir ve insanî bakımdan modernite projelerinde hâlâ önemini koruyan şeyi kurtarabiliriz.

Bu aşamada, araştırmalarım bir ömür harcamayı gerektirecek hacimde bir kitap halinde tam anlamıyla belgelenmiş bir formda takdim etmeyi umut edemeyeceğim ölçüde geniş bir tuvali kap-

ladı. Ben bunun yerine, okuyucuların, beni hem Modernite'nin doğuşunun çok daha kompleks bir resmine, hem de onyedinci yüzyılın başarılarının nasıl hümaniterleştirilebileceği ve dolayısıyla olumsuzluklarının nasıl giderilebileceği ile ilgili daha iyimser fikirlere götüren adımları görmelerini ve hatta izlemelerini mümkün kılacak bir deneme yazmayı tercih ettim. Denememe tam akademik bir sistemle yazarak kullanımını zorlaştırmak yerine kaynaklarını tanımladığım ve zarurî referansları verdiğim bir bibliyografik ek ilave etme yoluna gittim: sözün gelişi, İkinci Bölüm'de öne süreceğim gibi René Descartes'ın önceleri bilinmeyen basılmış eseri olması mümkün 1611 sone'ye atıflarım. Burada, bahsi geçen sonenin yayınlandığı “kayıp cildi” bularak belge olarak kullanmamı sağladıkları için Bibliotheque Nationale'ın kataloglar bölümündeki M. Peyraud ve mesai arkadaşlarının gönüllü işbirliğini de teslim etmeliyim.

Bütün bu araştırmalarda meslektaşlar ve dostlarımla tartışmalardan çok şey öğrendim. Burada, araştırmamın farklı aşamalarında yeniden yorumumu rayında tutmama yardım edenlere teşekkür etmeme izin verin: daha önce belirttiğim isimler kadar Geneviève Rodis-Lewis, Richard Watson, David Tracy, Julian Hilton, Thomas McCarthy ve John McCumber'a. Herşeyden önce, 1987 Mayıs ve Haziran'ında benden “Modernite'nin Ötesi” ile ilgili bir dizi ders için Deutsche Bank tarafından cömertçe finanse edilen misafir profesörlüğe başlamam ricasında bulundukları için Frankfurt-am-Main, Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nden Klaus Reichert'e ve Üniversite Rektörü'ne minnettarım. Düşüncelerimi, 1930'larda bilgi sosyolojisini yaratanların varislerinden önce kamuya sergileme şansı bana onları burada sunma cesareti verdi. Argümanlarımdan bazıları Hayward Keniston Konferansı olarak Michigan Üniversitesi'nde, St. Louis Washington Üniversitesi'nde, de Kalb Northeast Illinois Üniversitesi'nde; Champaign Illinois Üniversitesi'nde, Sam Thompson Konferansı (açılış konferansı) olarak Monmout Koleji'nde, Stockholm'de Centre for Working Life'da, Los Angeles Loyola Marymount Üniversitesi'nde sunulmuştur. Dostum Daniel

Herwitz çalışmanın her aşamasında hoşla giden ve yararlı bir fikir yayıcısı olurken, Lynn Conner bir metnin ayrıntılı üretiminde büyük katkılarda bulundu. Yalnızca Free Press'deki editörüm Joyce Seltzer bu kitabın bütün bir kavrayışını onun yaratıcı yorumuna borçlu olduğunu, veya onun incelikli eleştirisinin kitabın amacını şekillendirdiğini biliyor. Nihayet, bana bir akademik hayatı normal görevler etrafında tamamlama şansı veren Northwestern Üniversitesi Hümaniter Disiplinler Departmanındaki Avalon Foundation Chair'ın üyelerine ve Rudi Weingartner'a müteşekkirim.

Burada tercih ettiğim kapsamda bir araştırma her konuda eşit ölçüde ikna edici olmayı değil, yeterince emin olduğum şeyler konusunda ikna edici olmayı amaçlıyor. Hümanist geleneği yeniden içselleştirmekte, siyasî ya da kültürel geleceğimiz, bahis konusu biricik mesele değildir. Fizik bilimlerinde ihtiyaç duyulan soyut kesinlikle klinik tıp gibi pratik bilgi alanları arasında kurulacak daha iyi bir denge aynı zamanda kişisel öneme haiz bir sorun olabilir. Eğer Cennet'in Kapıları'na ulaşırsak, ve eğer bize Erasmus, Rabelais, Shakespeare ve Montaigne'in ikamet ettiği bulutlarla aynı bulutlar üzerindeki ebedi ikametgaha yerleşme şansı verilirse, aramızdan çok azı René Descartes, Isaac Newton ve onyedinci yüzyılın mutlak düşünen fakat karanlık ruhlu dahi-leriyle beraber sonsuza kadar inzivaya çekilmemizi isteyecektir (ki bundan da kuşkuluyum).

Giriş

Milenyum'u Geride Bırakırken

Bu kitap, geçmiş ve gelecek hakkında bir kitaptır: geçmişî anlamlı kıldığımız terimler ve geçmişle ilgili görüşümüzün gelecekle meşguliyetimizde vaziyet alışımızı etkileme tarzları hakkında bir kitap. Tarihsel öngörülerimizi şekillendiren inançlar (Alman filozofların diliyle konuşmak gerekirse) *Erwartungshorizonten*-'imizi ya da "beklenti ufukları"nızı temsil ederler. Bu ufuklar, şimdi insanî durumu değiştirmesi mümkün ya da insanî durumu değiştirmeye elverişli eylemler olarak gördüğümüz eylem alanının sınırlarına işaret ederler.

1990'lara girerken, takvimimizin üçüncü milenyumuna on yıl kaldı; her zaman olduğu gibi şimdi de, olup bitenleri izleyenler bizden tarih içindeki tarihsel durumumuzu düşünmemizi ve yeniden değerlendirmemizi, yürüdüğümüz istikâmetler hakkında – bireysel olarak peşinde koşacağımız amaçlarla ilgili değil, bizi bir cemaat (community) olarak içine alacak makûl ve realistik hedeflerle ilgili – yeni fikirler ortaya koymamızı bekliyorlar. Biz bunun yerine, dar kafalılıkla, şu soruları pek ciddiye almaksızın yeni bir milenyumla giriyoruz: "2001 yılından itibaren nerede olacağız ve hangi konumda olacağız?" Yirmi yıl önce durum farklıydı. 1960'ların sonlarında birçok yazar, bir sonraki yüzyılda ve bir sonraki milenyumda insanî kültürün ve toplumun görünümü üzerine düşünme, tartışma pratiğini diri tutuyordu. Bu

tartışmaya katılan yazarların bazıları, mevcut eğilimlerin analizini yaptı ve bu analizleri gelecek on yıllara teşmil ederek, her ne kadar ıslaha muhtaç iseler de, uzun dönemli sosyal ve politik tahminlerde bulundu. Fakat bizi en fazla etkileyen şey, geriye baktığımızda, bu yazarların, onların yazılarından sonra ortaya çıkan önemli değişimleri tahmin etmekteki başarısızlıklarıdır; en azından içeride ve dışarıda köktenci dinin canlanışını tahmindeki başarısızlıklarıdır.

Sosyal tahmin, elbette çok rizklidir. Meteoroloji alanında bile, ayrıntılı tahminler birkaç günden daha öncesinden yapılamaz; ve eğer sosyal veya politik tahmin çok daha zor ise, bunda şaşılacak birşey olamaz. Sağlıklı-şekillenmiş “beklenti ufukları”nın gücü kesin tahminler doğurmaları, geleceğin pratik siyaseti için teorik temel olarak görev yapmaları değildir: gerçekten de Bertrand de Jouvenel, *prévision sociale* kapasitemizin neden çok sınırlı olduğunu açıkça ve mükemmel biçimde açıklamıştır. Tahminde bulunmak üzere ümit edebileceğimizin en fazlası, “ulaşılabilir” insanî geleceklerin içinde ikamet ettiği sınırlardır. Ulaşılabilir gelecekler pasif olarak tahmin edebileceğimiz gelecekler değildir sadece, aynı zamanda aktif olarak yaratabileceğimiz geleceklerdir de: bu gelecekler için de Jouvenel yeni bir ad bulmuştur – “futuribles”. Onlar, basitçe *kendi kendilerine* ortaya çıkan gelecekler değil, eğer biz bu arada bilgece tutum ve politikaları benimsersek, vuku buldurduğumuz geleceklerdir.

“Bilgece tutum ve politikaları” nasıl koruyacak ve seçeceğiz? Gelecek karşısında takınılacak tutumla ilgili iyi formüle edilmiş bir yaklaşım – makûl beklenti ufukları dahilinde realistik bir ulaşılabilir gelecekler alanı – mevcut eğilimleri sayıya dökme ve geleceğe teşmil tarzlarını keşfetmeye bağlı değildir: bunları coşkulu hava tahmincilerine, borsa simsarlarına, ekonomistlere bırakabiliriz. Sorular daha çok şunlardır: “Geleceği karşılarken, takınmamız gereken entellektüel *duruş* nedir? Gelecek yılların önemli boyutlarını, hangi bakış ortaya çıkarabilir? Ulaşılabilir geleceklerle ilgili fikirlerimizi değiştirme kapasitemiz nedir?” Gelecek hakkında tutarlı düşünmeyi reddedenler, yalnızca bu tu-

tumlarının karşılığında, alanı gayrı-gerçekçi ve irrasyonel peygamberlere açık bırakarak kendilerini daha kötü olana terk ederler.

İdeal olarak, sosyal ya da politik düşünceyi daima realistlik beklenti ufukları şekillendirir; fakat bir halkın fiilî ufukları genellikle gayrı-gerçekçi olacaktır. Bu yüzden Oliver Cromwell zamanında, birçok eğitilmiş İngiliz Tanrı'nın 1950'lerde şeylerin düzenini bir son noktaya getireceğine inanıyordu; onlar, bugün herhangi bir Texaslı fundamentalistin kurtulmuş olmanın iç sevincinin işaretlerini eleştiriden uzak tarzda araması ölçüsünde eleştiriden uzak bir şekilde onyedinci yüzyıl İngiltere'sinin imalarını *Vahiyler Kitabı*'nda arıyorlardı. Dünyanın sonunun program dahilinde ortaya çıkmaması Commonwealth (İngiliz Uluslar Topluluğu) nun yetkililerinin bir çoğunu derinden sarstı; fakat bu sırada onlar, hayali gelecek beklentileri içinde politika ve plânları tartışıyorlardı. Bazıları, Yahudilerin, ancak din değiştirdikleri takdirde, Tanrı'nın Kıyameti'ni hazırlıyor olabileceği, İngiliz toprağında yeni bir Kudüs inşa edebileceği fikriyle İngiltere'ye yeniden kabul edilmeleri gerektiğini bile öne sürüyordu. Ronald Reagan 1984 başkanlık kampanyasında *Vahiyler*'e göz atarak doğmakta olan bir Armageddon (ölüm-kalım savaşı)'u beklentileri arasına yerleştirdiğinde, bir tarih kulağıyla dinleyiciler onun gözlerinde 1650'lerin bazı rahatsız edici yankılarını duydu.

1980'lerin tarihsel agnostisizmi ve kısa-vadeli düşüncesi, günümüzde tarihsel ufku alışılmadık bir biçimde üzerinde odaklaşılması zor birşey olduğu, sis ve karanlıkla kaplı olduğu yolunda bir genel duyguyu yansıtır. Son çeyrek yüzyıldaki tecrübe insanları, yirmibirinci yüzyılın, yirminci yüzyılın ondokuzuncu yüzyılı andırdığından çok daha az andıracağına ikna etti. Bugün "1" ile başlayan bir bin yılı geride bırakarak ve "2" ile başlayan bir bin yıla girerek, yalnızca takvim anlamıyla değil, aynı zamanda daha derin ve tarihsel anlamda bir devrin sonundayız. Avrupa'nın politik üstünlüğü de, Avrupa düşüncesinin egemenliği de sona erdi. İki yüzyıldır, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da ya-

şayan insanlar kendi çağlarının modern çağ olduğuna; toprağı işleme ve üretim biçimlerinin, tıbbî hünelerleriyle birlikte “modern” olduğuna, “modern” bilimsel ve felsefî fikirlere sahip olduklarına ve “modern” ulus devletlerin sağladığı nisbî güvenlik ortamında yaşadıklarına inanmaktan memnundular. Bütün pratik ve entellektüel problemlerini eşsiz “modern” yollarla çözdüler, ve bir düzine alanda hayatlarını, “modernite”den önce varolan tiranlık toplumlarında ve batıl inançlara sahip kültürlerde bulunmayan prosedürlerimizi ve kurumlarımızı rasyonel test etme tarzları şekillendirdi.

Yirmi yıl önce birçok yazar bu inancı hâlâ muhafaza ediyordu. Gelecek on yılları kendinden emin tahminleri – yirminci yüzyılın ortalarındaki sosyal eğilimlerin ve kültürel trendlerin muhtemelen kırk elli yıl değişmeksizin süreceğini düşünüyorlardı – bunun delilidir. İnsanlar bugün birçok alanda yaşadıkları tarihsel süreksizlik, kaygı ve hissini sergilemediler. “İdeolojinin sonunu” ilan ettiklerinde, son üç yüzyılda modern felsefenin ve bilimin (Locke’un ünlü ifadesiyle) “bilginin yolu üzerinde duran çalılıkları temizlemeyi” başardığına inanıyorlardı. Onlara göre, yalnızca ideolojik ve teolojik konuların sorulara karışmasını önlersek insan türünü geliştirmenin hem entellektüel hem de pratik araçları elde hazır olacaktı.

Bugün Modernite programı – hatta bu *kavramın* bizatihi kendisi – artık bu kanaat benzeri bir kanaat içermiyor. Eğer bir tarihsel dönem sona eriyorsa, bu bizzat Modernite dönemidir. Mevcut durumumuz, bize, Modernite’nin gel-git deviniminin hâlâ kuvvetle aktığını, Modernite’nin momentumunun (gücünün, ç.) bizi yeni ve daha iyi bir dünyaya taşıdığını varsayma özgürlüğü vermiyor; aksine huzursuz edici. Ondokuzuncu Yüzyıl’da karşı konulamaz bir nehir gibi görünen şey kumlar arasında kayboldu, karaya saplanıyor gibiyiz. Sosyal ve kültürel gelecekle ilgili güvenilir tahminlerde bulunmaktan uzak, bugün çaresizlik içindeyiz ve mevziimiz belirsiz. Bu yüzden, Modernite projesinin kendisi, gücünü kaybetmiş görünüyor ve onu izleyecek bir başka program oluşturmamız gerekiyor.

Bu yüzden, makûl ve realistik “beklenti ufukları” belirlemeye, Modern projenin içinde kavrandığı şartların, onun dayandığı felsefî; bilimsel, sosyal ve tarihsel varsayımların, bugünkü açmazlarımıza yol açan ardışık olaylar serisini yeniden yorumlayarak başlamalıyız. Modern dönem ne zaman başlamıştır? “Modern” insanî gelişim programının temelinde yatan insan ve toplumla ilgili düşünce ve varsayımlar nelerdir? Batılı muhayyile bu düşünce ve varsayımları nasıl geliştirmiştir? Bu kitapta cevap bulmamız gereken merkezî sorular bunlar.

Birinci Bölüm

Modernite Problemi Nedir?

Modernite'nin Başlangıcını Tarihlemek

“Modern çağ sonuna geldi” gibi önermeler, tereddütlere yol açmaları, anlaşılmalardan çok daha kolay önermelerdir. Biz yalnızca, ilkin “modern kavramıyla”, bu tür ifadelerin neyi dile getirmek istediklerini, onların Modernite'nin başladığını düşündükleri zamanın tam olarak ne olduğunu sorarsak, insanların neden Modernite'nin sonuna – henüz gerçekleşmemiş olsa da gerçekleşmesi mukadder bir son – bu kadar önem verdiklerini anlayabiliriz.

Bu soruları soran kişiyi belirsizlikler kuşatır. Bazı insanlar, Modernite'nin başlangıcını 1436 yılıyla, Gutenberg'in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther'in kilise otoritelerine isyanıyla, başkaları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimiyle tarihler; oysa birçoğu için modern zamanlar 1895'te Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta “modernizmin” doğuşuyla başlar. Modernite'nin görünüşüyle ilgili ne hissettiğimiz – ondan umudunu kesmiş ve ona üzüntüyle elveda diyenlere ya da ondan kopuşu memnuniyetle karşılayan ve “postmodern” zamanların gelişini ipe çekenlere katılıp katılmamamızın hiçbir önemi bulunmaksızın – neyi “modern”in kalbi ve çekirdeği olarak gördüğümüze, gözümüzde

hangi olayların “modern” dünyayı doğuran anahtar olaylar olduğuna bağlıdır.

Modernite'nin “sona erdiği” fikri bir anlamda paradoksaldır. Tüketim mallarının reklamcıları için modern olmak yalnızca, bütün benzer şeylerin yerini alarak yeni olmak (en son şey, *le dernier cri* olmak)'tır. Hepimiz yenilikten hiç bıkmayan ve motosu - *semper aliquid novi* – Tarsus'lu Paul için de bildik birşey olan bir tüketim toplumunda yaşıyoruz. Bu anlamda gelecek bize, birbiri ardısıra yeni (ve “daha modern”) şeyler getirir; bu yüzden Modernite, tüketilmesi imkânsız bir yenilik bolluğudur. Modern çağın bir sonu olabilir ifadesi, bu yüzden, ancak bir başka anlamda, takriben 1430 veya 1648 ya da 1895'te başlayan ve bugün tamamlanma işaretleri sergileyen tesbit edilebilir bir tarih dönemine işaret eder: “*Modernite'nin başlangıcını ve sonunu belirleyen işaretler nelerdir?*”

Modernite'nin sonu bize başlangıcından daha yakındır ve belirlemek daha kolaydır; o halde insanî faaliyetin çeşitli alanlarında “postmodern” dönemin doğuşu hakkında konuşan ya da yazan gruplara bakalım ve onlar için Modernite'nin sonunu müjdeleyen işaretlerin şifresini çözelim. Son zamanlarda bu tartışma mimaride çok yapılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi yıldır Mies van der Rohe ve takipçilerinin modern stili, anonim, zamansız, ayırt edilmesi imkânsız binalarıyla birlikte, büyük ölçekli kamu mimarisine bütün dünyada egemen oldu. 1970'lerde, Birleşik Devletler'de Robert Venturi'nin öncülük ettiği yeni bir mimarlar ve tasarımcılar kuşağı, yarım düzine Avrupa ülkesindeki meslektaşlarıyla birlikte bu özelliksiz ve minimal modern stile karşı çıktı ve mimariye dekorasyon, mahallî renk, tarihsel referans ve hatta Mies'in hem entellektüel hem de estetik düzeyde itiraz edebileceği unsurlar soktu. Bu tasarımcılar, daha şimdiden tanınmış Alman mimari tarihçisi Heinrich Klotz'a kapsamlı bir *Post-Modern Mimari Tarihi* yazdıracak ölçüde verimliyler.

“Post-modern” mimariyle ilgili tartışma sözlü, ilginç ve halka iyi duyurulmuş fakat bizim amaçlarımız bakımından mar-

jinal bir tartışmadır. Venturi ile meslektaşları “modern” mimari çağının bittiğini ve yeni bir “post-modern” mimari tarzı üretmesi gerekliliğini öne sürdüklerinde, eleştirilerinin hedefi, bir bütün olarak modernite değil, Yirminci yüzyıl sanatında ve tasarımında “modernizm” diye bilinen özel akımdı. Modernist stilin köklerini araştıranlar genellikle ondokuzuncu yüzyılın sonlarına, özellikle de Glasgow’lu mimar-mühendis Charles Rennie Mackintosh’a kadar geri gider: bu yüzden biz mimaride yalnızca doksan yıllık bir hikâye ile ilgileniyoruz – tarihçilerin modern tarihle Antik ve Ortaçağ tarihini mukayese ederken kafalarında taşıdıklarından çok daha kısa bir dönemle değil. Yine de mimari, amacımızla ne ilgisizdir ne de amacımızdan kopuktur: bazı olağan dışı ve beklenmedik şekillerde modernist sanat ve mimari, 1900’den sonra, onyedinci yüzyılın modern düşünce ve pratiği içinde ortaya çıkan fikirleri ve yöntemleri bir araya getirerek onlara yeni bir hayat verdi. Fakat açık ya da değil, günümüzde *Modernite* etrafında dönen tartışmanın 1890’lardan çok önce başladığı açıktır.

“Post-modernite” ile ilgili tartışma bile mimaride Venturi tarafından başlatılan devrimi önceler. “Post-modern” Peter Drucker’in 1957’ye kadar erken bir döneme uzanan ve 1965’te bir kitap halinde, *Landmarks for Tomorrow* adıyla yayınlanan, tipik olarak sosyal, ekonomik ve politik eleştiri içerikle bir dizi denemesinin konusudur. Drucker, bugünkü ekonomik, sosyal ve politik şartlarla “Modernite” terimiyle birarada ele alınan şartlar arasındaki radikal farklılıklara işaret etti ve bu terimi “şu günlerdeki yaşama tarzımıza” uygulamanın büyük ölçüde yanlış yola sürükleyici olduğu sonucuna vardı. O, dünya uluslarının faaliyetlerini bildik tarzda sürdürebildiklerini varsaymak yerine, kayıtsız-şartsız egemenlik talebinde bulunan ulus-devletin artık onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda olduğu gibi kendi kendisini sürdüren bir politik birim olmadığını görmemiz gerektiğini öne sürdü. Yeni ve daha fonksiyonel türde kurumlar ulusal sınırları aşan ve transnasyonal sosyal ve ekonomik ihtiyaçlara cevap veren kurumlar talebinin ortaya çıktığı zamanlarda yaşıyoruz.

Eğer modernite hakkındaki tartışmanın merkezî konuları modern ulus-devletin politik talepleri – öyle ki Modernite'nin sonu ulusal egemenliğin çöküşüyle ilişkilendirilir ise, bu dönemin başlangıcını onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda aramalıyız. Bu ölçüye göre, modern dönem, her biri kendine özgü bir dile ve kültüre sahip, ulusal iradenin veya ulusal geleneklerin ya da çıkarların ifadesi olarak meşrulaştırılan bir yönetimi sürdürerek, bir ulus etrafında örgütlenen farklı, bağımsız egemen devletlerin yaratılmasıyla başladı. Bu bizi çağdaş tarihçilerin “erken modern dönem” diye adlandırdıkları şeye yaklaştırır ve bize içinde rahatça hareket edebileceğimiz üç yüzyıl ya da üç yüzyılı aşkın bir zaman dilimi sağlar. Onaltıncı yüzyılın ortalarından önce, devletlerin uluslar etrafında örgütlenmesi kural değil, istisna idi: 1550'den önce politik yükümlülüğün genel temeli, ulusa bağlılık değil hâlâ feodal sadâkatti. Bu bakımdan *Modernite'nin* başlangıç tarihi, birçok modern tarihçinin daha önce öne sürdüğü gibi 1600'den 1650'ye kadar ki dönemde bir yere aitti.

Modernite'nin bu başlama tarihi aynı zamanda başka çağdaş eleştirmenlerin kaygılarıyla da uyumludur. 1650 ve 70'ler, İngiltere'de William Blake, Almanya'da Friedrich Schiller tarafından yüzelli yıl önce dile getirilmiş bulunan Newtoncu bilimin mekanistik “gayrı insaniliğine” saldırılarının yeniden canlanışına tanıklık etti. 60'ların ortalarında insanlar Blake ve Schiller'in eleştirilerinin bir politik tamamlanışına kadar sürdürülmesi gerektiğini öne sürüyorlardı. Biyolojinin sözcüsü olarak Barry Commoner ve bir retorik manifesto olarak Rachel Carson'un *Silent Spring* (Suskun Bahar)'iyle birlikte 1970'lerde insanlar doğal dünyayı insan yağmacılarına ve zorbalara karşı savunmak amacıyla “ekoloji” ve “çevre koruması” mücadelesi verdiler.

Blake'in yakındığı şeytanî imalathane ve fabrikalar onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların ürünüydü: su ya da buhar gücü, bu yeni üretim yöntemlerini ev endüstrisinin gerçekleştirebildiğinden daha verimli kılacak makinalar kullanılmasını gerektirmişti. Bu kritere göre, Modernite'nin başlangıç tarihi 1800'e kadar geri götürülebilir. Newton'ın klâsik *Mathematical Princip-*

les of Natural Philosophy [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri]'si 1867'de yayınlanmıştı, ancak dinamiği ve gezegenlerin hareketi ile ilgili teorisi, mühendislerin doğrudan kullanamadığı bir teoriydi. Makine ve “makine üretimi” 1750'den sonra buhar makinesinin fiilen gerçekleştirilmesine kadar bekledi. Endüstrinin doğuşunu, modernitenin göstergesi olarak almak, böylece modern çağın başlangıcını 1800'ün her iki yanı üzerine, endüstriyel devrim zamanına yerleştirir.

Tersine, Modernite'nin başlangıcını Newton'ın modern bilimi yaratması olarak görürsek, başlama tarihi 1680'lerde olacaktır; veya – Newton'ın Galileo'nin bilimsel terimlerle, Descartes'ın metodolojik sorunlarla şekillendirdiği entellektüel görevleri tamamlaması ölçüsünde – 1630'lara kadar geri götürülebilir. Bu, Modernite'nin birçok açıdan başladığı tarihtir: İngiliz ve Amerikan Üniversiteleri, bilim tarihi dersleri Galileo'yu modern bilimin kurucusu olarak takdim ettiği halde modern felsefe derslerine Descartes'ın *Meditations* [Metafizik Düşünceler] ve *Discourse on Method* [Yöntem Üzerine Konuşma] ile başlıyorlardı. Eleştirmenler, modernizme karşı çıkışlarında ve modern dönem kronolojilerinde aynı düşüncede değildiler; ancak çoğu için bu kronoloji onyedinci yüzyılın ilk on yıllarına kadar uzanır.

Eğer Modern çağın ne zaman başladığı konusunda modernite eleştirmenlerinin uzlaşamadıkları ne kadar doğruysa, destekleyicilerinin de uzlaşamadıkları o kadar doğrudur. Alman filozof Jürgen Habermas, bazı yazarların “post-modern” ifadesi etrafında başıboş savrulma tarzlarıyla alay eder ve onları “posties” (postçular) diye nitelendirerek güler. Ona göre modern dönem, Fransız Devriminden aldığı ilhamla Immanuel Kant, tarafsız, evrensel moral standartların politik alandaki amaç ve tutumları yargılamak için nasıl uygulandığını gösterdiği zaman başlamıştır. Kant'ta, Fransız Aydınlanması'nın sosyal idealleri

felsefî ifadesini bulmuştur; ve o zamandan beri ilerici politikalara, Kantçı adalet yön vermiştir. Fransız Devrimi *ancien régime* (eski rejimi) yıkarak demokrasinin ve politik katılımın yolunu açmış, ve onun moral mirası, bugün geç onsekizinci yüzyılın sonlarındaki kadar güçlüdür. Habermas'a göre böylece, başlangıç noktası onsekizinci yüzyılın son çeyreği, daha da özelde, 1776 ya da 1789 yılıdır.

Ancak bu tarih daha önceki bir başlangıç açısından yalnızca bir atlama taşıdır. Onun evrensel moral maksimlere vurgusu etiğe, mantık ve doğa felsefesinde, bir yüzyıldan daha uzun bir süre önce Descartes tarafından formüle edilmiş bulunan, bir "rasyonellik" ideali yükler. Bir kere daha "Modernite" Galileo ve Descartes'ın araştırmanın yeni ve rasyonel yöntemlerine bağlı kalmalarıyla başlayan tarihsel dönemdir; bugün Modernite'nin aşıldığı ve sona erdiği yolunda herhangi bir tez kuşku götürür, en azından reaksiyonerdir ve çok muhtemelen aynı zamanda irrasyonalisttir de. "Post-modern"e çağdaş başvurular, bu yüzden, yalnızca daha özgürleştirici değişimin önündeki ilave engeller olarak hizmet ederler.

Diğer yazarlar Modernite'yi başka tarzlarda ve başka amaçlara göre değerlendirir. Modası geçmiş ilerici politikalar, uygun vadede bilimin insanî sağlık ve refaha götüreceği isbatlanmış yol olduğu inancına dayanıyordu; bu inanç yarım düzine Dünya Fuarı'nın teknolojik gündemini şekillendirdi. Bu rüya hâlâ günümüzde çok sayıda insan için geçerliliğini koruyor: onların bilim ve endüstriye sarsılmaz güvenlerine temel teşkil eden şey, onyedinci yüzyılda Avrupalı doğa filozofları arasında kurumlaşan "rasyonalite" anlayışına bağlılıklarıdır. Çağımızın bilimsel nimetleri (öncelikle tıbbakiler) ondokuzuncu yüzyılın sonlarından önce yaygın değildiler, ancak bu nimetler Galileo ve Descartes'tan beri sürekli ilerleme kaydeden bilimsel araştırmaların mutlu sonuçları ve aynı şekilde fizikte Galileo, Kepler ve Newton, felsefede Descartes, Locke ve Leibniz tarafından gerçekleştirilen onyedinci yüzyıl devrimlerinin uzun dönemli ürünleriydiler.

Bu yüzden modern bilim ve teknoloji ya nimet bayrağı veya problem kaynağı ya da her ikisinin de kaynağı olarak görülebilir. Her bir durumda da entellektüel kaynakları 1630'ları modernite için en makûl başlangıç noktaları haline getirir. Bilimsel araştırmaların “rasyonel” leştiği anlaşıyor – Astronomide ve mekanikte Galileo, mantık ve epistemolojide Descartes sayesinde “Rasyonalite”ye bu bağlılık otuz yıl sonra, Avrupa Devletlerinin politik ve diplomatik sistemleri *uluslar* temelinde yeniden organize edildiklerinde pratik alana teşmil edildi. Bu tarihten sonra, en azından teoride, hakim monarkın iktidar uygulama yetkisi miras alınmış feodal bir ünvandan çok, yönetimine rıza gösteren halkın iradesinde yatar: bu devlet otoritesinin kabul edilmiş temeli haline gelir gelmez politika da yeni “rasyonel” terimlerle analiz edilebilecek demektir.

Modernite fikrini kuşatan belirsizliklere, farklı insanların başlangıcı için farklı tarihler göstermelerine rağmen, karışıklıklar ve uzlaşmazlıklar bir temel mutabakatı gizlemektedir. Bugünkü tartışma, ister sanat ve mimaride modern olanla postmodern hakkında, ister bir modern bilimin erdemleri ya da modern teknolojinin kusurları konusunda olsun rasyonalite hakkındaki ortak varsayımlara dayanıyor. Tartışmanın bütün tarafları onyedinci yüzyılın kendi stillerine sahip “yeni filozofların” doğa ve toplum hakkındaki yeni düşünme tarzlarının sorumluları olduklarında uzlaşırlar. Onlar modern dünyayı, doğa hakkında yeni ve “bilimsel” tarzda düşünmeye ve insanî hayatla toplumun problemlerini ele almanın daha rasyonel yöntemlerini kullanmaya alıştırdılar. Çalışmaları bu yüzden, Avrupa tarihinin dönüm noktasıdır ve Modernite’nin gerçek başlangıç noktası olarak kabul edilmeyi hakeder.

Bu bakımdan diğer disiplinler ve aktiviteler felsefe ve doğa bilimlerini örnek (ölçü, ç.) alırlar. Modernite’nin doğumu ve ölümü, Modern Çağın başlangıcı ve sonu ile ilgili sorunlar bu anahtar alanlardaki acil sorunlardır. Fizikçiler ve biyologlar bilimin kapsamının ve yöntemlerinin günümüzde Lavoisier ya da Newton zamanındakinden bariz bir şekilde farklılaştığının far-

kındadırlar; fakat quantum elektrodinamiğinin Maxwell'in elektromanyetizminden veya biyomoleküler genetiğın Bernard'ın fizyolojisinden yola çıkılarak geliştirilmesi, (onların gözünde) 1630'larda ortaya çıkan gelişmelerle mukayese edilebilir hiçbir süreksizlik içermeyiz. Quantum mekaniğı, ekoloji ve psikanaliz gibi yirminci yüzyıl bilimleri bizi onyedinci yüzyıl "doğa felsefesinden" çok uzaklara taşıdı – öyle ki birkaç yazar bu çağdaş disiplinleri "postmodern disiplinler" diye adlandırma teşebbüsünde bile bulunabildi. Fakat bu ifade, erken "modern" bilimden, Venturi'nin "modernist" mimarının yerine "post-modern" mimariyi ikâme edişinin ima ettiğı kopuşa işaret etmez. Yirminci yüzyıl doğa bilimi içindeki entellektüel yöntem ve duruş noktası değışmeleri, hiçbir şekilde sözün gelişı, moleküler biyolojinin Claude Bernard'ın ya da Charles Darwin'in fikirlerinden *koptuğu* anlamına gelmez.

Tersine, felsefe bugün çok daha zor bir durumla karşı karşıya. Doğa bilimlerinde çalışan insanlar aşağı yukarı üzerinde uzlaştıkları görevleri paylaşıyorlar; fakat felsefenin gündemi daima çekişme ve rekabete sahne olmuştur: kimliğı ve neliğı üzerinde asla uzlaşma sağlanamamıştır; klâsik yazarlarınca bile. John Dewey'nin *The Quest for Certainty* [Kesinlik Arayışı] konulu 1929 Gifford Konferansları, felsefede tartışmanın 1630'lardan beri çok pasif bir insan zihni görüşüne ve yakışksız geometrik kesinlik taleplerine dayandığını öne sürdü. 1940'larda Wittgenstein, dilin grameri konusundaki mevziî karışıklığın aptalca spekülasyonlara yol açtığını iddia etti: felsefe derinlikten yoksundu, bizi sahiden önemli sorunlardan uzaklaştırmaktaydı. Edmund Husserl ve Martin Heidegger felsefi faaliyet konusunda daha az iğneleyici şeyler yazmamışken, Richard Rorty, 1970'lerin sonunda başlayan tartışmayı sorgulayarak, filozofların kendi görüş noktalarından gördükleri şekliyle dünya hakkında kişisel muhabbete/diyaloğa katılmak dışında yapacakları pek az şey olduğu iddiasında bulundu. Rorty'nin yazılarını okuyarak, bir bardak şarapla "eski unutulmuş, uzaklarda kalmış şeyleri uzun zaman ön-

cesinin mücadelelerinin” hatıralarını paylaşan takati kesilmiş bir sabık askerler partisi imajı edindik.

Böylesine problematik bir gündem göz önünde bulundurulduğunda, filozofların ne yapmaları gerekir? Bütün bir felsefeyi, bugün bir otobiyografi türü olarak mı görmelidirler, yoksa ebeveynleri ve büyük ebeveynlerinin yıkım çalışmalarının bıraktığı enkâzın dışında alternatif bir program mı oluşturmalıdır? Son zamanların eleştirisi burada bize bazı faydalı ilk ipuçlarını verir. Felsefenin meşruiyeti ile ilgili kuşklar doğduğunda, bahis konusu yapılan şey hâlâ Modernite'nin başlangıcında René Descartes tarafından kurulan gelenektir. Wittgenstein *Philosophical Investigations* [Felsefî Araştırmalar]'ı Augustine'den bir pasajla açıyor ve kezâ bazı konumları Platon'dan hareketle tartışıyorsa da, ana hamlesi (Dewey ve Heidegger gibi), “teori-merkezli” felsefe yapma stiline – problemleri ele alan, çözümler arayan, bu çözümleri zamandışı ve evrensel terimlerle dile getiren bir tarz – yönelir ve büyüğü kesinlik arayışına bağlı bulunan, 1650'lerden itibaren “modern” felsefenin gündemini belirleyen felsefî stil işte bu stildir.

Aksi durumda, “modern felsefe” aşağı yukarı bütünüyle *teori-merkezli* felsefe ise de, Descartes ile başlayan “teori-merkezli” felsefe stili (tek kelimeyle) *modern* felsefedir. Böylece insan, başka bir yerdekinden çok daha kolaylıkla, felsefede Modernite'nin aşıldığını ve sona erdiğini öne sürebilir. Doğa bilimlerinde, modern fikirlerin ve yöntemlerin süregelen evrimi bilimsel yöntemle ilgili onyedinci yüzyıl fikirleri için öldürücü olan eleştiriden kaçabilen yeni bir fikir ve yöntemler kuşağı doğduğu halde, felsefede bunun gerçekleşmesini sağlamanın hiçbir yolu yoktu. Dewey, Heidegger, Wittgenstein ve Rorty'nin yıkıcı çalışmalarından sonra, felsefe sınırlı tercihlere sahiptir. Tercihler, üç imkânla sınırlıdır: felsefe, felsefeyi faaliyet dışı bırakarak sona erdirecek, güvenilirliğini yitirmiş bütünüyle teorik (yani modern) bir araştırma programına sarılabilir: felsefe yeni ve münhasıran daha az teorik yeni çalışma tarzları arayabilir ve çok daha az pratik (“post-modern”) bir gündem için gerekli yön-

temler geliştirebilir; veya onyedinci yüzyıl geleneklerine dönebilir ve Descartes tarafından bir kenara atılan, ancak gelecek için faydalı şekilde sürdürülebilir kayıp (“pre-modern”) konuları yeniden keşfetmeyi deneyebilir.

Eğer bilimin ve felsefenin durumları, “modern” çağın çağdaş eleştirisine veya Modernite'nin değeri ile ilgili son tartışmalara temel teşkil eden sorunlar için genel bir kılavuz iseler, dönemlerinin sona erdiğini ve bizim mukayese açısından bugün onyedinci yüzyılın ilk yarısı gibi bir zamana girdiğimizi doğrularlar. Bir düzine alanda 1700'den sonra modern Avrupa'da doğan hayat ve düşünme tarzlarının (modern bilim ve tıp, mühendislik ve kurumların) Ortaçağ Avrupa'sının tipik hayat ve düşünce tarzlarından ya da günümüzün az gelişmiş ülkelerinde bulunan hayat ve düşünce tarzlarından çok daha *rasyonel* oldukları farz ediliyordu. Dahası, eşsiz rasyonel prosedürlerin, bir alanın entellektüel ve pratik problemlerini ele almak için mevcut bulundukları varsayılıyordu; hurafe ve mitolojiyi bir kenara atan ve bu problemlere mahallî önyargıdan ve gelip geçici modadan bağımsız tarzlarda saldıran herhangi biri için kullanıma hazır prosedürler. Bu varsayımlar filozoflara has varsayımlar değildi, aynı zamanda bütün hayat yollarında halk tarafından da paylaşıyorlardı ve dünya hakkındaki “modern” düşünme tarzlarımızın içine nüfuz ediyorlardı.

Son birkaç yıldır bu varsayımlar öldürücü bir ateş altında. Bir sonuç olarak Modernite'nin eleştirisi bizatihi Rasyonalite'nin eleştirisi yönünde genişlemiştir. Rorty açıkça “etnosentrik” bir konum diye adlandırdığı şeyi şöyle ele alır: her kültür rasyonalite sorunlarını kendi ölçülerine göre yargılama hakkına sahiptir. Benzer bir ruhla, Alasdair MacIntyre bütün “soyut rasyonalite” sorunlarının ötesine bakmamızı ve *kimin* rasyonalite anlayışının herhangi bir durumda işlediğini incelememizi ister. “Rasyonel” düşünce ve pratik tarzlarının benimsenmesi Modernite'nin cananlığı yeni özelliği olmuşsa, bu durumda Ortaçağ ile Modern zamanları ayıran çizgi varsayıldığından çok daha fazla felsefî varsayımlara dayanıyor demektir. Bugün rasyonalite de kezâ meydan

okumaya açıktır ve rasyonaliteye bağlı bir modern dünyaya imkân sağlayan teolojinin egemen olduğu geleneksel Ortaçağ dünyası resmi yeniden ele alınmalıdır.

Onyedinci yüzyılın başlarında önemli *birşeyin* vuku bulduğu apaçıktır; bunun bir sonucu olarak Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da toplum ve kültür – sağlıklı ya da hastalıklı veya her ikisi de – aksi durumda izleyebilecekleri istikâmette ilerledi. Fakat bu yine de ilkin modern Avrupa’nın yaratılmasında hangi olayların çok daha hayatî öneme sahip olduklarını; ikincileyin bu olayların Avrupalıların bir yüzyıl sonraki yaşama ve düşünme biçimlerini nasıl etkilediklerini; üçüncüleyin, bu olayların Modernite’nin gelişimine – hiç değilse geleceğe dönük beklenti ufuklarımızı – kendi zamanımıza kadar nasıl yön verdiğini sormamızı gerektirir.

Araştırmacıların çoğu bir hususta uzlaşır. İnsani faaliyetlerde rasyonaliteye “modern” bağlılığın önderleri fizikte ve astronomide Galileo, matematik ve epistemolojide René Descartes olan onyedinci yüzyılın ortalarındaki entellektüel gelişmelerin ürünüydü. Bu nokta dışında farklı toplumlar farklı istikâmetlerde ilerledi. Çok az kişi bu yeni vaziyet alışların maliyet ve kazançları arasındaki denge üzerinde durma girişiminde bulunurken, bazıları bu değişmelerin değerli, bazıları zararlı yan ürünleri üzerinde odaklaşır; Nadiren sorgulanan şey bu büyük değişmenin *zamanlamasıdır*: önemli değişmeler genellikle 1600’lerde Galileo’nin gençlik dönemi ile 1687’de Newton’ın *Principa*’sının yayınlanması arasına yerleştirilir.

Ancak eski bir şarkının ikâz ettiği gibi, herkesin olduğunu varsayma eğiliminde olduğu şey “zorunlu olarak öyle olmamıştır”. Keza genellikle, herkesin *inandığı* şeyi, kimse *bilmez*.. Son zamanlara kadar insanlar, İskoç ekose kumaşı bir Highland (İskoçya’da dağlık bölge)’da kuşaktan kuşağa intikal eden eski desenlerle dokunduğunu farz ediyor ve tarihçilerin bu kumaşın Güney’deki İngiltere sınırından gelen bir girişimci onsekizinci yüzyıl kumaş tüccarı tarafından icat edildiğini keşfettiklerinde şoka uğramışlardı. Yine son zamanlara kadar bilim tarihçileri

kan dolaşımını, Galen'in "kanın damarlarda alçalıp yükselme" teorisini reddeden William Harvey tarafından keşfedildiğine inanıyordu: bir mini ilk elden araştırma Donald Fleeming'e, aynı zamanda Galen'in de tek yönlü kan dolaşımına inandığını, Harvey'in onun teorisini reddetmekten çok rafine hale getirdiğini gösterdi: öyle görünüyor ki daha önceki tarihçilerin fikir birliği orjinal metinlere bakmak yerine birbirlerinin tahkiyelerini (anlatılarını, ç.) ödünç almalarının sonucuydu.

Görmüş bulunduğumuz gibi eski gelenekler bazan olayları müteakip varlık kazanırlar ve yaratıldıkları şartlar açıkça atıfta bulundukları zamanları açıkladıkları kadar icat edildikleri ve benimsedikleri zamanları da aydınlatırlar. Bir sonuç olarak, modernlerle post-modernler arasındaki bu ilk soruşturmadan güvenle, yirminci yüzyılın büyük bölümünde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da insanların genellikle Modernite ve modern dönemin kökleriyle ilgili şu iki önermeyi benimsedikleri sonucunu çıkarabiliriz: başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, modern çağın onyedinci yüzyılda başladığı önermesi ve Ortaçağdan modern düşünce ve pratiklere geçişin bütün ciddî entellektüel araştırma alanlarında, fizikte Galileo, epistemolojide Descartes'la – bu örnekleri müteakiben siyaset teorisinde Thomas Hobbes tarafından izlenmesiyle – birlikte rasyonel yöntemlerin benimsendiği önermesi.

Bu genel inançlar, Modernite ile ilgili *ortodoks görüş* ya da *standart yorum* diye adlandırabileceğimiz şeyin temel tarzlarıdır. Fakat bir mutabakatın mevcudiyeti birşey, bu görüşün doğruluğu, dayandırıldığı tarihsel varsayımların güvenilirliği başka birşeydir. Bu sorunlar, burada gerçek belgelere, standart yorumun tarihsel temeline tekrar daha yakından bakarak araştırmalarımızı başlatmamızı haklı çıkaracak kadar kuşkuya açıktır.

Standart Yorum ve Kusurları

1930 ve 40'larda İngiltere'de büyüyen bizler Modernite'nin ne olduğundan pek az kuşku duyduk ve onun faydaları konusunda açık fikirlere sahiptik. Daha önceki, bilgisiz ve cahil bir çağda modern bir çağda değil, doğmuş olmakla şanslıydık. Cetlerimizden daha iyi beslenmiştik, daha rahat ve sağlıklıydık. Daha da önemlisi istediğimiz şeyi düşünmek ve söylemekte, düşüncelerimizi gençlik merakımızın bize gösterdiği istikâmette izlemekte özgürdük. Modernite bizim için sorgusuz sualsiz "iyi bir şey"di; yalnızca insanlığın geriye kalanları adına, bütün bir dünyanın kısa sürede bizim kadar "modern" olabileceği umudunu taşıyorduk.

Bu yirmi yıl içinde, aynı zamanda, Modernite'nin başlangıcı konusunda ortodoks düşünceyi paylaşıyorduk. Bize 1600'de Avrupa'nın büyük kısmının, özellikle Kuzey Avrupa'nın Protestan ülkelerinin yeni bir mutluluk ve maddî refah düzeyine ulaştıkları söylenmişti. Ticaretin gelişmesi, şehirlerin büyümesi, matbu kitapların icadı okur yazarlığı ruhban sınıf dışındakiler arasında daha önce rahipler, keşişler ve diğer Hıristiyan din adamları arasında olduğundan çok daha yaygın hale getirdi. Kiliseninkinden çok daha eğitilmiş bir sınıfın karakteristiği haline gelen bir seküler (dünyevi, ç.) kültür doğdu. Ruhban sınıfından olmayan bilginler kendileri için okudular, düşündüler ve artık Kilisenin onlara neye inanmaları gerektiğini tebliğ hakkını reddederek bütün doktrinleri kendilerine ait kriterlerle yargılamaya başladılar: Ortaçağ skolastiğinden kopmak suretiyle, onyedinci yüzyıl düşüncüleri ilk elden tecrübelerine dayanan yeni fikirler geliştirmişlerdi.

Ruhban kültürü dışında bir kültürün doğuşu, hem entellektüel hem de pratik alanlarda Ortaçağ'dan kesin kopuşa temel sağladı. Galileo Galilei ile René Descartes Entellektüel Devrim'in fitilini ateşlemişti. Entellektüel Devrim'in iki vechesi vardı: *bilimsel* bir devrimdi, çünkü bilgi teorisinde ve zihin felsefesinde fizikte ve astronomide şaşırtıcı yenilikler doğurdu; *felsefede* yeni bir yöntemin doğuşuydu, çünkü, kendi zamanımıza kadar

uzanan bir araştırma geleneğini tesis etmişti. Gerçekten de modern düşüncenin kurucu dökümanlarının – Galileo'nun *Dialogues concerning the Two Principal World System*'i ile Descartes'ın *Discourse on Method*'u – her ikisi de aynı on yıllarda, 1630'larda yazılmışlardı.

Bize bu onyedinci yüzyılın, gelenek ve önyargı – bu ikisi birbirinden açıkça ayırt edilemezdi – reddiyle birlikte *rasyonalite*'nin gücü üzerindeki ısrarının genelde Avrupa toplumunu ve hayatını şekillendirdiği öğretilirdi. Klasik Yunan'daki kısa çiçeklenişinden sonra doğa bilimi, iki bin yıldır pek ilerleme kaydedememişti, çünkü insanlar “bilimsel yöntem”in sistematik kullanımı ya bilmiyorlardı ya da ondan uzaklaşmışlardı. Dolayısıyla, doğa hakkındaki daha önceki fikirler, bilimsel düşünceyi sistematik ve metodik bakımdan geliştireceği düşünülen yollardan mahrum bulundukları için gelip-geçici bir şekilde ve rastgele işlenmişti. “Yeni filozoflar” (özellikle Galileo, Bacon ve Descartes) bilimde entellektüel ilerlemenin şartlarını gün ışığına çıkararak açıkça ortaya koyar koymaz, Doğa hakkındaki fikirler ilerici bir tarzda rasyonel ve realist hale gelmişti. Bu arada, yeni empirik doğa bilimlerinin yanısıra, felsefe de teolojinin totolojilerinden kurtulmuş ve böylece daha öncenin hata ve önyargılarını bir kenara atmış ve yeni bir başlangıca imzasını atmıştı. Descartes *Discourse on Method*'da bilimsel argüman için yaptığı şeyi, *Meditations* da genel felsefe için yapmıştı. O, analizi ilkece herhangi bir kültürde ve bütün zamanlarda yaşayan refleksif düşünürlerin kullanımına amade olan tecrübedeki primitif unsurlarına geri taşımıştı. Bir sonuç olarak, felsefe açık-zihinli, refleksif, kendi kendini eleştirel bütün düşünürlerle açık “saf” bir araştırma alanına dönüşmüştü.

1930'ların Modernite ile ilgili görüşleri teknolojiye ya da pratik sanatlara pek vurguda bulunmaz. Başlangıçta, doğa bilimi ve felsefedeki onyedinci yüzyıl devriminin tıp ve mühendislik üzerinde doğrudan hiçbir etkisi olmamıştı: yeni bilimadamları, vakum pompaları, gemi kronometreleri ve mikroskoplar gibi birkaç cihazın tasarımcısına katkıda bulunmuştu, fakat Bacon'un

müjdelediği gibi, onyedinci yüzyıl biliminin teorik ışığının hem tıbbi hem mühendislikte eşit ve de pratik bakımdan faydalı ürün vermesi için daha uzun yıllar gerekiyordu. (Bu 1850'ye kadar gerçekleşemedi.) Bununla birlikte, teknolojik gelişme umutları ertelenmiş olsa bile yine de gerçekleştirmeleri mukadderdi. Yeterli zaman verilirse, doğru bir doğa teorisi pratik yararlar doğurabilecekti.

Nihayet biz, Hristiyanlıktaki bölünmelerin, ruhban dışı sınıfların artan gücünün Avrupa uluslarına, Ortaçağ Papalığı'nın gasp ettiği, Karşı Reformasyon Kilisesi'nin göz diktiği sosyal ve politik hayatlarını yönetecek egemen otorite olma imkânı sağladığını da öğrenmiştik. 1630 yılında Kutsal Roma İmparatorluğu, kurum olarak içi boş kabuktu: o tarihten sonra, Avrupalı siyaset bilimi tek amaçlı olarak egemen Ulus Devletler üzerinde odaklaşmıştı. Böyle anlaşıldıklarında bağıllık ve politik yükümlülük o zaman bir devlete bağıllık ve yükümlülüğe atıfta bulunuyordu. İngiltere monarkı I. Charles gibi birkaç monark kendi uluslarının hükümlarlığının meydan okunamaz temsilcisi olma iddiasında bulundu, ancak her ülke kendi işlerini dışarıdakilerin, özellikle kilise mensubu dışındakilerin müdahalesinden bağımsız düzenleme hakkına da sahipti. Egemen otoriteye her meydan okuma, söz konusu ulus-devletin içinden doğdu: sözün gelişi, bu ulusal egemenlik uygulamasında daha fazla pay sahibi olmak isteyen bir yeni tüccar sınıfın üyelerinden. Doğru. 1640'larda yaşlı İngiltere I. Charles'ın idamına yol açan bir Sivil Savaş geçirmişti. Fakat bize bunun yeni çağın ilk aşamalarındaki sıkıntılar olduğu söylenmişti: bu Charles'ın anakronistik talepleri baskı altına almaktaki inadından doğmuştu. 1640'lar gibi geç bir tarihte, Ulus-Devlet'in yapısı henüz açık değildi: yeni toplum ve bağıllık tarzları ancak 1660'tan sonra kendi kesin formlarını aldı. Bu arada, aklın özgürleştirici gücü hâlâ bütünüyle işleyen ve gelişen bir coşku seline yol açmıştı.

Böylece, şu ya da bu şekilde matematiksel akıl yürütmeye duyulan tecrübesinin bileşimi, Descartes'ın felsefesiyle Newton'ın bilimi 1930'lar İngiltere'sinde mutlu varislerini bulduğumuz

bir fiziksel teori ve teknik pratik dünyası inşa etmek üzere birleşiyordu. Gerçekten de 1950'lere kadar bu optimistik çizgi çekiciliğini korumuş ve tarihsel tahkiyenin sahiciliği nadiren sorgulanmıştı. Şimdi bile, erken modern İngiltere'nin tarihçileri hâlâ erken onyedinci yüzyılı Ortaçağ'dan modern zamanlara geçiş noktası olarak ele alıyorlar. Eğer bu, William Shakespeare'in hakiki bir modern değil, aynı zamanda geç-Ortaçağ dramatisti olduğu anlamına geliyorsa, onları sessizliğe sürükler. Onların gözünde, bu Shakespeare görüşü John Maynard Keynes'in 1942'deki üçyüzüncü yıl dönümünde, Isaac Newton'ı yalnızca modern bilimin ilk dehası değil aynı zamanda "Magi (Hristiyanlıkta yeni doğmuş İsa'ya armağanlar getiren üç bilge-ç.)"lerin sonuncusu olarak tasvirinden daha tuhaf değildir.

Yirmi yıl sonra Modernite konusundaki "ortodoks görüşü" hatırlatan biri karşısındaki tutumum, ona anında şu karşılığı vermektir: "Tek kelimesine inanma!" Başlangıcından itibaren bütün bu hikâye tek yanlı, aşırı optimistik ve kibre sürüklenmiş bir hikâyedir. Eski inançlarınızı şiddetle eleştirmenizin yeterince kolay olduğu açıktır; bu yüzden eleştiride abartıya kaçmamam gerekir. Standart yorum, bazı bakımlardan hâlâ doğrudur; fakat bizim tarihin büyük hataları karşısında duran bu doğrularla yorum arasında bir denge kurmamız gerekir. Bu eksiklikler geçen her yılla birlikte çok daha açık hale geliyor. Onyedinci yüzyıl bilimadamlarının mekanik ve astronomi alanındaki çalışmalarının – Galileo'nin, Kepler'in, Descartes, Huygens ve hepsinden önemlisi Newton'ın çalışmalarının – özgünlüğü her zaman ki kadar gerçek ve önemlidir. Fakat bu başarının, Ortaçağın gelenek ve önyargıya duyduğu güvenin yerine kendi kendisini rasyonel tarzda meşrulaştıran bir yöntemin ikâme edilmesinin sonucu olduğu varsayımı bir kompleks olaylar dizisindeki ışık ve gölgelerin tamamını ıskalar. Felsefe ile bilimler arasındaki sınırdaki, 1950'den bu yana çok şey değişti: bu değişiklikler doğa hakkında keşifte bulunmanın mantıksal tarifesinin bir evrensel yöntemde ikamet ettiği yolunda daha önce benimsenen varsayımların temelini kazdı. Bununla birlikte, standart yorumdaki en önemli ku-

surlar felsefenin sorunu değil, açıkça tarihsel olgulara ilişkin sorunlardır. Standart yorumun dayandığı tarihsel varsayımlar artık güvenilir varsayımlar değildir.

Ortodoks görüş Batı Avrupa'nın politik, ekonomik, sosyal ve entellektüel şartlarının 1600'den itibaren yeni politik kurumlar ve daha rasyonel araştırma yöntemlerinin geliştirilmesini takviye edecek tarzda kökten değişikliklerini kesin veri olarak kabul eder. Bu varsayım, giderek meydan okunmaya daha açık hale geliyor. Daha özel birşey söylemek gerekirse, biz 1930'larda onyedinci yüzyıl felsefe ve biliminin refah ve başarının ürünleri olduklarını, inancın artık inceleme ve araştırmaya dayanamayacağını varsayıyorduk. 1605-1650 yılları, başarı ve huzur yılları olmaktan çok uzaktır, bugün sözü edilen zaman diliminin bütün bir Avrupa'nın, kendi tarihindeki en huzursuz ve hatta en çılgın yıllarını yaşadığı yıllar olduğu anlaşılmıştır. Bu yüzden, modern Bilim ve Felsefeyi boş zamanların ürünleri olarak görmek yerine, ortodoks görüşü tersine çevirerek ve onları bir çağdaş bunalıma tepkiler olarak görerek çok daha doğru birşey yapacağız. Biz aynı zamanda, 1600'den sonra dinin boyunduruğunun öncekinden çok daha hafif olduğunu varsayıyorduk, oysa teolojik durum gerçekte, onaltıncı yüzyılın ortalarında, 1620-1660 arasında olduğundan çok daha az sıkıntı vericiydi. Radikal fikirlerine rağmen, Nicolaus Copernicus 1530'larda veya 1540'larda, Galileo'nin bir yüzyıl sonra maruz kaldığı katı Kilise disiplininin muzdarip değildi. Trent Konsülü'nden sonra tarihsel Hristiyanlığın Protestan ve Katolik varisleri arasındaki karşılaşma yeni bir toleranssızlık doğurdu. Bu "baptistlerle" "heretikleri" birbirleriyle şiddetli bir savaşa sürükledi ve 1618'den 1648'e kadar devam eden çok kanlı ve vahşet dolu bir çatışmaya yani *Otuzyıl Savaşları* 'na neden oldu. Her ne olursa olsun, Ortaçağlardan kültürel kopuşun onyedinci yüzyılı beklemesi gerekmedi; bu kopuş yüz ya da yüz elli yıl önce gerçekleşti. Onyedinci yüzyıl düşünceleri ve onların fikirlerinin içeriğini onaltıncı yüzyıl yazarlarının özgürleştirici fikirleriyle karşılaştırdığımızda, gerçekten de, bilim ve felsefedeki onyedinci yüzyıl yeniliklerinin devrimci ge-

lişmelere pek benzemeyen, daha çok savunma içerikli bir karşı devrime benzeyen başlangıcını bulabiliriz.

Modernite'nin kökenlerinin daha iyi bir yorumuna doğru bir ilk inşa edici adım olarak bu varsayımların neden genel tarihçileri artık 1930'larda ikna ettiği tarzda ikna edemeyeceğini gösterdim. Son otuz yıldır modern tarihçiler 1610-1660 yılları arasında Avrupa'nın sosyal ve ekonomik durumu hakkında ortak bir hükme ulaşamadı. Onaltıncı yüzyılda Avrupa İspanya'nın Güney Amerika kolonilerinden gemilerle taşıdığı ambarlar dolusu gümüşten büyük kazançlar sağlayarak kesintisiz bir ekonomik büyüme yaşadı: onyedinci yüzyılda refah dönemi yavaş yavaş sona erdi. Erken onyedinci yüzyıl Avrupa'sında hayat 1615-1650 arasında Kıtanın büyük bölümünde refah içinde olmaktan çok uzaktı; insanların boğazlarının kesilmesi ihtimali vardı ve evleri dinlerini sevmeyen yabancılar tarafından yakılmıştı. Refah ve sağduyudan çok uzak bir zaman olan bu zaman 1980'ler Lübnan'ından bir sahneyi andırıyordu. Bir çok tarihçinin belirttiği gibi, 1620'den sonra Avrupa'nın durumu bir genel kriz durumuydu.

Erken onyedinci yüzyıl Avrupa'sının "genel kriz" durumundaki tablosu 1950'lerde Fransız tarihçi Roland Mousnier tarafından apaçık şekilde çizildi, fakat bu kriz tablosu 1950'den sonra farklı arkabahçeleri bulunan İskandinavya, İtalya, ABD ve Sovyetler Birliği gibi farklı ülke tarihçilerince geliştirildi. Onların bu krizin farklı yorumlarını yapmış olmaları doğaldır; fakat temel olgular tartışmalı değildir. 1600'de İspanya'nın politik hakimiyeti sona eriyordu, Fransa dinî çizgiler boyunca bölünüyor ve İngiltere sivil savaşa sürükleniyordu. Merkezi Avrupa'da parçalanmış Alman devletleri birbirlerine saldırıyor, Katolik prensler Avusturya ile işbirliği yaparken Protestanları İsveç karşılıyordu. Ekonomik büyümenin yerini depresyon almıştı: 1619'dan 1622'ye kadar bir ciddî durgunluk olmuştu. Uluslara -

rası ticaret kesilmiş, işsizlik Otuz Yıl Savaşları'nda kiralananmaya elverişli bir paralı askerler havuzu yaratacak kadar genel bir durum haline gelmişti ve bütün bu şansızlıklar, atmosferde alışılmışın dışında yüksek karbon düzeyi ile birlikte dünya çapında bir iklim bozulmasıyla ağırlaşmıştı. (Bu karbon düzeyi yükselmesi – Virginia Woolf'un *Orlando* romanında tasvir ettiği üzere – küçük Buz Çağı zamanında Londra'da Thomas nehri donduğunda ve bütün öküzler kesilerek yendiğinde gerçekleşmişti)

İspanya Güney Atlantikteki tartışılmaz üstünlüğünü kaybederken gümüş akışı güvenilemez hale geldi ve Avrupa'nın sermaye temelini geliştirmesi durdu. Salgın hastalıklar tekrar nükse diyordu: İngiltere'de 1665'te ortaya çıkan Büyük Salgın bir yok edici salgın patlamaları serisinin sonuncusu iken, Fransa 1630-32, 1647-49 yıllarında büyük bir salgın felaketiyle karşı karşıya kalmıştı. Bu arada, soğuk ve yağışlı bir dizi yaz mevsimi yiyecek üretimi üzerinde yıkıcı etkiler bırakmıştı. Nüfusun, %80 ila 90'ı çiftçiliğe bağımlı olduğu için bu yaygın ızdırıp ve kırsal göç doğurmuştu. Herşeyden önemlisi (denilmiştir bize) kenar yüksek bölgelerde 1615'ten itibaren tahıl ürünlerinde muntazam bir düşüş olmuş ve bütün köyler hastalık dolu, döküntü şehir mahallelerini doldurmak üzere terk edilmişti. Bu katastroflar arasında, Birleşik Hollanda Eyaletleri ve Avrupa'nın geriye kalanı özellikle talihsiz bir duruma sürüklenirken, Altın Çağını yaşayan biricik istisna olarak duruyordu.

Genel tarihçiler arasındaki bu fikir birliğine rağmen, onyedinci yüzyıl bilim ve felsefesi üzerine kalem oynatan çok az sayıda yazarın bu yargıyı dikkate alması şaşırtıcıdır. Aksine onlar onyedinci yüzyılın başlarının sözde (varsayılan, ç.) zenginlik ve sükûnetini açık ve bildik bir olgu olarak görmeyi sürdürdü. Onaltıncı yüzyılın sonu ile onyedinci yüzyılın başlarını içeren yeni *Cambridge Modern Tarihi* 'nin IV. cildine bakın ve biri dışındaki her denemenin Din Savaşları'nın, özellikle de Otuz Yıl Savaşları'nın onu yaşayanları nasıl etkilediğini, dikkate aldığını görün. Bu tek istisna onyedinci yüzyıl bilimi konusunda ve bu katı olguları görmezlikten gelen ve doğa biliminin gündemini,

yalnızca iç argümanlarından bağımsız şekilde doğan birşey olarak ele alan bir denemedir.

Daha önceki varsayımların ikincisinin ise hiçbir tarihsel temeli yoktur. Kilise yasaklama ve kontrollerinin onyedinci yüzyılda gevşediği fikri yanlıştır: doğrusu, tam tersidir. Protestan reformcuların Hristiyan pratiklerini ve kurumlarını içerdense değiştirmek üzere giriştikleri bütün teşebbüsleri reddeden papalık doğrudan karşı gelmeyi tercih ederek Protestanları ayrılıkçılar (hizipçiler, ç.) olarak lanetledi. Bu siyaset onaltıncı yüzyılda Trent Konsülü'nden sonra uygulamaya konulmuştu, ancak, 1618'i müteakip Otuz Yıl Savaşları'nın kan dökümüyle en yüksek noktasına ulaştı. Bu tarihten itibaren, eski durumlarına dönenlere hiçbir merhamet gösterilmedi. Teolojik bağlılıklar çok katıydı ve daha fazlasını istiyordu. Doktrinin eleştirel tartışması neredeyse imkânsızdı. İlk kez Katolisizmi Protestan heretiklere karşı savunma ve safları sıklaştırma ihtiyacı, en sempatik ve sofu müminler için bile anahtar doktrinleri yeniden değerlendirme kapasamı dışında tutma vesilesiydi. "Doktrinler" ve "dogmalar" arasındaki ayırım Trent Konsülü tarafından icat edilmişti. Karşı reformasyon Hristiyanlığının, diyelim, asla gerçekleştiremeyeceği ölçüde dogmatikti. Bilimadamları ve diğer entellektüel yenilikçiler üzerindeki teolojik baskı onyedinci yüzyılın ilk yarısında zayıflamadı; aksine *yoğunlaştırıldı*.. Üstelik bu durum münhasıran çatışmanın Katolik tarafı için geçerli değildi; eşit ölçüde Protestanlar tarafında da birçok Calvinist ve Lutherci herhangi bir Jesuit ve Jansenist kadar katı ve dogmatikti.

Üçüncü varsayım, en iyi durumda bir yarı doğrudur. Onyedinci yüzyılda sıradan insanlar arasında eğitimin ve okur yazarlığın yaygınlaşması öğrenimlerinin Avrupa kültürü üzerinde giderek artan bir etki sağladı ve böylece bilim ve araştırmacılıkta Kilisenin daha önceki tekelinin kırılmasına katkıda bulundu. Birçok ülkede, bu, Kilise kültürünü ulusal dekorun merkezinden etkili bir biçimde çıkardı. Daha önce, 1600'den itibaren matbu kitaplar bir yüzyıldır mevcuttu. Modern literatürün – modern bilim ve felsefeye tezat – ancak 1600'den sonra hatırı sayılır ölçüde etkili

olduğu tezi incelenmeye değmez. Bu bakımdan, Galileo ve Descartes Batı Avrupa’da 1520’de İtalya’da çok daha önce, zaten seyretmekte olan değişmelerin geç ürünleriydiler. 1630’ların Blaise Pascal, Jean Racine, John Donne ve Thomas Browne gibi şahsiyetlerinde cisimleşen kültürel dünyasının kendine özgü bir karakteri vardı. Fakat, onyedinci yüzyıl ortalarının kültürünü, onaltıncı yüzyıl hümanistlerinin – Desiderius Erasmus ve ya François Rabelais, William Shakespeare, Michel de Montaigne ya da Francis Bacon gibi – kültürünün dışına yerleştirirsek, Modernite’nin halk kültürünün yalnızca onyedinci yüzyılın ürünü olduğunu öne sürmeye devam edemeyiz.

Matbaa klâsik öğrenim geleneğini *sıradan* halktan okuyuculara açtı ve bu yüzden Modernite’nin önemli kaynaklarından biriydi. Fakat, Protestanlar ve Katolikler arasındaki düşmanlık son sınırına vardıktan ve Trent Konsülü’nün katılığı yaygınlaştıktan ve dikkatleri onyedinci yüzyılın daha az polemik yaratan ilgelerinden uzaklaştırdıktan çok uzun zaman önce meyve vermeye başlamıştı. Eğer ille de bir farklılık aranacaksa, 1500’lerden 1600’lere (*Pantagruel*’den *Pilgrim’s Progress*’e, Montaigne’ın *Essais*’inden Descartes’ın *Meditations*’ına Shakespeare’den Racine’a) geçiş zihinsel meşguliyetlerin odağındaki bir daralmaya, “beklenti ufukları”nın değilse bile entellektüel ufukların bir kapanmasına şahit oldu. Onyedinci yüzyılın ilk yılları kadar erken bir zamanda Francis Bacon insanlık için zaman skalası, hiçbir açık sınıra sahip olmayan bir gelecek beklentisi içindeydi. Kırk yıl sonra İngiltere’deki ciddî düşünürler, Commonwealth (İngiliz Uluslar Topluluğunun)’ın saygın şahsiyetlerinin şu inançlarını paylaşıyorlardı: Tanrının dünyası son günlerini yaşıyor ve “Dünya’nın sonu” çok “yakın” – bir Kıyametle muhtemelen 1657 yılı içinde son bulacak. Andrew Marvel *Ode to his Coy Mistress*’inde en azından yarı şaka

Sahip olsaydık yeterli zamana ve mekana
Bu utangaçlık, hanımefendi, bir suç teşkil etmezdi...
Fakat biteviye uğuldamakta kulaklarımda
Zamanın gemi azıya almış yaklaşan atının sesi.

diye yazdığında okuyucuları Yahudilerin ve geride kalanların din değiştirmeleriyle ilgili bütün imalarını Vahiyler Kitabı'ndaki kehanetlere karşı gelişen moda ilginin yansımaları olarak anlıyorlardı.

Onyedinci yüzyılı bilimlerdeki çalışma şartlarının şaşırtıcı bir biçimde iyileştiği bir zaman olarak resmeden ortodoks görüşe temel teşkil eden tarihsel varsayımları gözden geçirmeye ilave - ten, onyedinci yüzyıl bilimi ve felsefesinin rasyonalite ve Aklın taleplerine yönelik özgün bir ilgiyi geliştirdiği yolundaki derin inanca tekrar bakmamız gerekir. Bu inanç iki açıdan yanlış yola sürükleyicidir. Onyedinci yüzyıl bilimadamları, rasyonel ya da akla uygun tartışmanın alanını genişletmekten çok daraltmışlardır. Aristoteles'e göre hem Teori hem de Pratik bir inceleme alanından diğerine değişen tarzlarda rasyonel analize açtı. O, farklı konularla ilişkili argüman türlerinin bu konuların doğasına bağlı olduğunu ve formellik ya da kesinlik dereceleri bakımından farklı olduklarını görmüştü: klinik tıpta "akla uygun" olan, geometrik teoride "mantıksal" olan şeyden farklı terimlerle yargılanır. Tersine onyedinci yüzyıl filozofları ve bilimadamları Platon örneğini izlediler. "Rasyonalite"yi bir yarı geometrik kesinliğe ya da gerekliliğe ulaşan teorik argümanlarla sınırlandırdılar: onlar için teorik fizik bir rasyonel inceleme ve tartışma alanıydı; bu etik ve hukuk için geçerli değildi. Her türden "akla uygun" prosedüre ilgiyi sürdürmek yerine Descartes ve takipçileri, nihaî noktada bütün öznelere bir formal teorinin içine yerleştirdi: bir sonuç olarak, yalnızca formel bakımdan geçerli ısbatlamaların etkisinde kalanlar, süreci Aklın dilinin – özellikle de "akıl", "rasyonel" ve "rasyonalite" terimlerini – kolayca fark edilemez, ancak etkili şekillerde değiştirerek bitirdiler.

Modern bilimin kurucuları, ateist olmak bir yana, teolojiye ilgisiz ya da agnostik bile değildiler. Isaac Newton, fiziğinin insanlar için "bir Tanrıya inancı göz önünde bulundurarak çalışabilmesini" sevindirici buluyordu. Fakat o, bunu yalnızca çalışmasının sözlü bir yorumunu yaptığı için değil, entellektüel pro-

jesinin amaçlarından biri teolojideki Ariusçu görüşleri meşrulaştırmak olduğu için yaptı: yani Üçleme doktrinini dördüncü. yüzyılda İznik Konsülünde Ortodokslaştıran Athanasius'un büyük muhalifi Arius tarafından düşünülmüş birşey olarak "Arianism"ini meşrulaştırmak için. O bu bakımdan onyedinci yüzyıl bilim adamları arasında bir istisna değildi. Keza, Gottfried Wilhelm Leibniz fizikteki açıklama tarzlarına, Ortaçağ teologlarından herhangi birinin talep edebileceği ölçüde katı teolojik sınırlamalar getirirken, Robert Boyle de bilimsel çalışmalarını Tanrı'nın Doğadaki Eylemini göstermek suretiyle dinî amaçlara hizmet eden çalışmalar olarak düşünmeyi severdi.

Bizim için daha sonra önemli hale gelecek bir noktaya imada bulunmalıyım: filozofların amaçlarından biri bütün sorularını, kontekstten bağımsız hale getiren terimlerle çerçevelemektir; oysa bizim kendi prosedürümüz bunun tam tersi, bu filozofların kontekstlerinden çıkarmaktan gurur duydukları sorunları yeniden kontekstlerine yerleştirmektir. Modern bilimin başlangıcından itibaren metafizik veya teolojinin bütün sorunlarından ayrı rasyonel argümanlara dayandığı görüşü de yine, "rasyonalite" testlerinin bir kontekst'ya da durumdan diğerine, durdukları gibi kaldıklarını, yani, herhangi bir alanda, veya herhangi bir zamanda kendi tecrübemiz içinde benzerlerine yeniden başvurarak hangi argümanların rasyonel olduklarını ilave incelemeler yapmaksızın bilebileceğimizi varsayar. Tersine, biz burada, onaltıncı veya onyedinci yüzyıl yazarlarının o zaman hangi soruları "rasyonel" olarak gördüklerini veya hangi argüman türlerinin onları daha sonra etkilediğini önceden bilebileceğimizi varsaymak yerine, *gerçekte* onların araştırmalarında bahis konusu olan şeyin deliline ihtiyaç duyuyoruz.

Modernite'nin standart yorumuyla ilgili soruşturmamız, onun temel tarihsel ve felsefî varsayımlarının eleştirisiyle baş-

ladı ve biz bu varsayımların bir çoğunun abartılı ve hatta bütünüyle yanlış oldukları imasında bulunduk. Bu eleştiri açısından bakıldığında ortodoks görüş nerededir durmaktadır? Açıkçası onyedinci yüzyılın, Avrupa'daki halktan araştırmacıların mutlu, rahat ve sahip oldukları özgün fikirlere Kilisenin baskısından yeterince özgür oldukları bir zaman – ilk zaman – olduğu varsayımını terk etme; kezâ ortaçağdan modern dünyaya geçiş yorumumuzu çok daha realistik bir temel üzerinde yeniden inşa etme zamanı geldi. Bu iki dönem arasına sınır çekerek, bugünkü modernite anlayışımızın kopmaz parçası haline gelen karışıklardan kaçınmanın daha iyi bir yolu olmalıdır. Gündemimizdeki kalemlerden biri, bu yüzden, söz konusu karışıklıktan kaçınabilecek ve dolayısıyla standart yorumu yıkabilecek bir eleştirel tahkiyenin ana hatlarını çizmektir.

Fakat bu birbirini tamamlayıcı nitelikteki iki görüşten yalnızca biridir. 1950'lerden, Roland Mousnier'in onyedinci yüzyıl başlarındaki “genel kriz”den söz ettiği zamandan bu yana Galileo ve Descartes'ın mutlu ve huzur dolu zamanlarda çalışmadıkları apaçıktır. Ancak 1920 veya 30'larda bile, standart yorumun tutulacak yanının bulunmadığını gösterecek (eğer insanlar bu görevi talip olsalardı) çok şey biliniyordu. 1618'den sonraki yıllardaki durgunluk ve depresyonla ilgili istatistikler ancak son yirmi yılda araştırılarak yayınlanabildi, fakat 1930'lu yılların hiçbir yazarı Galileo'nin eserlerinin yayınlanmasından, Otuz Yıl Savaşları'ndan veya sözün gelişi Erasmus, Montaigne ve Shakespeare'in Rönesans hümanizminden bihaber olduğu mazaretiyle kendini savunamaz. Bu yüzden bizim için şifre “rasyonel” Modernite ve “modern” Rasyonalite mitlerinin – bu mitler günümüzde bile birçok insan için inandırıcılığını sürdürüyor – neden 1920'den sonra bilim felsefecileri ve tarihçileri arasında bu tür bir heyecan dolu tepki doğurdıklarını sorma zamanı geldi. Herhangi bir tarihî gelenek gibi standart Modernite yorumu da bir geçmiş dönemin daha sonraki zamanların aynasına *yansıyan* talikyesidir: bir tahkiye olarak o, hem dönemin kendisiyle hem de bu

özel geçmişi içine alan aynayı tutan yazarlarla ilgili bir öngörü kaynağı olabilir.

Bu ilişkinin her iki tarafı da burada ilgimizi bekliyor. Eğer Modernite'yle ilgili tezlerin dengeli bir değerlendirmesine ulaşmak gerekiyorsa, bu iki görevi birbiriyle orantılı olarak yerine getirmeliyiz. Bir taraftan, yalnızca modern dönemin kökenleriyle ilgili somut tarihsel olguları yeterli ciddiyetle ele alırsak Modernite hakkındaki yirminci yüzyıl varsayımlarını hakıyla eleştirebiliriz. Diğer taraftan modern dönemle ilgili tarihsel sorularımızı yalnızca, eğer bu ilk bakışla bakan tarihsel ve felsefî varsayımları yanlışlıkla ortodoks görüşe yükleyen özel perspektifleri – hatta çarpıtmaları – hesaba katarsak çok daha doğru şekilde yöneltebiliriz. Modernite ile ilgili tarihsel yorumumuzu düzeltmeyi öğrenirken kendi tarih yazımı aynamıza en azından kabaca göz atabiliriz. Tersine, bu aynadaki çarpıtmaları elimine etmeye başlarken, “modern” hayatın ya da düşüncenin toplum ya da kültürün tipik özelliklerinin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’nın tarihinde ilk kez fiilen hangi kontekst ve şartlarda ortaya çıktığını tam olarak görmek üzere, her neyin keşfi olursa olsun yolumuza çıkacak her keşfi zihnimizde tutabiliriz.

Rönesans Modernitesi

Modernite’nin kökenleriyle ilgili eleştirel tahkiyemizi geliştirmemizin ilk adımı Rönesansa dönerek ona tekrar bakmak olmalıdır. Tarihsel bir dönem olarak Rönesans titiz kronologlar için bazı sıkıntılar yaratır. O, birçok “modern” gelişmenin ilk ipuçlarına tanıklık etmiş, ancak “ortaçağ” Avrupa’sının politik ve kurumsal formlarında birkaç radikal değişmeye yol açmış ve kesinlikle onları terketmemiştir. Avrupa tarihinin bildik üç dönemli kronolojisi – antik, ortaçağ ve modern – içinde Rönesans ikinci ve üçüncü dönemler arasındaki sınır üzerinde bir yere düşer. Bir sonuç olarak bu geleneksel ayırıma bel bağlayan tarihçiler onu ya “geç orta” zamanlara ait bir fenomen olarak ya da aksi

takdirde “modern” çağın premature (erken ç.) habercisi olarak ele almalıdır.

Hangisini seçeceğimiz bir sorun doğurur mu? Rönesans apaçıktır ki Modernite'nin tohumlarının olgunluk noktasına veya daha doğrusu ortodoks siyasî toplum yapılarına ulaşmaksızın filizlenerek boy verdiği bir geçiş dönemidir. Rönesans kültürünün Leonardo (1452-1519)'dan Shakespeare (1564-1616)'e önde gelen şahsiyetlerinin çoğu Modernite'nin işaretlerini tam olgunlaştırmaksızın Ortaçağa özgü karakterlerini büyük ölçüde korudukları durumlarda çalışmıştı. Bu olgu hiçbir şekilde şaşırtıcı olmayabilir; kendi payımıza Avrupa'nın “geç ortaçağ” ve “erken modern çağ” tarihinin birbirleriyle hatırı sayılır ölçüde örtüştüğünü rahatlıkla varsayabiliriz. Bu yüzden terimler arasında yapacağımız tercih yalnızca eğer biz sorun haline gelmesine *izin verirsek sorun teşkil eder*; ve ortodoks görüşün savunucularının tuhaf özelliklerinden biri Modernite'nin başlangıcını 1600'ün sonlarına kadar ertelemekteki ısrarlarıdır. (Sözün gelişi onlar, Galileo'yu modern bilimin başlangıcının anahtar şahsiyeti olarak kabul ederek, onun bilimsel müjdecilerinin çalışmalarını Ortaçağ mekânı diye adlandırırlar.) Bu ısrar, ilgiyi, onyedinci yüzyılın başlarında ortaya çıkan entellektüel, sanatsal, edebî ve bilimsel faaliyetin istikâmetindeki bir büyük değişmeden uzaklaştırır ve hatta bu değişmeyi gizler: bizim buradaki eleştirel tahkiyemizin amaçları için önemli adımlardan biri olarak göreceğimiz bir değişmeyi.

Bugün Desiderius Erasmus (d.1467) ve François Rabelais (d.1494) gibi onbeşinci yüzyılda doğmuş yazarları okuduğumuzda onların “modernite”lerini kavramak zaman ve çaba harcamamızı gerektirebilir; fakat hiç kimse Michel de Montaigne (d. 1533) ve William Shakespeare (d. 1564) gibi yazarların yüzyıllardır nabız atışlarımızı etkileyecek tarzda konuşma yeteneklerini sorgulayamaz. Bu yüzden, biz burada, münhasıran onyedinci yüzyıl başlarına odaklanmak yerine, modern dünyanın ve modern kültürün tek bir başlangıçtan değil, ilki (edebî ya da hümanistik dönem) ikincisinden bir yüzyıl önce tarih sahnesine çıkan iki

farklı kaynağa sahip olup olmadığını sorabiliriz. Eğer bu teklifi izler ve Modernite'nin başlangıcını onaltıncı yüzyılda Kuzey Avrupa'da yaşamış bulunan geç Rönesans yazarlarına kadar geriye götürürsek, 1630'da başlayan, birçok Avrupalıyı *ilkine*, yani edebî veya hümanistik döneme kadar geri götüren *ikinci* bir dönemi, yani bilimsel ve felsefî dönemi keşfedebiliriz. 1600'den sonra, entellektüel ilginin odağı onaltıncı yüzyılın sonlarının insanî zihin meşgalelerinin dışına kaydı ve Rönesans yazarlarının izlediğinden çok daha katı ve hatta dogmatik istikâmetlere kaydı. Burada bazı açıklamalar yapmak gerekir. İlkin, daha sonranın bilimadamları ve filozofları pozitif şekilde daha öncenin hümanistik bilginlerinin değerlerini ne kadar *reddetmişler* ve bu değerleri ne ölçüde kendileri için muhakkak saymışlardır? Ayrıca bu değerlere sahiden dönmüş olmaları ölçüsünde, modern felsefe ve kesin bilimler ne kadar bir *fiilî karşı-Rönesans* sayılabilecek unsurlar içerirler?

Birçok bilim ya da felsefe tarihçisi bu tür soruları sapkın bulacaktır, ancak, bu sorular düşünce tarihçileri için hiç de alışılmadık sorular değildir. Onyedinci yüzyılın Rönesans değerlerinin yenilgisine tanık olduğu tezini daha önce savunanların gerekçeleri vardır. Sözün gelişi onaltıncı yüzyıl İtalyan entellektüel tarihini yazan Eugenia Battisti, Trent Konsülü'nün tutuculuğunda *antirinasimento* diye adlandırdığı şeyi bulurken, Hiram Haydn onyedinci yüzyıl İngiltere'sindeki edebî ve entellektüel değişimleri bir "karşı-Rönesans" olarak tanımlamıştır. Tersine, bilim tarihçileri, onyedinci yüzyıl rasyonalistlerinin Rönesans hümanizminin başarılarından stratejik bir geriye çekilişi gerçekleştirdikleri veya teorilerinin kısmen Rönesans hümanizminin merkezî değerlerinin tahripkâr eleştirisine dayandığı fikrini pek ciddiye almazlar. Üstelik bu fikir standart felsefe tarihinde de pek revaç bulmaz: Gerçekten de ilgili tarihçilerin çok azı kültürel istikâmette onyedinci yüzyılda ortaya çıkan değişme ile zamanın çok daha kuşatıcı kültürel ve sosyal bunalımı arasında bir bağlantı bulunabileceği ihtimalini göz önünde bulundurur.

Fakat, eğer felsefenin 1640'lar sonrasındaki araştırma gündemini bir yüzyıl önceninkiyle mukayese edersek, hatırı sayılır değişiklikler buluruz. 1600'den önce teorik araştırmalar, bir egemenin savaş çıkarması ya da baba olan birinin bir tiranı öldürmesinin hangi özel durumlarda ahlâken kabul edilebilir olduğu gibi somut pratik sorunlar üzerinde odaklaşıyordu. Lokal, zamana bağlı pratik sorunlarla evrensel ve zamandışı sorunları eşit ölçüde ele alan bir felsefe yapma tarzından, evrensel sorunları ve tarih dışı teoriyi, "felsefe"nin gündeminde ayrıcalıklı bir yer verilme hakkı bulunan şeyler olarak gören bir felsefe tarzı istikâmetinde bir değişiklik söz konusudur.

Bu durumda Rönesans'a dönersek, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde eğitilmiş sıradan insanın ilgi odağında ne vardır? Onlar onbeşinci yüzyıl İtalya'sındaki erken Rönesans bilgin ve sanatkârlarıyla Kuzey Avrupa'da daha sonra yaşayan bilginlerin çalışmalarını ne kadar ileri taşımışlardır? Bugün bu ilgileri belirlemede Avrupalılar için değilse bile, en azından birçok Amerikalı için yanlışa sürükleyici imaları bulunan bir kelimeyi kullanmalıyız. Onaltıncı yüzyılda Avrupa'nın ruhban kültürü dışındaki kültürü (sıradan insanların kültürü, ç.) kapsayıcı ölçüde hümanistik bir kültüdü; bu yüzden bizim zamanın yazarlarına "Rönesans hümanistleri" diye atıfta bulunmamız doğaldır; fakat, günümüzün fundamentalist Hristiyanlarının bütün ihtimalleri kuşatan "seküler hümanizm" terimini müphem bir ifade olarak kullandıkları göz önüne alındığında, bazı okuyucular, Rönesans hümanistlerinin Hristiyanlık karşısında düşmanca bir tutum sergilemiş ve gerçekten ateist değillerse muhtemelen antidindardır. olmuş olmamaları gerektiğini varsayabilir. Durum böyle değildi ve aslında zamanın büyük şahsiyetleri kendilerini titiz bakışlarıyla samimi dindardlar olarak görüyorlardı. Erasmus dogmatizmle alay eden *In Praise of Folly* [Deliliğe Övgü] adlı bir deneme yazmıştı; ancak, o geleneksel Kiliseye bağlılığıyla Martin Luther'in en değerli yazışma arkadaşlarından biri olmayı birleştirmişti. Onu hiçbirşey reform arzusunu dönüşü olmayan noktalara kadar götürmemesi için ikna etmekten daha fazla mem-

nun edemezdi. Dostça bir eleştiri olarak sık sık gizli ve özel bir içerden plânın açıkça yüz yüze gelmeden çok daha etkili buldugunu söylüyordu. Fakat Luther'in öfkesi yükselmisti ve Erasmus onu ikna edememisti. Erasmus 1530'larda öldüğünde bir çocuk olan Michel de Montaigne benzer bir biçimde teolojik kesinlik iddialarını aşırı ve dogmatik iddialar olmakla suçladı. Ancak o da kendisini iyi bir Katolik olarak görüyordu ve bir Roma ziyaretinde, Papayı izleme fırsatı elde etmişti. Fundamentalistlerin "seküler hümanizmi" aslında gerçek dışı birşeydir. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda reeel-hayat hümanizminin doğuşu ile Hümaniter disiplinlerin bir akademik alan olarak doğuşu hâlâ ege-men şekilde Hristiyan olan bir Avrupa kültürü içinde gerçekleşti: gerçekten de hümanistler, yalnızca Calvin gibi Protestan hümanistler değil, aynı zamanda Roma Kilisesi örgütü içindeki hümanistler de Reforma büyük katkılarda bulundu.

Erasmus'tan Montaigne'e Rönesans hümanistlerinin yazılarının bu yeni ruhban dışı kültürün yeni özellikleri olan bir uygar açık-fikirlilik ve kuşkucu tolerans sergilediği doğrudur. Onların düşünme tarzları Kilise ve dinle ilgili görevlerin gereklerine tâbi değildi: onlar insanî sorunları, "teori"nin insanî tecrübe –ister teolojide, doğa felsefelerinde, metafizikte ister etik'te olsun – için değeriyle ilgili dürüst pratik kuşkuya yol açan açık ve önyargıdan uzak bir şekilde ele alıyorlardı. Eleştirileri, ruhuyla insanların pratik ve entellektüel güçlerine konulacak sınırlamalar için doğru bir hissiyatla enforme edildiği sürece pratik din karşısında düşmanca bir tutuma sahip değildi. Dahası bu düşünme tarzı ibadet tarzları ve doktrin hakkındaki tartışmaları politik tartışma – hatta ölüm kalım – sorunu haline getirilebilecekleri düzeye çıkaran entellektüel dogmatizm türlerini engelliyordu.

Hümanistlerin onaltıncı yüzyıl boyunca Batı Hristiyanlığı'nın iki kolu arasında derinleşen çatışma olarak yoğunluk kazanan dinî savaşları onaylamamak, reddetmek ve önlemeye çalışmak için gerekçeleri vardı. Onlar tek başına insanî alçakgönüllülüğün düşünen Hristiyanlara doktrin sorunları konusunda sorgudan muaf hakikate veya mutlak kesinliğe ulaşma yetenekleri ne kadar

sınırlı olduğunu öğretmesi gerektiğini öne sürüyorlardı. Etienne Pasquier'in daha önce fark ettiği üzere, rizk, dünyevi politik çıkar ve ilgilerin hizmetine sokulduğu için, doktrinle ilgili sorunların kavgası yapılan sorunlara dönüşmesiydi: 1560'larda tartışmanın iki tarafı – “heretikleri” suçlayan “baptistler” ve *tam tersi* – arasındaki mücadeleden yakınlıkla söz ediyor ve bu tür bir adını koyma çabasının yol açacağı sıkıntıları önceden haber veriyordu.

Gayet tabîi hümanistlerin teolojik alçak gönüllülüğü klâsik bilgi ve edebiyatın yeniden ele geçirilmesine çok şey borçluydu. Grek ve Latin bilgisinin önemli bir kısmı ortaçağ bilginleri ve hukukçuları için de önceden biliniyordu: hukukta, mantık ve retorikte, tıp ve felsefede onüçüncü ve ondördüncü yüzyılın ruhban sınıfına mensup bilginleri, antikite döneminde özellikle de Aristoteles tarafından geliştirilmiş bulunan düşünce çerçevelerini yeniden kurmuşlardı ve Aristoteles'ten önce yaşamış olan Platon'un Stoacıların, Cicero'nun ve onu müteakip Quintilian'ın ciddî bir kavrayışına sahiptiler. Rahiplik mertebesindeki bilimadamları olan bu ortaçağ bilginleri – ister Aeschylus ve Sophocles gibi tragedya yazarları ister Aristophanes gibi komedi yazarları olsun – oyun yazarları şöyle dursun Thucydides ve Livy gibi tarihçilere dek ilgi göstermediler. Onlar Horace ve Virgil'den Ovid ve Catullus'a Latin lirik ve epik şiirine bir ölçüde aşinaydılar: şahsiyetler ve siyaset kurulu Grek ve Roma metinlerine veya geç Latin yazarların – gayet tabîi St. Augustine'in *İtirafı*lar'ı hariç – hatıraları ve düşüncelerine pek aşina değildiler.

Bunun nedenini anlamak pek zor değildir. Modern zamanlarda romancılar ve şairler besinlerini insanî durumların çeşitliliğinde buldular, oysa Ortaçağ bilginleri için bu farklılık pek anlamlı değildi. İnsanlar daha sonraki okuyucuların acayip buldukları şekliyle günahkâr ve suçluydular; fakat ortaçağ din adamları ve hocaları bu kusurları insanları *çok değil pek az* haklarında yazılacak kadar ilgilendiren şeyler olarak görüyorlardı. İnsani günahkârlığı ve yoldan çıkmışlığı (övmek şöyle dursun) dile getirmekte ne tür bir erdem olabilirdi? Augustine'in *İtirafı*lar'ı form bakımından otobiyografikti; fakat teması yine de günah çıkarma

kabilinden şeyler içeriyordu: o, bize, kendisine pişmanlık duyma ve ruhunu kurtarma fırsatı veren İlahî İnayet'in ışığını daha iyi ortaya koymak için genç bir adamken ne kadar vahşi olduğunu anlatmaktan zevk alır.

Rönesans'la birlikte, antik edebiyat ve bilginin geriye kalan kısmı, ruhban sınıfı dışındaki okuyucular için ulaşılabilirdi. Bu, ihmal edilmiş son Grek felsefesi okulunu, Epikür okulunu, Lucrētius'un şiiri *De Rerum Natura* ile göz önüne çıkan Epikür okulunu içeriyordu. Bu kezâ, Plutarch'ın *Lives* [Hayatlar]'ındakiler gibi politik biyografiler kadar tarihi ve dramayı, hatıraları ve derlemeleri – özellikle de Pliny, Suetonius ve Marcus Aurelius – da içeriyordu. Klasik antikitenin şiiri aynı zamanda ruhban sınıfı dışındakiler için Dante ve Aristoteles ile ilkin İtalyan şehir devletlerinde sonra da hem Kuzey hem Batı Avrupa'da yeni bir önem ve anlam kazanmıştı. Georges Sarton'u izleyerek, son zamanların birçok bilim tarihçisi günümüzde anakronistik hale gelen nedenlerle Aristoteles'in ortaçağdaki egemenliğinden yakınlıkla söz etti. Ortaçağ bilginleri ve eğitimcileri Aristoteles'in *Ethik*, *Politika* ve *Retorik*'ine hayatî birşey borçludurlar: tıbbî teşhis, hukukî yükümlülük ya da ahlâkî sorumluluk problemlerini ele alırken, pratik sorunların “şartlarla ilgili” karakterine duyarlılık. Antik tarih ve edebiyatın yeniden ele geçirilişi yalnızca insanî olayların değişken çeşitliliğine ve kontekste bağlılığına ilgilerini arttırıyordu. Önceden ihmal edilmiş bulunan bütün yanılabilirlik türleri insan karakter ve kişiliğinin cezbedici ölçüde sınırsız sonuçları olarak kutsanmaya başladı. Ruhban sınıfı dışındaki okuyucular durum ahlakçıların yapabilecekleri üzere yarınlığı ve kusurlardan yakınmak yerine, onları, insanî davranışı övgüye değer ya da şikayet edilebilir yüce ya da egoist, ilham verici veya gülünç hale getiren şeyi anlamakla ilgilendiler. Tahkiye sanatlarını (bu sanatlar da daha önce içtihat hukukunda ve ahlak teolojisinde önemli bir rolü yerine getirmişti) “karakter romanına” ve diğer yeni edebî türlere yeniden yönlendirmenin temeli ilk kez kurulmuş oluyordu.

Rönesans bilginleri tıpta, hukuk ya da ahlaktaki şartlara bağlı pratik sorunlar kadar felsefî teorinin zamandışı, evrensel sorunlarına da büyük ilgi duyuyorlardı. Onların gözlerinde, durumların takdimi ve izleyicilerin karakteri üzerinde odaklaşan retorik argüman analizi, gerçekten de felsefî olarak kendi iç mantıklarının formel analizi kadar zahmete değer birşeydi. Onlar için Retorik ve mantık birbirini tamamlayan disiplinlerdi. Somut insanî eylemlerin ayrıntılı doğası ve şartları üzerinde düşünme – kendi ahlaklarını “durumlar” olarak dikkate alarak – önceliği etik teorinin soyut sorunlarıyla paylaşıyordu: onların gözünde duruma bağlı ahlak ile formel etik de kezâ birbirini tamamlayıcı disiplinlerdi. Onaltıncı yüzyılın çoğu okuyucusu, bazıları yeni-Platonculuğun ya da “doğal büyü”nün ima ettiği fikirler olan teorik spekülasyonlarla büyülenmişti. Fakat bu spekülatif çizgi somut tecrübe çeşitliliğinden doğal fenomenlerin empirik incelemelelerinden (magnetizm gibi), doğa tarihinin farklı tanımlarından alınan hazla elele ilerliyordu.

Bunların sonucu, uzun zaman önce Sokrates’i doğa dünyası hakkında bir rasyonel konsensus/mutabakat umutsuzluğuna sürükleyen giderilemez uzlaşmazlık ve tutarsızlık dahil kesin bir karma karışıklıktı. Klâsik Atina’da olduğu gibi onaltıncı yüzyıl Avrupa’sında da bazı bilginler başkalarının entellektüel bolluk olarak kucak açtıkları şeyi irrasyonel karışıklık olarak lanetledi. Bu yüzden o sırada Montaigne, yapılacak en iyi şeyin, genel teori sorunları hakkında yargıyı askıya alarak, hem doğa dünyası hem de insanî olaylar üzerine, onlarla fiilî tecrübemiz içinde karşı karşıya gelirken zengin bir perspektifin geliştirilmesinde yoğunlaşmak olduğunu öne sürdü. İnsani tecrübenin rasyonel imkânlarına bu itibar Rönesans hümanistlerinin en büyük erdemiydi, fakat onlar aynı zamanda insanî tecrübenin *sınırlarına* da çok hassastılar. Onlar – tecrübeye güvenlerini davranış ve motivasyon çeşitliliği üzerinde gözlemde bulunmak ve düşünmek üzere yüreklendirenler – “insanî hiçbirşeyin yabancı olmadığını” ilan ederek bunu zengin, aynı zamanda yeni ayrıntılarla yapmayı denediler ve nadiren başardılar: Niccolo Machiavelli’in siyasî analiz-

leriyle William Shakespeare'in dramaları, bir sonuç olarak miras aldığımız değerini yitirmeyen ürünlerdir. Ondördüncü yüzyılda benimsenen düşünme tarzları insanî karakter ve eğilimlerle ilgili yeni fikirleri etkilemeyi hâlâ sürdürüyor: onaltıncı yüzyılın son on yıllarında onlar artık Otello ve Hamlet'in, Shylock ve Portia'nın, Jüliet ve Lady Makbet'in yaratıcıları üzerinde etkili değildiler artık.

Avrupalı kaşiflerin raporları insanî eğilimler ve eylemlerle ilgili hümanist merakı derinleştirdi. Onaltıncı yüzyıl egzotik olana yönelik hızla artan bir hazla alternatif hayat tarzlarının büyümesine – ki bu daha çok felsefî argümana karşıt birşey oluşturmıştır – tanık oldu. (Onsekizinci yüzyıl'a kadar geç bir zamanda Montesquieu ve Samuel Johnson onları Habeşistan ve İran gibi uzak ülkelerdeki insanlara yükleyerek alışılmadık fikirleri sunmak için hâlâ yararlı buluyorlardı.) Kültürlerin farklılığına nüfuz onların ilk elden tecrübenin dürüstçe rapor edilmesine bağlılıklarını test etti. Egzotik halklar primitif, yabanıl veya ikinci sınıf insan olarak düşünme ve yaşama tarzları heretik, pagan ya da kaotik yaşama tarzları olarak görülebilirdi: bu tercih zihinleri önceden oluşmuş olanlar için daima mevcuttu. Biz bunun yerine, alternatif olarak bu yeni ve egzotik keşifleri insanlık ve insanî hayatla ilgili deliller havuzuna ilave edebilir ve sempaticimizi ortodoks anlama çerçevemizin etnografinin zenginliklerine katkıda bulunabileceği bir noktaya ulaşacak ölçüde genişletebilirdik: bu ikinci tercih onaltıncı yüzyıl Avrupa'sındaki ruhban sınıf dışındaki hümanistlerin tipik özelliği idi. Fakat bu ayırım çizgisi asla ruhban sınıfından olanlarla seküler yazarları karşı karşıya getirmedi. Sözün gelişi, Güney Amerika'ya ulaştıklarında *conquistadores* yerli nüfusu köleleştirdikleri zaman, yerli Amerikalıların insan olduklarını savunan peder Bartolemeo de las Casas'tı ve Papadan onları köle ticaretinden kurtarmasını yazılı olarak istemişti. Onyedinci yüzyılın girişinde Beijing'e gönderildiğinde yine bir başka rahip Jesuit Peder Matteo Ricci bir Mandarinin hayat tarzını benimsemiş ve bir Çinli gruba Hristiyanlığı kötülemekten çok durumlarına hitap eden terimlerle

öğretmişti. Montaigne'e gelince; Roma'ya yolculuk dışında bir yolculuk yapmamışsa da, o da etnografik *raporlar* biriktirmeyi ve bunları o zamana kadar sadece skandal olarak görülen çıplak yaşama ve yamyamlık gibi konularda şahsî tecrübesine dayalı düşüncelerinden oluşan repertuarına ilave etmeyi seviyordu.

* * * * *

Felsefenin kendi içinde hümanistlerin komplekslik ve farklılığa ilgileri farklı tarzda işledi. Naturalistler Tanrı'nın eserinin zenginliğinden hoşnuttular, fakat kuşatıcı fiziksel teori sistemlerini insanî tecrübeye arayanlar hayal kırıklığına uğradı. Onaltıncı yüzyıl entellektüel dünyasında dolaşımdaki çok farklı fikirler dikkate alındığında, kimse hiçbir zaman fizik sorunlarıyla ikna edici bir yüzyüze gelmeyi başaramamıştı ve herkes istediği şeye inanmakta özgürdü. Doğa felsefesinde hümanistlerin çoğu – yine Sokrates gibi – kesin bir kuşkucu tutumu benimsemek durumunda kalmıştı. Montaigne'in en uzun ve açıkça en felsefî denemesinde – yani *Apology of Raimond Sebond*'unda – aldığı konum, o zaman ekstrem bir konum ise de, bu bakımdan tipiktir. Tıpkı Elea ve Ionia'da kendisini önceleyenleri öncelemiş bulunan Sokrates gibi, onaltıncı yüzyıl yazarlarının doğa fenomenlerini açıklamak için kullandıkları farklı doktrinleri sorgulayan Montaigne doğa hakkında teorik konsensusa (mutabakata) ulaşma girişimlerini, insanî haddini aşma veya kendi kendini aldatma girişimleri olarak görüyordu. Bilim'in imkânlarıyla ilgili bu kuşkucu tutum genç hayranı ve taklitçisi Bacon'ın fikirlerini çok aşıyordu. Bacon, doğa dünyasıyla ilgili uzlaşmaya varma umudunu uzun bir süre korumuştur. Böyle olsa bile, onun, gözlem yöntemleri ve bu yöntemlerin yeni teoriler geliştirmekte kullanılması gündelik tecrübeye çok yakın duruyordu: onlar onyedinci yüzyıl fiziğinin 1630 veya 40'larda Galileo ve Descartes'in ellerinde veya 1660'lardan itibaren Isaac Newton'ın çarpıcı eserlerinde pek tipik hale gelen matematiksel yapıların otoritesine ulaşamadılar.

Onaltıncı yüzyıl hümanizmini “kuşkucu” diye adlandırırken bir yanlış anlamaya karşı tedbirli olmalıyız. Descartes’dan bu yana filozoflar kuşkuculuğu yıkıcı olumsuz söylem olarak düştündüler: kuşkucu, diğer filozofların doğru olduğunu öne sürdükleri şeyi reddeder. Bu René Descartes’ın kendisinin “sistematik kuşku” yöntemini ortaya koymak suretiyle başlattığı açık kuşkuculuk yorumudur: onun amacı gerçekte formel (mantıksal, ç.) garantiden yoksun kesinlik taleplerinin temellerini yıkmaktı. Hümanist kuşkucular bütünüyle farklı bir konum almışlardı: genel felsefî tezleri onların *doğruluklarını* savunmaktan daha fazla *reddetme* arzusunda değildiler. Montaigne’nın kendisini mukayese ettiği iki klâsik filozof Pyrro ve Sextus gibi hümanistler de felsefî *soruları* savunulamaz şekilde tecrübe menzilinin ötesinde sorular olarak görüyorlardı. Soyut, evrensel, zamandışı teorik önermelerle karşılaştıklarında ne doğruluklarını savunmak ne de reddetmek için tecrübede hiçbir yeterli temel bulamadılar.

Teolojide ya da felsefede, miras aldığınız kültürün fikirlerini şahsî konumlar olarak benimseyebilirsiniz (entellektüel alçak gönüllülükle); fakat başkalarının tecrübenizin bu tür fikirlerden birinin doğruluğunu “ısbatladıkları” ve başka her fikrin zarureten yanlış olduğunu iddia etmeleri bir yana, kendileri için farklı işleyen konumları benimseme hakkını reddedemezsiniz. Klasik kuşkuculuğun onaltıncı yüzyıl takipçileri asla rakip felsefî konumları *reddetme* iddiasında bulunmadılar. Bu tür görüşler kendi kendilerine ne deliller ne de reddiyeler oluşturdu. Dahası, öne sürdükleri şey insanî hayat ve eğilimleri yeni bir kavrama tarzıydı: uzun zaman öncesinin Sokrates’i ve zamanımızın Wittgenstein’ı gibi onlar da okuyucularına felsefî teorilerin insanî rasyonalitenin sınırlarını aşmayı nasıl başaramadıklarının bilincine varmayı öğrettiler.

Etik ve poetik hakkında yazarken Aristoteles, “durumun doğasını” aşan kesinliği, zorunluluğu ya da genelliği amaçlama öğüsünde bulunmamıştı. Kuşkucular, tecrübeğe başvuruya da benzer sınırlar koydular. Tutkularımızı insanlığın menziline

göre sınırlamaktan utanç duymamız gerekmiyordu: bu tür bir al-
 çak gönüllülük bize güven sağlar. Bu arada, insanî tecrübenin ke-
 sin tanıklık yüklediği özel gündelik fenomenler alanı insanî
 olaylar ve doğal tarih alanında sınırsızdı. Tevazu ile başka ko-
 numlarda yer alan insanları kendi bakış açımıza yöneltmenin
 hiçbir rasyonel yolu olmayabilir; ancak bu tür uzlaşmazlıkları
 kısa yoldan ortadan kaldıramayız da. Biz bunun yerine, insanî ha-
 yatın farklılığın sağladığı ilave deliller olarak onlarla birlikte
 yaşamalıyız. Daha sonra, bu farklılıklar farklı okulların birleş-
 mesine imkân verecek yeni ortak tecrübelerle giderilebilirdi. Bu
 tecrübeden önce, bu farklılıkları, bir tolerasyon ruhuyla kabul-
 lenmeliyiz. Ortaya çıkan çoğulluk, belirsizlik ya da kesinlikten
 yoksunluk, günah olmak şöyle dursun hata bile değildir. Müte-
 vazı düşünüş, bunun, tanrılar değil, beşerî varlıklar olduğumuz
 için ödediğimiz bedelin bir parçası olduğunu gösterir.

Rönesanstan Çekiliş

Onyedinci yüzyıl sırasında bu hümanist kavrayışlar kayboldu. Londra Kraliyet Cemiyeti'nin kurucularının 1660'lardaki kamu propagandalarında ve I. Charles'tan mali istek rüyalarında, fiîlî pratiklerinde Bacon'ın teori kullanımına koyduğu sınırlamaları genellikle görmezlikten geldiyse de Francis Bacon'ın doğa bilimine ilişkin mütevazı taleplerini kullandıkları doğrudur. Ancak onyedinci yüzyıl filozofları dört temel yolla Rönesans hümanizminin uzun zamandır varlığını sürdüren zihin meşgale-
 lerini bir kenara attılar. Onlar özellikle, pratik bilginin şu dört temel türüne ciddî bir ilgi göstermediler: sözel, tikel, lokal ve zamana ait bilgi.

Sözel bilgiden yazılı bilgiye geçiş

1600'den önce hem retorik hem de mantık meşru felsefe alanları olarak görülüyordu. "Argümanların"— mesela kamusal ifadele-

rin – belirli bir izleyiciler grubunu iknâya götürdüğü dış şartlar alakasız “argümanlara” – yani ifade serilerine – dayanan dahili adımlarla eşit düzeyde şeyler olarak kabul ediliyordu. Teorik argümanlar formüle etmenin yeni yollarının henüz yalnızca empirik olduğu düşünülen alanlarda bulunabileceği varsayılıyordu; fakat hiç kimse, retoriğin felsefenin kutsal kitabında mantıkla yan yana durma hakkını sorgulamıyordu; üstelik retorik ikinci sınıf – ve zorunlu olarak aşağı – bir alan olarak da görülmüyordu.

Bu pre-Kartezyen konum, modern felsefenin tarihi boyunca muhakkak sayılmış bulunan şeyle keskin bir karşıtlık içindedir. Descartes’ın başlattığı felsefi tartışmada herkes “argümanların” *doğruluk* veya *geçerliliğini* belirli bir izleyiciler grubu önünde ortaya konulan kamusal (açık, ç.) ifadelere atıfta bulunarak değil, geçerlilikleri kendi iç çelişkilerine dayanan bir yazılı önermeler zincirine atıfta bulunarak okur. Modern filozoflar için, “Bu argümanı kim kime hangi forumda ve hangi örnekleri kullanarak yöneltti?” şeklindeki retorik sorusu artık bir felsefe sorunu değildir. Onların görüş noktasından argümanların rasyonel değeri, Platon için bir geometrik delilin değerinin, bir teknik ressamca çizilmeseler bile, ona eşlik eden diyagramların kesinliğine dayandığından daha fazla onların kabulüyle ilgili olgulara dayanıyor olamaz. Bu yüzden modern felsefenin araştırma programı *argümantasyon* – özel durumlarda belirli insanlar arasında değişik şeylerin rizk altında olduğu yerde gerçekleşen ve somut durumlarla meşgul – ile ilgili bütün soruları yazıyla kaydedebilecek ve yazılı olarak karar verilebilecek *deliller* lehine bir kenara atar.

Bu eğilime paralel başka tarihsel eğilimler de vardır. Anti-kite de Platon Sofistler’in retoriği kullanmalarını “kötü argümanı daha iyi argümana dönüştürme” olarak itham etti. Aristoteles bu suçlamaya karşılık verdi ve argümanların, içinde iknayı sağladıkları durum ve şartlarla ilgili sorunları, filozofların temiz vicdanlarıyla yönelebilecekleri sorunlar olarak ele aldı. Onaltıncı yüzyılda filozofların bu sorunları, *anti*-rasyonellikleri bir yana *gayri*(non)-rasyonellikleri dolayısıyla anlamsız buldukları doğrudur, fakat onyedinci yüzyıl bu güzel faaliyeti

ortadan kaldırdı. Onyedinci yüzyıl Platon'un retoriği mahkum edişini öylesine başarılı bir şekilde yeniden gerçekleştirdi ki "retorik" kelimesinin gündelik konuşma diline özgü kullanımları, retorik sorunların yalnızca sözlü tartışmadaki hile oyunları ile ilgili olduğu ima edilerek aşağılandı. (Günümüzde ciddî retorik araştırmacıları terimin zorunlu olarak suçlu olmadığını açıklamak zorundalar.) 1630'dan sonra Batı Avrupa'daki modern felsefe geleneği, ikna edici ifadelerin şartlara bağlı geçerlilik ve eksikliklerinden çok yazılı önerme zincirlerinin mantıksal analizi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Tikelden Evrensele

Felsefi referansın kapsamında da paralel bir değişme vardı. Ortaçağ ve Rönesans döneminde ahlak teologları ve filozofları ahlâkî sorunları, bugün hâlâ Anglo-Amerikan örf hukukunda bir yer bulan dava analizlerine benzer dava analizleri kullanarak ele alıyorlardı. Onlar böyle yaparak Aristoteles'in *Nicomachean Ethic*'te tavsiye ettiği prosedürleri izlediler. "İyi"nin diyordu Aristoteles, konu ya da durum dışında" hiçbir evrensel formu yoktur: sağlam ahlâkî yargı daima belirli olay türlerinin şartlarına bağlıdır". Onların insanî eylemin özelliğine nüfuzları onyedinci yüzyıla gelinceye kadar Katolik ve Anglikan ahlak ilkelerini yorumlama faaliyetinde yaşadı: Descartes bile, etiğin sonunda bir formel teori konumuna yükselmeyi başaracağı umudunu dile getirirken bu miras alınmış ahlâkî tecrübenin geçici yeterliliğini teslim etmişti. Ancak 1640'larda, matematikçi Blaise Pascal'ın yakın dostu Antonie Arnaud, Jesuit'lerin direnişinde Paris'teki Kilise mahkemesinde sapkınlıkla itham edildi: savunmasında Pascal anonim bir *Provincial Letters* serisi yayınladı. Seçtiği hedef, Jesuit ahlakçılarınca kullanılan spesifik, somut "vicdan davaları" (casus conscientiae) analizine dayanan yöntemdi. Mektuplarındaki istihza Jesuit'leri vahşice incitiyor ve bütün bir "durum etiğini" önlenemez bir güvenilmez konuma sürüklüyordu.

Tıp ve Hukuk pratiğinde gündelik pratiğin pragmatik talepleri her şeye rağmen ağırlığını korudu ve belirli durumların analizi entellektüel itibarını sürdürdü. Fakat bu tarihten itibaren ahlâkî konularda yargıda bulunma (cosuistry), ahlak felsefecilerinden retoriğin mantıkçıların gördüğü küçümseyici tutumla aynı ölçüde kuşatıcı bir küçümseyici tutumla karşı karşıya kaldı. 1650'lerden sonra Henry More ve Cambridge Platoncuları etiği, ahlâkî pratiğin somut problemlerinden kopuk genel soyut bir teori alanı haline getirdiler ve o zamandan beri modern filozoflar genellikle – tanrı ve Özgürlük veya zihin ve madde gibi – İyi ve Adil'in de zamandışı evrensel ilkelere tâbi olduğunu varsaydılar. Onlar belirli durumlar ya da özel şartlarla sınırlı durum tipleri üzerinde odaklaşan yazarları felsefenin dışında ya da sahtekar yazarlar olarak görürler. (Bırakın teologlar ahlâkî (casuistical) ağlar dokusun; ahlak filozofları çok daha genel ve soyut bir plânda çalışmalıdırlar) Bir sonuç olarak filozoflar kendi faaliyet alanlarını yeniden sınırlandırdılar: “belirli pratik durumların” dikkatle araştırılması tanımını gereği etikten çıkarıldı. Modern ahlak felsefesi küçük “durum incelemeleri” ya da belirli/özel ahlâkî ayırımlarla değil, etik teorisinin kapsamlı genel ilkeleriyle ilgilenmeliydi. Yerinde bir ifadeyle *genel ilkeler içeri, özel durumlar dışarı*.

Lokalden Genele

Üçüncü konuda da – yani *lokal* konusunda – benzer bir çelişki ortaya çıktı. Onaltıncı yüzyıl hümanistleri malzeme kaynaklarını geometrik analiz yöntemlerinin hiçbirinin etkili olmadığı etnografya, coğrafya ve tarihte bulmuştu. Etnograflar, farklı lokal yargı istemlerindeki yargı pratikleri gibi şeyler konusunda olgular topladı; Clifford Geertz gibi antropologlar sonra onları *Local Knowledge* [Lokal Bilgi] gibi kitaplarda tartıştı. Tersine, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes, gençliğinde etnografya ve tarihin büyüüne kapıldığını, ancak daha sonra, onu aşma güveni kazandığını teslim eder:

Tarih yabancı bir ülkeye seyahat gibidir. Zihnin ufkunu genişletir, fakat onu derinleştirmez.

Etnograflar, farklı halkların hukukî gelenekleri arasındaki tutarsızlıklar karşısında endişeye düşmezler, fakat filozoflar belirli bir inceleme alanında – tercihen bütün alanlarda – benim-senen genel ilkeleri ortaya çıkarmakla yükümlüdürler. Descartes tarihçilere ve etnograflara ilham veren tecessüsü hoş görülebilir bir insanî özellik olarak görüyordu, ancak felsefî anlamının asla belirli bireylerin ve özel durumların biriken tecrübesinden doğamayacağını düşünüyordu. Rasyonalite talepleri felsefeye tikel-lerin kendileriyle birbirine bağlanabildiği soyut, genel fikir ve ilkeler arayışı empoze eder.

Descartes'ın karşı tepkisine paralel tarihsel tepkiler vardı. Platon, tıpkı Tolstoy'un "mutsuz aileleri" gibi farklı *bozuk* fonksiyonlu şehirleri, özel patolojiler sergileyen şehirler olarak görmüştü. Siyasi tarihçiler, eğer onlar için haz verici birşeyse bu farklılıkları incelemekte özgürdüler; tersine filozofun görevi, bir şehri sağlıklı ya da *iyi* fonksiyonlu hale getiren şeyleri aydın-latacak şekilde lokal tuhaflıkların arkasında yatan genel "siyasî sağlık" ilkelerini araştırmaktır. Aristoteles daha geniş bir siyasî felsefe görüşünü savunmuştu. İnsani hayat kendisini soyut genel-lemelere dönüştüremezdi. Ona göre, politik durumlardaki değiş-kenlik kent (civic) hayatının kaçınılmaz bir veçhesiydi ve kaçını-lamaz birşey olarak o da filozofun değirmenine uygun bir tahıldı. Böylece sorun onaltıncı yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Modern filozoflar etnografya ve tarihi gerçek "felsefî" araştır-mayla ilgisi bulunmayan şeyler olarak kapı dışarı ettiklerinde, önceleri meşru araştırma konuları olarak kabul edilmiş bulunan bir sorunlar alanının tamamını faaliyetleri dışına atmış oldular. O tarihten sonra da *soyut aksiyomlar içeri, somut farklılıklar dı-şarı*.

Zamana özgölükten zamandışılığa

Nihayet Ortaçağ teologları gibi, Rönesans hümanistleri de hukukî, tıbbî veya itiraf (günah çıkarma, ç.) pratikleriyle soyut teori sorunlarına eşit ölçüde ağırlık veriyorlardı. Hukuk ve tıbtaki bütün problemler “zaman içi” problemlerdi. Onlar, zamanın özel anlarına – sonraya değil şimdiye, düne değil bugüne – atıfta bulundular. Onlar için zaman “öze ait birşeydir”; ve onlar Aristoteles’in “pros ton kairon” ifadesini, “durumun gerektirdiği şey” olarak tesbit ettiler. Bir gemicinin sancağı on derece değiştirme kararı matematiksel dedüksiyondaki adımlar kadar rasyondur; ancak bu kararın rasyonelliği yalnızca rasyonel hesaplamalara dayanmaz; maruz kalınan zamana da bağlıdır. İlgili işlemler hatasızca yapılmış olabilir, fakat sonuçlandırıcı eylem aşırı ölçüde geciktirilirse karar “irrasyonel” hale gelecektir.

Kararların ve eylemlerin, ifade ve argümanların zamandışılığı ile ilgili sorunlar daha önceki felsefe için ana konular olmuştu. Onaltıncı yüzyıl filozofları için, bir “rasyonel modelin” bizzat kendisi Bilim değil Hukuktur. Yargılama, yalnızca “pratik rasyonalite” ile “zamandışı” arasındaki bağı değil, aynı zamanda lokal farklılığın önemini, tikellikle ilişkisini ve akıl yürütmenin retorik gücünü de gün ışığına çıkarıyordu: mukayeseli olarak, bütün üniversal tarih felsefesi projeleri hümanistler için problematiktir. Bir yüzyıl sonra, ayakkabı bir başka ayaktaydı. Descartes ve ardılları için zaman-içi sorunlar felsefenin ilgi alanı dışındaydı: bunun yerine onların amacı doğanın değişen bütün fenomenlerine temel teşkil eden daimi yapıları ortaya çıkarmaktır.

Böylece başlangıçtan itibaren, geçici insanî olayların modern filozoflar için ikincil bir yeri vardı ve onlar pratik ilgi ve zamana özgü sorunları gerçekte “felsefî” olmayan sorunlar olarak oyunun dışında sayıyorlardı. 1630’lardan itibaren, hukukî yargı araştırmacıları felsefeyi bir entellektüel yöntemler kaynağı olarak görmeyi sürdürebildi; fakat felsefe içinde hukuk ve tıp sadece marjinal rolleri yerine getirdi. Filozoflar farklı zamanlarda farklı yollarla iyi kabul edilen faktörlere hiçbir ilgi göstermediler: *daimi olan içeri, geçici olan dışarı*.

Bu dört zihin değişimi – sözelden yazılıya, lokalden genele, tikelden üniversele, zamana ait olandan zamandışına – faklıydı, fakat tarihsel kontekstte ele alındıklarında, ortak çok şeyleri vardı ve onların ortak sonuçları, onların herhangi birinin tek başına üretebileceği şeyi aştı. Filozofların tamamı, sorunları klinik tıbtan, yargı prosedüründen, ahlâkî durum analizi ya da sözlü akıl yürütmenin retorik gücünden doğan *pratik* felsefeden *teorik* felsefe anlayışına tarihsel bir değişmeyi yansıtır: bu değişimin etkileri öylesine derin ve uzun ömürlü olmuştur ki günümüzde pratik felsefenin canlanması birçok insan için sürpriz bir gelişme sayılmaktadır.

Aynı zaman zarfında tıbbî teşhisçiliğin (diagnostics) ve borçlanma sürecinin (due process) durum etiğinin retorik, temacılık (topics) ve poetik'in oyunun dışına atılarak reddedilmiş olması tesadüfî değildir. Pratik disiplinlerde rasyonel yeterlilik sorunları zamandışı değil zamana özgü, soyut değil somut, genel değil lokal, evrensel değil tikel sorunlardır. Onlar çalışmaları pratik ve pastoral aktivitelerde merkezileşen insanların ilgileridir ve onyedinci yüzyıl filozofları *pratik-zihinli* değil *teori-merkezli* filozoflardır. Belirli/özel problem türlerini veya sınırlı durum/olay sınıflarını ele alma prosedürleri asla modern felsefenin merkezî ilgisi olmamıştır; aksine modern felsefe evrensel problemlere genel çözümler bulmanın zamandışı ve soyut yöntemleri üzerinde odaklaşmıştır. Böylece, 1630'dan itibaren felsefî araştırmaların odağı gündelik insanî faaliyetin tikel, somut zamana özgü ve lokal ayrıntılarını dikkate almadı: tersine felsefenin araştırma odağı, doğanın ve etiğin soyut, zamandışı, genel ve evrensel teorilere uyan daha yüksek ve stratosferik plânına kaydı.

Avrupa'daki entellektüel endişelerin odağı neden *tam da bu sırada* önemli ölçüde böylesine değişti. 1630'dan sonraki hayatın

ve dilin sözel, lokal, geçici, tikel boyutlarından bu uzaklaşmayı ve yazılı argümanlara, genel fikirlere ve soyut, zamandışı ilkelere yeni vurguyu nasıl açıklayabiliriz? Ruhban kültürü dışında yeni bir kültürün doğuşu gibi bu dönüşümle ilgili faktörlerden bazılarını daha önce ele almıştık. Ortaçağ'da, ortaçağa özgü dinî öğretimin ana taşıyıcısı sözlü vaaz vermeydi ve bu retoriğe ilgiyi takviye ediyordu. Konuşulan sözün yerini matbu yazı alır almaz ruhban sınıfı dışındaki bilgi adamları bütün Kutsal metinleri ve Yorumları kendi başlarına okuyabilirlerdi ve bu yüzden onlar daha çok yazılı argümanların eleştirisi üzerinde yoğunlaşmışlardı. Ruhban sınıfının okuyucuları dışındaki okuyucular öğreticilerinden kilise mensubu cetlerinden daha fazla destek görmediler: etik teorisini tartıştılar, fakat kendilerini "ruhların tedavisi"nden sorumlu saymadılar. Onaltıncı yüzyıl hümanistleri pratik felsefe sorunlarını tartışmaya devam ettiler ancak hakiki bir entelijensiya gibi onyedinci yüzyıldaki filozoflar da hayatın talî hatlarından doğan teorik sorunları ele aldılar.

Pratik felsefenin Aristotelesçi bir kanalda seyreden yüzyıllarını müteakip yeni felsefenin neden yalnızca teori sorunlarına aşırı ilgi göstermekle kalmadığını, aynı zamanda neden bütün pratik ilgileri felsefe alanından bütünüyle çıkardığını açıklamamız için kesinlikle daha fazla şeye ihtiyacımız var. Bu "daha fazla şeyi" nerede bulabiliriz? Bu noktada felsefe tarihçilerinin, herşeyden önce erken onyedinci yüzyılın ekonomik ve sosyal tarihiyle ilgili olarak son zamanlarda yapılan çalışmaları daha fazla ciddiye almaları gerekir.

Bugün ortodoks modernite yorumu – bu yorumda bilim ve felsefe onyedinci yüzyılın başarılarının ve refahının ürünüdür – ile genel tarihçilerin 1610'dan sonraki yılların sosyal düzensizlik ve ekonomik çöküş yılları olduğu yolundaki görüşleri arasındaki çelişki görmezden gelinemeyecek kadar açık bir çelişkidir. Kendi sorunlarımız bu çelişkiden yola çıkıyor ve şimdi onu sorgulama ona daha yakından bakma zamanıdır. Zamanın geniş ölçekli sosyal ve ekonomik krizi erken onyedinci yüzyılın değişen entellektüel odağına hangi tarzlarda yansımıştır? Hem John De-

wey hem de Richard Rorty felsefenin, René Descartes'ın eserleri-
nin bir ürünü olarak kendi “modern” ölü sonuna ulaştığını öne
sürdü; ancak çok tuhaftır ki, hiçbir filozof Kesinlik Arayışı'nın
neden bir yüzyıl önce ya da bir yüzyıl sonra veya *tam da bu za-
manda* şimdi bu ölçüde baştan çıkarıcı olmadığını sorma endişesi
duymadı. Onlara göre modern felsefenin kurbanı olduğu hataları
teşhis etmek yeterliydi: onlar felsefeyi bir rahatsızlığa sürükle-
diğinde veya sürüklenirken, bu sıkıntının nedenini sormayı düşü-
nemediler. Ancak bu tür tarihsel sorunları görmezlikten gelen
kendi argümanları, retorikle mantık arasındaki süregelen kopuk-
luğa örnek teşkil eder ve bu kopukluk bizatihi reddetme iddi-
asında bulundukları konumun özelliğidir. “Onyedinci yüzyıl
zorbalarının, eğitimli insanların, Kesinlik Arayışı'nı neden
böylesine baştan çıkarıcı ve ikna edici buldukları” sorusunun
kendisi, Descartes'ın felsefenin dışına atmak istediği türden re-
torik bir soruydu, yani felsefenin belirli bir kontekstteki *izleyi-
cileri* ile ilgili bir soru. O, Kartezyen Hatanın – eğer bir hata
idiyse – 1640'tan sonra, insanlar üzerinde Yüksek Ortaçağ'da ve
artık günümüzde görülemeyen bir tarzda ikna edici olduğunu so-
rar.

Bu soru, özellikle de bugün hiç de felsefeyle ilgisi olmayan
bir soru değildir. Eğer Wittgenstein haklı ise, filozofun görevi
kesinlikle neden bu entellektüel “ölü son”un cazibesine kapıldı-
ğını göstermektir. Eğer bu görev araştırmayı sosyal ve entellek-
tüel tarihe taşırsa, gerçekleştirilebilir. Her hakiki felsefî prob-
lemin tarihsel durumdan bağımsız terimlere yerleştirilmesi ve
bütün kontekstüel referanslardan eşit ölçüde bağımsız yöntem-
lerle çözülmesi gerektiği tezi, hem Ortaçağ formunda hem de
post-Wittgensteinci formunda felsefeden çok 1640'tan 1950'ye
modern felsefenin tipik rasyonalist tezlerinden biridir. Bizim
kendi soruşturmamızın merkezî sorusu bu itirazdan kurtulur. O
açıkça düşüncelerin tarihiyle ilişkilidir: René Descartes'ın onu
felsefî olamayan bir soru olarak adlandırabileceği mesele değil.
Aksine bu durum bir kere daha bizi burada ilgilendiren merkezî
fenomeni ortaya çıkarır: yani onyedinci yüzyılın lokal, zamana

özgü, *pratik* sorunları reddi ve onun yerine odağı münhasıran genel, zamandışı ve *teorik* olan bir felsefî araştırma programını ikâme etmesi sorununu.

Hümanistlerden Rasyonalistlere

Montaigne ile Descartes'ı karşı karşıya getirerek sorunu keskinleştirelim. 1570'lerde ve 1580'lerde yazılmış bulunan Michel de Montaigne'in *Denemeler*'i tam gelişmiş bir hümanist felsefe sunar. Felsefi denemelerinden biri olan *Apology of Raimond Sebond*'da Montaigne, küstah bir dogmatizmden kaçma tazı olarak klâsik kuşkuculuğu güçlü bir delil olarak kullanır. Diğer denemeleri, insanî tecrübenin farklı boyutlarını inceler: o, arada, ilk elden hatıralara, komşuların ve dostların tanıklığına ya da klâsik edebiyattan veya çağdaş tarihçilerin ve etnografların tahkiyelerinden çıkardığı delillere başvurur.

Montaigne'in şahsî stiline ve anlatımına alışır alışmaz geç yirminci yüzyılın birçok okuyucusu onu onyedinci yüzyıldaki takipçilerinden çok daha kendine yakın bulur. Michel de Montaigne ve Francis Bacon'ın insan tecrübesi kaynaklı yüzlerce konu – sözün gelişi, dostluk, yamyamlık veya giyim konvansiyonlarıyla ilgili tezlerini – hakkında söylediklerini okuduğumuzda, onların dilini, zamanımızın diline 1580 ile erken 1600'ler arasındaki ilk okuyucularına yakınlığından daha yakın buluruz. Ne Montaigne ne de Bacon görüşlerinin teolojik doğru ve yanlışlarından söz eder: *Apology* teolojiye yaklaşımdan bile kaçınan biricik denemesidir. Her ikisi de hayatı nasıl buluyorlarsa öyle ele alırlar ve hayat hakkında doktriner olmayan bir ruhla yazarlar.

Bu, her iki düşünürün de “dine karşı” olduğu anlamına gelmez: Montaigne dinî pratikleri yerine getiren bir Katolikti, Bacon konvansiyonun talep ettiği ölçüde Anglikanlara hizmet etmişti. Fakat yine de *anti* dinî bir partiye aitti onlar. Zamanlarının adamlarıydılar ve zamanlarının insanları gibi yaşadılar; fakat zamanlarının doğası dikkate alındığında hem hep Tanrı adına dua

etmeyi hem de kişisel kurtuluşlarıyla ilgili bir sürekli endişeyi dile getirmeyi vazgeçilemez şeyler olarak görmediler. Bu noktada Augustine'in *İtirafı*'ı Montaigne'in *Denemeler*'i ile çelişir. Montaigne kendi gündelik davranışıyla ilgili olumsuz yorumlarda bulunur: dilini, hatta parmaklarını ısıracak kadar sağlıksız oburca yeme alışkanlığı üzerine. Fakat, o, her ne kadar bu alışkanlık onun Günahlar'ını alenen itiraf etmesini gerektirmişse de dövünmez ya da yakınmaz. Tam tersine amacı, bahaneyi, yapmacıklığı, böbürlenmeyi bir kenara atmak ve kendi hayat tecrübesinin ve zihin durumlarının çıplak resmini vermektir.

Montaigne'in bakış açısı aynı zamanda René Descartes ya da Isaac Newton'ın bakış açısıyla keskin bir tezatlık içindedir. Hümanistlerin entellektüel alçak gönüllülüğü Bacon ve Montaigne gibi düşünürlerin ılımlı ve yargılamaktan uzak bir tonu benimsemelerine ve kendi dinî bağlılıkları ve tecrübe konusundaki felsefi veya edebî düşünceleri arasına bir mesafe koymalarına yol açmıştır. Tersine, modern bilimin ve felsefenin onyedinci yüzyıldaki kurucularının bütün bir faaliyetlerini şekillendiren teolojik bağlılıkları vardı. Descartes ve Newton fikirlerinin dinî ortodoksiyle bağlantısını tekrar tekrar dile getirirler: biz onların bilimsel spekülasyonlarının gücünü ancak bu bağlılıkları dikkate aldığımızda tam olarak anlayabiliriz. Yine de bu, Montaigne ile Descartes'ın ilgilerinin, "karanlıktaki gemiler gibi geçen" karşıt yönlerle sürüklenecek kadar alâkasız ilgiler olduğu anlamına gelmez. Tersine, *Tecrübe Üzerine* başlıklı son denemesinde Montaigne Descartes'ın elli yıl sonra yöneldiği ana felsefi problemlerle karşı karşıya gelmiş ve Descartes'ın *Meditasyonlar*'da genel, soyut terimlerle ulaştığı sonuçları *önceden* reddetme tecrübesinden sonuçlar çıkarmıştır. Montaigne zihinsel aktiviteleri bedensel değişimlerden ayırma girişimlerini küçümser: "Bedeni hasta olduğunda, bulaşmasını önlemek için onu ruhundan ayırmak isteyen kişi, bırakalım bunu yapsın; tersine diğer zamanlarda bırakalım ruh bedene yardım etsin ve onu doğal hazlarını yaşamasını engellemeyelim." Bir başka yerde şunları yazar.

Bu, zihnin kendisini yaşlanmaktan kurtarma ihtiyacı olduğundan, kendi zihnine yapabildiği ölçüde kuvvetle bunu tavsiye ediyorum. Eğer yapabilecekse bırakın ölü bir ağaçtaki ökse otu gibi tomurcuklanarak çiçek açsın. Fakat korkarım ki o yeşerdiği mekânın hainidir. Bedeniyle, beden ihtiyaçları peşinde koşmak için her an beni terkedecek kadar sıkı bir bağı vardır. Bunu görmezden gelir, ona methiyeler düzer ve onun için karşılıksız herşeyi yaparım. Onu boş yere bu bağdan kurtarmayı dener, onu Seneca ve Catullus'a, bayanlara ve kraliyet danslarına öneririm; eğer dostluğu sıkıntılı ise, o da sıkıntılı demektir. Kendine özgü aktiviteleri bile bu yüzden gerçekleştiremez; onlar apaçık şekilde başağrısını andırırlar. Eğer aynı zamanda bedende de hiçbirşey yoksa, (zihnin) üretimlerinde hiçbir canlılık olamaz.

O özellikle de bedensel tecrübenin küçümsenmesini haklı çıkarmak amacıyla Zihin ve Beden arasındaki çelişkiyi kullanan filozofları eleştirir. Filozoflar der, o, yalnızca kendi maddî doğalarından hoşnut olmadıklarında düalizme sürüklenirler:

Felsefe, bana göre, arka bacakları üzerine dikilmeye çalışan çocuk gibidir ve bize kutsal alanla yeryüzüne ait olanı, akla uygun olanla akla uygun olmayana, toleransla toleranssızlığı, onurlu olanla onur kırıcı olanı birleştirmenin barbarca bir ittifak olduğunu, duysal (sensuel) hazzın bilge insanların yaşamasına değmeyen hayvanca birşey olduğunu söyler.

Bir modern filozof hangi nedenlerle bedensel şeyleri küçümseyebilir. Bu soruya maruz kalarak biz, Rönesans hümanistleri ile onlardan sonra gelen rasyonalist düşünürler arasındaki kişilik farklarına bakabiliriz. Bir kere daha dile getirmek gerekirse Montaigne ile Descartes arasında önemli bir farklılık vardır. Fransız Kraliyet Sarayının hanımefendileri diye, anlatılmıştır bize, Montaigne'in son denemelerini (en önemlilerinden biri *On Some Verses of Virgil* adını taşıyordu) yastık altlarında tutuyorlar ve onu büyük bir hazla okuyorlardı. Bu deneme onun seksüel tecrübesini yansıtır ve sosyal namusluluk taslama alışkanlığını reddeder.

O kendisi için şunu söyler: "Kendime yapma cürretinde bulunduğum herşeyi söyleme cürretinde bulunmayı buyurdum ve ben yayınlanabilir olmayan fikirleri dahi sevmem". O, aşk yapma, gerçek sevginin ifadesi olduğunda, seksüel ilişkilerin kabul edilebilir ilişkiler olduğunda ısrar ettiği halde, seksüel ilişkilerin tadını çıkarmaya açıktır ("Yaklaşımlarında asla terbiyesizlik öl-

çüsünde cinsellikle ilgilenen bir adam olmadı"). O iktidarsızlığın doğurduğu huzursuzluklar üzerine düşünür. Son yıllarında – ellili yaşlarında öldü – güzel bir kadınla beklenmedik bir aşk yaşama şansı elde ettiğinde, tatmin edici bir ereksiyona ulaştığından emin olmasının zor olduğunu söyler. Ancak, o, beden en uğradığı bu başarısızlıktan suçluluk duymaktan uzak, zayıflığının fiziksel güçsüzlük kadar arzu belirsizliğinden kaynaklandığını teslim ederek, beden in bazan onu sükutu hayale uğrattığını da rahatlıkla kabul eder.

Bazıları Montaigne'ın seks karşısındaki tutumunu *felsefesini* açıklayan birşey olarak yorumlamayı aptalca bulacaktır: hatta onlar düşüncelerini ahlâkî bakımdan kırııcı bile bulabilir ve onu bu konuyla özellikle meşgul olmakla suçlayabilirler: Biz buna cevaben, *Virgil* denemesinin, Denemeler'inin yalnızca yirmide biri (%5) olduğunu söyleyebiliriz: o, geriye kalan %95'inde, aynı açık sözlülük ve yapmacıklıktan nefretle diğer tecrübeler üzerine düşünür. Soruyu itiraz edenlere yöneltebiliriz: Bu konular hakkında Descartes ne söylemiştir? Seksüel tecrübeleri konusunda Montaigne kadar rahat bir tutumu benimseyebilmiş midir? Bu soru cevabını da içinde taşır. Descartes zamanında Montaigne'ı esefle karşıladığı ahlak gösterişçiliği alışkanlıkları tekrar revaç bulmuştu. Saray hanımları Descartes'ın çalışmalarını yastık altı kitapları olarak görmüyorlardı: seksüalite onun hakkında açıkça yazdığı bir konu olmaktan çok uzak olduğu için, onun konuyla ilgili tavrını ancak çıkarımla yeniden inşa edebiliriz: metninlerdeki kelimelerin şifresini seksüel konuların dolaylı anlatımlarını çözerek ve hayatının akışının bu tutumu için bize ipuçları sağlayıp sağlamadığını anlayarak.

Bu dolaylı anlatımlar için, işe "tutkular" kavramıyla başlayabiliriz: özellikle de Descartes'ın İsveç kraliçesi Christina adına yazdığı son büyük kitabı *Treatise on the Passions* [Tutkular Üzerine Deneme]'ye bakarak. Açıktır ki, ona göre, duygularımızın sorumluluğunu taşımamız gerekmez. Hisler *yaptığımız* şeyler değildirler: *bedenlerimizin bize yaptırdığı* şeylerdir. Zihinsel hayat Descartes'ın her şeyden önce, rasyonel hesaplama, sezgiye

dayalı fikirler, entellektüel kafa yormalar ve duyumsal girdilerden oluşur: Hesaplamalarımızın geçerliliğinin sorumluluğunu kabul edebiliriz, fakat çıkarımlarımızı (muhakemelerimizi, ç.) bazan karıştıran duygularımızın sorumluluğunu alamayız. Gözümüzdeki değeri dikkate alındığında, böylece Descartes'ın bakış açısı, filozofun sorumluluk almama kararı vermenin *sağlam nedenine* sahip olmadıkça ereksiyonlarının bütün sorumluluğunu reddedebileceğini ima eder.

Descartes'ın felsefe hakkında yayınlanmış denemelerinde Montaigne'in rahatlığına ve esnekliğine yaklaşan hiçbirşey yoktur ve onun hayat hikâyesi seksüaliteden utanç duyduğu izlenimi verir. Rivayete göre, o, hizmetçisini sevgilisi olarak görüyordu ve bu kadın ona bir kız çocuk doğurmuştu. Çocuğun erken yaştaki ölümü onu derinden yaraladı; fakat o sevgilisini bir hizmetçi ve kendi "yeğeni" olarak göstermeye devam etti. Buradaki kelime seçimi can alıcıdır. Kardinaller evlenmemeyi salık veriyorlardı ve dolayısıyla bu durumda o "kız" ya da "erkek yeğenleri" olan bir kimseydi; fakat Descartes'ın bu ketumluğa ihtiyacı var mıydı? Püritanist ya da züppece mi davranıyordu? Onun *noblesse de la robe* tarzında toplum içinde yükselebilir bir ailenin üyesi için hizmetçinin konumu çok mu aşağı düzeydeydi? Yoksa akıllı başında mıydı? Bu mesafeden bunu bilmenin hiç bir yolu olmamasına rağmen, bu açıktır. Montaigne "yapmaya cüret ettiği herşeyi söylemeye de cüret etmişti"; fakat özel hayatı söz konusu olduğunda Descartes, *larvatus prodeo* – kendini-ifşa etmeye önem verdi – olduğu profesyonel hayatında nasıl davranmışsa o şekilde davrandı. ("Ben kendimi *maskelerimle* takdim ederim")

Montaigne ve Descartes kişilikleri bakımından farklı olabilirler, ancak entellektüel karşıtlıkları çok daha derindir. Montaigne için bedenlerimizin, hislerimizin ve yaptığımız şeylerin sonuçlarının sorumluluğunu almak, bu bedenlerin ve hislerin verili şeyler oldukları dikkate alınır, insanlığımızın parçasıdır ve biz bu duyguları her zaman tam kontrol altında tutamasak bile, böyle yapmamız gerekir. Başka bir yerde, Aziz Augustine'den aldığı barsaklarını kontrol ederek, müzikle yellenebilen adamın

hikâyesini tekrarlayarak yellenmeden söz eder. Okuyucunun da bulabileceği üzere bu örnek ya eğlendirici ya da risqué'dir, fakat Montaigne onu önemli bir fikri açıklamak için kullanır – başka bir söyleyişle, bedensel süreçleri (“maddî” süreçleri) irâdî aktivitelerimizden (“zihinsel” aktiviteler) ayıracak kesin bir sınır çizilemez; çünkü bedensel fonksiyonlarımızın bilinçli kendini-kontrole tâbi tutulup tutulamayacağı tecrübesinden önceden emin olmanın hiçbir yolu yoktur. Montaigne Rabelais'in dünyasında yaşar: hiçbir yazar “saygıdeğerlik”le sınırlandırılmaz, fakat Descartes'ın zamanında biz George Bernard Shaw'un Eliza Boolittle'in babasının güvenilir işçisinin yerine getirmekle yükümlü olmadığı tarzda giyinmek ve davranmaktan şikayet ettiği *Pygmalion*'unun ortasındayızdır. Bu sosyal sorun bir entellektüel noktayı (fikri) gizler. Görünüşte bir zihin-beden sorununda yüzeye çıkandan daha fazla şey vardır: onu nasıl ele alacağımız yalnızca bir teori sorunu değildir: bahisler (stakes) “kendine hakim olmayı” gerektirdiği için, moral veya sosyal sorunlar doğurur. Entellektüel tutumda ve felsefî teoride 1580'den 1640'a kadar ortaya çıkan tutumlardaki değişimler kabul edilebilir ve kabul edilemez yaşama tarzları bakımından daha kapsamlı değişimlerle elele gerçekleşti. 1640'larda rasyonalistler rasyonaliteyi yalnızca duyular ve zihinle – psikologların bugün “cognition” (idrak,ç) diye adlandırdıkları şeyle – sınırlamakla kalmazlar; aynı zamanda son iki buçuk yüzyılda pek etkili olmuş bulunan “saygıdeğerliğin” (respectability) ilk yolunu açma çabalarını da yansıtır.

Bu yorum bilim ya da felsefe tarihine uygun bir yorum mudur? Entellektüel problemleri sosyal tutumlardan bağımsız olarak ele alamaz mıyız veya *tersini* yapamaz mıyız? Rasyonaliteyi ve duygulardan ayırmakla, istemeyerek de olsa modern felsefenin temel gündemine bağlarız. Epistemoloji yalnızca entellektüel sorunları değil, moral sorunları da içerir. Soyut kavramlar, sezgiye dayalı fikirler ve önermeler filozofun değirmeninin biricik tahılı değildirler; tersine filozof farklı, somut ayrıntılarıyla insanî tecrübenin tümüyle meşgul olur. Bunlar hümanistlerden öğ-

rendiğimiz derslerdir; onlar duyguyu akıldan ayıran ve bizi moral kaçışa sürükleyen rasyonalizme uzak bir yoldadırlar. Duyguları yalnızca bir nedensel sürecin sonucu olarak ele almak onları elimizden alır ve sorumluluğumuzu azaltır. Rasyonel olarak sorumlu olduğumuz şeyin tamamı (öyle görünüyor ki) doğru şekilde *düşünmektir*.

Hem Montaigne hem de Descartes aşırı bireycilerdi. Her ikisi de hikmete ulaşmakta kendi kendini sorgulamayı ilk adım olarak görüyordu. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sı ve *Metafizik Düşünceler*'i tıpkı Montaigne'in *Denemeler*'i gibi açık zihinli kendi kendini dile getirme modeli olarak hizmet etmeyi amaçlıyordu. Fakat bireycilikleri onları farklı istikâmetlere götürür. Descartes'da bir "solipsizm" çeşnisi vardır; bu solipsizme göre, psikolojik bir özne olarak her birey (tabir caizse) kendi kafasının içinde sıkışıp kalır; refleksiyonlarının kapsamı Zihnine ulaşan ve onu olduğu şekliyle birey yapan duyumsal girdiler ve diğer verilerle sınırlıdır. Elli yıl önce kezâ Montaigne de *bir birey olarak* yazmıştır, fakat o daima eğer belirli bir durumda aksini düşünmenin hiçbir özel nedeni yoksa, kendi tecrübesinin genelde tipik insanî tecrübe olduğunu kabul ediyordu. Bu yüzden Montaigne'in tecrübe yorumunda, solipsizmin hiçbir izine rastlanmaz: o başka insanların, bilgilerine bel bağlamakta tereddüt göstermiştir, fakat dostlarıyla, sakatlarla, veya her ne ile ilgili olursa olsun yorumunu, birçok farklı bağımsız kişiden oluşan bir dünyada özgürce hareket edecek tarzda yapar.

Böylece erken onyedinci yüzyıl, düşünce ya da davranışla "saygıdeğerlik" üzerine yeni bir vurgunun doğuşu ile birlikte sosyal plânda ve aynı zamanda şahsî plânda gerçekleşen bir tartışma ve tahayyül özgürlüğü alanı daralmasına tanıklık etti. Orada, yirminci yüzyıldakine çok benzer bir yabancılaşma formunu aldı ve bu yabancılaşma kendisini entellektüel konularda *solipsizm* olarak, duygusuz hayatta "*narsizm*" olarak dile getirdi. Montaigne için "(hayat) tecrübesi" her insan bireyin eşit konumda başkalarıyla birlikte meşguliyeti için biriktirdiği pratik tecrübedir; Descartes için "(zihin) tecrübesi" her bireyin

kendisinden, “kafasının içinde” algılanabilir dünyanın idrak (cognitive) haritasını çıkardığı ham maddedir. 1580’lerde Michel de Montaigne, “kendi beynine hapsolma” tecrübesine maruz kalmaz. Egzantrik görüşleri ve hayat hikâyeleriyle insanların dünyadaki çeşitliliği bir tehdit değildi. Herkes her bireyin kade-rinin nihaî noktada – aşk şarkısının söylediği gibi “cidden ölürüz; ölüm şaka değildir”– kişiseldi, fakat yine de insanlar, farklı bireyler olarak birbirleriyle ilişkilerine devam ederler. Onların düşünceleri, teorik amaçlarla dahi, Descartes’ın solipsist Zihni’-nin veya Newton’ın iç *sensorium*’un hapisane duvarları içine tı-kılmamıştır henüz.

Rönesans hümanizminin pratik alçakgönüllülüğü ve entellektüel özgürlüğü ile onyedinci yüzyıl rasyonalizminin teorik tutkuları ve entellektüel sınırlamaları arasındaki çelişki Modernite’nin kökleriyle ilgili gözden geçirilmiş tahkiyemizde merkezî bir rolü yerine getirir. Modernite’nin başlangıcını 1500’lere kadar geri götürerek, Galileo ve Descartes’ın eşsiz rasyonalitesine vurgudan – bu görüş, 1920’lerin ve 30’ların standart yorumunun özelliklerinden biridir – kurtulduk. Modern felsefenin başlangıç hamlesi, Descartes’ın *Discourse ve Meditations*’larının konteks-tinden koparılmış rasyonalitesi değil, Wittgenstein’la ilgili bütün ipuçlarıyla birlikte Apalogy’inde Montaigne’nin klâsik kuşkuculuğu yeniden ele almasıdır. Beyaz’ı oynayan Descartes değil Montaigne’dır; Descartes’ın argümanları Siyah’ın bu hamlesine cevabıdır. Montaigne, Apology’de “birşey tam anlamıyla kesin olarak keşfedilmedikçe, hiçbirşey hakkında kesin olamayacağımızı” öne sürer: o kesinliği mümkün hiçbir genel doğrunun (hakikatin) olmadığına inanıyor ve bundan hiçbirşey hakkında kesinlik iddiasında bulunamayacağımız sonucunu çıkarıyordu. Montaigne hem Descartes hem de Pascal’ı büyülemişti. Genç bir adamken Descartes La Fleche’de *Denemeler*’i okumuştı. Kolej

kütüphanesinde, denemelerin bazı düşünürlerin notlarıyla birlikte kendi ilk tepkilerini de içeren güzel bir kopyası vardı. Black gibi Descartes da Montaigne'in hamlesine, kendisine "birşeyin" yerini, kesinliğe duyulan ihtiyaçla bulma görevi yükleyerek karşılık verdi. O bunu, "zihinsel tecrübelerle sahibim, dolayısıyla kendi tecrübemi kesin şekilde bilirim" tezini öne sürerek *Cogito*da temellendirdi. İnsanın sınırlılığının/sonluluğunun bütün kuşku doğuran sınırlamalarına rağmen, ona öyle görünüyordu ki, en azından bu noktada tam kesinliğe ulaşabilirdik.

Modernite'yi Galileo ve Descartes'dan önceki bir zamana götürerek, Rönesans hümanistlerine kaynaklık –hatta "Modernlik"– konumu vererek, çok sayıda yeni ihtimalin kapılarını açarız. Herşeyden önce Erasmus, Shakespeare ve Montaigne gibi yazarların yine de bir anlamda kesin bilimlerin doğuşu ile başlayan "modern" dünyanın sahneye çıkışından önce yaşadıkları ve yaşadıkları için "geç ortaçağ düşünürleri" oldukları yolunda uzun süredir can çekişen bir izlenimi ortadan kaldırabiliriz. Onaltıncı yüzyıl hümanistleri tıpkı onyedinci yüzyılın doğa filozoflarının modern Bilim ve Felsefenin tutucuları olmalarının kuşku götürmediği ölçüde *kuşku götürmez* modern Humanities'in (Hümaniter disiplinlerin, ç) kurucularıydılar; sözün gelişi, Aristoteles'in *Ethik*'inin IV. kitabında örtülü şekilde bulunan ve günümüzde Clifford Geertz tarafından "thick description" (genel tasvir, ç) adıyla yeniden gündeme getirilen insanî kültürü tasvir tarzları Montaigne'in kapsamlı etnografisinde önceden kullanılmıştı. Gerçekten de hümanizmle rasyonalizm – pratik tecrübenin somut detaylarının toplanması ile teorik kavramların soyut çekirdeğinin analizi – arasındaki çelişki, C. P. Snow'un Cambridge Üniversitesinde verdiği Rede Konferansının proveke ettiği *The Two Cultures* [İki Kültür] üzerine yapılan tartışmaların ilk habercisidir.

İlk bakışta Snow'un tezi yirminci yüzyıl Britanya'sının sosyal kurumları ve eğitim kurumlarıyla ilgili bir tez gibi okunur; fakat bu tezin entellektüel tarihte imaları vardır. Oxford'daki Benjamin Jowett devrinden itibaren Britanya'nın yönetici eliti

dişlerini (ya da pençelerini) “daha insanî” edebiyat formundaki metinlere geçirdi. Oxford ders özetlerinin parlak tarihçesiyle *literae humaniores*’e dört elle sarıldı. Tersine, mühendislere, doktorlara ve diğer teknik uzmanlara verilen üniversite eğitimi kesin bilimlere odaklandı. Bu iki grup meslekî formasyonlarını farklı tarihsel arka bahçelerde aradılar. Yüksek sivil hizmetliler önce Platon ve Thucydides, sonra Shakespeare ya da Namier’le eğitildiler ve mühendislerin ve fizikçilerin Isaac Newton ve Claude Bernard’ın çok daha kesin geleneklerinden devraldıkları entellektüel teknikleri bilmiyorlardı. Eğer iki kültür hâlâ birbirine yabancı idiyse, bu yalnızca yirminci yüzyıl Britanya’sına özgü bir şey değil demektir: bu *Modernite*’nin biri klâsik edebiyatta temellenen hümanistik, diğeri onyedinci yüzyılın doğa felsefesinde temellenen bilimsel iki farklı başlangıç noktası olduğunun hatırlatıcısıdır.

Henüz açıklanamamış olan şey, bu iki kültürün neden başlangıçtan itibaren birbirini tamamlayıcı kültürler olarak değil de, birbirine rakip kültürler olarak görüldükleridir. Galileo, Descartes ve Newton, doğa felsefesine yolculuklarının kazandırdıkları şey her ne olursa olsun Erasmus, Rabelais, Shakespeare ve Montaigne’in terkiyle aynı zamanda birşeyler kaybedilmişti. Bu yalnızca Shakespeare’in güçlü etkisinin metafizik şairlerin karmaşık muhayyilesini veya Dryden ya da Pope’un yavan *longueur*’unu gölgede bırakmasıyla açıklanamaz. Kaybedilen daha çok Rabelais ve Montaigne zamanında hâlâ rayiçte olan ve 1600’den uzun zaman sonra bile yaşamaya devam eden insanî açıklık, esneklik ve aykırılığa hoşgörüsüyle bakma tutumudur. Entellektüel tarihin standartlarıyla bu noktayla ilgili değişme alışılmadık ölçüde hızlı gerçekleşti. Montaigne’in 1580’lerde tamamlanan *Denemeler*’i erken onyedinci yüzyılda hâlâ best sellerdi. Descartes’ın 1630’larda tamamlanan *Discourse* ve *Meditations* felsefî tartışmalara henüz egemen olmaya başlamıştı. *Modernite*’nin ilk hümanist aşamasından ikinci rasyonalist aşamasına kadar atılan adımların gözden geçirilmiş bir yorumunu vereceksek bu durumda yalnızca elli yılla ilgileneceğiz demektir.

“Bu geçiş neden *tam da gerçekleştiği zaman* gerçekleşti?” sorusu bizi, kendi mantığı içinde “Neden *bu ölçüde hızla* vuku buldu?” sorusuna götürür. Bakılması gereken canalcı şey birey yazarlar olarak Montaigne ve Descartes değildir: okuyucuları 1580 ve 1590’larda belirsizlik, müphemlik ve kanaat (fikir, ) farklılıkları karşısında kuşkucu tarzda tleranslı hale getiren, ancak 1640 veya 50’lerde bir kuşkucu tleransı artık pek saygı duyulmaz birşeye dönüştüren düşünce iklimidir. Odağımızı bu düşünce iklimine çevirerek 1590 ile 1640 arasında saati geriye çevirecek ölçüde nelerin vuku bulduğunu ve neden onyedinci yüzyıl ortalarında çoğu yazarın onaltıncı yüzyıl hümanistlerinden daha dogmatik olduklarını sorabiliriz. Neden 1640’larda insanlar Montaigne’in tleransını artık derin dinî inançlarıyla uzlaştırılabilir birşey olarak görmüyorlardı? Özellikle de bu tarihten itibaren neden enerjilerinin büyük bölümünü kendi inançlarına “ısbatı mümkün kesin temeller” bulmaya çalışarak harcadılar? 1580’lerde ve 90’larda belirsizliğin kuşkucu kabulü belirsizlikle birlikte yaşamaya hazır olma hâlâ geçerli bir entellektüel tutumdur: 1640’ta durum böyle değildi. Erasmus, Rabelais, Montaigne ve Bacon’ın açtığı entellektüel alternatifler bir kenara atıldı, hatırı sayılır ölçüde uzun bir zamandır bu alternatifler yalnızca bilinçli “heterodoks” düşünürlerce dikkate alınıyordu.

Rasyonalistler epistemolojinin, doğa felsefesinin ve metafiziğin sorularını/sorunlarını kontekstüel analizin menzili dışına atmayı umut ettiler, fakat onların felsefe ve doğa bilimini kontekstinden koparma girişimlerinin kendisi de burada incelememizi gerektiren kendine has bir kontekste sahipti. İnançlarımız için “kesin temeller” arayışı yirminci yüzyılda başlangıçtaki ilk ivmesini yitirdi; ancak rasyonalist Kesinlik Arayışı, bgn standart bilim ve felsefe tarihlerinde kabul edildiğinden çok daha fazla rizk altında veya felsefede kabul edildiğinden çok daha rizk altında olduğu içindir ki biz bgn kendimizi hümanistlerin bize bıraktığı noktanın gerisinde buluyoruz. Bu değişmenin nasıl gerçekleştiğini göstermek için şimdi, bütün bu şeylerin içinde değiş-

tiği duruma dönelim ve şu soruyu soralım: “Eğer Avrupalı vaziyet alışlar/tutumlar 1590 ile 1640 arasında kesin bir dönüşüme uğramışlarsa, bu değişimi hızla gerçekleştiren şey neydi?”

İkinci Bölüm

Onyedinci Yüzyılın Karşı-Rönesansı

Navarre’li Henry ve İman/İnanç Krizi

Bu görevin kapsamını daraltmamalıyız. Mevcut düşünme tarzlarımızın, özellikle de bilim ve felsefe hakkındaki düşünme tarzlarımızın nasıl hâlâ rasyonalistlerin varsayımlarıyla şekillendiği her zaman açık değildir. Sözüün gelişi, standart Fransız referans kitabı *La Grande Encyclopédie* [Büyük Ansiklopedi]’nin Louis Liard ve Paul Tannery tarafından yazılmış bulunan, “Descartes, René” makalesinin girişine dönelim. Bu giriş şöyle başlar:

Bir Descartes biyografisi için hemen hepimizin ihtiyaç duyduğu şey iki tarih ve iki yerdir: doğum tarihi 31 Mart 1596, Lahey, Touraine; ölüm tarihi 11 Şubat 1650, Stokholm. Onun hayatı herşeyden önce bir zekanın [esprit] hayatıdır; gerçek hayat hikâyesi, düşüncelerinin tarihidir; varlığının dışındaki olayların biyografisiyle, yalnızca dehasının iç olaylarını aydınlattığı ölçüde ilişkidirler.

Yazarlar bize Descartes hakkında düşünürken, yalnızca tartışılan farklı bakış açılarını ve öne sürdükleri farklı argümanları değil, aynı zamanda onun bütün bir entellektüel gelişimini de tarihsel kontekstlerinden koparabileceğimizi söyler.

René Descartes’ın babası onu adlandırmak için *mon petit philosophe*’yi kullanırdı. Annesi o daha bebekken ölmüştü ve ilk yaşlarından itibaren o derin düşünceli bir çocuk olmuştı. Bu yüzden yazarlar bize, onun fikirlerini, eğer dehasının iç olaylarını

yeniden inşa edebilirsek bütünüyle kavrayabileceğimiz konusunda teminat verirler: hayatının haricî olaylarına atıfta bulunmamıza gerek yoktur, çünkü bunlar temelde onun düşüncelerinin tarihini etkilememiştir. Bu tarih bütünüyle bir iç süreçtir.

Eğer Descartes'ın entellektüel gelişimiyle ilgili bu görüş hi-kâyenin tamamı ise Dewey ve Rorty'yi onun neden felsefeyi farazi olarak ölü bir hedef durumundaki Kesinlik Arayışı'na – bu inanç onunla birlikte doğdu ve okuyucuları için çok cazipti – sürüklediğini sormayı başaramamakla eleştirmek haksızlıktır. *Grande Encyclopedia*'ya göre Descartes'ın *Meditations*'larını genç René'nin kendisinin sahip olduğu açık algılamalara sahip her refleksif düşünür gerçekleştirebilirdi. Okuldayken nerede olduğu, kolejden sonraki ilk oniki yılında ne yaptığı ve o zaman zarfında dünyada nelerin yaşandığı sorularına cevap olabilecek türde olgular yalnızca arızî olaylardır. Bu durumda sorulacak başka ne vardır?

Descartes'ın hayatıyla ilgili bu yorumun tutarlılığı ilk bakışta etkileyicidir. Eğer felsefî problemler her zaman ve her yerde aynı anlama ve aynı etkiye sahipse, eğer onları dile getirerek çözmenin en etkili yolu “kontekstlerinden koparmak” ise bir filozofun nerede, ne zaman yaşadığının ve faaliyette bulunduğunun önemi var mıdır? Ancak sonradan öne sürülen düşüncelerle felsefî sorunları her zaman kontekstlerinden koparabileceğimiz fikri, önemli bir varsayımdır. Fakat eğer bu özel şartlarda, sınırlı ve şartlı olarak doğruysa ne olacaktır? Biz Descartes'ın fikirlerinin bütün bir kontekstini tümüyle gözden geçirmeden bırakamayız: hayatı ve zamanı içinde entellektüel gelişimine dışardan ışık tutabilecek birşey olamaz mı? Arama sıkıntısına girmediğimiz şeyi bulmanız ihtimal dışıdır. Descartes'ın hayatı ve zamanıyla ilgili sorularla karşı karşıya kalan çoğu felsefe tarihçisi başka bir yolu izler.

Bu tarihçiler bütün çabamızın boşuna olduğunu düşünebilirler; fakat biz burada şu sorulara dönebiliriz: “Neden kültürel değişimler vuku buldukları zaman vuku bulurlar?” “Ne türden olaylar onları harekete geçirmeye yeteneklidir?” “Ve hangi olay

onaltıncı yüzyıl hümanizminin terkine yol açmıştır?” Gözden geçirilmiş tahkiyemizi bir sonraki aşamasına taşıyarak cesaretimizi takviye edebilir ve bu soruları açık ve yalın şekilde yorumlayabiliriz. Avrupa’nın tamatmı üzerindeki etkisi iyice belgelenmiş bulunan ve buradaki problemimizle ilişkisinin belirlenmesi zor olmayan olaylardan biri aslında kendi kendisini ortaya koyar. İngilizce’de Henry Navarre adıyla anılan ünlü Fransa Kralı IV. Henry’nin katli. Bu olayın hümanizmden çok daha katı ve dogmatik düşünce tarzlarına *neden olduğunu* öne sürmek bir abartı olabilir: onu başlamaya hazır veya zaten başlamış bulunan değişimlerin *sembolü* olarak görmek yeterli olacaktır. Henry’nin katli devir-açıcı bir olay olabilir de olmayabilir de, fakat en azından biz onu “devir-açıcı” bir olay olarak kabul edebiliriz.

Yıl 1610, tarih 14 Mayıs; vakit öğleden sonra; yer Paris’le the rue de La Ferronnerie. Henry Paris’te, Belçika, Navarre ve İtalya’da İspanyollara karşı yılın askeri operasyonları için hazırlıklar yaparak altı hafta geçirdi. İspanya, bir yüzyıldan daha uzun bir zamandır Avrupa’daki egemen politik ve ekonomik güçtü. Henry’nin torunu XIV. Louis zamanında Fransa’daki hakimiyetini büyük ölçüde kaybetti, fakat 1610’da Henry’nin Fransa Krallığı için hâlâ gerçek bir tehditti. Pireneler boyunca ortaya çıkan ana karşılaşma hattı dışında İspanya Habsburgları hâlâ hem Hollanda’da Fransa’nın kuzeyine kadar olan geniş toprakları, Güney Doğuya kadar hem Milan’ı hem Kuzey İtalya’yı Hollanda’ya bağlayan ve Ren vadisine inen İspanyol yolu hattını ellerinde bulunduruyorlardı; bu yüzden Navarrelî Henry için bu İspanyol kuşatmasına karşı bir askeri güç gösterisi plânlamak akıllıca birşey değildi.

Daha sonra olup biten şey Henry’nin son İngiliz biyografi yazarı David Buisseret tarafından çok iyi tasvir edilir:

14 Mayıs öğleden sonrası başlarken yola çıkmak üzere arabasını harekete geçirdi ve Arsenal’de Sully’ye ulaştı. Arabanın uzun bir koltuğu vardı ve Henry koltuğun tam ortasına oturmuştu; sağında Epemon solunda Dük de Montpazon oturuyordu; kezâ, La Force ve Laverdin de arabadaydı. Güzel bir gündü ve arabanın tenteleri, kralla arkadaşlarının Merie de Medici’nin – yeni taç giymiş bulunan kraliçenin – ertesi günkü seremonik geçişine hazır Paris sokaklarının dekorasyonunu görebilecekleri ölçüde indirilmişti; Louvre’den ayrılırken Henry koruyucu kaplan Charles de Praslin’in işine

son vermişti ve bu yüzden arabasına yalnızca arkasında ilerleyen bir düzine piyade ve bir o kadar atlı eşlik ediyordu. Biraz sonra araba, trafiğin ağır ve yolun dar olduğu rue de La Feronnerie'de durmak zorunda kaldı. Gözlüklerini almayı unutmuş olan Henry, Epernon'un ona okuduğu bir mektubu dinliyordu. Yol bulmak amacıyla piyadelerin çoğu ilerlemişti; araba sürücülerinden biri trafiği açmak için ileri gitmiş, diğeri çorabını bağlamak için eğilmişti. Tam bu sırada, büyük bir kırmızı başlık giymiş bir adam sürücünün yanından sıçrayarak, Eperon'a yaslanarak kralı üç kere hançerlemişti. İlk darbe kaburgasına saplanmış, ikincisi ciğerini delerek aortunu kesmiş ve üçüncüsü de Montpazon'un pelerinde etkisiz kalmıştı. Ne Montpazon ne de Epernon hamleleri önleyecek girişim için hızla tepki gösterebilmişti; ağzından kanlar boşanan zavallı Henry hemen bilincini yitirmişti.

Araba Louvre'e döndü, fakat buraya ulaştığında Henry ölmüştü. Katlin haberi bir anda atlıların ve habercilerin yayabilecekleri ölçüde bir hızla bütün Fransa ve Avrupa'ya yayıldı. Ulaştığı her yerde karışıklık ve korku doğurdu.

Tıpkı 1963 Kasımında Başkan John Kennedy'nin katli gibi, IV. Henry'nin katli de o sırada tarihsel bir dönüm noktası olarak görüldü. Daha önce de ona başarısız suikat girişimlerinde bulunulmuştu ve selefi son Valois Kralı III. Henry de bir suikastçinin ellerinde can vermişti. Bütünüyle beklenmedik bir olay değilse bile, Henry'nin katli insanların en kötü korkularının son teyidi olarak gerçekleşti. Sahneden çekilişi çözülemez çatışmalardan son kaçış umudunu ortadan kaldırmıştı.

Fransa için nelerin söz konusu olduğunu anlamak ve IV. Henry gibi bir krala sahip olmaktan alışılmadık tarzda mutluluk duyanlar için katlinin arkabahçesini yeniden inşa edelim. Zamanının hem siyasî hem de dinî önemli problemleri Henry'nin kişiliğinde cisimleşmişti. Onaltıncı yüzyılın büyük bölümünde Fransa kralları Angoulême Kontu ve Valois Dükü I. Francis'in Katolik ailesine mensup ve oğlu II. Henry korkunç Catherine de Medici ile evlenmişti. II. Henry atlı mızrak turnuvasında aldığı bir yaradan öldü, fakat Valois hanedanı onun ölümüyle birlikte kuruldu: Henry ve Catherine'in peşpeşe tahtın varisleri olan üç oğulları vardı. Fakat aile bahtsızdı. II. Francis babası öldüğünde onbeşindeydi ve bir sene sonra öldü. 1560'ta on çocukta biri olan IX. Charles 1574'e kadar annesiyle sofu Katolik kardeşleri Henry duc de Guise ve Lorraine kardinali Louis'in hegemonyası

altında tahtta kaldı. En küçükleri III. Henry'ye gelince; otoritesi kısmen homoseksüel gözdelerine bağlılığı, kısmen de dük de Guise'in isyankar küstahlığını tolere etmeyi sürdürmesi mi yoksa bağımsız bir tavır alması mı gerektiğine karar verememesi yüzünden azalmıştı. Sonunda Guise kardeşlere kızdı ve onları öldürmeyi plânladı, fakat bu sonra *Sainte Ligue* veya Katolik ittifakının aşırı taraftarlarını çileden çıkardı ve fanatik keşiş Jacques Clement tarafından öldürüldü. Böylece Valois hanedanı gelişmeden son buldu.

Bunlar gerçekleşirken III. Henry'nin taht için halefi saydığı prens Protestan Bourbon ailesinden geliyordu ve Pirenelerin eteklerindeki Bearn ve Navarre kontuydu. Navarrelî Henry'nin eğitim ve öğretimi ailesinin Beam'de Pau'daki şatosuyla Paris'teki Kraliyet sarayı arasında bölünmüştü. Gençliğinde Fransız Protestanlarla Katolikler arasındaki çatışmanın Fransız topluma nasıl zarar verdiğini öğrenmişti. İlk acı ders 18 yaşında Catherine'in kardeşi Marguerite de Valoisle evkenmesinden hemen sonra 1572'de geldi. IX. Charles'ın göz yummasıyla Guise taraftarları düğün için Paris'e gelmiş bulunan Protestan seçkinlerin çoğunu, ünlü "Massacre of Saint Bartholomew" (Aziz Bartelemo Katliamı)de kılıçtan geçirdi. Ve bu tarihten itibaren Henry'nin dinî bağlılıkları belirsizleşti. Katliamdan sonra, hayatını korumak için de olsa, bir sözde Katolik oldu, fakat hemen sonra Paris'ten kaçtı ve ülkenin Kuzey Batısındaki Protestanların yeniden liderliğini üstlendi.

1589'da tahta çıkmayı başaran Henry Katolik İttifakı'nın güçlü olduğu Paris'i kontrol altında tutmayı başaramadı. 1593'te Protestanlığı resmen reddetti ve Bourges Başpiskoposunu Paris'e çağırdı. Bazı insanlar onun diplomatik yorumcu *Paris vaut une Messe* – "Eğer Paris'in bedeli ekmek ve şarap ayinine gitmekse, ödenmeye değerdir" – sözünü tolere edilemez ölçüde ahlaksızca bir yorum olarak gördüler: ona göre bu yorum kaçınılmazdı ve gerçekçiydi; din değiştirmeksizin toplumun problemlerini göremezdi. Kendisini güven altına alır almaz dinin politikadaki ro-

lünü düşürme azmi gösterdi ve Nantes Fermanı (1598)'yla Protestan vatandaşların konumunu yasaya bağladı ve düzene soktu.

Onun yeni Katolisizmi daha önceki dindaşı Protestanlara zulmetme nedeni olmaktan uzaktır ve o iki dinî taraf arasındaki ilişkileri dengeye kavuşturmak, varlıklı Protestan “Huguent” azınlığının sivil özgürlüklerini garanti altına almak için gerekli en iyi şeyi yapmıştır. O zamanın standartlarına göre, bu cesurane ve geleceğe vakıf bir eylemdi; iç muhalefetle karşılaşması şaşırtıcı değildi ve bunu farklı bölgelerdeki *parlamentarlere*, özellikle de bizatihi Paris'tekilere kabul ettirmesi zordu. Özelde Katolik İttifakı'nın taraftarları onun ikiyüzlülüğünden, İtalya'daki İspanyol bölgelerine karşı bir askeri hareket düzenleme projelerinin arkasında Roma'yı zaptetme ve bir Protestan Papa tayin etme plânının bulunduğu söylentisini yayma noktasına çıkacak kadar kuşku duymaya devam ettiler. (1610'daki son suikastçisi Jesuit düzenine karşı amacına ulaşmış bulunan Francois Ravillac olmuştur.)

Yüzyıllar sonra bir Fransız Kraliyet tebasının neden Katolikten çok sofı bir Protestan veya tersi olabilme fikrine insanların uzun süre direndiklerini anlamak zordur. Yine de eğer bugünkü tahkiyenin bütün gücünü hissediyorsak, bu olguyu anlamaya çalışmalıyız. Fransız protestanlığının doğuşunun, başlangıçtan itibaren politik imaları vardı. Katolik soylulara ve köylülere duyulan öfke sebebiyle Marthin Luther ve John Calvin Batı ve merkezî Avrupa'daki meslek sahibi insanlar ve zanaatkârların yaygın desteğini elde etmişlerdi. Calvin Genova şehir devletinde bir Protestan cumhuriyet kurmuştu. Onaltıncı yüzyılın ortalarında mahallî yöneticiler dinî, politik güçlerinin yaygınlaşması için bir bahane haline getirdiler ve merkezî Avrupa'daki bir politik–dinî çatışma serisi 1555'teki Augsburg fermanıyla önlendi. Bu her yöneticiyi seçilen bölgede kendi tebası üzerinde *cuius regio eius religio* (egemen din egemenin dinidir) formülüne göre egemen hale getirdi.

Bu düzenleme merkezî Avrupa'nın, derin teolojik inançlara sahip insanların ya kendi inançlarını paylaşan bir yönetici ya da

Frankfort-am-Main gibi hoşgörülü bir şehir bulmak amacıyla uzaklara gitme ihtiyacı duymadığı düzensiz ve parçalanmış kontluk, düklük ve krallıklarında kabul edilebilir birşeydi. Ancak Fransız Krallığı, Fransa'nın kendi kendine biçimini almış "altıgen" in doğal sınırlarından memnun günümüz Fransa'sı çapında geniş ve bütünlük gösteren bir ülkeydi. İç göç Fransa için bir çözüm değildi. Ya Katolikler Guiselerin ve Katolik ittifakının istediği gibi Protestan azınlığı baskı altına alacak ya da Protestan Huguentlar egemen çoğunluk haline geleceklerdi; ya da ulusal bağlılıkların dinle ilişkisini koparmamayı gerektiren bir uzlaştırıcı çözüm bulunacaktı.

Navarrelî Henry üçüncü çözümü amaçlamıştı. Onun devrinde (tekrarlayalım) yalnızca, kişisel kendine güveni görgü ve esnek toleransla birleştiren yöneticiye açık bir şaşırtıcı yenilik söz konusuydu. IV. Henry'nin pratik siyaset karşısındaki tutumu Michel de Montaigne'in entellektüel alandaki tutumunu andırır. Bu hiç de bir tesadüf değildi: ikisi de güvenilir meslektaşlardı. Montaigne'in Katolik ve Protestan liderlerle yaptığı müzakerelerde Henry adına gizli bir görevi yerine getirdiği farz edilir: onlar aynı gizli toplumun üyesi bile olmuş olabilirler. Henry Montaigne'in felsefî dogmatizmin bildik tecrübenin tanıklığını hesaba katmamasına izin verdiğinden daha fazla doktriner dogmatizmin politik pragmatizmi yok etmesine izin veremezdi. Her ikisi de doktriner bağlılığın fanatik taleplerine tecrübeye dayalı ılımlı sınırlamalar getirdi ve bu yüzden (hakiki anlamda) "kuşkucu" idiler.

Henry'nin kuşkuculuğu (Montaigne'ninki gibi) her ne olursa olsun tam kesin olmadığını kabul etmeyi sistematik biçimde reddeden bir "negatif dogmatizm" değildi. Aksine, herhangi bir kişinin ilk elden tecrübeye dayalı ılımlı refleksiyonla ulaştığı kanaatlerinin doğruluğuna saygı gösteren ılımlı bir kuşkuculuktur. Yorum ve refleksiyonlarında ciddî kafalı Fransızlar Protestan inanç formu konusunda başkalarına kalpten katılma nedenleri –Katoliklerin *religion prétendue réformée* dedikleri şey – varsa, bu onları daha az bağlı ve güvenilmez Fransız vatandaşları haline

getirmiş midir? Eğer Fransa krallığı “monark” ve “teba” konusunda geleneksel ilkelere göre hareket ediyorsa, yeni bulunan bir din, bir Fransız Huguenot’un meşru egemenliğine bağlılığını zayıflatır mı? Fransa, ülkenin birliği feodal tasarruf hakkını empoze ettiği bir selef olduğu için Kralın doğumla kazandığı mülkü olarak görülüyordu; ya da Fransa’nın en iyi geleneklerini somutlaştıran yöneticilere sadâkat borcu bulunan Fransız ulusunun evi olarak görülebilirdi; bu yüzden onun birliği ulusun birliğiydi. Henry’nin gördüğü üzere, her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, akıllıca ve uzak görüşlü siyaset, dinî tolerans siyasetiydi: dinî uyumu empoze etmek hem krallığa hem ulusa zarar verebilirdi sadece.

Şimdi Henry’nin büyük tecrübesinde bahis konusu olan şeyi çok daha iyi anlayabiliriz. Fransızlar onun yapmaya çalıştığı şeyi bugüne kadar unutmadılar. 1789 Devrimi’nden iki yüzyıl sonra bugün bile Fransızlar IV. Henry’den sevgiyle söz ederler ve siyasetini, adaletin ve iyi niyetin şekillendirdiğini teslim ederler. Tam tersine Ravaillac’ı kabare dönüşlerinde bir soytarı sinirliliği modeli olarak selamlarlar. IV. Henry’nin yarım yüzyıl sonraki ardıllarının otokratik talepleri onun açıklık ve toleransıya çelişir: o, tebası için “her pencereye bir tavuk” vaadinden dolayı övgüye değer görülür. Henry’nin bir sevicisi (lover) olarak şöhreti hâlâ canlılığını korur: bu noktada o John Kennedy’yi bile gölgede bırakır; o bugün bile *le vert galant*– “genç hanımların erkeği” olarak bilinir. Hayatı boyunca Fransa karşısındaki niyetlerinin samimiyetinden kuşku duyan fanatikler oldu; 1600’de kazandığı şöhret dört yüzyıl zedelenmeden ayakta kaldı.

1610 Mayıs’ında bütün bunlar tehlikeliydi. Avrupalı monarklar dinî bağlılık adına tarafları bir araya getirdiklerinde Henry, büyük bir krallığın farklı dinlerin vatandaşlarının bağlılığını kabul ettiği halde yönetilebileceğini göstermeye çalıştı. (Bir başka şaşırtıcı istisna, 1555 Anayasasının Protestanlara dinî toleransı garanti altına aldığı Polonya idi.) İngiltere’de farklı dinlerden birbirini izleyen monarklar muhaliflerini – Kraliçe Mary ve İspanyol Philip yönetiminde kurbanlar, I. Elizabeth idaresi

altında cahil Katolikler olarak Protestanları – sapkınlar olarak zulme tâbi tuttular, fakat IV. Henry Fransa’da Katolik ve Protestan teba arasında denge kurmuş bir krallık inşa etmeyi düşünmüştü.

Katolik İttifakı ulusal birliğin çekirdeği olarak dinî tekbiçimliliğe bir savaş narası olan, *un roi, une loi, une foi* (“tek Kral, tek hukuk, tek inanç”) yi talep etmeye devam ediyordu. Fakat onların ulusal birliğin garantisinin dinî azınlıklara baskı yapma veya onları zorla dinlerinden çevirme olduğu iddiası tecrübeyle test edilmiş bir iddia değildi. Fransa’da bu, Henry’nin sadık bağlılarının önemli bir kısmını, en azından dostu Bearnais’i zor duruma düşürebilir ve güçlendirmeyi tasarladığı bu bağlılıkların yıkımıyla sonuçlanabilirdi. Bu yüzden Henry, birden fazla dinin mensuplarının kendisine yer bulabileceği tek bir büyük ulus veya krallığın, vatandaşlarının bağlılığını ve toplumun uyumunu yıkmayacağını gösterme şansını kullanmayı tercih etti.

Henry’nin ölümünden sonra Nantes Fermanı hemen yürürlükten kaldırılmadı, ancak içerdiği şartlar giderek yürürlükten kaldırıldı veya görmezlikten gelindi. Yıllar geçtikçe onun güçlkle önlemeye çalıştığı dinî anlaşmazlıklar yeniden gündeme getirildi. Birkaç yıl sonra, Henry’nin Protestanlar arasındaki ilk ve çok güvenilir taraftarlarından biri olan yaşlı Philippe Duplessis Mornay, genç kral XIII. Louis’e kendisine ve yandaşı Huguenot’lara bağlılığı protesto ettiğini, ancak dinî çatışmaların yeniden alevlenmesinden üzüntü duyduğunu ve Protestanların giderek itaat altına alınması konusundaki yetersizlikten memnuniyet duymadığını yazdı. Politik kardinaller, XIII. Louis’in politik kardinali Richelieu ile genç XIV. Louis’in politik kardinali Mazarin tarafından, Ferman sonunda 1685’e kadar iptal edilmemişse de tedricen vidaları sıkıştırılmıştı. Henry’nin politikasının basiret ve uzak görüşlülüğünü teyid eden şey 1789 olaylarıydı. Fransız devriminde Bourbonların cebren devrilmesi önemli ölçüde Huguenotlarının biriken yanlışlarının ürünüydü.

IV. Henry’nin katli, Fransa’da ve başka ülkelerde tolerasyona hoşgörüyü mezhep çatışmalarını ortadan kaldırmanın yolu olarak

bakanların umutlarına öldürücü bir darbe vurdu. Bu olay Katolik gelenekselcileri için de bir şoktu. Dük de Guise yaşarken kral III. Henry'ye Katolik muhalefet krallık için bir tehditti: Henry de Guise'nin soyu Valois'e onun tahtını kabul edilebilir bir varisi haline getirecek kadar yakındı. IV. Henry tahta çıktığında Katolik ittifakı onu tahtından indirme niyetiyle değil, baskı altında tutma umuduyla mücadeleyi sürdürdü. Henry'nin büyük ölçüde alenen Katolisizme dönüşü ve Papanın desteğini sağlama arzusu onu ikna edilmeye açık biri haline getirmişti. 1594'te ona yapılan başarısız suikast girişiminden sonra Paris *parlamentosu* Jesuitleri ülkenin önemli bir kısmından kovdu. 1603'te Henry üzerlerindeki yasağı kaldırdı ve onlara çeşitli kolejler ve okullar açma hakkı tanıdı. Sürekli baskı yöntemiyle Katolikler daha fazla başarı elde edebileceklerini ve Protestanların kazanılmış haklarını daha fazla zayıflatabileceklerini düşünüyorlardı.

Henry'nin koruması altında Protestanların mücadelesi, amaçlandığı gibi militer bir mücadele omaktan çıkarak politik bir mücadeleye dönüştü. Ravaillac'ın hançeri iyiye doğru gidişe bir son verdi. Bir çok Katolik IV. Henry'yi kaba teorik terimlerle lanetliyordu, fakat Ravaillac kafalarda yaşamaya devam etti. O "tek başına bir katil" miydi yoksa bir komplonun uzantısı mıydı? Henry'nin arabadaki yoldaşı dük d'Epemon Kralı yeterince gayretle savunmuş muydu? Lee Harvey Oswald konusunda olduğu kadar Ravaillac konusunda da Fransa'da birçok kişi yine de onun, başkalarının desteğini görmeksizin kralı öldürmüş bulunan yalnız ve keskin bir fanatik olduğuna inanmıyordu. Fransızların IV. Henry'yi sevdikleri için, komplo kuşkusu yaşamaya devam etti, fakat Oswald kadar Ravaillac'la ilgili deliller de çok iyi gizlendi ve Ravaillac'ın eylemi başka hiç kimsenin adıyla ikna edici şekilde ilişkilendirilemedi.

O sırada, bir fanatik ittifak yanlıları grubu dışındaki herkes derinden sarsılmıştı. Henry'nin Huguenotları korumasını onaylamayanlar bile ölmesini istememişlerdi. Cinayet haberi geldiğinde Reims'teki Katedralinde oluşan sahne, olay karşısındaki tipik yaygın tepkiyi gösterir:

Papazların, Meclis binasındaki rahiplerin nutku tutulmuştu, bazıları göz-yaşlarına boğulmuştu ve hüngür hüngür ağlıyorlardı; geriye kalanlar çöküntü içindeydiler. Reims halkı üzüntüye gark olarak perişan oldu, yüz ifadeleri değişti. Kralı kaybettikleri için, Fransa'nın kendisinin de kaybettiğini düşündüler.

Aynı sahne ülkenin her yerinde tekrarlanmıştı ve yazılı broşürler, bir çoğu isimsiz feryat-figan eden, teessüf ifade eden ya da suçlayan basılmış broşürler seli vardı. Matbu belgelere dayanarak, elli yıl önce ve elli yıl sonrasında Fransa'da hiçbir olayın, bu kamu tepkisinden daha fazla provoke edici olmadığını söyleyebiliriz.

Pratik terimlerle dile getirmek gerekirse, Henry'nin katli Fransa'da ve Avrupa'da insanlara yalın bir mesajı taşıdı: "Bir dinî tolerasyon siyaseti denendi ve başarısızlıkla son buldu". Müteakip kırk yıl içinde Avrupa'nın bütün büyük güçleri içinde olaylar aksi istikâmete yöneldi. İngiltere'de I. Charles Anglikan Kilisesi ile Roma Kilisesi arasında bir uyum sağlamak istedi, fakat Anglikanların çoğu katı anti-Baptistlerdi ve Püritenler ve Presbiteryenler onların görüşlerini paylaşıyorlardı. Bu arada İspanya ve Avusturya'da Habsburglar, Çek soyluları arasında olduğu kadar kendi maden işçileri ve zanaatkârları arasında da hatırı sayılır büyüklükte Protestan cemaatler bulunmasına rağmen, giderek hakim Katolik mezhebine daha bağlı hale geliyorlardı. Parçalanmış Almanya'daki politik ve dinî rakipler dış güçlerin tahriklerine hazır lokal olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. İtalya'ya kaçan Faustus Socinus'un, Rakow'da ilk üniteryen kiliseyi tesis ettiği liberal Polonya'da bile kral protestanların 1630'lardaki yasal himayelerinden vazgeçmesi ve Katolik egemenliğini yeniden kurması için ikna edilmişti. Böylece, yalnızca Hollanda toleransın cenneti olarak varlığını sürdürüyordu ve orada üniteryenler ve popüler olmayan diğer mezhepler korunmaya alınabileceklerdi.

Bütün büyük devletlerin bu dinî karşı karşıya gelişte yer almalarıyla birlikte, Almanya'nın parçalanması, onu önemli bir hedef haline getirdi. Bu durumda küçük bir hanedan tartışması bile güç dengesini kolayca bozabilirdi. 1607'den 1610'a kadar

odak Hollanda'ya, Jülich-Cleves-Berg dükalığının girişinden yukarıya doğru Ren nehri boyunca uzanan topraklarda yaşayan küçük bir gruptu. Yöneticisinin ölümü, hem Protestan hem Katolik prenslerin makûl taleplerde bulunduğu bir belirsiz yönetime geçme hakkı problemi doğurdu. Henry, Avusturya'nın Habsburg Arşidükü Leopold'u bu ölçüde stratejik bir bölgeyi ele geçirerek engelleme arzusundaydı ve Protestan taraf aracılık etme girişiminde bulundu. (Bu öneri Ravallac'ın öfkesini ateşlemiş olabilir) Fakat 1618'de Henry'nin ölümünden beri patlayacakmış gibi duran savaş merkezî Avrupa'yı baştan başa sardı.

Vahşi ve tahrip edici bir askeri seferler serisiyle otuz yıl, dış güçlerin oluşturduğu değişik ittifaklar Alman ve Bohemya topraklarını, siyasî rakiplerin birbirleriyle savaştıkları ve doktrinal ihtilafları çözmeyi denedikleri, vekaletle kavga verilen bir gladyatör arenası olarak kullanıldı ve Çek ve Alman topraklarını cecet tarlalarına çevirdi. Navarre'li Henry'nin katlinden hemen sonra, ölümünün bir dinî hoşgörü siyasetinin uygulanamazlığını ıspatladığı kolayca öne sürülebiliyordu. Almanya'ya ilk Avusturya askeri saldırısı yirmi yıl sonra önlenmişti ve savaşı İsveç ordusunun müdahalesi engellemiştir. O sırada hiç kimse bu dinî homojen hale getirme girişiminin IV. Henry'nin siyaseti üzerinde bir iyileşme olduğunu öne süremezdi; fakat o sırada hiç kimse içine düştükleri çatışmadan çıkış yolu da bulamazdı ve savaş devam etti. 1620'lerin ortalarından 1648'e kadar bütün Avrupa'da rakip milisler ve büyük ölçüde ücretli askerlerden oluşan askeri güçler aynı tartışmalı topraklar üzerinde ötede beride tekrar tekrar savaştılar.

Kan dökme sürdükçe Avrupa'nın durumu da bu ölçüde paradoksal hale geldi. Para karşılığında ya da inançları uğruna olup olmamasının önemi bulunmaksızın, hiç kimsenin kabulünün nihai nedenlerini veremeyeceği teolojik doktrinler adına öldürecek ve yakacak çok sayıda insan vardı. Protestan reformcularla Karşı Reformcu Muhafızları arasındaki entellektüel tartışma çökmüştü ve kılıç ve ateş dışında hiçbir alternatif kalmamıştı. Ancak savaş vahşileştikçe her bir dinî sistemin kesin iman sahibi taraf-

tarları da, doktrinlerinin *doğrulanmayı gerektirdiğini*, muhaliflerinin aptal, kötü niyetli olduğunu düşünür hale geldi ya da bunların, her ikisi de söz konusuuydu. Kavgaya karışanların bir çoğu için kendi teolojik inançları hayatî şeyler olmaktan çıktı veya onaltıncı yüzyıl teologlarının isteyebilecekleri gibi, tecrübeye kök saldılar. Bu aşamada bütün sorun, dinî Hakikatin savunucuları için sofuca *inancın bizatihi kendisine* inanmaktı. Yıllar önce Tertullian için olduğu gibi onlar için de bir doktrini tecrübeyle uyumlu hale getirmenin zorluğu, bu doktrini böylesine kuvvetle kabul etmenin ilave nedenlerinden biriydi.

Jose Antonia Maravall'ın gösterdiği gibi, hem İspanyol hem de daha genel Barok kültür onyedinci yüzyıl ortalarının Katolisizmindeki iç tutarsızlıkları vurgulayarak yansıtır ve onun sanatsal ifadesini daha duygusal ve proteske hale getirir – yalnızca inanmama kışkırtmalarına direnme yolu olarak. Otuz Yıl Savaşları'nın il zirvesinde, 1620'deki Prag yakınındaki Beyaz Dağ Savaşında Avusturya ordularının Katolik zaferiyle birlikte, Roma'da barış Prensinin kutsal annesi adına çok küçük ve güzel bir kilise inşa edilmiş ve ona, Santa Maria della Vittoria adı verilmişti. İçinde o zamana kadar yapılmış bulunan heykellerin en belirsiz olanları bir araya getirilmişti: Bernini'nin The Ecstasy of Saint Theresa'sı. Bir hayır sahipleri – veya izleyiciler – grubunun üzerindeki Saint Theresa, ilâhî ya da nurtopu gibi bir çocuğu yukarıya doğru kaldırır. Herhangi bir yetişkinin farkına varabileceği üzere, Saint'in yüzündeki vecd ifadesi ruhanîdir, fakat içeriği apaçık şekilde seksüeldir.

Bu kan revan durumda entellektüeller ne yapabilirlerdi. İnsani Rönesans değerleri özel alanda Montaigne, kamusal alanda Navarre'li Henry için güçlerini korudukları sürece, dürüst bireyler arasındaki ortak tecrübelerin, makûl tartışmaların kafaların birleşmesine veya hiç değilse uygar bir farklılıkta uzlaşmaya yol açabileceği umudu vardı. 1620'de Avrupa'daki politik iktidar ve teolojik otorite konumları Montaigne'ın plüralizmini artık Henry'nin toleransını kendilerini pratik bir alternatif olarak gördüklerinden daha fazla görmüyorlardı. Hümanistlerin belir-

sizlik, kesinlikten uzak ve fikir ayrılıkları ile birlikte yaşamaya gönüllülüklerinin (onlara göre) kontrolden çıkan dinî çatışmaları önlemekle hiçbir ilişkisi yoktu: onun yardım ettiği *ergo*'nun olayları kötüleşmesine *neden olduğu* sonucunu çıkarıyorlardı. Eğer kuşkuculuk insanı düş kırıklığına uğratiyorsa, kesinlik çok daha açık demektir. İnsanın hakkında kesin bilgiye sahip olduğunu varsaydığı şey apaçık olmayabilir, fakat kesinlikten yoksunluk kabul edilemez birşeye dönüşmüştü.

1630'larda hiç kimse Almanya'daki savaşın sona ereceğini düşünmüyordu ve barış görüşmeleri – zamanımızda Vietnam'da olduğu gibi – kavganın bizatihi kendisini uzatmaktan başka bir işe yaramadı. Hizipçilerin birbirlerini öldürmelerini durdurmanın herhangi bir politik yolu başarısızlıkla sonuçlandığına göre, bunu gerçekleştirmenin başka bir yolu var mıydı? Sözün gelişi filozoflar, uzlaşılmış kesinliği gerçekleştirmeye muktedir bir kavramlar ve inançlar çerçevesinin tesisi için gerekli yeni ve çok daha rasyonel – kuşkucuların imkânsız olduğunu söyledikleri – bir temel keşfedemezler miydi? Kesinlikten yoksunluk, belirsizlik ve plüralizmin kabulü pratikte yalnızca dinî savaşın şiddetlenmesine yol açıyor idiyse, felsefî, bilimsel ya da teorik doktrinlerin asli doğruluklarını ve yanlışlıklarını ıspatlayacak bir *rasyonel yöntem*'i keşfetme zamanı da gelmiş demektir. IV. Henry'nin katli ile Modernite'nin entellektüel kökleri, bu nedenle yaşayabileceğimiz ölçüde birbiriyle alâkasız şeyler değildir. Kendi başına bu tür bir olay 1590'dan 1640'lara kadar Avrupa'da ortaya çıkan vurgu değişikliklerine “neden olabilir” mi? Elbette olamaz: açık bir biçimde Navarre'li Henry'nin katlinin kartezyen felsefenin ya da Newtoncu fiziğin kabulünün “zorunlu ve yeterli şartı” olduğunu öne sürmek saçma olurdu. Fakat durum konusunda daha zayıf bir tez geliştirilebilir. Montaigne'ın felsefî düşüncelerinin şöhretinin çöküşü ve IV. Henry'nin katlinin sonuçları bir genel bağla birbirleriyle ilişkilendirilebilir: insanları, sonradan ıspatlanabilir doktrinler arayışını, aktif bir inanmayanlara güvensizliği ve nihayet insanın bizatihi kendisine

inanmayı askıya alma konusunda bir isteksizliğe sürükleyen kuş-kuculuktan memnuniyetsizlik.

Eğer Avrupalılar kuşkuculuk bataklığına düşmekten kurtulmak istiyor iseler, öyle görünüyor ki, hakkında "kesin"/emin olabilecekleri birşey bulmak zorundaydılar. Uzun kavga devam ediyordu. Ve çok daha az muhtemel olan şey, sofu Katoliklerin Protestan sapkın fikirlerin "kesinliğini" teslim etmeleri şöyle dursun, Protestanların Katolik doktrinlerin kesinliğini kabul etmeleri idi. "İnancın kesin temellerinin" aranacağı biricik diğer mekân Montaigne'ın olmadığını düşündüğü epistemolojik delillerdi. Belki de düşünme konusundaki insanî tecrübe Montaigne ve kuşkucuların ihmal ettikleri açıklık ve kesinliklerin somutlaştırılmasına yönelebilirdi. Henry'nin katli, bir anlık felsefî diyalogu yenileme vesilesi değildi, aksine o zamanın çaresizliğinin kesin bir odağa dönüşmesini sağladı ve *Kesinlik Arayışı*'nın şekillenebileceği doğal konteksti ortaya çıkardı.

1610-11:

Genç René ve Henriade

Navarre'li Henry'nin katlinin önemli entellektüel sonuçlarının bulunduğunu teslim etmek birşey, gerçekte onun yol açtığı sonuçları veya modern felsefenin ve fizik biliminin gizli gündemini inşa eden René Descartes'ın şahsen bu trajedinin farkında olduğunu göstermek başka birşeydir. Descartes'ın hayatının ve eserlerinin standart yorumunu benimseyenler, her ne olursa olsunlar bu tür spekülasyonlara itibar etmezler: onlara göre Descartes'ın felsefesinin haricî olaylardan bağımsız refleksif bir zihnin saf ürünü olduğu kabul edilmeli ve öyle anlaşılmalıdır.

Henüz *Grande Encyclopédie*'nin varsayımlarına bodoslama-sına meydan okuyacak bir konumda değiliz, fakat şimdiden hoş-nutsuzluğumuzu gösterme mazeretimiz var. Eğer IV. Henry'yi Michel de Montaigne ile mukayese etmezsek, Rönesans hümanizminden vazgeçişin ve felsefî kuşkuculuğun çöküşünün neden-

leri bütünüyle müphem kalır: Henry'nin katli ile Descartes'ın felsefesinin gelişimi (veya hiç değilse kabulü) arasında, eğer aramazsak, hiçbir bağ bulamayız. Bu bakımdan, Descartes'ın standart yorumu, döngüsel ve kerameti kendinden menkul bir yorumdur. Ona yöneltebileceğimiz delilin kendisini aramamızı engeller. Bir sonraki sorumuz, bu delilin ne olabileceğidir.

1603'te (hatırlayalım) IV. Henry Jesuitlere dinî fikirlerini bütün Fransa'da yaymayı yeniden sürdürme yetkisi verdi ve meslek sahibi ve soylu sınıfların yetenekli çocukları için bir yeni akademiler zinciri kurdu. Fransa'nın önemli bilgin, yazar ve yöneticileri yıllarca bu Jesuit kolejlerinde okudu. Bu uzlaşmanın maddelerine göre, Henry aynı zamanda Le Mans yakınındaki La Flèche'deki aile mülklerinden biri olan ilk kolejin sitesi olarak Society of Jesus'a devretti. (Tipik ironiyle, rivayete göre inandığı *château*'yu tercih etti) Nihayet kendisinin ve ikinci eşi Marie de Medicini'nin ölümünden sonra kalpleri La Flèche'deki College Chapel'e gömüldü. O sırada bu şartı yerine getirmeyi umut etme nedeni yoktu, fakat bu sonra amacının ciddiyetini isbat etti.

İnsan bedenlerinin uygun yere atılması ile ilgili kendilerine has beklentileri bulunan yirminci yüzyıl insanları bu son şartı korkunç bulabilirler. Otopsi ve organ nakilleri dışında biz bedenlerimizin saygıyla korunmasını ve dokunulmamasını bekleriz: kralların ve kraliçelerin cesetlerinin sıradan insanların cesetlerinden (eğer bir önemi varsa) daha titizlikle korunmasını. Fakat krallığın bireysel monarkların beden formlarında cisimleşmesiyle ilgili iyi-tesis edilmiş bir ortaçağ fikirler sistemi vardı ve Henry'nin vasiyet ettiği türden şartlar Avrupa kraliyet ailelerinde alışılmadık durumlar değildi. Bu yüzden 1603'te ya da 1610'da insanlar Henry'nin kalbinin bu şekilde bir muameleye tâbi tutulmasında itiraz edilebilir hiçbirşey görmediler ve üstelik bu şartın yerine getirilmesinden vicdani bir rahatsızlık da duymadılar. Henry'nin ölüm haberini alan Jesuitler onun kalbini istediler. Kalbi Paris'ten alındı ve posta arabasıyla La Flèche'e getirildi: orada, gümüş bir kadeh içinde Haziran'ın ilk günlerinde bütün kolej cemaatinin katıldığı gözyaşlarıyla karışık muhteşem

bir törenle Chapel'e gömüldü. Seremonide hazır bulunanlar arasında La Haye en Tourine'den yetenekli, ancak duygusal öğrenci René Descartes da vardı.

Genç ve kolayca etki altında kalabilecek yaşta Descartes'ın olayda yer alması, bu, her ne kadar Descartes için Henry'nin ölümünün özellikle de onun dikkatini çekmeksizin aklına gelebilecek bir "haber" olmadığını gösteriyorsa da, kendi başına hiçbir şeyi ıspatlamaz. Fakat bu olay da olayın kendisinden daha fazla birşeydi. Birçok insan hâlâ suikastin arkasında Jesuitlerin olduğu kuşkusunu taşıyordu ve bu yüzden La Fleche'in iyi papazları bu gerçeğin öğrencilerinin zihinlerini etkilemesine izin vermeme kaygısını taşıyorlardı. Onlar, bunun yerine Henry'nin ölümünü eğitim ve ibadet amaçları için ders konusu haline getirdiler. Onlar, krala bağlılık ve saygının ilave tanığı olarak, olayın sene-i devriyesinde, IV. Henry'nin hatırasının yıllık kutlamalar serisinin ilki olarak diğer *Henriade* 'yi sahneye çıkardılar. İlk *Henriade* için 1611'de kolejdeki en iyi öğrenciler kralın erdemlerini yücelten araştırma kabilinden bir deneme yazdılar: kolejde kırk beş ayak yüksekliğinde bir piramit inşa edilmiş ve bu piramit içine konan bir kadehte IV. Henry'nin kalbi ziyaretçilere gösterilmişti; bu cam kadehin yakınına ise öğrencilerin deneme ve şiirleri konmuştu. Kolej çevreden gelen ziyaretçilere üç gün açık tutulmuştu: yapılan anma konuşmaları onların eğitimi için tasarlanmıştı.

Serenomiden sonra bütün konuşmalar bir araya toplandı, mahallî matbaa Jacques Reze tarafından basılarak, kısa bir kapak yazısıyla birlikte kalın bir parşömenle ciltlenmişti:

Büyük Henry'nin ölüm gününün-yıldönümünde Society of Jesus'un La Fleche Royal kolejinin gözyaşları

Nüshalarından biri Paris *Bibliothèque Nationale catalogue des anonymos* ya da anonim eserler kataloğunda bir kopyasının bulunduğu kaydını düşmüşse de, Harvard'da Houghton Library'de, diğerleri ise Jesuit evlerindedir. Bununla birlikte, garip nedenlerle, *Bibliothèque Nationale* kopyası son zamanlara kadar

kolayca ulaşılabilir bir nüsha değildi. St. Honore'deki Jacobin Friars Manastırından Devrimden sonra alınarak muhafaza altına alınan bu nüsha ilkin "Latin Şiiri" - çok az kişinin bulmayı başarabileceği bir başlık - başlığı ile y harfinde kataloglanmıştı. *Bibliothèque* 1855'te yeniden kataloglandığında ona çok daha uygun bir kategoride, "Lb³⁵" kategorisinde - IV. Henry dönemiyle ilgili tarihsel materyaller - yeni bir katalog numarası verildi. Ancak o zaman *catalogue des anonymes*' de karta verilen katalog numarası yanlıştı: bu numarayla kitabı işleyen kişi IV. Henry'nin Papayı devirmeyi amaçladığı varsayılan plâni hakkındaki ondokuzuncu yüzyıl ortalarına ait bir Alman belgesine ulaşıyordu. 1986'lar gibi yakın bir zamana kadar doğru numarayı, doğru kartı bulmak ve bu hatanın tarihini yeniden inşa etme görevi zamanımı ve enerjimi aldı. Bu arada bu özel *In Anniversarium* nüshasının kütüphaneye 1792 ile 1803 arasında bir tarihte girdiği için araştırmacıların kullanımına hazır olmadığı anlaşıyor.

Kitaptaki metinlerin büyük bölümü Latince, küçük bir miktarı Grekçe, bir kaç da Fransızca -antik dillerdeki kitap formlarında değil klâsik retorik kitapların formunda - yazılmış. Latince ilk metinler standart retorik formunu kullanıyor ve abartılı ve boş sözlerle kralı övüyor. Papazların derslerini hayal edebiliriz: "[Georges alicenaplığı ile övülmekte, Charles Büyük İskender'le karşılaştırılmakta, vs]" Kitabın sonunda kısa bir Grekçe koleksiyon vardır, ancak ortasındaki yirmi beş sayfalık bir bölüm Fransızca'dır ve her biri dikkate layık bir canlılık, enerji ve orjinalite sergiler.

Fransızca ilk bölüm olan bir sonenin yazarı şizofreniktir. Navarrelî Henry hakkında yazma amacındadır, ancak kafasının merkezinde başka birşey vardır: Galileo Galilei'nin Jüpiter gezegeni etrafında dönen ve önceden bilinmeyen dört gök cismini keşfiyle ilgili heyecan dolu bir rapor. 1610 yılı yalnızca Henry'nin katledildiği yıl değildi. Aynı zamanda bu yıl Ocak ayında Galileo'nin ay ve gezegenler hakkındaki kitabının - kitap Galileo'nun yeni astronom teleskobunu kullanan gözlemleri içeriyordu - yayınlanmasına da tanıklık etmişti. Avrupalılar uzun zamandır

gök cisimlerinin mükemmel olduklarını farz ediyorlardı. Yer-yüzünü tanıyorlar, fakat ay hakkında hiçbirşey bilmiyorlardı ve diğer gezegenlerin kendi “ay’ları”na sahip olabileceğini anlayamıyorlardı. Galileo’nin raporları, şok ve coşku veya okuyucunun kişiliğine bağlı olarak her ikisiydi de. 1610 yılı Galileo’nin tahrip edici Ptolemaic (Batlamyusçu, ç) dünya sistemiyle Kopernikçi dünya sistemlerini mukayesesinin onu Kilise otoritesiyle karşı karşıya getirerek halkın gözünden düşürmesinden ve Floransa’nın dışında bir evde tutuklanmasından henüz yirmi yıl önceki bir zamandı. Heyecan verici yeni kitabı *Sidereus Nuncius* (The Starry Messenger) Le Fleche’de onlara ulaştığı sırada *Henriade* hakkındaki kitaplarını yazmaya başlamalarından uzun süre önceki bir zaman değildi ve entellektüel meraklarıyla Jesuitlerin onu kendi halkları için yasaklamalarıyla ilgili hiçbir nedenleri yoktu.

1611 tarihli sone orjinal haliyle şöyledir:

Kral

Büyük Henry'nin ölümü

Ve Floransa'nın Büyük Dükünün

Meşhur Matematikçisi Galileo Galilei tarafından

Jüpiter etrafında dolanıp duran birkaç yeni Gezegenin

veya Yıldızın keşfedilişi üzerine kaleme alınan sone

Fransa o kadar çok gözyaşı dökmüştü ki
Ölen Kralının ardından, dalgalar Alemi,
Su baskınlarıyla söküp Arzdan Fransa’nın çiçeklerini
Bütün dünyayı ikinci bir Tufanla tehdit etmişti.

Evrenin etrafında dolanıp duran Sabah Yıldızı
Bütün hızlarıyla üzerimize doğru seyreden
Gam bulutlarından müteessir olduğunda, Fransa’ya,
Fransa’nın kederinin tevkindeki Kader’den söz etti.

Senin Prensini ardından döktüğü göz yaşlarıyla
Bütünü diğer Bölgelere zarar vermekte olan FRANSA,
Son veriyor Prensini boş kabrine ağıt yakmaya.

Zira, Tanrı tarafından Arzdan alınıp göğe yükseltildi
 Ve Jüpiter'in Asumanında şavkıyıp durmakta
 Semavi ışığıyla aydınlatmakta Prens ölümlüleri şimdi.

Bu Galileo'nin Jüpiterin uydularını (aylarını) keşfini Fransa'nın, *bir ölçüde tamir edilen* kralın kaybından duyduğu üzüntüyle ilişkilendirme girişimi, bu üzüntüyü telafi etme girişimi midir? IV. Henry'nin şimdi bir Yeni Yıldız gibi göklerden yüce Krallığına baktığı yolundaki poetik fantezide sunî birşey var mıdır? Yazara duygusal derinlik için veremesek bile yaratıcılığı için "A" verebiliriz. Yine de hemen hemen onyediyi yaşında bir yazardan belki de duygusal derinlik istenmemelidir. *Henriade* yorumunda Fr Camille de Rochemonteix şiiri abartılı ve tuhaf birşey (*boursoufflé et bizarre*) olarak bir kenara atmıştır. Eğer sone yetişkin Jesuit koleji mensuplarından birine ait olsaydı, bu yorum yerinde olabilirdi, fakat onyedisinde bir öğrencinin skolastik egzersizi hakkında bir yargı olarak yerinde değildir. Soneye tekrar bakarsak, René Descartes o sırada La Flèche'deki yetenekli genç öğrencilerden biriydi ve kesinlikle *Henriade*'ye katkılarda bulunması beklenebilirdi. Kitabı baştan sona okurken, insan bu sonenin genç Descartes'ın ilk yayınlanmış eseri olup olamayacağını sormaya zorlanıyor.

Kimse hiç kuşkusuz böyle bir iddia ileri süremez. Anonim çalışmalar dikkate alındığında, aynı şekilde, açık yazarlık delili bulunmaksızın, bunu Descartes'ın yazmış bulunması imkânsızdır. Daha doğru bir yorum soneyi izleyen ve çeşitli fizyolojik spekülasyonlar içeren daha uzun çalışmanın onun tarafından tasarlanmış olabileceği olurdu. Fakat Descartes bize Kolejdeki en olağanüstü tecrübesinin Galileo'nin fikirleriyle ilk karşılaşması olduğunu söylemektedir. Onun Galileo'ye ve ana dilinde şiire tutkusu dikkate alınırsa, şiirin bilinmeyen bir başka çağdaş kolejli tarafından yazılmış olması ihtimali var mıdır?

Bu sonenin yazarının Descartes olup olmaması, elbette modernite anlayışımız için hayatî birşey değildir. Canalcı olan şey, genç René'nin La Flèche'deki gelişim yılları sırasında, Henry'nin katlinin yalnızca bir genel bilgi değil, aynı zamanda kolej top-

lumunun zihnini meşgul eden bir olay olmasıdır. Bu düşünceden yola çıkarak *Grande Encyclopédienin* Descartes'ın entellektüel gelişimiyle ilgili açıklamasının temellerini yıkmaya başlayabiliriz. Bir filozofun argümanlarının tarihsel şartlarına yalnızca minimum dikkatle bütünüyle açıklanabileceği tezine cevabımız bu tezin *kendi kendini doğrulayan* bir tez olmadığı, aksine yenden düşünölmeye ihtiyaç duyduğudur.

Descartes'ın kolejden ayrıldıktan sonraki ilk on yılını nasıl geçirdiğine bakalım; bu karşıt görüşü takviye edecektir. IV. Henry'nin katli, gelişimiyle alakasız, geçiririlebilecek bir olay değilse, hayatını kapsayan diğer katastrofik olaylar da görmezden gelinecek olaylar değildir. 1618'de Otuz Yıl Savaşları patlak verdiğinde Descartes yirmili yaşlarının başındaydı; en azından savaş 1648'de sona erdiğinde, yaşayabileceği iki yılı vardı; bütün bir olgunluk dönemini bu olayın gölgesinde geçirmişti. Dünyaya sırtını dönmüş ve soyut felsefe yapmak dışında hiçbirşey yapmayan içe dönük, kendini tefekküre adanmış bir kişi muhtemelen zihnini, diğer Avrupalıların (özellikle Almanya'da) günümüze kadar korku ve dehşetle andıkları bir tarihsel felaketin bütün etkilerine kapatabilir: Bu *şahiden mümkündür*; fakat bu durum yaralayıcı bir başka sorun doğurur: herşeyden önce *Grande Encyclopédie*'nin yazarlarının yaptığı gibi, onun tek başınalığını ve bütünüyle saf *esprit*'ini vurgulamak genç Descartes'a övgü müdür? Onu, Otuz Yıl Savaşları'nın doğurduğu acıyı görmezden gelebilecek kayıtsız taş-kalpli bir kişi olarak mı görmeliyiz? Onun felsefi düşüncesinin ve yazılarının yalnızca zamanının merkezî trajedisine sırtını döndüğü için övgüye değer olmadığı kesin değildir?

Aslında Descartes Otuz Yıl Savaşları'na hiç de IV. Henry'nin katlinden daha kayıtsız değildi. Savaşın ilk oniki yılında, onun ilerleyişini kişisel olarak izleme fırsatı bulmuştu. Poitiers'teki Hukuk okulunda bir yıl geçirdikten sonra Hollanda'ya gitmek istedi ve Prens Nassau'lu Maurits'in yeni askeri tekniklerini inceleyen bir gözlemci olarak çalışmaya başladı: savaşı yakından görmek için Bavaria Dükünün kurmaylarına katıldı ve seferle-

rinde ordusuna refakat etti. Gezin genç centilmen hayatından ayrılarak 1630'ların başlarında epistemoloji ve doğa felsefesiyle ilgili düşüncelerini yazmak için Hollanda'ya yerleştiğinde *Grande Encyclopédie* 'de resmedilen saf ve kontekstten kopuk *esprit* olmaktan çok uzaktı. Aksine o, gelişim yılları, onyedinci yüzyılın iki önemli olayına doğrudan maruz kalmış olgun ve büyük malumat sahibi bir kişiydi.

Descartes'ın Montaigne'e tepkisini anlamak, bu arkabahçeyle çok daha kolaydır. "*Apology*"deki kuşkucu durumun gücüyle *Essais*'in coşkulu özelliği onu ikna etmişti. Fakat Montaigne'in belirsizliğe açıklıktan yoksunluğunu, kesinlikten mahrumiyetini, karşıt insanî kanaatlerin farklılığı karşısındaki toleransını paylaşamazdı. Fransa ve Avrupa'da politik durum kötüleştikçe dinî savaşların ana nedeni ve bu savaşları sürdürmenin – politik realiteleri ne olursa olsun – ön metni olan doktrinal çelişkilerden bir kaçış yolu bulma ihtiyacı da o ölçüde artmıştı. Descartes'ın eserlerini, zamanının olaylarının niteliğine pek az ışık tutan bir adamın ürünleri olarak görmekten çok, modern felsefenin standart yorumunun "kontekstlerinden koparmaya" çalıştığı entellektüel fikirleri ve yöntemleri yeniden kontekstlerine yerleştirelim.

Bunu yapmanın amacı, dikkatimizi bir kişi olarak Descartes'tan ayırarak düşüncelerinin yaygın *kabul görmesine* çevirdiğimizde apaçık hale gelecektir. Böylece 1590'dan beri düşünce ikliminin ne ölçüde değiştiğini göreceğiz. Descartes'ın Montaigne'in popülaritesinin ağırlığı altındaki başka kesinlikleri mümkün hale getiren "tek bir kesin şey"i – *cogito* – bularak Montaigne'in kuşkuculuğundan kaçma girişimi eleştiriye klâsik kuşkuculuğun güçlü argümanlarına cevap verme başarısızlığı olarak görebilirdi. Elli yıl sonra merkezî tecrübesi Otuz Yıl Savaşları ve bütünüyle kontrolden çıkan bir sosyal yıkım olan bir kuşak için geometrik kesinliğe ve "açık-seçik" fikirlere ortak başvuru programının yeni bir inancı sürüklemesine yardım etti.

1610-1611:

John Donne Kozmopolisin yasını tutuyor:

Henry'nin katli dışarıda, Fransa'da yarattığından daha fazla umutsuzluğa yol açmadı. Papa, Henry'nin katledildiğini duyduğunda gerçekten de üzüntüye kapılmıştı. Bütün insanların Papası, Avrupa'da rakip taraflar arasında gerçekleşecek barış ihtimallerini koruma umudunun, Henry'nin ılımlı yönetimine ve Fransa'nın – Fransa'da İspanyol habsburglarına karşı çıkmanın herhangi bir anti-Protestan saldırıdan çok daha acil olduğunu düşünüyor – ve Fransa'nın belirsiz durumuna dayandığını düşünüyordu.

Fransız elçisi haberi Londra'daki I. James'e ulaştırdığında kralın büyük oğlu Galler prensi Henry, üzüntüye boğuldu ve açıkça ağladı. Prens Henry adâşı Fransa kralını ikinci bir baba olarak görüyor ve daha sonra İngiliz tahtını James'ten devraldığında onun kılavuzluğuna sahip olmayı umut ediyordu. Şimdi Avrupa'da diplomatik durum çok daha kötü, engellenemez bir istikâmet kazanmıştı: Prens Henry yatağa düştü ve normal hayatına dönemedi ve görevlerini yapamadı. Prens birkaç ay sonra ondokuz yaşında –muhtemelen tifodan – öldüğünde daha dik kafalı ve daha az yetenekli kardeşi I. Charles'ın varisi oldu. Bugün de olabileceği üzere o sırada insanlar, eğer hayatta kalırlarsa, Fransa Kralı Henry ile İngiliz Kralı IX. Henry'nin ittifak kurarak, Avrupa'yı son kırk yılın karmaşasından kurtarıp kurtaramayacağının endişesi içindeydiler.

Bir İngiliz yazarı Henry'nin katline anında tepki gösterdi ve 1611'de iki kompleks ve problematik şiir yazdı. Bu yazar John Donne'ydi. Hiram Haydn, Donne'yi kendi "karşı-Rönesans"ının temsilcilerinden biri olarak görür. Bu yerinde bir görüştür, çünkü John Donne, aşırı ölçüde muhafazakar bir şahsiyetti ve dinî çatışmalar şahsî hayatını derinden etkilemişti. *The Oxford Companion to English Literature* hayatı konusunda bibliyografik bilgiler verir.

Donne sofu bir Katolik ailede doğmuştu ve amcası Jasper Heywood İngiltere'deki Jesuit misyonunun lideriydi.. Katolik özel öğretmenlerce evde eğiti-

len Donne on bir yaşında [1583'te] kilisesi olmadığı ve resmi kiliseye karşı çıkanların etkisinden uzak olduğu için Katoliklerce tercih edilen Oxford'daki Hart Hall'a gitti. 1593'te genç kardeşi Henry bir katolik rahibi saklama suçundan tutuklandıktan sonra hapisanede öldü. Bu sırada Donne Katolik inancını açıkça terk etti.

1595'ten 1615'e hayatının son yirmi yılı değişikliklerle doluydu. O, sırasıyla, Essexli Earl ve Sir Walter Raleigh'in komutası altında İspanya'ya karşı seferlerde bir centilmen gönüllü Thomas Egerton'ın sekreteri; Egerton'un patronajı altında parlamento üyesi oldu; Lady Egerton'un varisi ve kardeşinin kızı Ann More ile gizlice evlendiği için gözden düştü (hatta hapse atıldı) Daimi bir işi yoktu ve bir patronlar serisine gezici kampanya ve güvenilir sekreter hizmeti yaptı ve IV. Henry'nin 1610'daki ölümü sırasında Suffolk'lu bir toprak sahibi olan Sir Robert Drury'den destek gördü. Sonunda, ününü arttırmak için 1615'te Anglikan kilisesine girdi ve orada hızla yükseldi.

İngiltere'de, Henry'nin katli, eğer ona zalimi öldürmenin ah-lâkî meşruiyetiyle ilgili ahlak kurallarıyla meydan okunursa savunulabilecek olan Jesuitlerin bir başka "kirli oyunu" olarak görüldü. (1610'da birçok insan IV. Henry'nin gerçekte bir *tiran* olduğunu düşünmüyordu). Donne'nin 1611'de yazdığı iki uzun şiirin ilki bu yüzden, Hell'deki bir gizli toplantıyı tanımlamayı amaçlayan Jesuit karşıtı bir ilgi çekici ağır eleştiridir. Bu toplantıda Ignatius Loyola insanî izleri karşılaştırmak amacıyla cehennemde yandaşlarıyla komplo hazırlar: başlığı *Ignatius his Conclave*'dir. Bu şiir birçok araştırmacının görmezden geleceği ölçüde tuhaftır; Donne'un *Toplu Şiirler*'inin bazı standart baskıları bile onu almamışlardır. Donne'un muhafazakar bakış açısı, Loyola'nın Hell'deki komplocularının bütün bir "yenilikçiler" – bu kategori kısmen Copernicus ve diğer yeni astronomları da içerir – kabilesini içermesi gerçeğinde apaçıktır. Donne Loyola'nın Jesuit takipçilerini, dürüst ve tanrı-korkusu taşıyan İngiltere'nin "barışının yıkıcıları" olarak gömerken, Copernicus veya Kepler'in astronomik buluşlarını temiz, zararsız insanların fikirlerini altüst etmek için hazırlanmış şeyler olarak görür ve bu yüzden yazarlarını "fırsatçılar" diye adlandırarak lanetler.

Ignatius his Conclave’de ifadesini bulan entellektüel yeniliklere düşmanca tavrı, Donne’un 1611 tarihli *Dünyanın Anatomisi* başlığı altında “yıl dönümleri” diye adlandırılan iki şiirden birinde çok daha hüznü bir tarzda tekrar ortaya çıkar. Donne’un *Anatomisi* ilk bakışta ortaya çıkışında, hem dilinin abartılı tonundan hem de ölümü, şiirin yazılmasına vesile olan genç kıza mide bulandırıcı övgüsünden dolayı şiddetle eleştirilmiştir. Bu kız, Donne onunla hiçbir karşılaşma şansı yakalayamadan yakın bir zamanda ölen Drury’nin kızkardeşi Elizabeth’di. O, kendi zamanında içinde bütün dünyanın evrensel bir çöküş halinde görüldüğü bütün veçheleri peşpeşe sıralayarak ve onun ölümünü, büyüyen kaosun sembolü olarak göstererek bakir kadınların sözde erdemlerini yüceltir. Ancak, sorun, Elizabeth Drury’nin bu abartılı putlaştırılması değildir; onun gündemi başka bir yerdedir. Genç kızın ölümü ona kendi zamanında onaylamadığı herşeyi sıralama fırsatı vermiştir. Sorunu ölü kız değildir. Metnin alt başlıklarının söylediği şekliyle, “Bütün Dünyanın Günaha sürüklenmesi ve Çürümesi”dir.

Merkezi bir pasaj “yeni filozofların” fiziksel ve astronomik fikirlerine atıfta bulunur; ve bu atıf Donne’un muhafazakar ironisini kendilerini “bilimsel devrimin” zaferleri olarak tesis edecek keşiflerin habercisi olarak göremeyen tarihçilerce sık sık iktibas edilir. Bu pasajı iktibas etmek, eğer bu bildik mısraları, bu bilinen mısraların öncesinde ve sonrasındaki birkaç yeni mısrayı da ekleyerek biraz daha geniş bir kontekste yerleştirirsek, John Donne’un eleştirilerinin hamlesini çok daha açık şekilde görmemize yardım eder. Bu eleştirilerle 203’ten 218’e kadar ki mısralar şunlardır:

Ve artık gördüğümüz Baharlar ve Yazlar
Ellisinden sonra doğuran kadınlara benziyorlar.
Herşeyi kuşkuya boğuyor yeni Felsefe,
Ateş Unsuru sönmüş gitmiş çoktan;
Yitmiş Güneş ve yeryüzü, ve hiç kimsenin zekası
Bilmesine yetmiyor onu nerede arayacağını.
Ve açıkça söylüyor insanlar bu dünyanın tükendiğini,
Gezenleri ve Gökyüzünü didik didik ediyor

Yeni şeyler bulmaya çalışıyorlar, görüyorlar,
 Bunun da Atomlarına ayrışıp tükenip gittiğini.
 Herşey bölük-pörçük, ahenkten yoksun herşey;
 Herşey birer malzemeden ve birer Bağintıdan ibaret:
 Prens, Teba, Baba, Oğul unutulmuş artık,
 Zira herkes kendisinin bir Anka gerektiğini
 Ve yeryüzünde türünün tek örneği olarak
 Yaşayıp gittiğini düşünmekte şimdi.

Burada Donne'un bu yeni fikirleri desteklediğine dair hiçbir emare yoktur. Tam tersine o, atomculuğun yeniden canlanışını Doğanın organik birliğini tahrip eden, Doğanın Düzeninin yıkılışını sembolize eden birşey olarak görür. O yıllarda İngiltere'de insanlar ülkenin ikliminin bozulmakta olduğunun farkındaydılar: bu aynı zamanda hayatın çivisinin muhtemelen tamir edilemeyecek şekilde yerinden çıktığının işaretiydi. Thomas Browne (1605'te doğmuş, Cromwell'in Commonwealth (İngiliz Milletler Topluluğu, çev.) ini görmüş ve Restorasyondan sonra Kral II. Charles tarafından şövalyelik payesi verilene kadar yaşamıştı). Donne'un şiirinde zımnen yer alan ve 1640 ve 50'lerde eğitilmiş İngilizler arasında apaçık hale gelen bir inancı dile getiriyordu. Genel çürüme "geçen zamanın gelecek zamandan çok daha büyük" olduğunun işaretiydi; öyle ki şimdi yeryüzünde dolaşan insanların hayat süreleri içinde Dünyanın sonu görülebilecekti. Tanrının doğayı değişmez yasalarla işleyecek şekilde yarattığını varsaymaktan uzak, insanlar şimdi Kıyametin delillerini bekliyorlardı.

İktibas edilen pasajın son altı mısrasını tam anlamıyla kavramak için noktalamaya dikkatle bakmalıyız. 209.mısırada – tekrar atomlarına bölünüyor – Donne nokta koyuyor. Geçip giden şey "doğadaki çürümenin". delilidir. Şimdi o çürümenin politik ve ahlâkî imalarını tereddüde yer bırakmayacak şekilde açıklar. "*Tis all in pieces, all cohaerence gone*" (herşey çürüdü, her tutarlılık bozuldu). O artık fizik ve astronomi hakkında konuşmamaktadır: şimdi *kozmos*'u karakterize etmek için kullanılan organik birlikle birlikte Dünyada kaybolan şey insanların aile uyumu ve politik sorumluluk duygusudur. Kim hâlâ kendisini Prense kul veya

babaya oğul olarak düşünebilir? Toplum şimdi *narsisttir*. Her birey kendisini biricik ve eşi bulunmaz bir varlık olarak görmekte ve Anka kuşu gibi kendi hayat tarzını kendisi yeniden icat etmektedir. Eski günlerde insanlar cemaat ve aile değerlerinin paylaşımına ve kendi mevkiinin meşru taleplerine güveniyordu. Şimdi ailenin ve toplumun ahlâkî yapısı, insanların tamamen hakiki bir uyum toplumunun iç ilişkilerine kapalı saf sosyal “atomlar” muşçasına düşünecek – ve davranacak – ölçüde parçalandı.

John Donne’un kendisine göre *Dünyanın Anatomisi*’ni yazdığı veznin kendisi (onun düşük vezni) şiiri kozmik ve sosyal çöküş için yazılmış bir ağıt olarak adlandırır: Bu vurgulu şiir vezni 50 yıl sonra, 1660’larda John Milton’ın *Kayıp Cennet*’inde yeniden ortaya çıkar. 1610’daki Donne ile 1660’lardaki Milton arasında İngiltere, insanî olaylar dünyasına Tanrı’nın Adaletini getirecek bir Commonwealth inşa etmeye çalışan Oliver Cromwell ile çalışma arkadaşlarını gördü. 1650’de Commonwealth’in başarılı olabileceğinden fazla emin olan Milton’un kendisi gibilerinde, Christopher Hill’in son zamanlardaki çarpıcı kitabı *The Experience of Defeat* [Bozgun Tecrübesi]’nde kaydettiği gibi, bir kaybetmişlik duygusu vardır. Üstelik Milton bu ölçü şemasının duygusal gücünü de tüketememişti. Birinci Dünya Savaşından sonra William Butler Yeats *Second Coming* [İkinci Geliş] şiirinde bu kaybetmişlik hissine bir kere daha düştü. 1914-1945 arası Avrupa tarihini Otuz Yıl Savaşları’yla mukayese edilebilir bir dönemi olarak görenler Donne’u büyük bir saygıyla yadedeler. Duyguları iki metni birbiriyle örtüşecek ölçüde yakındır.

Herşey bölük-pörçük, ahnkten yoksun herşey;
Herşey birer malzemeden ve birer Bağintıdan ibaret:

Herşey dağılıyor, merkez yerinden kayıyor;
Dünya anarşinin hakimiyeti altına giriyor...;
İyiler yitirmiş bütün inancını, kötüler ise
İfratın sınırlarını zorlamakta ateşin bir şevkle;

Zira herkes kendisinin bir Anka gerektiğini
Ve yeryüzünde türünün tek örneği olarak
Yaşayıp gittiğini düşünmekte şimdi.

Donne'un *Anatomi*'sinde otantik *muhafazakar* bir ses duyarız. Kendi zamanının "hissini" yakalayan bir yazarın duyarlılığı ile Donne, dünyanın tek değil bir düzine yolla elden kayıp gidişinin düş kırıklığını dile getirir. O, 1610'da bu 1618'den sonra olduğu gibi, kontrol edilemez hale gelecek ölçüde tehdit edici bir görünüm sergiliyor idiyse de, yalnızca Protestan ve Katolik partizanlar arasındaki savaşıla ilgilenmiyordu. Genel yabancılaşmayı artırıyor idiyse de, o yalnızca politik bağlılık ve sadâkatin çöküşüyle veya – geleneksel ilişkiler dışına çıkan "efendisiz" insanların sayısındaki artışın gösterdiği üzere – eski kırsal tarzlara göre kurulmuş bulunan sosyal ilişkilerin yıkılışıyla da ilgilenmiyordu. Üstelik ne de yalnızca bugün Robert Bellah'ın yazdığı kadar etkili şekilde "ekstrem bireycilik"ten dolayı üzüntü duyduğu halde zamanının narsizmiyle ilgilenmiyordu. Onun hedefi Copernicus'un takipçilerinin yaymakta oldukları geleneksel astronomi ve fizik hakkındaki kuşkuları da değildir; bu kuşkuculuk Tanrı inayetine ve insan aklına daha önce duyulan güveni andırıyor idiyse de. John Donne 'un şiirindeki bu pasajda parıldayan şey daha çok apaçık *bütün bu farklı şeylerin aynı zamanda vuku buluyor olmaları* gerçeğinden duyduğu üzüntü ve korkudur.

Donne'un bakış açısıyla, zamanın mevcut tecrübesi astronomların keşifleri, maddenin yapısıyla ilgili yeni fikirler, politik bağlılık ve aile sorumluluğunun yitirilmesi hissi ve hatta kişiliğin yaygın parçalanması pek de ayrı ve farklı şeyler değildir. Psikolojik ve politik sorunların kozmolojik ve fiziksel sorunlarla, temel birbirine bağlılığı dahilinde o bunları bize *tek bir bütünün veçheleri* olarak sunar. Copernicus ve Kepler'in fikirleri gezegenlerin devinimi veya buzun yapısı hakkındaki, diyelim, fikirleri yalnızca yeni heyecan uyandırıcı düşünme biçimleri değildi. John Donne'un bakış açısından çok daha çürütücü olan şey bunların bütün bir ortodoks *Kozmopolis*'in temelini yıkmasıdır.

Bu "kozopolis" kavramının açıklanması gerekiyor Klasik Yunanistan'da ve daha önce insanlar Dünya'yı insanların içine doğdukları, ilişkiye girmek zorunda oldukları bir mekan, iki farklı türde "düzeni" şekillendiren bir mekân olarak görüyor-

lardı. Mevsimlerin yıllık dönüşümünde, med-cezir olayındaki aylık değişmelerde apaçık ortada olan bir Doğa Düzeni vardı. Pratik faaliyetlerin (ziraat ve demircilik mesela) başarıları, insanın bu düzenin buyruğunu bu etki en iyi durumda marjinal bir etkiye de yerine getirme yeteneklerine bağlıydı. Bu birinci türde düzeni adlandırmak amacıyla kullanılan geleneksel Grekçe kelime *kozmos*'tu: astronomik evrenin (ouranos) bir *kozmos* olduğunu söylemek semavî olayların rastgele değil, doğal bir düzen içinde vuku bulduklarını belgeliyordu. Aynı zamanda sulama sistemlerinin, şehirlerin yönetiminin ve diğer kolektif teşebbüslerin organizasyonunda apaçık olan bir başka düzen daha vardı: Toplum Düzeni. Her ne kadar tiranların hırsları ve çatışan grupların çıkarları sosyal yapıda iyi niyet sahibi insanların muhayyilesine meydan okuyan gedikler açıyorsa da, burada herşey, gözle görülebilir şekilde insanın kontrolü altında gerçekleşiyordu. Bu ikinci türde düzen için geliştirilmiş bulunan Grekçe kavram *polis*'ti: bir cemaatin (*koinoneia*) bir polisi oluşturduğunu söylemek, pratiklerinin ve organizasyonunun onu – terimin hem antik hem modern anlamında – bir “politik” birim haline getiren kuşatıcı bir uyuma sahip olduğunu söylemekti.

Büyük-ölçekli insanî toplumun doğuşundan itibaren insanlar *kozmos* ile *polis*, yani Doğanın Düzeni ile Toplumun Düzeni arasındaki bağlantılar üzerinde kafa yormuşlardır. Çok sayıda kültür göklerin düzeniyle insanî toplumun düzeni arasındaki kuşatıcı bir armoninin rüyasını görmüştür. Sözü gelişi, Klasik Çin'de insanlar, ülkelerinden yöneticiler Göklerin yönetimi üzerindeki otoritelerine güvenirken, semavî krallık olarak söz ediyorlardı. Aynı şekilde M.Ö. 750'ye kadar erken bir zamanda, Babil'deki devlet kurumlarından biri, görevi düzenli gök olaylarını izlemek, eğer otoriteler onlara önceden haber vermemişlerse, kamusal paniğe yol açabilecek ay ve güneş tutulmaları gibi beklenmedik “kehanetler” konusunda ikâzda bulunmak olan bir geleceği tahmin servisiydi. (Peygamber Asiah Babilli gelecekte haber vericileri “her ayın kahinleri” diye adlandırır. Keza Platon'un Devlet (Republic)i teorik terimlerle, eğer gezegenler sis-

teminde bir “rasyonel” düzenin varolduğunu bilirsek, bunun insanî durumlar ve toplumlarda da işleyebilen benzer bir “rasyonel” düzeni gerçekleştirme ihtimaline inancımızı güçlendirebileceğini öne sürer.

Daha sonra Büyük İskender, Grek ufkunu önceki doğru tek şehirle meşguliyetin ötesine genişlettiğinde, Stoacı filozofların “doğal” ve “sosyal” düzenleri tek bir üniteye birleştirdiklerini görürüz. Onlar, dünyadaki her şeyin her şeyi birbirine bağlayan Akıllı ifade eden bir “düzeni” çeşitli tarzlarda ifşa ettiğini öne sürüyordu. Birbirine benzer sosyal ve doğal düzenlilikler her şeyi içine alan aynı *kozmos+polis*’in, yani *kozmpolis*’in boyutlarıydılar. İnsani olayların semavî olayların etkisi altında olduğu ve adım adım semavî olaylarla birlikte gerçekleştiği yolundaki pratik fikir, Doğa’nın yapısının bir rasyonel Sosyal Düzen’i takviye ettiği yolundaki felsefi düşünceye dönüşür.

Aziz Augustine’in zamanından (yüzyıl, M.S.480) itibaren kozmpolis fikri Hristiyan teolojisinde merkezî bir rol oynadı. O sırada ilgi insanların ahlâkî düzeni sürdürmedeki veya insanî dünyadaki kişisel ideallerini gerçekleştirmedeki *başarısız kalma* biçimleri üzerinde odaklanmıştı –“günah” ve bu kusurları gidermeyi öğrenebilecekleri disiplinler üzerinde – “kurtuluş” üzerinde. Bu görüş noktasından Doğal Düzen önünde insanî dramının kendine özgü istikâmetini izlediği sahne gerisiydi sadece. Böyle anlaşıldığında doğa ile ilgili teorilerimizin ahlak teolojisi bir yana, genel teolojiyle pek ilgisi yoktu. Kozmoloji tartışmaları ister Platoncu, Aristotelesçi ister Stoacı olsunlar filozoflara bırakılmıştı; ve söz konusu okullardan birinin izlenilmesi pek teolojik farklılık doğurmuyordu.

Ancak Rönesansla birlikte klâsik metinlere henüz ulaşabilmiş bulunan Avrupalı ruhban dışı okuyucuların ilgisi kozmolojiye ilgiyi yeniden canlandırdı. Dante’den sonra onlar insanî evrenle doğal evrenin kuşatıcı yapısını tekrar tartışmaya başladılar. Doğa olaylarıyla insanî olaylar arasındaki armoniyle ilgili spekülasyonlar tekrar moda haline geldi. Geriye bakılarak düşünüldüklerinde bu “mütekabiliyetlerin” bir çoğu günümüzde fantas-

tik ve yanıltıcı görünür; fakat onlar doğa bilimlerine yönelik canlanan bir ilgiyi teşvik ediyorlar ve onyedinci yüzyılın "yeni filozoflarının" daha sonraki çalışmalarına zemin hazırlıyorlardı. Onaltıncı yüzyılda Fransız entellektüel çevreleri Stoacı fikirlere sempati duymaya başlamışlardı: özellikle de insan davranışının ancak ve ancak bir anlamda *doğalya* da *doğaya göre* ise "doğru" olduğu inancına.

Bu yüzden, 1610'larda Donne okuyucularını bu tür "kozmopolitik" fikirlere aşına hale getireceğini ve böylece insanî tecrübedeki "manevi zaaf ve çöküşün" çok daha kapsamlı bir kozmik anlamı bulunduğu tezine yol açacağını düşünerek, İngiltere'nin durumunun aynı zaman içindeki çöküşü, gezegen sistemi, maddî dünyanın ve maddî dünya dışındaki dünyanın oluşumu üzerinde düşünür. Dünyanın "ahenkli" olması için birbirine benzer doğa alanı ile insanî alanın bütünlüğü şarttır. Bu bütünlüğün kaybı yalnızca o her iki alanda da eşit ölçüde yeniden tesis edilerek giderilebilirdi. Bu arada çürüme Donne için bütün evrenin karakteriydi ve birçok çağdaşı onun bu karamsar görüşünü paylaşıyordu. Ekstrem durumlarda, Almanya'da kıyametçi Jacob Boehme, İngiltere'de Commonwealth yanlıları, Augustine'den itibaren ortodoks teologlarca mahkum edilmiş bulunan Kıyamet Günü'nün tarihiyle ilgili numerolojik hesaplamaların müptelası olmuşlardı. Yine de biz, her şeyin kontrolden çıktığı, 1610'dan sonra Avrupa'nın bütün sosyal, politik ve ruhsal uyumunu yitirishinin telafi edilemez hale geldiğini düşünenlerin hata yaptıklarını düşünemeyiz.

Karşı-Reformasyon partizanları White Mountain savaşında Protestan katliamından duydukları mutluluk arttıkça, Protestanlığın İsveçli ücretli askerleri de Almanya ve Bohemya'nın Katolik kalelerini ateşe verdiler, içinde yaşayanları kılıçtan geçirdiler ve aynı şekilde ılımlı ve iyi niyetli insanlar da aynı ölçüde, bütün bir nesil üzüntüye boğuldu. Bu tür dehşet ve korku bunalımları 1618-1648 yılları arasında bütün Avrupa'nın gündelik gıdasıydı.

1650-1660:**Kesinlik Politikaları**

Bu yüzden zamanın şartları içinde onaltıncı yüzyıl kuşkucularının felsefeye bir meydan okuma olarak bıraktığı kesinlik, rasyo-nel mutabakat ve zorunluluk konuları teorik zevk ya da kanaat meseleleri olmaktan çok uzaktı. René Descartes IV. Henry'nin katlinin sonuçlarına ve onu müteakip Protestan ve Katolik orduların silahların gücüyle teolojik üstünlüklerini ıspatlamaya çalıştıkları Otuz Yıl Savaşları'na şahsen maruz kalmıştı. IV. Henry'nin ölümüyle John Donne de Avrupa hayat ve düşünce-sinde iyi olan şeylerin çoğunu o zamana kadar taşımış bulunan bir kozmopolitik çerçevenin çöküşüne tanıklık etmişti. Genelde halk işlerin kontrolden çıktığını hissediyordu ve şaşkınlık içindeydi. IV. Henry'nin hoşgörölü dengeleyici gücünün sahneyi terk etme-siyle birlikte genel savaşa yönelik güdüler hem kilise adamları-nın hem de devlet adamlarının kontrol etme kapasitesinin men-zili dışında bir noktaya ulaştı ve kuşkucu felsefe çok az insanın kabul etmeye muktedir olduğu bir lükstü.

İşte 1630'lardan sonra Kesinlik Arayışı'na gidilmesinin nede-nini anlayabileceğimiz şartlar bu zihin şartlarıdır. Felsefedeki değişme, yani, pratik sorunlardan uzaklaşma ve teorik sorunlara yönelik özel bir ilgi – lokal, özel, zamana ait ve sözel sorunların merkezî yerini bütün zamanlara ve mekanlara ait, evrensel, za-mandışı ve yazılı sorunların alması – hiç de Descartes'ın tuhaflığı değildi. Modern felsefenin bütün savunucuları teoriyi yüceltti, pratiği küçümsedi ve eşit ölçüde bilgi için açık seçik ve kesin olan temeller bulma ihtiyacında ısrar etti. Rakip teologların dogmatik iddialarıyla karşı karşıya kalan iyi niyetli izleyicilerin kendilerini bir Erasmus ve Bir Montaigne'nin – her iki taraftaki teologların kesinlik iddiasında bulunmalarının yanlış olduğunu, insanî açık kalpliliğin inanç sorunlarını entellektüel açıdan ıspatlanamaz ve dolayısıyla kesinlikten uzak olduğunu kabul etmemizi gerektirdiğini öne sürebilecek (Pyrrhon ve Sextus'la birlikte) – soğukkanlı alçak gönüllülükleriyle sınırlamaları zordu. Din savaşlarının taraflarının ne kuşkuculuktan elde edebi-

lecekleri bir kazançları vardı ne de Lacedemonian nedenlerle savaşa son verebiliyorlardı; bir yüksek teolojik öfke zamanında yaşayan insanların düşünebilecekleri biricik şey kendi merkezî hakikatlerini ve düşüncelerini kurumlaştırmanın yeni bir yolunu aramaktı: belirli dinî bağlılıklardan bağımsız, onlar arasında nötr bir yolunu.

Gayet tabîî bu her zaman – eğer Dewey ve Rorty haklı iseler – pek beklenemeyecek birşeydi. Apaçık doğruluğunun kendisini, bütün refleksif düşünörlere eşit olarak gösterebileceği hiçbir “açık ve seçik düşünceler” takımı asla bulunamazdı: onlar yeterli zaman geçtikten sonra, pragmatik olmak zorunda kalacak ve Montaigne ile Bacon’ın tek başına kendisine güven duymaya hazır olduğu tecrübenin hilesiz sınavına döneceklerdi. Bununla birlikte, Avrupa’nın 1630 ve 40’lardaki tarihsel durumuna bakılırsa, rasyonalistlerin deneyi asla yapmaya değer birşey olarak görmediğini öne sürmek duyarlılıktan yoksunluk sergilemek olur. Hiç kuşkusuz eğer Fransa’nın IV. Henry’si ile İngiltere’nin IX. Henry’si hayatta kalmış olsalardı, Avrupa devletlerinin diplomatik siyasetlerini 1610’dan sonra amansızca sürükledikleri hoşgörüsüzlük felaketinden kurtarmaları tercih edilebilir birşey olabilirdi. Dahası hem Montaigne’in entellektüel ihtiraslarını hem de Navarrelî Henry’nin politik ihtiraslarını dizginleyen mütevazı, insanın sonluluğu/sınırlılığı hissi, olaylar sırasında kaybettiği itibarı yeniden elde edebilirdi. Sorunlar duruyorken, onların kendi klişelerini – *kesinlik* klişesi – kullanarak teolojik dogmatikleri tuzağa düşürmekten başka hiçbir alternatif yoktu.

Onyedinci yüzyıl filozoflarının “Kesinlik Arayışı” yalnızca saf, başka hiçbirşeyle ilişkisi bulunmayan ve başka birşeyden etkilenmemiş entellektüel çalışmanın nesnesi olarak icat edilmiş bulunan soyut ve zamandışı şemalar inşa etme teklifinden ibaret değildi. Aksine o, zamana özgü belirli bir tarihsel meydana okumaya – Otuz Yıl Savaşları’nda somutlaşan politik, sosyal ve teolojik kaosa – tepkiydi. Böyle okunduğunda Descartes ve izleyicilerinin projeleri, felsefe tarihinin ortodoks metinlerinin ileri sürdükleri gibi, bundan böyle fildişi kulelerinde yalnız başlarına

yaşayan bireylerin sunî ürünleri değildirler. Descartes'ın *Grande Encyclopédie*'de canlı bir şekilde sunulduğu üzere zamanın olaylarıyla hiçbir bağlantısı bulunmayan saf bir *esprit*'in (ruh,ç) çiçeklenişi olarak felsefî gelişimiyle ilgili standart resmi, kesinlikle çok daha canlı ve ayakları yere basan bir alternatif bir yoruma mağlup olur: başka hiç kimsenin bitmek bilmez bir savaşta kavgayı sürdürmek dışında hiçbirşey yapamadığı bir zamanda refleksiyonları kendi kuşağındaki insanlara *akıl yürüterek* politik ve entellektüel kaostan çıkış yollarını bulma umudu veren genç bir entellektüel resmine.

Eğer onyedinci yüzyıl Modernite'yle ilgili ortodoks görüşün ima ettiği ölçüde bir güllük-gülistanlık yüzyıl olsaydı, onyedinci yüzyıla fildişi kuleden bir bakış kabul edilebilirdi. Aslında hiç kimse zamanın gürültüsüne kayıtsız kalamazdı: Otuz Yıl Savaşları'nın kanlı teolojik çıkmazında felsefî kuşkuculuk cazip değildi ve kesinlik *daha* cazipti. Uzun dönemde temel teolojik tartışmaları çözmenin yarı geometrik yollarını bulma umudu boş bir umut olmadığını ispatladı, fakat mesele bu değil. Şimdiki amacımız o sırada rasyonalist programın Rönesans hümanistlerinin ılımlı kuşkucu ışıklarını gölgede bırakan yeni bir okuyucular ve düşünürler kuşağına seslenmesinin nedenini açıklamak. Descartes'ın fikirlerinin *benimsenmesi*, eğer onyedinci yüzyılın dinî çatışmalarının yıkıcı etkilerini ciddiye alabilirsek, bu nedenle tarihsel bir sorundur.

Erken modern dönemin tarihçileri haklı olarak onyedinci yüzyılın başlarının Avrupa'sındaki hayatın özelliklerini belgeleyen sosyal düzensizlik ve ekonomik çöküş üzerinde durdular. Ancak ekonomik ve sosyal nedenlerin entellektüel ve ruhsal etkileri varsa da, aynı zamanda bunun tersi de vuku bulabilir. Ekonomik rekabetle dinî farklılıkların etkileşim içinde bulunduğu ve birbirini takviye ettiği İran'ın, Ulster'in ve Lübnan'ın önceki durumuna bakarak, teolojik, kozmolojik ve diğer temel inançlarla ilgili erken konsensus kaybının onyedinci yüzyıl bunalımındaki diğer bütün faktörleri pekiştirme tarzlarını daha fazla ciddiye alabiliriz. Böylece IV. Henry'nin politik dinî hoşgörü siyaseti

terk edilir edilmez, hümanistlerin bütün dogmatik iddialara meydan okuma ve açık kanaat farklılıklarını saygıyla karşılama tutumunun devam etmesinin ne kadar zor olduğunu anlayabiliriz.

Erken onyedinci yüzyılın genel bunalımı, özetlemek gerekirse, yalnızca bir ekonomik ve sosyal kriz değil, aynı zamanda entellektüel ve ruhsal bir krizdi de: eski kozmopolitik konsensusa(mutabakata, ç.) kamu güveninin çöküşüydü. Onyedinci yüzyıl filozoflarını, zamanın gürültüsü içinde yollarını arayan uyur gezerler olarak düşünmek yerine, böylece, modern felsefeyi insanî tecrübenin 1610-1650 yılları arasındaki çok sayıda veçhesini şekillendiren aynı bunalımın bir başka ürünü olarak görebiliriz.

Ayrıca, çağdaşları ve izleyicilerince benimsenen fikirler olarak Descartes'ın felsefî düşünceleri kendi kişisel konumuyla ilgili tam ve dengeli bir görüşü ne ölçüde verebilir. En azından bir açıdan, bu benimseyiş tek yanlı ve dengesizdir. İnsani bilginin merkezî alanlarını “açık, seçik ve kesin” “temeller” üzerine yerleştirmeyi deneyen ve fikirleri modern dönemin felsefî rasyonalizmi için hareket noktası olan Descartes, *Meditation*'ların Descartes'ıdır. Biz onun ilk denemelerinde, daha önceki felsefeden iplikler çekerek onlarla yeni bir kumaş dokunduğunu görürüz: ilkin duyuların yanılabilirliğini kullanarak deneysel her şeyi kuşku alanına çekmek, sonra da açıklık ve seçiklikleri kuşku götürmez olan temel düşüncelerin apaçıklığına başvurmak. Yol boyunca keşfettiği kendi varlığı ile zihinsel tecrübeleri arasındaki bağlantı – “sorgulanamaz/kuşku götürmez biricik kesin şey” – böylece, Montaigne'ın felsefede kesinliği reddini çürüten birşey olarak müracaat ettiği keşiftir.

Fakat bu onun entellektüel girişiminin asla yarısından fazlası değildi. Descartes hayatı boyunca aynı zamanda fizikte empirik bakımdan yeterli, ancak kuşatıcı teoriler bulmakla da ilgilenmişti. Bu, 1610'dan sonra Galileo'ya tutkusunun onu yönelttiği

ve metafizik ve bilgi teorisi için doğası gereği “kesin” ve “ısbatlanabilir” temeller inşa etme tutkusuyla birlikte zihninin merkezini paylaşan bir tutkuydu. *Meditations*’ların Descartes’ı aynı zamanda *Yöntem Üzerine Konuşma*’yı ve daha sonra *Principles of Philosophy* [Felsefenin İlkeleri]’ni de yazan adamdı. Sonunda *Discourse*’da ortaya çıkan düşünce hatları rasyonalist felsefenin ana yolundan ayrıldı ve fizik teorisi, özellikle de Newton’ın hareket ve çekim teorisi için bir başlangıç noktası haline geldi. Descartes’ın ilk okuyucuları ve doğrudan takipçileri onun *kesinlikle* ilk zihin meşgalesini geliştirmiş ve izlemiş olabilirler; fakat biz burada eserlerinin diğer çok daha *bilimsel* boyutlarını aklımızda tutmalıyız.

Yöntem Üzerine Konuşma cebirsel yöntemleri Euclid geometrisine uygulayarak başlayan, ancak kendisini formel analize elverişli hale getiren herhangi bir bilimsel alana teşmil edilebilecek bir entellektüel teori modeli kurmayı amaçlar. Descartes *Discourse*’u, üzerinde ikamet ettiği dünyaya tatbik etmez tersine yeni yöntemini uyguladığı üç örneğe, yani koordinat geometrisine, meteorolojiye ve optik’e önsöz olarak yayınlar. *Meditation-s*’larının bütün bir muhayyel gücüne rağmen teorik fiziğe, öncelikle her şeyi kuşatan bir teorik fizik sistemini üretme girişimini belgeleyen dört bölümlük eseri olan olgunluk dönemi metni *Felsefenin İlkeleri*’ne ne kadar emek harcadığını unutmamalıyız. Bugün insanlar Descartes’ın fiziğini garip ve kötü-temellendirilmiş bir fizik olarak görür: Aristotelesinki gibi bir bilim adamı olarak şöhreti kabul edilemez ayrıntılarla birçok kişinin okuma hevesini kaçırdığı için, zedelenir. Ancak çok daha önemlisi, Newton’dan itibaren bütün gelecek fizik sistemleri için gerekli form durumundaki teorilerinin mantıksal yapısıyla ilgili modelinin süre gelen etkisidir.

Newton *Mathematical Principles of Natural Philosophy* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri]’sini 1687’de yayınladı. Üç bölümdü ve II.kitabın büyük bölümü Descartes’ın gezegenlerin devinimi teorisinin ayrıntılı bir analizine ayrılmıştı. Newton’ın zamanında bu teori – bu teoriye göre gezegenler

“girdapların” (anaforların) ağırlıksız bir gezegenler arası cevherin (substance) sirkülasyonu ile güneş etrafında dönüyorlardı – Newton’ın kendi açıklamasının en akla yatkın ancak “eleştiriye açık” habercisiydi; fakat Newton onun ancak ve ancak gezegenler arası tözün yoğunluğu ve diğer canalıcı noktalar hakkında bir düzine yüksek ölçüde ihtimal dışı varsayım oluşturursak gezegenlerin devinimiyle ilgili bilinen olgularla uyuşacağını gösterir. Yine de Newton’ın Descartes’in teorisini bu ölçüde izaha değdiği düşünmesi, teorinin onun için ne kadar önemli olduğunun delilidir. Hiç kimse güneş sisteminin analizini Descartes’in özetlediği kadar kuşatıcı bir biçimde ortaya koymamıştı ve Newton’ın kendi yorumu onun metodik örneğini izlemişti.

Böylece teorileri “açık ve seçik” kavramlara dayandırma yöntemi – iki farklı türde nedenle Descartes’a başvuruyordu – empirik bilimlerde problemlerin çözümü olarak *araçsal* nedenlerle ve kuşkuculuğun kontrolden çıktığı bir dünyada “kesinliğin” kaynağı olarak *içkin* nedenle. O zaman, bu çifte amaç kendi önceliklerini açıklamadan bırakmıştı. Sözün gelişi, *Felsefenin İlkeleri*’ni bitirirken Descartes doğayla ilgili kendi açıklaması için mantıksal ya da metafizik kesinlik talebinde bulunmayı reddeder. O, kendi doğa felsefesi sisteminin çelişkiden ve tutarsızlıktan bağımsız tek ve biricik teori olduğunu, mantıksal (formel) açıdan ısbatlayamaz. Biz onu daha çok doğa fenomenlerinin şifresini deneme kabilinden çözme yolu ve gerçekte, yalnızca moral kesinliğe sahip birşey olarak düşünmeliyiz. Bununla birlikte, bu “moral kesinlik” küçümsenmemelidir. Anlamını kavrayamadığımız bir alfabeyle karşı karşıya kaldığımızda, sembollerini bir şekilde anlam verecek tarzda yorumlayabileceğimiz bir noktaya ulaşmaktan mutlu oluruz: yorum bize anlaşılmazlık çukuruna düşmeksizin daha fazla örneği okuma imkânı verdiği, onların gerçek anlamlarına isabet eden ilkelere sahip olduğumuz ölçüde mutlu. Michel Ventris ile John Chadwick’in çizgisel Minos B harfinin Güney Yunanistan’da Girit ve Miken’deki Knossos’dan hareketle şifresini nasıl çözdüğünü hatırlayanlar, bu argümanın gücünü bilirler. Onun (mesela) Lurian veya Fenike ya da Semitik

değil, bir erken Grek formu olduğu tezi onların yeni metinleri anlamlandırma yeteneklerinin artması ölçüsünde giderek daha fazla cevap bulamaz hale geldi.

Yalnızca *Meditations*'lara bakarak, Descartes'ı bir "temel arayıcı" (foundationalist) olarak yorumlayabiliriz; ancak *İlkeler*'de açıkça o daha çok kod-kırıcı ya da "şifre-çözücü" olarak çalışır. Başlangıçta o, her şeyden önce insan bilgisine Montaigne'in kuşkuyla baktığı kesin temeli bulabileceğimizi umut ediyordu. *İlkeler*'i yazdığında çürütülemez ıspatlanabilirlik pek de zorunlu değildir: doğa fenomenlerinin şifresini, genelde henüz ele alma şansına sahip olmadığı fenomenlere uyguladığı terimlerle çözmekten memnundu. Gerçekte doğa ile ilgili yorumu rakip "şifre çözümleri"yle doğrudan empirik rekabet halindeydi; ve her ne olursa olsun sonunda Newton'ın fiziksel doğa açıklaması çok daha sağlam bir şifre çözücü temele sahip olduğunu ıspatlamıştı.

Böylece, Descartes'ın öncelikleri üzerindeki belirsizlik şudur: onun, okuyucularının ve takipçilerinin kafasında, programının bu iki yanı – temel arayıcı ve şifre çözücü yanlar – açıkça birbirinden ayrı değildi. Teoride, argümanlarının bilimsel sonuçlarına moral kesinlikten daha fazla kesinlik vermediğini kabul edebiliyordu. Fakat (Galileo'nin terimleriyle) "Doğa Kitabının matematik sembollerle yazılmış olduğundan" kuşku duymadı ve apaçık şekilde matematikçilerin bu Kitabın şifresini tek anlama gelecek tarzda çözebileceklerini varsaydı. Tahminen bu sembollerin *tek mümkün* okuma tarzıyla hiç karşılaşmadı: eğer haklıysa, onun şifre çözümü, Doğa Kitabının *doğru* okunmasıydı. Ayrıca eğer bu şifre çözme yöntemi diğer araştırma alanlarına teşmil edilirse, böylece bu bilimlere de aynı şekilde açıklık ve kesinlikleri Euclid geometrisiyle aynı, kendi kendisini garantileyici karaktere sahip yeni bir teoriyi üreten yeni kavramlara göre yeniden formüle edilebilirlerdi.

Hiç şüphesiz her bilim empirik incelemeye ihtiyaç duyuyordu. Fakat bu empirik faaliyetin amacı, Francis Bacon'ın düşündüğü gibi, bir "olgusal veriler" yığını, onlarsız hiçbir gelecek teorinin

yararını sergileyemeyeceği bir “olgusal veriler” yığını biriktirmek değildir; aksine, Tanrı’nın yaratıcı eyleminin bilimsel tecrübenin her yeni alanında cisimleştirdiği “açık ve seçik fikirleri” farketmek için gerekli maddî malzemeyi toplamaktır. Descartes, ne eşsiz “açık ve seçik düşüncelerin” her tecrübe alanında kullanıma hazır olduğunu ıspatlamaya kalkışır ne de bu tür düşüncelerin her yeni teoriye Euclidçi bir statü bahsettiğini öne sürme sınıktısına girer. Onu modern bilimin “teorik” programı için bir başlangıç noktası olarak almakla, bu görevin yerine getirilmesi için gerekli zaman ve çabanın değerini düşürdü: özelde fiziğin tek hamlede bütünüyle inşa edilebileceği inancında göz alıcı birşey vardı. Ancak sonraki yüzyılların başarıları onun yönteminin muhayyel menzilini doğruladı. Şimdi sorguladığımız şey, onun tesadüfi tek-ve-yalnızca-tek özel “şifre çözümünün” *eşsiz biçimde* doğruluğunu sonsuza dek ıspatladığı ve onun dayandığı “zorunlu temellerin” sonunda herhangi bir düşünen zihinde apaçık ortaya çıkacağı iddialarıdır.

Descartes’ın entellektüel programının bu iki yanı, söylendiği sırayla, modern bilimin ve modern felsefenin temel taşları oldu. Newton’dan Euler yoluyla Kant’a ve daha sonrasına kadar, kesinlik ve eşsizlik/biriciklik tılsımları, Descartes için olduğu kadar onlar için de güçlü tılsımlardı. Newton’ın hareket ve çekim teorisini gök ve yer mekaniğinin tek mümkün açıklaması olarak görmek yeterli olmadı; üstelik fizikçiler daha sonraki nesillerin ıspatlanabilir tarzda Newton’ın teorisinin yerine farklı aksiyomlar üzerine temellendirilmiş bir teori ikâme edebileceklerini de kabul etmediler. Bütün bir onsekizinci yüzyıl boyunca onlar her tür yola başvurarak, Newton’ın kendi “Aksiyomlarının ya da Hareket Yasalarının” hareket halindeki maddenin biricik (tutarlı, makûl) açıklamasını verdiğini ve oldukları şekilleriyle geleceğin doğa bilimi için elzem olduklarını ıspatlamaya çalıştılar.

Gayet tabi, bu çaba, uzun vadede, tıpkı geometride olduğu gibi mekanikte de başarısız kaldı. Euclid’in geometrik fikirlerinin marangozlukta pratik işleri yaparken ya da yeryüzü tecrübesinde mekân ilişkilerini düşünürken kullandığımız sezgisel (intuitive)

düşüncelere dayandığını öne sürmeyi icap ettiren bir durum vardır: onsekizinci yüzyıl yazarları Euclid geometrisinin *formel matematik* olarak bile eşsiz bir değerinin bulunduğunu isbatlama hevesindeydiler, ancak bu hevesleri tersini isbatlamakla son buldu. (Eğer paraleller aksiyomunu değiştirirseniz, bu, eğer o matematiksel bakımdan bir eşsiz geçerli sistem olsaydı gerçekleşebileceği üzere, kendi kendisiyle-çelişkilere götürmez, bunun yerine –formel standartlarla– Euclid’in orijinal geometrisinden ne daha iyi ne de daha kötü olan alternatif “geometrik” sistemler doğurur) Uzun vadede, Newton fiziği, kaçınılmaz biçimde Einstein fiziğiyle epistemolojik terimlerden çok pragmatik terimlerle mukayese edildi: ancak 1687’de Einstein’ın çalışması iki yüzyıldan daha uzun süre ilerdeydi (sonra, ç) ve o sırada *kesinlik* düşüncesi doğanın fenomenleri için empirik açıklama gücü olduğu kadar yeni “doğa felsefesi” için alıcı bulan bir nitelikte de.

Özetleyelim: Kartezyen felsefe programı onaltıncı yüzyıl kuşkucularının “makûl” belirsizlikleriyle tereddütlerini “rasyonel” kesinlik ve isbatın yeni matematiksel türleri lehine bir kenara itti. Bununla (Dewey ve Rorty’nin öne sürdüğü gibi) felsefeyi ölü bir amaca sürüklemiş olabilir. Fakat, şimdilik, tavır değişmesinin – sözlü, tikel, lokal ve zamana ait ve somut olanın değerinin düşmesi – soyut, evrensel, zamandışı kavramlar üzerine temellendirilen formel “rasyonel” teori için ödenecek bedel küçüktü. Bu entellektüel amaçların yön verdiği bir dünyada, elbette retorik de mantığa tâbi kılınmıştı: “rasyonel” argümanların geçerliliği ve doğruluğu onları *ileri sürenin* kim olduğundan *yöneltildikleri kişilerin* kim olduklarından veya içinde *öne sürüldükleri kontekstten* bağımsızdır – bu tür retorik sorular insanî bilginin tarafsız tesisine hiçbirşey ilave edemezler. Aristoteles’ten beri ilk kez mantıksal analiz, retorik, söylem ve argümantasyon incelemesinden ayrılıyor, çok üstün bir konuma yerleştiriliyordu.

Bu değişmenin uzun-menzilli sonuçları vardı. Aristoteles etik ile retorik arasındaki derin bağlantıları görmüştü: ona göre her etik konum, verili şartlar içinde mevcut, başka belirli insanlarla

özel ilişkileri bulunan kişinin konumuydu: bir teorik analize değil, pratik hikmete/bilgiye elverişli bir alandı ve onu bir evrensel ya da soyut bilim olarak görmek yanlıştı. Onyedinci yüzyıl filozoflarının yaptıkları şey, eğer tartışmanın *rasyonel* tarafındaki fizik ve mantığa bağlanarak farklı ve belirsiz kanaatlerin kaosundan kurtarılması gerekiyor idiyse, tam da buydu. Pascal'ın anonim risalelerinin ironisi “durum etiği” (case ethics)nin entellektüel tezlerini tahrip ederken, Henry More ve Cambridge Platoncuları Descartes'ı ilham kaynağı olarak benimsediler ve Aristoteles'in imkânsız birşey diye mahkum ettiği göreve talip oldular. Pratik etik, bu durumda, ikincil konuma yerleşti: aksine moral felsefe doğa felsefesinin teorik yolunu izledi. Filozoflar, moral pratiğin ayrıntılarının peşinden koşmak yerine etiğin kavramlarının açıklanması ve belirlenmesi, herhangi bir “rasyonel” etik sisteminin temelinde bulunması gereken (bir rasyonalist için) evrensel, zamandışı aksiyomların formüle edilmesi üzerinde yoğunlaştı.

Yine hukukta, adaletin pratik yönetimi örf ve adet hukukunun somut, sınırlı yöntemlerine dayanmayı sürdürdü, fakat akademik hukuk bilimi giderek formel ve teorik amaçlar geliştirdi. Orada araştırmacılar bir örnek oluşturması için Descartes'ı beklemediler. Yerli bir Hollandalı olarak – Paris'te sürgünde yaşıyor idiyse de – Grotius 1625'te yayınlanan *De lure Belli et Pacis*[Savaş ve Barış Hukuku Üzerine] adlı denemesini yazdı. O, daha önceki analizlerin somut temalarını terketmeksizin, pratik hukukun genel kurallarını, ilkeleri Euclid'in aksiyomlarının muadilleri olan bir sistemde yeniden organize etti:ve böylece hukuk bilimini Kıta Avrupası'ndan erken on dokuzuncu yüzyıla, Savigny'nin hukuk tarihi eleştirisinin araştırmacıları “ilkelerinin” evrenselliği ve soyutluğu konusunda yeniden düşünmeye mecbur ettiği zamana kadar izlenen “teori-merkezli” patikaya soktu. Barbarca ve kontrol edilemez bir savaşın hayatî bir anında yayınlanan Grotius'un *War and Peace* [Savaş ve Barış]'ı yalnızca hukukçuları değil, genel entellektüel tartışmayı da etkiledi; savaş-taki dalgalanmalar, 1630'ların başlarında Hollanda'da bulunan

Descartes'ı kendi rasyonalite yorumunda Euclid modelini kullanma cesareti vermiş olabilir.

Çok geçmeden, insanî tecrübenin tikel, somut, geçici ve pratik boyutlarından kaçış genelde kültürel hayatın, herşeyden önce felsefenin bir özelliğine dönüştü. Araştırmacılar Descartes'ın tıp problemlerine ilgisinden söz edebilirler; fakat, o belirli hastaların zamana özgü tedavi tarzına dayanan prosedürlerle ilgilenmiyordu: onu ilgilendiren şey bedenın işleyişini fiziki ve kimyevi mekanizmalar göre açıklama yollarıydı. Fizyolojik ilgileri bu yüzden klinik tıbbı değil “biyotıp” bilimini müjdeliyordu. Siyaset biliminde de kezâ etnografinin ve tarihin tikelliğine ve somutluğuna ilgi Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının paradigma olduğu yeni “siyaset teorisi” tarzını teşvik etti. Yöntemine aşına olduğumuz için, bu yeni teori stiline nasıl bir stil olduğunu unutmak kolaydır. Atina'daki Thucycides gibi, Rönesans İtalya-sındaki Machiavelli ve Guicciardini gibi siyaset filozofları da siyaset yorumlarını tarihsel tecrübeyi yansıtan analizlere dayandırıyorlardı: fiilî tarihsel gerçeklikte işlediği şekliyle bir şehirden, bir devletten bir krallık ya da cumhuriyetten yola çıkıyorlardı. Siyaset teorisinin birey yurttaş soyut, genel terimlerle ele alması veya analiz birimi – politikanın “atom”u veya “parçacığı” – olarak ele alması bireyin devlete politik bağlılığını açıklamak problem haline gelecek şekilde ancak 1640'tan sonra gündeme geldi.

Ele almamız gereken son, önemli alan teoloji. Eleştirel yorumumuz, Modernite'nin ilk fazından ikinci fazına geçişine –onaltıncı yüzyıl hümanizminden onyedinci yüzyıl rasyonalizmine geçişine – özgül kontekstini belirler: Jesuitler'in önderlik ettiği Karşı-Reformasyon eylemcilerinin uzlaşmaz Protestanlar ve onların politik takipçileriyle çatışmaya girmesi olarak Avrupa kültüründeki bunalım. Resmi kilise öğretileri ve teolojik tartışmanın entellektüel tarzı bu geçiş nasıl yansıtıyordu? “Matematiksel ve deneysel” doğa felsefesi kökleştikçe ve Euclidçi geometri giderek etkili hale geldikçe, birçok insan bu yeni akımın teolojik imalarıyla ilgili spekülasyonlar üreterek onun

yöntemlerini teolojiye uygulama yollarını keşfetti. Burada kesinlik arayışının sonuçları apaçık biçimde pratikti. Onsekizinci yüzyılda dinî doktrinlerin formel ısbatlamalarını (sizinkinden daha kesin) gerçekleştirme yeteneği Kiliseye özgü ikna ve ilahiyat aracından daha fazla entellektüel inancı taşıma tarzı değildi.

Yüksek Ortaçağ'da Hristiyan teolojisi – daha sonraki çatışmada yer alan her iki tarafın da dayandığı pre-Reformasyon geleceğini tanımlamak için Hristiyan diyoruz – geç onaltıncı yüzyıldan sonra olduğundan daha esnek ve gözüpekti. Ortaçağ teologları bir Hans Küng'ün ve bir Charles Curran'ın günümüzde maruz kaldıkları Vatikan izleme ve sansüründen muzdarip değildiler. Nicolas Cusanus, Bruno'nun uğruna yakıldığı doktrinlerini öğrenmişti; Copernikus muhayyilesine artık Galileo'ye izin verilmeyen tarzlarla özgürlük bahşetmişti; Aquinas Augustine'nin ve diğer seleflerinin konumlarını ele alarak yeniden incelemiş; onları yalnızca birbirleriyle değil Aristoteles ve Cicero gibi Hristiyan olmayan bilginlerin konumlarıyla uzlaştırmıştı. Özetle, Kilise, Protestan ve Karşı-Reformasyon teologları karşı karşıya gelir gelmez ortadan kalkan bir akademik özgürlükle işliyordu. Trent Konsülü'nden sonra Roma'daki Kilise sansürcüleri Taşra Kiliseleri'ndeki teologların çalışmalarını izlemeye başladı; hepsi fazlasıyla bildik tarzlardan “heretikleri” kovuşturan Kutsal Ofis çok daha kuşatıcı ve etkin hale geldi; ve ilk kez Katolik öğretisi bundan böyle eleştirel tartışmaya sempatik müminlerce bile kapalı olan tezler (veya “dogmalar”) halinde katılaştı. Protestan sapkınlar yarar sağlar korkusuyla politik olarak öne sürülmeleri zorunlu değişmez doğruları bulanlarca yapılan tartışmalarda özgürce dolaşan *Summa*'ların yerine, onyedinci yüzyıl, merkezden tescilli *Manual*'larla perhize girdi; Roma otoriteleri moral konular veya *responsa* ile ilgili konulara kesin otorite gücüne sahip kurallar koyarak moral teolojiye resmen müdahale etmeye başladı. (Keza burada da Katolisizmle ilgili modern imaj eski bir ürün değil, politik kaynağı son zamanlarda bulunan bir üründür)

Summa'lardan *Manual*'lara, spekülâtif ve değıştirilebilir doktrinlerden değışmez ve reddedilemez “dogmalara” geçişle birlikte teoloji ve rasyonalizm belirsiz bir ittifaka girdi. Descartes La Fléche'deki hocalarının teşvikiyle 1630'da Hollanda'ya yerleşti: Hollanda'da çalışarak sansürün gölgesinden kaçtı, ancak kendisini hiçbir zaman açık açık Galileo'nin yaptığı tarzda Kili-seyle çatışma içine sokmaya çalışmadı. (Descartes'ı Karşı-Reformasyonun sadık bir çocuğu olarak tanımlamak ilgi çekicidir: Sovyetler Birliğindeki Y.Yevtuschenko gibi o da maskesinin gerisindeki gerçek düşüncelerini – *Larvatus prodeo* – gizlemeye hazırdı) Ancak felsefî metinleri yayınlanır yayınlanmaz teologlar onları dehşete kapılarak okudular. Teologlar, maddî evren açıklamasıyla, onun Tanrı'nın yaradılıştaki evreni yalnızca harekete geçirme ve sonra da ilave bir tanrısal müdahaleye ihtiyaç duy-maksızın mekanik tarzda işleyecek şekilde bıraktığını düşünen “deistlere” açık yeni bir tutamak sağladığını görerek telaşa kapıldılar. Galileo'nin yargılanması Descartes üzerinde travmatik bir etki bırakmıştı. Teolojik eleştirinin rizkini önceden gören Descartes *İlkeler*'e Kitab-ı Mukaddes metninin yaradılışın doğru yorumu olduğunu kabul ederek ve teorisinin yalnızca Doğanın mekanik yollarla mevcut formuna ulaşmış ise *tıpkı olabileceği gibi* hareket ettiğini gösterdiğini öne sürerek *Genesis (Yaradılış,ç)*e yönelik bir ritüel reverans eklemişti.

Descartes'ın “deist” takipçileri bu reveransı kolay anlaşılabilir bir kaçış olarak gördüler ve Katolik Kilisesi onun doğa felsefesinin imalarından pek memnun değildi. Bununla birlikte, fikirlerinde memnun kalınan tek şey *kesinlik* ihtiyacına vurgusuydu. Rasyonalizm entellektüel yerini sağlamlaştırdıktan sonra esnek kurallarla oynamayı sürdüremezlerdi: eğer formel kesinlik fizikte ve etikte günün düzeni idiye, teolojinin de bu düzene uyum göstermesi gerekirdi. Bir taraftan Protestan heretiklerle, diğer taraftan kuşkucu deistlerle karşı karşıya kalan teologlar şuna karar verdiler: “Eğer kendilerine katılamayacaksak, onları kendi oyunlarıyla cezalandıralım”

Paris'te Pantheon'un yakınındaki St. Geneviève Kütüphanesinde *Traité sur L'autorité et de la réception du Concile de Trente en France* adlı bir elyazması vardır. Bu elyazması Trent Konsülü'nden sonra Protestanizmin "tehlikeli sapkınlarını ve hatalarını" kökten temizleme mücadelesini anlatır ve Katolik Kilisesi'nin erken onsekizinci yüzyıl Fransa'sındaki entellektüel konumunun ifşa edici bir resmini çizer. Bütün argüman geriye bakılarak yazılmış bir tarih örneğidir. Şöyle başlar: "Trent Konsülü Luther'in hatalarının kökünü kurutmakla görevlendirilmişti"; son sayfalar "reddedilemez temellere" gösterilen talebin 1725'te Katolik teolojisinin ne ölçüde yolunu açtığını gösterir. Geriye bakarak yazar Konsülü ancak 1750'lerde makûl olan, 1630'larda icat edilen felsefî rasyonalizmin ilkelerine davetiye çıkarabilecek anakronistik dürtülerle över. Karşı-Reformasyonun tutkusunun, bize "en temel inancımızı çürütülemez biçimde ısbatlamak" olduğunu söyler.

Montaigne'ın bu iddialara tepkisi tahayyül edilebilir; yine de ne Aquinas ne de Erasmus "çürütülemez biçimde ısbatlamak" ifadesinin bu kullanımından mutluluk duyarlardı. Onların hiç biri, bilge ve ilhamlı da olsalar insanların gözden geçirme, yeniden değerlendirme alanı dışında inanç ve doktrin sorunları sergileyebilecekleri iddiasında bulunmazdı. Her ikisi de çok değer verdikleri Hristiyanlığın daha önceki insanî sonluluk/sınırlılık fikrini terkettiğini, bildikleri kadarıyla insanın doğasına ters bir dogmatizme yuvarlandığını görerek şoke olurlardı. Bütün hengesine ve dinî bölünmelerine rağmen onaltıncı yüzyıl, nisbeten, tatlı bir akla uygunluğun sesinin kendisini duyurduğu ve geniş ölçüde kabul gördüğü bir zaman olmuştu. 1610'dan sonra, özellikle de 1618'den sonra tartışma aktif, kanlı ve keskin hale geldi. Şimdi herkes onun sesiyle konuşuyor ve hümanistlerin gü-rültüsüz sonluluk/sınırlılık tartışmaları ve tolerasyon ihtiyacı artık duyulmuyordu. Bu şartlarda, "akıl sahibi insanların" yapabilecekleri en iyi şey teolojik dogmatikleri dışarı atmak ve onları temel inançlarını "çürütülemez biçimde ısbatlama" oyunları hırpalamanın bir yolunu bulmaktı.

Euclid'in aksiyomatik yöntemini, teolojinin ikna gücü zayıf bütün argümanları için joker olarak kullanmak rizkli, ancak baştan çıkarıcı bir stratejiydi. Descartes'ın projesinin hilesinin (duplicity) ne ölçüde bilincinde olduğunu asla kesin şekilde bilemeyiz; ancak onun kendi kendini gizleme hünerini de küçümsememeliyiz. *Larvatus prodeo* : Kilise otoritelerinin Galileo'nin kafasını konuşturmasını yasakladıkları andan itibaren adımlarının izlenmesine dikkat ederek "maske takan" Descartes, ölene kadar böyle kaldı. Descartes'ı izleyen filozoflar da bu oyuna yakalandılar ve onu yalnızca modern felsefenin teorik yaklaşımı – burada "rasyonalizm" diye adlandırdığımız şey – akla uygunluğunu ve büyüsunü koruduğu sürece daha az iki yüzlülükle oynamaya devam ettiler.

Açıktır ki bu dönem şimdi bitti. Fakat tarihsel incelemelerimiz bize felsefe konusunda, Richard Rorty gibi eleştirmenlerinin bugün sergilediği saf pesimizme göğüs germemize yardım edebilecek ilk iki teminatı veriyor. İlk felsefenin *pratik* boyutlarının, Descartes ve rasyonalistler sahneye çıkmadan önceki uzun ve etkili bir tarihi vardır ve bu tarih felsefedeki yirminci yüzyıl eleştirisinin çürütücü etkilerinin temas etmediği mevcut krizin süreceği vaadinde bulunuyor. İkincileyin, rasyonalizmin ve onun doğurduğu "Kesinlik Arayışı"nın yirminci yüzyıldaki zaferi açık ve mavi bir gökyüzünde gerçekleşmedi; onlar belirli bir tarihsel krize karşı geliştirilmiş anlaşılabilir tepkilerdi. Kontekst içinde görünen şey, yani rasyonalist bilim ve felsefenin problemlerini *kontekstinden tecrit etme* ve fiziksel ve epistemolojik problemlerin rasyonel çözümünün temeli olarak formel mantığın ve geometrinin yöntemlerini kullanma hamlesi felsefi yöntemde gerçekleştirilmeye değer bir deneyden daha fazla birşeydi. O aynı zamanda keskin bir politik hamleydi de. Onyedinci yüzyıl siyasetinin/siyasî düşüncesinin genel krizine zamana has retorik bir tepkiydi. Fakat bu hamlenin başarısının da bir bedeli vardı. Bu tepkinin 1650'den sonra Avrupa'daki entellektüel ve siyasî hayata işaret ettiği istikâmetler insanları Modernite'nin ilk döneminin "ılımlı akla uygunluğundan" uzaklaştırdı ve insan bil-

gisinin Dini savaşların dogmatizmini sürdüren tarzlarda “ısbatlanabilirliğini” gerektirdi.

Modernite’nin ikinci döneminin ilkinin yaptığı iyi şeylerin hiç birini yapmadığını veya bilim ve felsefedeki onyedinci yüzyıl devriminin gerçekte bir *karşı-devrim* olduğunu ima etmek abartı olur. Yine de bu devrimi, 1930 ve 40’larda inanılması öğretildiği gibi saf ve “ilerici” güdülerin – Francis Bacon’ın yazılarında yer alan güdülerin – motive etmediği olgusu geçerliliğini korur. Yeterince açıktır ki, onyedinci yüzyıl devrimleri, Montaigne gibi hümanistlerin kuşkuyla yaklaşabilecekleri türde katı ve değişmez konumlar tesis etme yolları olarak gerçekleşti ve kamu desteği kazandı. Ortodoks Modernite görüşü bu yüzden, anakronistik olarak onyedinci yüzyıl filozoflarını daha çok onaltıncı yüzyıl hümanistlerine özgü hoşgörü, insan mutluluğuna ve insanî farklılığa ilgiyle ödüllendirdi, Descartes gibi rasyonalist filozofların en azından alenen reddetmek ve nefret etmekle sınırlı kaldığı bir kuşkucu felsefeyle bağlantılı bakış açılarıyla.

Rasyonalizmden İlk Geri Adım

Şimdiye kadar ki eleştirel tahkiyemizi özetleyelim: ortodoks görüşe göre Modernite, ekonomik refahı mümkün kılan Kiliseden gelen baskıyı azaltan “rasyonaliteye” onyedinci yüzyıldaki inançla başlamıştır; ancak yeni bir bakış çok daha kompleks bir hikâye ortaya koyar. Modern çağın anahtar özellikleri tek bir entellektüel başlangıcın değil iki farklı başlangıcın ürünüydüler. İlk nisbî refah zamanlarında yaşamış bulunan Erasmus’tan itibaren Rönesans hümanistlerinde şekillendi ve bir “makûl” ve dinî hoşgörü kültürü inşa etti. İkinci başlangıç ekonomik kriz zamanlarına – hoşgörünün başarısızlık gibi görüldüğü ve dinin kılıca sarıldığı zamanlar – hümanistlerin ılımlı kuşkuculuğunu terketmek ve bütün dinî konumlar karşısında nötr bir kesinlikle birlikte inançlarımıza temel olacak “rasyonal” deliller aramak suretiyle tepkide bulunan Descartes’la başlayarak onyedinci

yüzyılda şekillendi. Tarihçiler Modernite'nin başlangıcını erken onyedinci yüzyıla tarihlerken onu, Galileo ve Descartes'ı müteakip ortaçağın batıl itikatlarından ve teolojik etkisinden bağımsız rasyonel düşünce tarzlarını geliştirme teşebbüsünde bulunan entellektüellerin eseri olarak gördüler. Sözün kısası, 1930'larda ve 40'larda yetişenlerin ikinci doğası durumundaki ortodoks Modernite görüşü, çalışmaları ortodoks görüşün savunucularınca böylesine şevkle benimsenen onyedinci yüzyılın "yeni filozoflarının" ilk programına temel teşkil eden rasyonel varsayımlara dayanıyordu.

Descartes, eğer miras aldığımız kavramlar sisteminden kurtulur ve "rasyonel bakımdan geçerli" yöntemler kullanarak tekrar sıfırdan – temiz bir sayfadan – tekrar yola çıkarsak, sağlam bir insanî bilgi yapısı inşa edebileceğimizden emindi. Bu bir yandan temel teorilerini, geçerlilikleri açık, seçik ve kesin düşünceler etrafında inşa etmek, diğer yandan yalnızca ıspatlanabilir argümanlar kullanarak geometrik delillerin zorunluluğuna sahip olmak demektir. 1930'larda, bilimin açık bir yorumunun bununla tam anlamıyla örtüştüğü varsayılmıyordu: bu "bilimsel yöntem" teriminin en derin anlamıydı. Hem ortodoks Modernite görüşü hem de başlangıçla ilgili standart tahkiye, bu yüzden rasyonalist inşalardı. Bütün entellektüel problemlerin – pratik problemler şöyle dursun – tarihsel kontekstlerinden tecrit edilerek "rasyonel olarak" çözülebilecekleri kesin ve apaçık olmaktan çok uzaktır; felsefenin kontekstinden tecrit edilmesinin bizatihi kendisi tarihsel olarak motive edilmiştir. Rasyonalist programın onyedinci yüzyıldaki insanlar için yararlarını yalnızca Descartes gibi ciddî düşünen entellektüeller için *o sırada "sorun olan" şeye bakarak açıklayabiliriz.*

Grande Encyclopédie'deki fildişi kule biyografisi onun hayatındaki bir düzine olayı belirsiz bırakır veya onları zamanın trajedilerine sırtını döndüğü için Descartes'ı açıklar. IV. Henry'nin katli karşısında tepkisiz kaldığını varsaymak ve Otuz Yıl Savaşları'nı görmezlikten gelmesini alkışlamak yerine biz burada onun bu tarihsel olaylarla ilgili şahsî tecrübesinin ne olduğunu

sormayı tercih ettik. Cevaplar, *Grande Encyclopédie*'nin yaklaşı-
mında zımnen varolan herhangi bir cevaptan çok daha ifşa edici
değildir yalnızca, aynı zamanda onun entellektüel programına ve
felsefî sonuçlarına rasyonalist tarihçilerin zannettiğinden çok
daha uygundur. Rasyonalizme bağlılıktan ilk geri adım felsefeyi
ya da bilimi asla tam olarak *kontekstlerinden koparamayacağı-
mızı* teslim etmektir. Biz entellektüel ya da pratik problemlerle
meşgul olurken, Descartes'ın *Discourse*'da sistematik kuşku ko-
numuna nasıl ulaştığını açıklarken istediği üzere, sayfayı tama-
men asla temizleyemez ve sıfırdan başlayamayız. Tersine bulun-
duğumuz yerden başlarız ve problemlerimizi "rasyonel" ya da
"akla uygun" tarzda ele alıyor olmamızın en iyi göstergesi miras
aldığımız kavramları *reddetmemiz* değil, aksine bu miras aldı-
ğımız kavramları tasfiye etmek için tecrübeden ne ölçüde yarar-
landığımızdır.

Kendi zamanında, Descartes bir teori-inşa programının bazı
alanlarda diğer alanlardakinden çok daha fazla mümkün olduğunu
biliyordu. O, fizik için tam ve nihaî bir temel teorik fikirler
sistemi sağlamayı umut etti. Etikte kapsamlı bir analiz geliştirme
umudunun hâlâ bir rüya olduğunu teslim ediyordu: bu
arada cemaat ve kiliselerimizdeki "geçici" moralite düşüncesiyle
birlikte bocalamayı sürdürmeliydik. 1560'ta, etik konusunda
onun için doğru olan şey entellektüel alanlar, hatta fizik için bile
açıkça geçerliydi. Açık kafalı teorileştirme radikal düşünmeyi
gerektirir ve dolayısıyla bizi daha önceki bazı fikirleri atmaya
zorlar, fakat o bir alev-makinasını bütün miras alınmış fikirlere
çevirmekte asla Descartes kadar ileri gitmez. Sözün gelişi, Isaac
Newton *Principia*'sını yazarken Descartes'ın aksiyomatik izah
modelini kullanmıştı; fakat felsefî tezleri Descartes'ın tezlerin-
den hem daha ılımlı hem de daha deneyseldi. Onun hareket noktası
önceki dönüm noktalarından kopuk bir temel değildi: gündelik,
sezgisel ağırlık, güç, zaman ve uzay fikirlerinden yola çıktı ve di-
namik sisteminde bu tür fikirlerin kullanımını nasıl sağladığını,
fakat aynı zamanda, bu gündelik fikirleri nasıl işlediğini de
özenle açıkladı.

* * * * *

O halde 1610-1650 arası yıllar neden bu ölçüde olağandışı yıllardır? Yüksek Ortaçağ'da pratik-kafalı bir Aristotelesçilik teorik-kafalı bir Platonculukla birlikte varolmuştu: neden bu denge 1600'den sonra bu ölçüde ani şekilde ve bütünüyle bozulmuştu? Bu sorunun hiçbir kısa cevabı yoktur, ancak bir nokta altının çizilmesini hak ediyor. Reformasyonla başlayan dinî çatışma tam da geleneksel kozmolojinin – Güneş ve gezegenler sabit, merkezî bir Dünya etrafında dönerler -sonunda sürekli saldırıya maruz kaldığı bir zamanda gerçekleşti. Bu tarihsel örtüşme bir etkiye yol açtı. Protestan ve Katolik militanlar arasındaki farklılıklar arttıkça, birbirlerini daha dogmatik tarzda itham ettikçe, kafaları kaçınılmaz biçimde hissizleştikçe, kesinlikleri herhangi bir mezhepten refleksif düşünürler için açık olan “rasyonel” doğruları tesis etme yöntemi projesini de o ölçüde kolaylıkla benimsediler. Bu arada Galileo yeni Copernicusçu sistemi – Dünya Güneş'in etrafında dönen gezegenlerden yalnızca biridir - çok daha kuvvetle savundukça doğa felsefesinin tam bir yeniden inşasına duyulan ihtiyacın baskısı da o ölçüde artıyordu. Doğa ve Toplumla ilgili ortodoks görüşlere meydan okunması karşısında John Donne'un kişisel muhafazakarlığı muhtemel, ve bu yüzden, *Dünyanın Anatomisi*'nde çaldığı alarm anlaşılabilir birşeydi ve yerinde değildi. 1580'lerde Montaigne'ın klâsik kuş-kucuyu oynamasının, “tikel hiç birşeyin” sorun olmaması temelinde, bu tür tartışmalarda, bütün felsefî uzlaşmazlıkları bir kenara itmesinin hiçbir sakıncası yoktu. Ancak 1618'den sonra ciddi-kafalı entellektüeller şöyle bir cevap vermekte özgürdüler: “Evet ama bizim kozmolojimizde, *tikel hiçbirşey* sorun değildir; sorun olan *genelde herşeydir*”

Rasyonalistlerin bilgi için bir “temel” inşa etme tutkusu, bu yüzden, yalnızca bir epistemolojiyi amaçlamıyordu. Onlar yalnızca bilgiye Montaigne ve fikirdaşı kuşkucuların reddettiği kesinlik verme yolu aramakla kalmadılar. Onlar aynı zamanda sı-

fırdan yeni bir kozmoloji inşa etmek istediler. Donne'un 1611'de sezgisel olarak farkına vardığı eşsiz kriz -kozmozoloji ve epistemolojinin aynı zamanda çökmesi - Yeni Filozoflardan gelen eşit ölçüde eşsiz bir tepkiye yol açtı: eğer *genelde herşey* bir ve aynı zamanda tehdit altında ise, bu durumda *genelde herşey* kendine özgü yeni bir tarzda restore edilerek temellendirilmelidir. Doğa felsefesinin bizatihi kendisi, eğer yeni bir kozmolojinin epistemolojik temellerinin 'garanti edilmesi gerekiyorsa, geometrik temeller üzerinde yeniden inşa edilmelidir.

Bu gözüpek bir programdı, fakat bu durumla pek esaslı bir şekilde, (açıkça) meşgul olunamadı. Avrupalı düşünürler bu evrensel ve zamandışı teoriler arzusıyla 1650'den sonra meşgul oldular. Hız kazanan bir program olarak o Aristoteles'in beklentilerimizi durumun/olayın doğasına uygun hale getirmek ve alakasız "kesinlik" ve "zorunluluk" türleri talep etmekten kaçınmak konusundaki ikâzlarını bastırdı. Etik ve siyaset bilimi soyut, genel, ezeli ve ebedi teori alanları olarak fizik ve epistemolojiye bağlandı. Bir büyük Moloch gibi, bu teori iştihası pratik felsefenin bütün branşlarını yok etti: durum etiğini, pratik siyasî düşüncüyü, retorik ve diğerlerini. Böylece, felsefeyle hümaniter disiplinler arasında – retorikle ahlak bilimi arasında olduğu kadar tarih ile etnografi arasında da - son zamanlara kadar varlığını sürdüren bir yabancılaşma başladı.

Modernite'nin kökenleriyle ilgili eleştirel tahkiyemiz, bu noktaya kadar, onaltı ve onyedinci yüzyıl düşüncesinin *tarihsel* sorunları üzerinde yoğunlaştı. Fakat bu araştırmanın başında önceden sezdiğimiz gibi tarihsel tahkiyemiz aynı zamanda ona paralel bir *tarih yazımı* analizi de doğuruyor. Bu ikinci hikâyeye Bilim ve bilimsel yöntem *kavrayışımızın* 1930'lardan sonraki, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan bu zamana kadar ki değişme tarzlarıyla ilgilidir. Her ne kadar genellikle "mantıksal pozitivizm"

diye atıfta bulunuluyorsa 1930'larda ve 40'larda bilim görüşü rasyonalizmin egemenliği altındaydı - o bütün onyedinci yüzyıl varsayımlarını paylaşıyordu. 1945'ten sonra, bu görüş herhangi bir meydan okumaya muhatap olmaksızın on yıl varlığını sürdürdü: birçok insan savaş-öncesi günlerin *üniter bilim* rüyasını görmeye devam etti - Üniter Bilim Russell ve Whitehead'ın *Matematiğin İlkeleri* (*Principia Mathematica*) gibi saf matematik merkeze alınarak inşa edilen, ancak bilimsel bilginin tamamını içine alan bir sistemdir. 1950'lerde akıntının yönü değişti. Saf matematik ya da sembolik mantıktan çok doğa bilimlerinde tecrübeli bir yeni filozoflar kuşağı bilim hakkında yeni bir *stildeltarzda* yazmaya başladı: münhasıran pek az mantıksal ve tarihsel sorunlara açık bir tarzda.

Bu yeni bilim felsefesi mantıksal empirizmin ortodoksisine bir meydan okumaydı. İlk yıllarının kronolojisini yapan, Theodor Kisiel bu meydan okumanın başlangıcını benim 1953 tarihli kitabım *The Philosophy of Science* [Bilim Felsefesi]'nde buldu; akımın en etkili dökümanı Thomas Kuhn'un 1962'de yayınlanan kitabı *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı]'ydı. Bir paradoks olarak, Kuhn'un kitabı, bilimi bir Truva Atı olan formel mantığa dayandırma projesi durumundaki *Encyclopedia of Unified Science* [Üniter Bilim Ansiklopedisi]'ne ek olarak yayınlandı. Kuhn zaman zaman fizikçilerin bilimlerinin kavramsal yapısını yıktıklarını ve onu yeni temeller üzerinde kökten yeniden inşa ettiklerini öne sürdü: burada o, Descartes veya pozitivistlerin kendileri gibi düşünüyordu. Ancak yeni baştan tekrar inşa edilen bilimin temeli bir "apaçık" ya da "formel" aksiyomlar sistemi değildir: o, fizik tarihinde birbirini izleyen dönemleri şekillendiren tarihsel açıklama tarzları ("paradigmalar") serisindeki en son kalemdir. Böylece, sonuçta, fiziğin temelleriyle ilgilenen bilim felsefecileri mevcut "paradigmaların" imkân verdiğinden daha derinlere inemezdiler.

Bu hamlenin temsil ettiği değişimin ne türden bir değişme olduğunu veya Kartezyen rasyonalizmin kontekstten-bağımsız sorunlarından vazgeçerek hümanist geleneğin tarihsel açık kalp-

liliğine ne kadar yaklaştığını kimse bu değişme anında göremezdi. Bu yüzden bir an için onun sonuçlarına bakalım. Bir bilimin analizini yaparken o, evrensel zamandışı geçerlilik talebinde bulunan *aksiyom sistemlerinin* yerine, belirli bir çağın ya da Bilim döneminin eserleri olan *paradigmaları* ikâme eder. O aynı zamanda, herşey için geçerli tek *yöntem* rüyasının yerine, herbiri kapsamı ve ömrü sınırlı çoğul açıklama *yöntemleri* olgusunu yerleştirir. 1920'ler Viyana'sının pozitivist filozoflarınca amaçlandığı şekliyle herhangi bir bilimsel teorinin mantıksal yapısının *formel* analizinin yerine, farklı bilimlerdeki, farklı zamanlardaki, değişebilen kavramların *tarihsel* analizine dayanır.

İşler, *Grande Encyclopédie*'nin kontekstinden tecrit edilmiş felsefesinden veya Üniter Bilimin formel tutkularından bu yana çok değişti; uzun bir süre önce yeni yaklaşımın imaları daha önceki rasyonalist tutkuların hazzını yaşayanların saldırısına uğradı. Rasyonalistler bilimle ilgili rasyonel yargıları tarihe ve psikolojiye havale etmekten şu ya da bu zamanda insan davranışının tesadüflerine rehin bırakmaktan hep korktular: bu kaçınılmaz bir şekilde Descartes'ın takipçilerinin elimine etme mücadelesi verdiği belirsizlik ve kesinlikten yoksunluğu yeniden ortaya çıkardı. 1960'ların sonunda, bilim felsefesinde tarihsel yöntemi bilimin objektivite iddiasından bütünüyle feragat etmekle ve bilimsel yargıları lokal/mevziî tat sorunları olarak görmekle eleştiren bir dizi kitap yayınlandı.

Bununla birlikte Kuhncu hamle gerçekleşir gerçekleşmez, bilim felsefecileriyle tarihçilerini ayıran Berlin Duvarı yıkıldı. Altmışlardan sonra, her iki grubun meslekî toplantıları ortak ilgilerini yansıtan oturumlar içermeye başladı. Tarihçiler, metafizik çürüme korkusundan erken bilimin felsefî boyutlarını tartışacak kadar kurtuldular ve felsefeciler tarihsel olabilirliğe güvensizliklerini, “yöntem” ya da “objektivite” fikirlerinin, mesela, bilim tarihinin bir döneminden diğer dönemine ne kadar değiştiğini soracak ölçüde azalttılar.

Aynı şekilde, rasyonalizm katılığını kaybetti. Çoğu bilim felsefeci, son on yıldır, yalnızca sınırlı oranda tarihsel sorun üze-

rinde kafa patlatmaya hazır. Tarihsel analizin felsefî amacı, onların gözünde, Imre lakatos'un modern bilimin gelişim dönemlerinin "rasyonel yeniden inşası" diye adlandırdığı şeyle sınırlı kaldı; ve bu yeniden inşalarda, yalnızca belirli faktörler "*rasyonel*" faktörler olarak kabul edildi.. Kabul edilebilir biricik tarihsel sorunlar bilimin değişen "iç" yapısıyla ilgili sorunlardı: Karl Popper'ın ısrarıyla, gerçekten bilimsel sorunları ideolojik ve metafizikle ilgili diğer ilgisiz veya önyargılı sorunlardan ayırmak için kesin kriterler kullanıldı. Rasyonalist bir ruhla, "sınır belirleme kriterleri" tarihin değişme ve rastlantılarının üstünde ve onlardan bağımsız işleyen bir "eleştirel aklın" zamandışı ve evrensel talepleriydiler. Daha önceki zamanların ve alanların bilimsel argümanları, *o zamanın* insanları için geçerli olan ya da ağırlığı bulunan taleplerin ışığında değil, günümüz felsefesinin geçmiş bilime empoze ettiği yeni yirminci yüzyıl taleplerinin ışığında yargılanmalıydılar.

Ancak tarihsel yorumlarımıza getirilen bu sınırlamanın bazı problemlili sonuçları vardı. Jürgen Habermas bizi bilginin tümünün bir tür insanî ilgiye kök saldığına aşına hale getirdi, fakat biz burada şöyle bir başka soru yöneltmeliyiz: Bilgi arayışına hizmet eden "ilgiler" nihaî şekilde, önceden ve zamandışı evrensel terimlerle ne ölçüde tesbit edilebilir? Karl Popper'ın bilimsel rasyonalite kriterlerinin evrensel kriterler olduklarındaki ısrarı, bizim burada ve şimdi, *herhangi bir yer ve zamanda* neyin "bilimsel" sayılan şeyi belirleyebileceğimizi ima eder. Ona göre, "bilimadamı" adını hak eden bütün bilim adamları her yerde ve daima aynı zamandışı ilgilere hizmet ederler. Başkaları erken zamanların bilimsel fikirlerini, ancak ve ancak onlara doğuş kontekstleri içinde bakarsak, tam anlamıyla kavrayabileceğimiz sonucunu çıkarabilirler. Soru böylece şu hale gelir: Gerçek tarihsel inceleme alanları olarak bilimin ya da felsefenin tarihinin ele alınmasını sağlayacak herhangi bir başka alan var mıdır? Bilim ve felsefenin gelişiminin soyut tanımlara uyması, tarihsel kayıtların yirminci yüzyıl bakış açısından geriye doğru okunması gerekmez; aksine biz, daha önceki fikirleri onların ilk tartışıldık-

ları zamanda “sorun teşkil eden” şeyler olarak *idrak edilen* ilgilere göre yorumlamalıyız. Bu ilgiler, hiç şüphesiz, bugünkü bakış açımızdan “sorun teşkil eden” ilgilerle örtüşebilir; fakat biz, herhangi bir tarihsel inceleme yapmaksızın orada – ve – o zaman problem olanla eşitleyemeyiz.

İçinde insanların herbir tartışmada önemli olan şeyi *kendi kendilerine* belirledikleri retorik kontekstleri yeniden inşa edecek kadar kibirli olmamalıyız. Onların bazı bilimsel ilgileri yirminci yüzyıl bilim felsefecilerince hâlâ kabul edilen ilgilerle örtüşebilir: eğer böyleyse, zaten sorun yoktur. Diğerleri bir yirminci yüzyıl pozitivistinin kabul etmekten utanç duyabileceği –sözün gelişi astronomiye kaybettiği “kozmpolitik” önemi verme arzusu – türden ilgilerdir: bu durumda sorun çıkabilir. Newton ve Leibniz kalibresinde insanların araştırmalarında sorun *olarak gördükleri* herhangi birşey kesinlikle onların araştırmaları içinde sorundu: onlara işlerini, görevlerini buyurmaktan çok, “orada ve o zamanki durum bu gayrı-pozitivistik ilgileri neden böylesine önemli ve ciddî ilgiler haline getirmiştir?” diye sormalıyız.

Bu araştırmalardaki “bilimsel yöntem”e yaklaşımımız yazılı hukuk modelini değil örf ve adet hukuku modelini izleyebilir. Filozofları ve bilimadamlarını önemli kılan şey “bilimin” ve “felsefenin” *a priori* tanımlarını onların eserlerine empoze ederek değil, rasyonalite ve aklı uygunlukla ilgili fikirlerini kendi çalışma pratikleri içinde nasıl geliştirdiklerini ve işlediklerini görerek keşfetmeliyiz.

Eleştirel tahkiyemiz, özellikle bir açıdan standart felsefe tarihlerinin tahkiyelerinden çok daha komplekstir. Orada, entellektüel dekora giren her filozof kesinlikle aynı temel üzerinde seleflerini eleştiren ve tartışmaya katılan düşünürler olarak okunur. René Descartes A tezini geliştirir, Benedict de Spinoza ona B teziyle karşılık verir, Gottfred Wilhelm Leibniz her iki tezi de C konumunun kapsamına yerleştirir: bu durumda bize kalan şey bu üç tezden hangisinin konumuna göre en güçlü argümanlar ileri sürdüğünü geriye dönük olarak yargılamak – *sub specie deternita* -

tis – tır. Rakip tezler arasındaki bu ihtilaf, faydaları ve zararları kendi başlarına “konteksten-bağımsız” şeyler olarak sunulan bir tartışma doğurur.

Yine de, gerçekte, birbirinden on yıl ayrı yaşayan hiçbir iki filozof *kesinlikle* aynı temellere dayanıyor olamaz. Her yeni filozof tezlerini, kendisiyle birlikte seleflerinkinden çok farklı bir durumda yaşayan izleyiciler grubuna sunar. *Kontekstleri* önemli açılardan birbirinden farklıdır; bu farklılıkları görmezden gelmekle, onların düşüncelerinin *içeriği* ile ilgili kavrayışımızı yoksullaştırırız. 1630 ve 40'larda Descartes, 1680 ve 90'larda Leibniz farklı tarihsel ve retorik kontekstlerde yaşadılar ve yazdılar ve eğer onları aynı terimlerle/ölçülerle okumakta ısrar edersek, her bir düşünürün fikirlerini hiç de daha iyi kavramış olmayız. Leibniz'in tezlerinden bazılarının elli yıl önce Descartes'ın kullandığı terimleri kullandığı doğrudur, fakat bu tezleri onun ileri sürdüğü tarzda ileri sürmekle Leibniz onun metinlerinde görünüşte kalan şeyin ötesine geçmiş ve onun argümanını, 1680'lerin 1630'lardakine benzemeyen tarihsel durumu kadar Descartes'ın kine benzemeyen istikâmetlerde ele almıştır.

Bazen Olimpos Tanrıları gibi Büyük Filozoflar da İnsanların Dünyası'na iner ve onlara katılırlar: Tartışmaları “yeniden kontekstlerine yerleştirmek” ve Descartes ve Leibniz'e, zihinlerinin kendi zamanlarındaki eleştirel *événements extérieurs*'leriyle hareket etme imkânı verecek kadar saygı göstermek felsefî metinleri daima bir zamandışı ve soyut strasfer içinde okumaktan çok daha iyidir. Bu noktada artık tarihsel görevimize tekrar dönebilir ve eleştirel tahkiyemizi, Otuz Yıl Savaşları'nın bittiği yıllardan sonrasına taşıyabiliriz

Üçüncü Bölüm

Modern Dünya Görüşü

Yeni "Uluslar Avrupası"nın Oluşumu

1650'den sonra Kuzey Batı Avrupa halkları ciddî siyasî ve entellektüel yeniden inşa problemleriyle karşılaştı. Kırk yıldır dinî coşku ve ideolojik suçlama diplomasi sanatlarının altını oyu-yordu ve Avrupalılar karşılıklı saygıyla birarada yaşama sanatını kaybetmişlerdi. Her iki sanatın da şimdi restore edilmesi gereki-yordu. İçerde, Din savaşı yılları meslek adamlarının ve şehirli tüccarların etkisi artarken, toprak sahibi soyluların etkisinin azaldığına tanıklık etti. Bu yeni tarihsel durum Batı Avrupa ül-kelerinin yeni sosyal yapılar ve dayanışma tarzları geliştirmele-rini gerektirdi.

Her iki sosyal görevin de entellektüel muadilleri vardı. Dip-lomatik iletişimin önceki yarım yüzyıldaki çöküşü teolojik an-trogonizmaların bir yan ürünü olarak rasyonelleştirilmişti: si-perlerin her iki tarafında da ciddiyet sahibi insanlar şimdi, kendi-lerine daha önceki uzlaşmazlıklardan kaçınma (eğer ortadan kal-dırma değilse) imkânı verecek yeni tartışma tarzları oluşturmak zorundaydılar. Din savaşları'ndan sonra hayatta kalanlar için, "kesinliği" herhangi bir teolojik konumun "kesinliğini" aşabile-cek mantıksal açıdan zorunlu argümanlar rüyası her iki akıl yü-rütme tarzı ve dil için de büyüsunü koruyordu. Yarım yüzyıllık karşı karşıya geliş ve kafa-çatışması Rasyonalizmi giderek daha

ikna edici hale getirmişti. Uzun vadede o aynı zamanda Kozmopolis'te yaraların sarılmasına yardım edemez ve doğa düzeni ile sosyal düzenler arasındaki kaybedilmiş armoninin tekrar kurulmasına katkıda bulunamaz mıydı?

1600'de Avrupa'nın başlıca ülkeleri feodal geçmişlerinin açık etkilerinden rahatsızdılar. İngiltere'de I. Elizabeth hâlâ güçlüydü, Fransa'da IV. Henry gücünün zirvesindeydi; her iki hükümdar da aynı zamanda ülkelerinin son ortaçağ monarkları ve kendi ülkelerinin ilk ulusal egemenleri olarak hizmet ediyorlardı. 1610 yazında, 1610-1650 arasındaki yılların bunalımlarını yaşayarak her ikisi de sahnedən çekildi. 1650'den sonra kargaşa durdu ve feodalizmin sona erdiğinden artık pek kuşku duyulmuyordu: Hollanda'da olduğu kadar İngiltere ve Fransa'da da egemen bundan böyle bir ülkenin gerçek mülkünün feodal varisi olarak değil, ulusun bizatihi kendisinin sembolik temsilcisi olarak hüküm sürecekti. Değişme bazan apaçık hale geldi: İngiltere'nin daha sonraki Stuart kralları II. Charles ve II. James bu değişmeyi görmezden gelerek, iktidarlarını bir düzeyde tuttular; fakat 1690'larda artık terazinin bir kefesinin ağır bastığından kuşku duyulamazdı.

Otuz yıl Savaşları 1648'te durma noktasına geldi. Fetihle değil, bitkinlikle ulaşılan bir barışla sona erdi. Alman dükalıkları ve mini devletleri arasında lokal bir çatışma olarak başlayan şey, 1630'da dış süper güçlerinin amansız mücadelesine dönüştü. Katoliklerin lideri İspanya'daki erkek kardeşlerince uzaktan desteklenen Avusturya'nın Habsburg İmparatoru III. Ferdinand, protestanların lideri Fransız kralları XIII. Louis ve onun çocuk halefi XIV. Louis'in gizli ücretli askeri olarak hareket eden İsveç kralı Gustavus'tu. Sonuç pat olmuştu. 1638 kadar erken bir zamanda Hamburg'da barış müzakereleri başladı: 1641'de çatışmanın tarafları Westfalya'nın iki şehrinde –Osnabrück'te Avusturya ve İsveç, Münster'de Fransa ve Avusturya– kalıcı bir anlaşmayı konuşmak üzere anlaştı ve 1642 yazında anlaşma taslağı üzerinde uzlaştı. fakat, son pratik ayrıntılar ele alınırken savaş altı yıldan daha uzun bir süre devam etti. Ferdinand, ancak, Protestan güçler,

1648 seferlerinde Bavyera'yı istila ettikten ve Prag'ı kuşatmaya başladıktan sonra anlaşmayı sonunda kabul etti. (Bütün bu hikâye Vietnam ve Afganistan'daki müzakereleri ve süper güçlerin müdahalesini izleyen okuyucular için sıkıntı verici ölçüde bildiktir.) Sonunda şekillendiği biçimiyle Münster ve Osnabürck anlaşmalarına, birleştirilerek "Westfalya Barışı" diye atıfta bulunulur. Barış gelir gelmez, Birinci Dünya Savaşı'na kadar Avrupa'nın siyasî ve diplomatik işlerine yapısını armağan eden bir egemen "ulus devletler" sistemi kuruldu.

Üç on yıl süren savaş Katolisizm ya da Protestanlığın nisbî geçerlilikleri konusunda hiçbirşeyi ıspatlamadı. Olağanüstü kan dökülmesi ne kafaları değiştirdi ne de ruhları. Zorla ihtida vardı: Prag 1618'de Protestanların kalesiydi, fakat 1648'in büyük bir diliminde Protestan ordusunu yanına yaklaştırmadı. İnanç değiştirmeleri bir başka sorun olmuştu. Nihayet bütün büyük güçlerin, yalnızca "yardıma muhtaç devler" gibi görünmekten kaçınmaları kaydıyla pes etmelerini gerektirecek çok önemli iç nedenleri vardı. Anlaşmalara açıkça karşı çıkan tek kişinin Papa X. Innocent olması ironiktir. Selefi VIII. Urban 1638-41 arasında ilk ön müzakerelerin başlamasına yardım etmişti – fakat on yıl sonra Innocent Barış maddelerini kabul edilemez buldu. Bu, Innocent'in olumlu bir biçimde Protestan kanı dökülmesini görmekten zevk aldığı için böyle değildi: aksine o, yeni egemen uluslar sisteminin daha önceki Papaların hiçbir meydan okumayla karşılaşmaksızın kullandıkları hak ve yetkilerin altını oyduğunu farketmişti. Bu tarihten itibaren seküler yöneticiler Kilise'nin taleplerine boyun eğmek zorunda kalmak yerine dinî işlere özgürce müdahale edebileceklerdi. 1648'in sonlarında durumdan yakınan öfke dolu bir talimat yayınlandı; bu talimatta şöyle deniliyordu:

İmparator ona verilmemiş olan şeyleri bağışladı: Kilise'nin mallarını son-
suza kadar heretiklere/sapkınlara ibadet özgürlüğü ve (Kutsal Roma) im-
paratorunun seçiminde söz hakkı. Bu bütün bir ahkam-ı diniyeye, bütün
konsüllere, bütün papalık ile devlet arası anlaşmalara karşı bir barıştır.

Üstelik, Roma otoriteleri taleplerinin yerine getirilmesini sağlayacak gücü/iktidarı kaybetti. Kilise içinde bile, tasarının Pa-

paz Hükümeti İdare heyetinin merkezileştirme eğilimlerine karşı özerkliklerini korumaya yönelik ilgileri onları mahallî politik otoritelerle ittifaka zorladı. İki Fransız kardinali sonra III. Louis'in (Richelieu) ve XIV.Louis'in (Mazarin) siyasî temsilcileri haline geldi. Fransa'da Katolisizm böylece, Roma'dan resmen kopma ihtiyacı duymaksızın, onların (Richelieu ve Mazarin, ç.) ellerinde, İngiliz Kilisesi'nin "Anglikan" olduğu ölçüde "Fransa ve Galya" kilisesine dönüştü.

Bu geleceğin tarzı haline geldi. Ortaçağ Kilisesi'nde bir geçici okur-yazar rahipler ve bilginler sınıfı hiyerarşisi ruhanî ve ahlâkî otoritelerini Avrupa'nın büyük ölçüde okuma yazması olmayan/eğitim görmemiş yöneticileri üzerinde kullanmıştı. Bu otorite artık çökmüştü. Ulus-devletlerin gücündeki açık artış dışında bir okur-yazar ve eğitilmiş kilise-dışı sınıf seküler olana doğru ve dinî güçler aleyhine dengeyi değiştirmişti. Bu tarihten itibaren Kilise işleri giderek ulusal siyasetin etkisi altına girdi. Westfalya barışı, 1555'te Augsburg Anlaşması'yla üzerinde uzlaşmış bulunan kuralı yeniden kurumlaştırdı; buna göre her egemen kendi devletinin resmi dinini seçebilecekti. Pratikte bu seçim yine de kral ile tebası arasındaki müzakerelere bağlıydı, fakat bu tarihten sonra kurumlaşmış din genel bir kural haline geldi. "Yeni" Hollanda ulusunda, Protestanlık birey Katoliklerin engin hoşgörüsüyle yumuşadı; başka yerlerde dünyevi yöneticiler yurttaşlarının bu genel kurala itaatini istedi.

Bunların hiçbirisi bir gecede gerçekleşmedi. Ulus devletlerin içinde ve arasında, devletlerle kiliseleri arasında yeni bir ilişki kalıbının kurumsallaşması ve olağan birşeye dönüşmesi, "sağ-duyu" tavırlarına dönüşmesi zaman aldı. Hiç kimse düşmanlıkların yeniden başlamasını görmek istemiyordu, ancak daha önceki sarsıntılar hâlâ artçı şoklar yaratıyordu. 1650'ler bir geçiş dönemi idi. Fransa'da XIV. Louis 1651'de erginlik yaşına gelmişti; Hollanda'da 1650'ler sosyal sınıflar arasında ciddî bir çatışmaya şahit oldu; kendi kendine yeterli İngiltere bile, ulusun sosyal yapısı I.Charles'ın 1649'da idamından sonra şiddetli gerilim altındaydı. Modernite'nin politik yapısı sağlamlaştı ve "Uluslar

Avrupası" ancak 1660'tan sonra İngiltere'deki Stuart Restorasyonu ile ve Fransa'da XIV. Louis'in kişisel gücünün kabulüyle birlikte, en azından açıkça belirlenmiş oldu. Belirsizlikler 1680'ler gibi geç bir zamana kadar devam etti. İngiltere'de Stuart kralları Katolisizmi tebalarının muhalefetine rağmen yeniden tesis etmeyi denediler: Çatışma II. James'in firarıyla çözüldü. Onun yerine 1699'da II. James'in kızkardeşi olan karısı Mary ile müştereken tahta çıkan Hollandalı Protestan Prenses, Orange'lı William geçti.

Böylece 1660'dan itibaren Avrupa devletleri önceki yarım yüzyılın savaşlarının sosyal ve maddî yapıları üzerindeki yıkıcı etkilerini giderme göreviyle meşgul oldu. 1610 kadar erken bir zamanda John Donne geleneksel bağlılıklardan "unutulan şeyler" diye söz ediyordu: 1631'de ölen Donne, Kral I.Charles'ın ölümüne ve Commonwealth'in kargaşasına tanıklık etmekten kurtulmuştu. Çatışma sürdükçe sosyal ilişkiler de o ölçüde yıprandı. 1650'den sonra egemen oligarşilerin başlıca görevi bir sosyal uyum sigortası yaratmaktı. Theodore Rabb'in güzel ifadesiyle, onyedinci yüzyıl Avrupa'sındaki merkezî tema, "istikrar uğruna mücadele"ydi. Kendi araştırmamızın amaçları açısından ona teka-bül eden soru şudur: "Geç onaltıncı yüzyılın *sosyal ve politik dengelistikrar* uğruna mücadelesinin post-Kartezyen *bilimsel ve entellektüel* kesinlik ve istikrar arayışıyla nasıl tam anlamıyla örtüşmüş ve etkileşimde bulunmuştur?"

Ulus-Devletler'in 1650'den sonraki diğer meşgaleleri süregelen dinî uyum ve hoşgörü problemiydi. Bir taraftan kurumlaşmış ulusal kiliseler yaratılması yurttaşların bu kiliselerin taleplerini yerine getirmeye gönüllülüğü ile ilgili beklentiler doğuruyordu: bu talepleri yerine getirmeyi reddeden ve başka mezheplere bağlı kalan azınlıklara nasıl davranmalıdır? Kanlı Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra çok az insan empoze edilen dinî uyumun belisini ödenmeye değer buluyordu, ancak uyum göstermeye yönelik lokal baskı gücünü korudu ve dinî azınlıklar bir ölçüde her yerde ayrımcılığa ya da zulme maruz bırakıldı. İkili sosyal istikrarı gerçekleştirme, ulusal kiliseler yaratma işini farklı ulus-

lar farklı şekillerde ele aldı. 1690'larda İngiliz Katolikleri sosyal baskı ve kamusal aşağılanmalara maruz kaldı, ancak cezaları XIV. Louis ve Piskopos Bousset Fransa'sındaki heretiklerin zulm ve baskısından daha şiddetli değildi. Danimarka ve Hollanda'da veya Hesse ve Württemberg Alman devletlerinde denge başka şekillerde kuruldu. Ulusal ve bölgesel farklılıklara rağmen, onyedinci yüzyılda her biri ortak bir mizaç temelinde çeşitli farklılıklar sergiliyorlardı.

Avusturya'da tayfunun bir ucunda devam eden Luthercilik Habsburg hanedanına sadâkatsizlik olarak görüldü ve zanaatkârlar ve meslek erbabından oluşan Protestan azınlık ihtidayı, ölümü ve kaçıışı seçmek zorunda kaldı. Fransa'da Protestan azınlığın birçok meslekte çalışma hakkı reddedildi ve onları *Massif Central*'in dibindeki kendi geleneksel kalelerine geri döndüren askeri saldırılara maruz bırakıldı. Birçok yetenekli Huguenot aileleriyle birlikte karşı kıyıya kaçtı ve İngiltere veya Amerika'nın ana halkı haline geldi. Dinler arasında denge kurmanın zor olduğu başka yerlerde, muhaliflerin bir üniversiteye gitme veya parlamento ya da millet meclisi üyesi olma şansı dahil, politik ya da sosyal fırsatlardan yararlanma hakları reddedildi. Fakat şu ya da bu biçimde, tam hoşgörü ile tekrar ortaya çıkacak bir din savaşının dehşetini göze alamayan tam uyum arasında bir denge kuruldu.

Eğer farklı uluslar sosyal istikrar ve dinî hoşgörü problemlerini farklı şekilde çözüyor idiyse, bunun nedeni bu problemlere muhatap olan halkların eski gelenekleri ve tarihsel hatıralarıydı. Bir uçta İspanyol Habsburg ordularını sekiz yıl önce güçlülükle dışarı çıkarmış bulunan "genç" bir ülke olan Hollanda vardı. Uzun ömürlü kurumların sınırlamalarından yoksun halkı yeni sosyal güven formları geliştirdi ve Calvenist çoğunluk Katolik azınlığa alışılacelmedik ölçüde hoşgörülü olabildi. Karşıt uçtaki Avusturya ve İspanya Habsburgları kendi kendilerine Katolisizmin standart-taşıyıcıları olma görevi yüklediler ve non-konformizmi sosyal düzensizlikle eşit gördüler. Onaltıncı yüzyılın başlarında İspanyol Kralı I. Charles (İmparator V.Charles)

guerra de las comunidades – üç taşralı tüccar Padilla, Bravo ve Maldonado'nun öncülük ettiği bir başarısız yarı-Kromwellci devrim – ile karşı karşıya kaldı ve Müslümanlar, Yahudiler ve Protestanlar gibi grupların dinlerinin değiştirilmesini ya da ülkeden kovulmalarını emretti. Bir yüzyıl sonra, İspanya'nın azalan ekonomik gücü Bourbon Hanedanı'nın Habsburgların yerini almasından sonra da devam eden kurumlarının fosilleşmesine yol açtı. Bu tarihten sonra Habsburglar Viyana'da muhafazakar karşı-Reformasyon Avrupa'sının lideri haline geldi: 1848 liberal devrimlerinden sonra genç Franz Josef uzak kuzeni V. Charles'ın yüzyıllar önce olduğu ölçüde bir değişme karşıtıydı.

İngiltere ve Fransa "Ulusal" gelişmenin bu uçlar arasındaki örnek tipleri oldular. İngiltere'de I. Charles'ın eski parlamento geleneklerine sahip bir ülkede, yanlış otokrat gibi hareket etme teşebbüsü Cumhuriyetçi Commonwealth'in ilk başarısını garanti altına aldı: böylece on yıl Cromwell yönetiminde, İngiltere'de halk birçok türde demokratik rüyanın müptelası haline geldi. Bu arada basın üzerindeki sansürün kaldırılması hem teolojik doktrinlerin hem politik tarihlerin ve kezâ yeni sosyal kurumların tartışılmasına destek sağladı. Bu tartışma ortamında dile getirilen kanaatlerin bazıları ihtiyatlı ruhlara "dünyayı tepetaklak eden" fikirler olarak çarptı: mesela, soyluluk ünvanlarının ve Kilise'deki rütbe farklılıklarının ortadan kaldırılması için yapılan "aynı düzeye indirme" teklifi, eşitlikçi toprağın ve mülkiyetin yeniden dağıtım talepleri - hatta özgür seksüel ilişkilerin savunulması. Düzene ve adab-ı muaşerete dönüş özlemi çekenler cumhuriyetçiliği anarşiyle eşitlediler ve böylece halkın kafasını monarşinin restorasyonuna hazırladılar. Yine de parlamentonun I. Charles'ın yönetimi ve Interregnum (hükümdarsız dönem, ç.) sırasında kazandığı güç daha sonraki iki Stuart Kralının kraliyet otoritelerini, babaları I. Charles'ın aristokratik tarzında kullanmalarını önledi; canalcı adım, *anayasal* – *mutlak* değil – monarşinin İngiliz politik kurumlarının temeli haline gelmesi yönünde atıldı. Ancak bu adım, İngiltere'yi yalnızca bir anlamda "mutlakiyetçilikten" korudu: bir başka anlamda İngiliz anayasal mo-

narkların "hükümdarlığı" herhangi bir kraliyet otokrasisinininki kadar *mutlak* olarak kaldı. O, Papaların ve Kilise Piskoposlarının düzenli olarak Ortaçağ Avrupa'sının seküler yöneticileriyle meşguliyetlerinde yaptıkları gibi dışardan bir yapının veya kurumun ahlâkî yargı açısından, İngiliz hükümetinin üzerinde olma hakkını reddetti.

Cromwell idaresinde birçok İngiliz Ayetullah Humeyni İran'ndaki Müslüman fundamentalistler gibi, hükümdarlarının Tanrı'nın dünyadaki işlerini yaptıklarına inanıyorlardı. Cromwell'in takipçilerinin gözünde İngilizler, Tanrı tarafından seçilmiş bir halktı ve "İngiltere'nin yeşil ve güzel topraklarında" Tanrı Krallığı'nı yaratmak için çalışıyorlardı. Commonwealth'in hakiki anlamı buydu ve bu soylu görevde başarı 1650'lerin ortalarında bir *Kıyamet*'e yol açacaktı; bu mutlu sonucu engellemek, yurttaşların günaha sürüklenmesiydi. Bu yüzden, Milton'un ifadesiyle "Cennet kaybolmuştu". Restorasyondan sonra bu tür "vülger ithamlara" "iyi türden" halk gülüyordu ve alaycı görüşler yaygınlık kazanma eğilimine girmişti: kezâ kurumlaşmış Kilise de rolünü devletin yeniden tesis edilen yöneticilerine Tanrı'dan inayet dileyerek ve böylece sosyal düzenin hassas istikrarını sağlamlaştıracak yerine getirdi. Müteakip üç yüzyıl sırasında, eğer Anglikan ruhban sınıfına güvenilebilirsek, Tanrı bir kaç olayla, İngiliz hükümetinin ve onun temsilcilerinin eylemlerinin hatasını keşfetmeyi sağlayacak mucizevi bir kaç işaret gösterecekti.

Fransa'da Westfalya Barışı'nı kargaşa yılları izledi. Toprak sahibi soylular, kraliyet temsilcileri Richelieu ile Mazarin'in aşırı büyüyen gücünden rahatsızdı ve XIV. Louis ile bakanlarının otokratik siyasetine karşı çıkararak kontrolü tekrar ele geçirmeye çalışıyorlardı. Onlar ayrıca geleneksel hatıralarının, türemiş profesyonellerin (meslek erbabının, ç.) –*noblesse de la robe*– saraya kabulüyle erozyona uğratılmasına da içerliyorlardı. Aristokratik *Fronde*'nin devrim dedikoduları Mazarin'in barış müzakerelerini hızlandırmasına yol açtı, fakat kraliyet otoritelerinin durumu tekrar kontrol altına alıp alamayacakları yıllarca belirsizliğini

korudu. Bu 1650'lerin sonunda gerçekleştirildi ve XIV. Louis'in yetmiş yılı aşkın hükümlanlığının – ve 1715'ten sonra onun büyük oğlu XV. Louis'in altmış yıla yakın hükümlanlığının – büyük bölümünde Fransa terimin her anlamında bir *mutlak* monarşiydi. İngiliz Stuart'larının aksine XIV. Louis devlet gücünü elinde tuttu. Otoritesini devletin bütün eylemlerini aydınlatan bir "ışık" kaynağı ve hem istikrardan hem de dengeden sorumlu "güç" olarak korudu. Kral olarak o, devletin etrafında devindiği Güneş, hatta devletin kendisinin kişisel tecessüm etmiş haliydi. Kendi tercihiyle Kartezyen rasyonalitesinin ve simetrisinin Versailles'daki sarayı ve parkı kadar Kartezyen ve simetrik olan bir düzen içinde yurttaşların otorite konumuna sahip olmalarını yasakladı.

Bir yüzyıldan daha uzun bir süre İngiltere ve Fransa, böylece, diğer ulusların kendilerini ölçtüğü örnekler oldu. Her iki ülke de Ortaçağ Avrupa'sında nadiren gerçekleşmiş bulunan ve onyedinci yüzyılın başlarının kargaşa yıllarından büyük ölçüde uzak bir tür istikrarı kurumlaştırdı. Her ikisi de apaçık şekilde başka ülkelerin de izleyeceği başarılı tarzlar ortaya koydu. Otokratik modelin aşırı kırılğanlığı, ancak 1789'da, Bourbon *ancien régime* Fransız Devrimi'yle yıkıldığında ortaya çıktı. Böyle olsa bile, birçok tarihçi monarşinin ne kadar XIV. Louis'in haleflerinin yetersizliği nedeniyle yıkılmışsa aynı ölçüde otokrasininin kendisinden dolayı da çöktüğünü öne sürmüştür. Alexander Pope'un ünlü beyiti bu düşüncenin klâsik ifadesidir.

Bırak aptallar çekişsin hükümet modelleri için:
İyi olanların kavuştuğu birşeydir iyi yönetim.

Monarşik güçler bilgece bir hükümlanlığın özgür kararlarıyla uygulama yapıp yapmamalarının veya anayasal sınırlamalarla kuşatılıp kuşatılmamalarının hiçbir önemi bulunmaksızın, her iki durumda da vazgeçilemez amaç, ulusun istikrarıydı. İngiltere ve Fransa'da önceki kargaşaların gölgeleri, tıpkı yarı-unutulmuş ka-buslar gibi kamu hafızasını bulanıklaştırıyordu ve daha kötü za-

manlara dönme riski çoğu insanın karşı karşıya gelebileceği birçok durumdan daha rizkliydi. Zamanla, İngiltere'nin bir Protestan ulus, Fransa'nın bir Katolik ulus haline gelmesi onların iç istikrar ve diplomatik dengedeki ortak kazançlarından çok daha az önemli bir durum oldu. İngilizler Fransızları Paptistler diye suçlayabilir, Fransızlar İngilizleri heretikler/sapkınlar diye kınayabilir, fakat her iki taraf da karşılıklı küçümseyici tutumlarını yıkıcı düzeye çıkarmamakta dikkatliydi.

Uzun süre önce, istikrar kazanan bir anti-simetri iki ulusun eylemlerini bağlamaya başlamıştı. 1685'te XIV. Louis Nantes Fermanı'nın Fransız Protestanlara sağladığı koruyucu tedbirleri Huguenotların Auvergne'den kökünü kazıma siyasetine yasal herhangi bir itirazı geçersiz kılacak şekilde iptal etti; fakat bunun aynı süre içinde uluslararası sonuçları da vardı. Dengeyi içerde hoşgörü siyaseti aleyhine bozarak Louis, II. James'in pre-Katolik siyasetini Kanalin ötesindeki İngiliz kamuoyu için savunamaz hale getirdi. O, bu yolla, yalnızca James'in yerine III. William'ın geçişini çabuklaştırmakla kalmıyordu, aynı zamanda İngilizlerin İrlanda'da Katoliklere karşı zulmünü de arttırmış oluyordu. Fransa'da ve İngiltere'deki kurumlaşmış kiliselerin her ikisinin de ulusal bağlılıkları vardı ve direnen herhangi bir dinî azınlık – ister Auvergne'deki Protestanlar ister İrlanda'daki Katolikler olsun – diğer ulustan gelebilecek herhangi bir tehdide karşılık uygun bir suçlama ve cezalandırma nesnesiydi.

Mutlak ulusluk iddiaları etrafında inşa edilen yeni Avrupa devletler sistemi yalnızca diplomatik yapısı bakımından dengeye ihtiyaç duymuyordu; o ayrıca her bir ulus içinde istikrarlı bir sosyal ilişkiler sistemine de ihtiyaç duyuyordu. Feodalizmin artık genel bir sosyal organizasyon modeli sağlanmadığı dikkate alınırsa, şekillenen yeni Ulus-devletleri sistemi yeni türde bir *sınıf* toplumunun icadı demektir. Bu değişimin tam anlamı ko-

layca yanlış anlaşılabilir. Biz bir taraftan münhasıran bu "sınıflar" arasındaki ekonomik ilişkiler üzerinde odaklaşmaktan kaçınmalıyız. Onlar, önemlidirler, ancak hikâyenin yalnızca bir parçasıdır. Diğer taraftan, bir yeni dönemin taşıyıcısı olarak onyedinci yüzyılın sosyal sınıf fikrini önceden ortaçağ feodal toplumunda bilinen *rütbe* ya da derece fikriyle karıştırmamalıyız.

Bu fikirler arasında derin farklılıklar vardır. Ortaçağda hükümdar önceden "soylular" sınıfına ait olanlara – veya ona yükselenlere – toprak bağışlar veya yüksek ya da aşağı dereceden ünvanlar verirdi. Fakat çoğu insan için merkezî sorun yatay değil dikey bir sorun yani kişinin bir sadâkat şebekesine, Ustanın ya da İnsanın şebekesine bağlılık noktası sorunuydu: "Ustanız kim?" "Siz kimin adamısınız?". Ortaçağ toplumunda ayırım çizgileri *dikey olarak* kesiyordu: halk/nüfus belirli bir soylu aileye görev borcu olan aile ve köy grupları halinde ayrılmıştı. Bu gruplar içindeki bazı kişiler veya aileler soylulara daha yakındı, diğerleri daha alt düzeyde konumlara sahipti. Fakat yerlerini değiştirme hakları bulunmadığı için hünerli zanaatkârlar veya tarım işçileri arasında ülke çapında "dayanışma" geliştirme fırsatı da yoktu. Onaltı ve onyedinci yüzyıllarda "ustasız insanlar"ın sayısındaki artış sosyal istikrara ve sadâkate açık tehdit olarak görülmüştü: yalnızca serseriler değil, aynı zamanda hayat tarzları kendilerini geleneksel toplumu oluşturan dikey karşılıklı yükümlülük halkalarına güvenli bir biçimde bağlamayan insanlar (mesela matbaacılar ve kömür yakıcılar)da.

"Ulus" olarak "ulus"un güçlü anlamı ancak onaltıncı yüzyılda, yine İngiltere ve Fransa'da şekillenmeye başladı. Monark ilk kez, miras aldığı feodal mülklerin yasal sahibi olarak değil, ulusun ya da halkın amblemi olarak, iktidar sahibi biri diye düşünülmüyordu. Fransa kralı IV. Henry, Fransa'yı bir ulus ve bir halk olarak birleştirmeye Fransa'nın çıkarlarına hizmet etmeye çalıştığı için sevgiyle anılıyordu. Kraliçe Elizabeth benzer şekilde İngiltere'nin tecessüm etmesi olarak retorik konuşma yeteneği yüzünden değerliydi. Tam tersine elli yıl sonrasının İngiltere'sinde kralın katilleri I. Charles'ı idam etmelerini, onun otokratik, pre-

Katolik politikalarının hizmet etmekle görevli olduğu halka ve ulusa ihanet ettiğini öne sürerek savundular. (Egemenlik mevkiinde devletin başı olan kişiden "ulus"a veya "halk"a doğru bu değişme, Birleşik Devletler'in "anayasa" egemenliği yönünde atılmış hayati bir adımdı)

1650'den sonra gelişen ulus-devletler içindeki tacirler ve tüccarlar geleneksel toprak sahibi yüksek tabakadan kişilerle genellikle eşit konuma sahipti. Okur-yazarlığın ve sosyal bilincin artışıyla birlikte, halk feodal ilişkilerle ilgili lokal sorunlara pek ilgi duymuyordu ve bütün bir ulus yapısı içindeki konumlarının daha fazla bilincindeydiler. 1611'de Donne, doğru şekilde feodal bağlılıkları "unutulmuş şeyler" olarak görüyordu: 1650'den sonra, toplumun yapısı büyük ölçüde konu dışı kalmış, bu feodalizme geri dönülerek değil, *sınıf* yapısı takviye edilerek geliştirilmişti. Bu şekilde lokal aileye bağlılıkla ilgili eski kabuller –

Tanrı takdis etsin Beyimizi ve yakınlarını, ve memuriyetimizden mahrum komasın bizi–

"üst", "orta" ve "alt" sınıflar – "iyi ya da kötü adamlar" ve "yüksek ya da aşağı rütbeler" – içinde insanların yerleşimi çok daha rafine bir biçimde algılamalarına yol açtı. Böylece, ilk kez, bunlardan birinin üyesi durumundaki insanlar açıkça kolektif olarak şekillenen bir verili *yata*y "sosyal sınıf" olarak görülüyordu.

Diplomatik alanda olduğu gibi iç işlerinde de anahtar kelime *istikrard*ı. Onaltıncı yüzyılın sonlarında İspanyol Habsburglarından bağımsız hale gelen Hollanda onyedinci yüzyılın büyük bölümünde nisbî sükûnet ve refahını korudu: eğer bütün Avrupalı güçler basiretli ya da şanslı olsalardı, Modernite'nin standart yorumu bir içeriğe sahip olabilirdi. Ancak Alman trajedisinin çok dışında kalan bütün büyük Avrupalı güçler bir karışıklık ve karmaşanın doğuşunu yaşıyorlardı ve 1650'den sonra yeni bir *polis* nosyonunu - ulus-devlet içindeki bireyler ve cemaatler arası ilişkilere yön verecek ilkelerle ilgili yeni bir nosyonu - geliştirmek çok zaman almıştı. Bu arkabahçe önünde, John Donne'un arkasından acı çığlıklar attığı "kozmo~~p~~lis" in kaybı işte tam bu sı-

rada gerçekleşti. Sosyal düzen ve istikrarın şartlarıyla ilgili mevcut varsayımlar doğayla ilgili bir paralel fikirler matriksi sağladı ve 1700'den sonra inanılmaya başlayan yeni "dünya resmi" doğa ve toplumu ikiz, eşit ölçüde rasyonel "düzenler" olarak görüyordu.

1618'den 1655'e kadar süren kargaşa zamanlarından sonra yeni ve kendi kendini idame ettiren bir sosyal düzen tedricen kurumlaştı. Bir şey saygıya değer oligarşinin bu yeniden inşanın öncülüğünü üstlenmesine yardım etti: bunun Tanrı eliyle yaratılmış Doğa Düzeni ile insan eliyle yaratılmış Toplum Düzeni'nin bir kere daha birbirlerini açıklayan düzenler olarak görüldüğü yeni bir kozmopolisin evrimi olduğunu göreceğiz. Geriye bakarak, onsekizinci yüzyılın gereğinden fazla katı, sabit ve kestirilebilir sosyal ilişkiler talebini keşfedilebilir ve onu istikrar idealinin Baconcu bir "puta/idole" dönüşen birşey olarak görebiliriz. (Doğa ile ilgili yeni fikirler aynı şekilde gelişme tehlikesiyle karşı karşıyaydı) Bununla birlikte, onyedinci yüzyılın hafızalarda taze sosyal kriziyle birlikte, o zamanın varızları "kötü kaderleri olmasın diye" Hilaire Bellock'un çocukları ikâz eden beyitinde karikatürize edilmiş bulunan benzer bir retorik klişeyi benimsemekle karşı karşıya kaldılar:

Daima Dadının elinden tutmaya,
Daha kötü birşeyle karşılaşma korkusuyla.

1660-1720: Leibniz Ekümenizmi Keşfediyor

Onyedinci yüzyıl Avrupası'nın sosyal yeniden inşası iki problem doğurdu: uzun süredir teolojik görüşler ve dinî bağılıklarla ayrılmış bulunan uluslar arasındaki iletişimi restore etme problemi ve artık gündemden düşmüş feodal ilişkileri yaşayan insanlar arasında istikrarlı ve uyumlu sosyal ilişkilerin yeniden kurulması problemi.

Bu görevlerin her ikisinin de entellektüel muadilleri vardı. Yarım yüzyıl boyunca, diplomatik ve teolojik iletişimde ortaya çıkan kopukluk çözülmesi imkânsız dinî karşıtlıkların sonucu olarak rasyonalize edildi. 1650'lerden itibaren, barikatların her iki tarafından da güvenilir ciddiyetle düşünüen insanlar eğer aşamayacaklarsa daha önceki doktriner farklılıklarını azaltmalarını muktedir kılacak karşılıklı olarak kabul edilebilir tartışma tarzları şekillendirmeyi denedi. Aynı şekilde 1660'tan sonra yeni sosyal yapı fikirlerinin ortaya çıkması sosyal istikrara çok yüksek bir önem atfetti. Bu gelişme aynı zamanda sabit bir Doğa vizyonunun evrilmesiyle elele ilerledi.

Çok az felsefe tarihçisi Leibniz'in "yeter neden ilkesi" ihtiyacı konusundaki fikirlerinden çalışmasının kontekstine uygun bir his sergileyen terimlere göre söz etti: ancak son bir kaç yıldır bilim tarihçileri Isaac Newton'un fikirlerini (hatta Newton'ın fikirlerinin o zamanki kabulünü) sosyal veya tarihsel bir duruma yerleştiriyor. Descartes hakkında olduğu gibi Leibniz ve Newton hakkında yazarken de onların alışkanlık haline getirdikleri şey, incelenmelerine elverişli çerçevenin geçmişin büyük zihinleri arasında bir "zamandışı diyalog" olduğunu varsayarak fikirlerini ve tezlerini "kontekstlerinden çıkarmak"tır. Her açıdan, bilimin ve felsefenin tarihi konusunda zamanın bilimsel ve felsefî tartışmaları "yeniden kontekstlerine yerleştirirerek" (Dolayısıyla onlar o yılların önemli tarihsel gelişmeleriyle ilişkilendirilerek) Euclidçi teori modelinin erdemleri veya pratik felsefenin bir felsefî "teori" ve "kesinlik" programı lehine reddinin nedenleri konusunda öğrendiğimiz şeyler kadar öğrenilecek çok şey vardır.

Bu tür bir kontekstüel ilginin işaretlerini bulmak, yine, yalnızca onları arıyorsak zor değildir. Otuz Yıl Savaşları'nın şiddetini kaybettiği bir zamanda yazdığı gibi yazarken Descartes'ın Hristiyanlıktaki entellektüel ayırımların insanlığa verdiği hasarı anlamak, bu ayırımların aşılmasını sağlayabilecek bilgiye götüren bir ideal yöntemin rüyasını görmek için sağlam nedenleri vardı. Aynı savaşın bıraktığı yıkıntıların arasında yazan Leibniz, savaşın ve çatışmanın derinlerdeki kaynağını, dillerin ve kültür-

lerin çokluğunda gördü ve herhangi bir ülkenin, kültürün ya da dinin mensuplarınca öğrenilebilecek bir ideal dilin rüyasını gördü. Peki ama bu rüyaya nasıl inanmıştı? Ayrıca, onun zamanının acil pratik ihtiyaçlarına yönelmeyi düşündüğünün herhangi bir delili var mıdır?

1650'den sonra din savaşlarının bitiminde karşıt taraflarda yer alan ülkeler arasında iletişimi yeniden kurma görevi acil bir pratik görevdi ancak asla *tek* problem değildi. Jesuitlerle Calvenistler, Jansenistlerle Lutherciler, Viyana'da Ferdinand ile Stockholm'de Gustavus Adolphus fecî bir siyasî çatışmaya girmişlerdi; fakat her bir taraf temelde, tartışmanın kendi taraflarının Hakikatine sahip bulunan temel doktrinler hakkında bir tartışma olduğuna inanıyordu. 1648'te Avrupalılar artık doktrinler uğruna mücadele etme ruhunu yitirmişlerdi; ancak derin tartışmalar canlılıklarını koruyordu. Öyle görünüyor ki, bu tartışmayı yeni bir tarzda ele almayı başaramayan hiç birşey din savaşlarının yeniden başlamasına engel olamazdı; bütün bunlar derhal enerji ve şevklerini yeniden toplamalarını gerektiriyordu.

Ancak siyasî problemlerin gerisinde daha derin bir entellektüel sorun vardı. Descartes, rasyonel bir yöntemin dinî düşmanlıkları engelleyen bir kesinliği sağlayacağını umut etmişti. Şimdi yapılması gereken şey, iki dinî kamptaki insanları ötekine açıklık ruhunda biraraya getirerek ve temel sorunlar konusunda bir anlayış geliştirerek bu beklentiyi gerçekleştirmektir: pek tartışma yaratmayan konular üzerinde uzlaşmak ve görüşleri arasında bu tür uzlaşmaların gerçekleştirilmesini engelleyen farklılıkları izole etmek - hatta ortadan kaldırmak. Erken onyedinci yüzyılın hastalıkları karşısında ortaya çıkan tepkiyi yorumlamada önemli şahsiyetler Descartes ve Donne idi: Otuz Yıl Savaşları'ndan sonraki dönemin yorumunda, daha çok Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz'in hayatını ve kariyerini gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Leibniz Westfalya Barışı'ndan iki yıl önce, 1646'da doğdu. Babasının ahlak felsefesi profesörü olduğu Leipzig'de büyüyen Leibniz önce hukuk ve hukuk felsefesi üzerine yazdı ve 1672'de

Paris'e gönderilen bir misyona katılarak diplomasi kariyerine başladı. Paris'te daha önce 1666'da hakkında metinler kaleme aldığı düşüncenin mantıksal analizine (*ars combinatoria*) duyduğu ilgiyi körükleyen bir grup matematikçi ve bilgini keşfetti. Bu tarihten itibaren Leibniz'in hayatı entellektüel ve pratik işler olmak üzere ikiye bölündü: gerçekten de bunları birbirinden pek ayıramadığı anlaşıyor. İlgisini çeken problemleri, hangi türde problem olursa olsun, analitik bir kesinlikle ele alıyordu ve evrensel bir dil görüşü onun hem siyasî hem teolojik hastalıklar için ilacıydı. Bu rüyası bakımından onyedinci yüzyıl Avrupa'sında yalnız değildi. Bu vizyonu yalnızca Londra Kraliyet Akademisi'nin kurucuları değil, birçok farklı ülkedeki bilim adamları ve filozoflar da paylaşıyorlardı; fakat biz bu vizyonu sağlam nedenlerle, özellikle Leibniz adıyla birleştiriyoruz.

Leibniz'in durumu bize, aynı rüyayı görenler için sorun teşkil eden temel konularla ilgili ipuçları sağlar. Bir çocuk olarak Leibniz bize, *characteristica universalis* – veya “evrensel karakterler sistemi” – diye adlandırdığı şeyin “bütün düşüncelerimizi” ifade edebileceğinden emin olduğunu söyler. Bu tür bir sistem, der o,

yazılabilen ve konuşabilen bir dil oluşturacaktır. Bu dil inşa edilmesi çok zor, ancak öğrenilmesi çok kolay bir dil olacaktır. O büyük fayda ve büyük kolaylık sağlaması nedeniyle herkesçe hızla benimsenecek ve hayrete düşülecek ölçüde farklı halklar arasında iletişimi sağlayacaktır.

Leibniz burada Esperanto veya Voldpuk gibi sunî bir dilin icadını mı müjdeliyordu? Onun için bundan daha fazlası söz konusuuydu. Onun yeni dilinin bir amacının bütün ülkelerden konuşucular ve iştirakçiler kazanmak ve bu yolla uluslararası yanlış anlamaları aşmak olduğu kesindir: fakat bu hiç de yalnızca bir evrensel Grode veya Pidgin olarak hizmet edeceği anlamına gelmiyordu. Tersine o, rasyonel düşünme ve algılama süreçlerini ele geçirerek ve mevcut dil konvansiyonlarının (mutabakatlarının, ç) tahrif etmediği terimler dahilinde bir mukayese ve mübadele yolu sağlayarak taraftar kazanacaktı. Bu amaçla, Leibniz'in dili düşünceleri

aritmetiğin *sayıları* veya geometrik analizin *çizgileri* dile getirdiği ölçüde kesin ve tam olarak

dile getiren (onun görüşü) bir matematiksel sembolizmi kullanıma sokacaktı.

Bu tür bir sembolizme dayalı evrensel bir dil, diye düşünüyordu Leibniz, yalnızca farklı ülkelerden insanların ortak bir anlayışla birbirleriyle *konuşabilmelerini* sağlayacak kesin anlamlara sahip olmakla kalmayacaktı. O aynı zamanda farklı entellektüel arkabahçelere sahip insanların karışıklık veya hataya düşme korkusu taşımaksızın birlikte *akıl yürütebilmelerini* sağlayacak bütün geçerli argüman formlarını somutlaştırarak kodifiye edecekti. Onun dili, böylece, uluslararası kavrayışı teşvik etmenin pratik yolu değildi yalnızca, aynı zamanda "aklın en büyük enstrümanı"ydı da. Dahası, uzun aktif kariyerinin geriye kalan kısmında Leibniz, ortak anlamlarının ve ortak rasyonalitesinin baştan garanti altında olduğu bu evrensel dil projesinde çalışmayı sürdürdü. Araştırması onu bir düzine istikâmete sürükledi. Bu proje onu, çok küçük hesaplamalar yapmaya, çin ideogramlarını incelemeye ve *I Ching*'in tanrısal tekniklerini keşfe götürdü.

Eğer Leibniz'in neden böylesine azimle bu proje üzerinde çalıştığını ve neden 1670'ler ve 1680'lerde bu ideal dil geliştirme projesinin başkalarının da zaman harcadıkları bir konu olduğunu sorarsak, bu sorular da yine tarihsel cevapları hak ederler. Leibniz yalnızca kendi ilgilerini tatmin için matematik veya metafizikte çalışmadı: bunlar onun için aynı zamanda pratik sonuçlara götüren araçlardı da. Alman kökleri ve diplomat olarak tecrübesi bir teolojik "ekümenist" (Hıristiyan kiliselerinin evrensel birliği için çalışan kişi, ç) olarak ömür boyu süren görevine motivasyon sağladı. Onyedinci yüzyıl okuyucuları için matematik ve teoloji, bugün olduğu gibi farklı ve ayrı alanlar değildiler. Bütün Avrupa ülkeleri farklı dinlerden insanların maruz kalacakları bir problemle karşılaştıklarında ve hoşgörünün siyasî ve entellektüel şartları John Locke'un çalışmasının tümünde merkezî bir yer bulduğunda, sorun Leibniz için çok daha aci' bir sorun haline

gelmişti. Almanya'da bir önceki kuşak, şehirlerin yıkımına tanıklık etmişti: ülke nüfusunun yüzde otuzbeşi Calvinist, Lutherci veya Katolik Tanrı'ya bağlılık adına katledilmişti. Leibniz'in arkabahçesine ve diplomatik temaslarına sahip bir adam bu katas-trofun tekerrürünü nasıl önleyebiliriz sorusunu yöneltmekten nasıl kaçabilirdi? Gerçekten de o, iki teolojik kamp arasında bir rasyonel diyaloga hayat vermenin pratik şartlarını yaratmayı umuyordu ve bu tür bir tartışmaya elverişli kriterleri düşünmek için büyük çaba harcadı: 1670'lerin harabeye dönen Almanya'sının oluşturduğu arka sahnede "farklı insanlar arasındaki iletişimi mükemmelen kurmayı sağlayacak" bir *characteristica universalis* rüyasına yönelik özel bir *actüalite* vardı.

Leibniz otuz yıl teolojik gediğin her iki yanındaki meslekdaş-larıyla bir düzenli mektup akışını canlı tuttu. O, kendi kendisine muhalif kampların temsilcilerini, Hristiyanlığın merkezî ve vazgeçilemez fikirlerinin ortak bir kavrayışına yönelinerek farklı kanaatlerin kabul edilmesinin doğurduğu sorunları ortadan kaldıracabilecekleri bir toplantıda biraraya getirme görevi yükledi. O, soylu teolojik uzlaşma çabasında, Fransız Katolik tarihçi piskopos Bousset'den yardım almayı bile denedi. Fakat Bousset Leibniz'le bütünüyle ortak beklentilerle mektuplaşmıyordu: o, katı Katolik doktrini sulandırma tehdidinde bulunan tartışmalara girmeye heretik Gottfried Wilhelm Leibniz'in Ka-tolisizme dönerek ruhunu hangi anlamda koruyabileceğini keş-fetmeye duyduğu ilgi kadar ilgi duymuyordu. Bu eleştirel mek-tuplaşma bu yüzden çabuk kesildi ve Leibniz etkili bir ekümenik kongre toplama yolundaki son umudunu yitirdi.

Eğer Leibniz rakip teologları bir araya gelmek konusunda ikna etmiş olsaydı, neyi tartışacaklardı? Onun kendisine yüklediği gö-rev, rakip doktrin yapıları içinde bulunan bütün ortak unsurları belirlemek ve onları bütün kiliselerin "yeterli neden" üzerinde temellendirilmiş şeyler olarak kabul edebilecekleri minimum inançlar sistemini belirlemek için kullanmaktı. O, Tanrı'nın in-sanlığı istenilen hale getirilemez bir gizemli dünyaya yerleştir-miş olabileceğini kabule hazır değildi; dünyanın açık kafalı in-

sanları dikkatle akıl yürütmeleri için bütünüyle anlaşılabilirlikten çok uzak olabileceği yolundaki herhangi bir tezi mahkum etmeye hazırды. Gerçekten de o bazan, hemen hemen pozitivist bir tarzda, ciddi hipotezleri anlamsız hipotezlerden ayırmak amacıyla kendi "yeterli neden ilkesine" başvurdu. (*Uzayı maddeden ayrı birşey olarak ele almak, bu görüşte anlamsızlığa ı ötürür; çünkü bu Yaratılış'ta Tanrı'nın evreni tam da yarattığı gibi yaratıp yaratmadığının, belirli bir süre sonra kendi haline bırakıp bırakmadığının belirlen-me-sini icap ettirir: Bu tür bir "karar" fikrinin kendisi hiçbir tecrübî temeli bulunmayan saf bir lingüistik belirsizliktir: O, ifade edilecek hiç bir terimin bulunmadığı ve dolayısıyla söylenemeyeceği rasyonel açıdan iyi şekillendirilmiş bir dilin türünde birşeydi*) Bir *characteristica universalis* projesi asla yalnızca filozoflar arasında soyut felsefî amaçlar uğruna kullanılacak bir "Akıl enstrümanı" amaçlamıyordu. Diplomatik müzakereler ve diğer uluslararası mübadelelerdeki mümkün yararları dışında, o aynı zamanda Hristiyan Avrupa'nın bedenindeki yaraların iyileşmesine katkıda da bulunabilirdi. *Odium theologicum*'un onyedinci yüzyılın ilk yarısında bulunduğu birşeyi bir "evrensel dil", yüzyılın ikinci yarısında tekrar birleştirilebilirdi.

Bu soylu bir rüya, yalnızca bir rüyaydı. Şimdi görebileceğimiz gibi gerçekleştirilemez şu iki varsayıma dayanıyordu: ilkin, bu tür mükemmel bir dildeki karakterler anlamları konusundaki konvansiyonel uzlaşmalara ihtiyaç duymaksızın düşüncelerimizi ifade edebilecekti; ikincisi, bu sunî dil farklı ülkelerin doğal dillerinin yerine ikâme edilerek, o ülke halkları Din Savaşları'nı körükleleyen iletişim kopukluklarından kaçınabileceklerdi. Ne yazık ki, Leibniz'in yapmayı umut ettiği şeyi yapmanın, yani farklı kültürlerden, uluslardan, *Lebensformen*'lerden veya bütünüyle doğal tarzda konuşan dil cemaatlerinden gelen insanların özel "düşüncelerini" eşitlemenin hiç bir yolu yoktu ve olmadı da. Üstelik, Tanrısal olarak garanti altına alınmış bir "ilâhî armoni"nin yokluğunda, farklı kültürlerden insanlar arasında, benzer durumlara yerleştirildiklerinde, aynı "düşüncelerin" kendiliğinden sahneye çıkacaklarını *önceden garanti edemezdik* de. Bir evrensel dil inşa

etme projesi, Leibniz'in öngördüğü şekliyle zor değil, bütünüyle imkânsızdır. O, insanların hayat ve algılama tarzlarının bütün kültürlerde *kendi nihaî ürünleri* olarak "ideal diller" üretmeye yetecek kadar aynı olduklarını varsayar; yani o daha başlangıçta, girişimin ilkin varsaydığı şeyin, nihaî *ürününü* garantilediğini kabul eder. Farklı insanların tecrübelerini yeterli ölçüde benzer tarzlarda algıladıkları ve yorumladıkları - Leibniz'in "onların aynı düşüncelere sahip olduklarını" söylediği gibi - konusunda bağımsız bir güvence bulunmaksızın sunî dilimizin terimlerinin anlamları üzerinde hiç bir mutabakat sağlanamaz: bu tür bir ön uzlaşma bulunmaksızın karşılıklı anlaşabilirliğin hiç bir garantisi olamaz.

Leibniz'in tarihsel tecrübesi felsefî gündemini nasıl belirlemiştir? Yine bu soruya da farklı insanlar farklı cevaplar verirler. Leibniz'in metafiziğini tarihsel kontekstinden izole edebilir ve onun tutarlılığı ve akla uygunluğunu felsefeyle ilgili standart teorilerin bel bağladığı tarafsızlığı koruyarak sorgulayabiliriz. Buna alternatif şekilde Leibniz'i, her ne olursa olsun, Avrupa'nın kendi zamanındaki durumunu düzeltebilecek şeyi yapma sorumluluğu üstlenen bir Alman entellektüel olarak görebiliriz; bu onun araştırma programının zamanının acil problemlerine nasıl denk düştüğünü anlamaya çalışmak demektir. Leibniz'i (yapılageldiği üzere) objektif, kontekstten kopuk okumak, Descartes'ı objektif, kontekstinden kopuk okumaktan çok daha zordur. Kendisini politik yazışmalara adama, kariyerini çeşitli Alman saraylarında sürdürme ve kendi kendisine Avrupa ülkelerindeki bilginlerle iletişim hatları geliştirme tarzı onun savaş sonrası yeniden yapılanmanın empoze ettiği ağır politik ve sosyal görevlerle René Descartes'tan bile daha fazla ilgilendiğini doğrular.

Geç onyedinci yüzyılda dil problemi buzdağının görünen kısmıydı ve mükemmel dil rüyası bir entellektüel sorundan çok daha fazla birşeyi içeriyordu. Bugünün Avrupası'nda da, dinî hoş-görüyle değil, kültürel ve ırksal farklılıklarla ilişkili olsalar da, benzer problemler yaşanıyor. (Bir Türk *Gastarbeiter* Batı Almanya'da hangi statüye yükselebilir? Ortak bir Avrupa vatandaşlığı bir düzine dilin ve kültürün varlığıyla uzlaştırılabilir mi?)

Bu tür kültürel yanlış anlamaları ve farklılıkları aşmak amacıyla "farklı halklar arasında iletişim kurmanın ve akıl yürütmenin yararlı yeni araçlarını geliştirme projesi", bugünün Avrupalı-ları için 1675'teki Leibniz için aktüel olduğu kadar aktüeldir. 1990'lara girerken, en azından gündelik hayatta saf matematiksel model üzerine inşa edilmiş bir *characteristica universalis* için kendi *language française* lerini veya *deutsche Sprache* lerini, *Svensk* lerini ya da İngilizcelerini terketme ihtiyacı duymuyorlar. Esperanto hem işte hem de trafikte ölü bir dildir: biricik ciddi soru şudur: "Acaba Japonca İngilizcenin egemenliğini yıkabilecek mi?"

Diğer düzeylerde mesela, televizyon ve farklı ülkeler arasındaki bilgisayar hatları konusundaki tartışmalarda, Leibniz'in projesi canlılığını koruyor. Televizyon sinyallerinin akışının evrensel standardı ne olacaktır? Dünya çapındaki bilgisayar şebekeleri IBM mi yoksa Xerox, Toshiba ya da Machines Bul tarafından tasarlanan işlem sistemlerini mi kullanacaktır? Leibniz haklı olarak Çinceyi özel bir meydan okuma olarak görmüştü: ideogramlar (resim yazısı,ç) bilgisayar yazılım tasarımında ciddi problemler doğurur. Pratik terimlerle diyebiliriz ki, günümüzde Leibniz'in programının en iyi mirasçıları olma hakkını elinde bulunduran insanlar enformasyon mühendisleridir. Fakat Leibniz'in rüyasının göz kamaştırıcı amaçları hâlâ aynı engellerle karşı karşıya. Ulusal sınırları aşan televizyon ve bilgisayar projeleri yalnızca "evrensel fikirler" ve "hatadan-bağımsız akıl yürütmeler" değil, aynı zamanda kültürel *çatışma* ve uluslararası yanlış anlamalar da. 1677'de otuz yaşında olan Leibniz gösterişli terimlerle plânı konusunda şunları yazmıştı:

Bunun insan zihninin en yüce çabası olduğunu söyleme cüreti gösteriyorum; bu proje gerçekleştirildiğinde mutlu olmak, yalnızca insanların kararına bağlı olacaktır; çünkü insanlar aklı, teleskobun görüşümüzü güçlendirdiğinden çok daha fazla güçlü kılacak bir enstrümana sahip olacaklardır.

Bir fanatiğin ideallerini seslendiriyoruz, fakat bu ideallerin ifadesinin karışık olduğunu kaydetmeliyiz. Üç yüzyıl önce olduğu gibi, bugün de kendi insanî veya rasyonel uygulamasını garanti altına alabilecek hiçbir teknik sistem ya da prosedür yok. Bir aracı *mükemmelleştirmek* birşey, onun doğru, sağlam ve rasyonel olan *tek* kullanım tarzı olduğundan emin olmaksa çok daha başka birşey.

Rasyonalistlerin üç rüyasının böylece daha büyük bir rüyanın boyutları olduğu anlaşılıyor. Bir rasyonel yöntem, bir üniter bilim ve bir mükemmel dil rüyaları tek bir projede birleşiyor. Onların tümü, insan aklının operasyonlarını, bu operasyonları kontekstlerinden çıkararak, yani onları belirli tarihsel ve sosyal durumların ayrıntılarından kopararak "safılaştırmak/arılaştırmak" amacıyla tasarlanmışlardır. Leibniz'in evrensel dili gibi, Bilimsel Devrim de çift-yüzlüdür. Yeni Bilim hem "matematiksel hem de deneysel" bilim anlamına geliyordu; fakat yeni yöntemin bu iki hakim özelliğinin (matematiksel yapısı ve deneysel temeli) birbirine nasıl eklemleneceği belirsiz bırakılmıştı. Bu belirsizlik önceleri gözden kaçırıldı, fakat kısa bir süre sonra fark edildi. Rasyonalizmin zaferi, Pythagoras'ın matematiksel güce ve inceliğe sahip herhangi bir teorisinin insanî tecrübede pratik kullanımının bulunduğu yolundaki öngörüsünü doğrulayan birşey olarak görüldü.

1660'tan sonraki üç yüzyılda, doğa bilimleri rasyonel yöntemin belirlediği bir anayolda yürümedi. Onlar Newton matematiğinin rasyonalist yöntemleriyle Bacon'ın naturalizminin empirist yöntemleri arasında zik-zaklar çizerek hareket ettiler. Bu

yüzden Newtoncu fiziğin zaferi, teorik kozmolojisinin payına düşen bir zaferdi, pratik ayrımların değil; ve Newtoncu teorinin düşüncelerini ilâhî yasalara uyan birşey olarak tanrının maddî eserinin saygıya layık bir resmiyle entellektüel tutarlılığa ilgi şekillendirdi. Keza bu görüş de onaltıncı yüzyıl hümanizminin mesajını görmezden geldi. Bilimsel düşüncelerin gelişimi pratik sonuçlarla ilgili olmaktan çıkarıldı ve "saf" düşüncelerin bilimsel işlenişi "uygulama" tekniklerinin teknik kullanımından farklı şeyler olarak görüldü. Bir çok insan Francis Bacon'ın "in-sanî iyiliklere" ilgisini vülger bir ilgi ya da hatta günah olarak görüyordu: bilim adamları için doğal fenomenleri yöneten yasaları bulmak Doğayı ilk yaratan Tanrı'yı ululamak için yeterince iyi birşeydi. Huzuru arttırmak ya da acıyı azaltmak için doğanın kavranışını kullanmak, Bilimin merkezî ruhanî amacına göre talî bir konumdaydı. Bacon'ın insana yararlı biliminin hem yöntemini hem de ruhunu reddeden Descartes ve Newton, matematiksel yapılar inşa ettiler ve bilime teolojik ayrımlarla baktılar, teknolojik ayrımlarla değil.

Rasyonalistlerin üç rüyasının gerçekte neden bir rüya olduğunu anlamak için, merkezî çelişkileri ele geçiren bazı maksimleri hatırlayabiliriz. Hiç bir formalizm kendi kendisini yorumlayamaz; hiçbir sistem kendi kendisini geçerli hale getiremez; hiçbir teori kendi kendisini örnekleyemez; hiçbir formal dil kendi anlamlarını önceden belirleyemez; Hiçbir bilim teknolojinin insanî değerini ısbatlayacağı şeyi tam anlamıyla tahmin edemez. Yeni bilginin insanın iyiliği için kullanımıyla ilgili problemlerle yüz yüze gelen bizler, geometrik ısbat ve kesinliğin putlaştırılmasıyla birlikte bu entellektüel mükemmellik idealini önemsemeyebiliriz. Bunun yerine hümanistlerin, belirsizliğe, müphemliğe ve çoğulculuğa rağmen onlara kaygısız yaşama imkânı veren pratik alçak gönüllüklerini yeniden ele geçirebiliriz.

1660-1720:**Newton ve Yeni Kozmopolis**

Avrupanın ulus-devletleri arasında diyalogu yeniden kurmak yalnızca bir ilk adımdı. İkinci adım farklı kültürlerden ve dinlerden *alimleri* (savants) mahkum edecek bir bilgi yapısı inşa etmek ve ortak bir dünya görüşünü desteklemektir; bir evrensel dil ihtimalinin ortaya çıkarılması bu tür bir ortak doğa ve insanlık görüşü tesisinin bir ön hazırlığıydı. Leibniz müthiş merak ve enerjisini bu göreve vakfetmişti; fakat uzun dönemde bu işe en büyük katkı farklı bir insan tarafından, Leibniz'in İngiliz rakibi Isaac Newton tarafından yapıldı.

Leibniz'in rasyonalizmi Descartes'ın rasyonalizminin maruz kaldığı sınırlamalara maruz kalmıştı. Ben'imizin bilincinin (*je pense.....*) zorunlu kıldığı veya varsaydığı varlığımızı (*....donc je suis*) "kesin olarak bildiğimizi" ıspatlamamız birşeydir; fakat Descartes bu öngörüyle sınırlı kalmaktan hoşnut değildi. O aynı zamanda şeylerin doğasının izin verdiği ölçüde kesinlik kazanan fiziksel doğanın şifresini de çözmeyi de umuyordu. Örnek aldığı Euclid'le birlikte o, geometrik yöntemi mekaniğe de teşmil edebilmek amacıyla *madde, hareket* ve diğer dinamik nicelikler hakkında açık seçik düşünceler aradı.(Eğer başarılırsa, fizik "hareket halindeki geometri" olduğunu ıspatlayamaz mıydı?) Fakat bu bir dinamik sistemin aksiyomlarının "açık ve seçik" olması için yeterli değildi. *Discourse*'da Descartes tek bir mimarca tasarlanmış bir ev gibi, bir doğa felsefesi sistemi de yalnızca tek bir zihin tarafından üretilirse inandırıcı olabileceğini öne sürdü.Tersine *Mathematical Principles of Natural Philosophy* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri]'nde, Newton'a göre, "hareketin yasaları veya aksiyomları" tek bir teorisyenin çalışmasına dayanmazdı: o, *güç, hareket* ve *kütle* tanımlarında sarkaçların hareketi veya su tulumbaları ve yıldızların hareketlerine göre devinen mevsimlerle ilgili olarak bilinen olgulara başvurur. Bütün bunlarda Newton başka insanların çalışmalarına bel bağlar ve günümüze kadar üçyüzyıl devam eden işbirliğine dayalı araştırma pratiğine öncülük etmiştir. Leibniz için de benzer zorluklar

vardı. Bir "evrensel dilin" ilkelerini bulmak iyi birşeydi, fakat aynı zamanda her ülkeden bilginlerin kabul edebileceği bu dilde neler söylenebileceğini sormak da elzemdi. Yine Leibniz de, herhangi bir meşru teorinin "rasyonel algılanabilirlik" temelinde doğrulanabileceğini veya reddedilebileceğini varsayıyordu. O, *atom* ve *vakum* fikirlerini Tanrı'nın gücüne sınırlamalar getiren fikirler olarak rasyonel açıdan çirkin buluyordu. Maddeyi minimum büyüklükte atomlara bölerek sınırlandırmak, onun gözünde, Yaradılış'ın imkânlarını gereksizce keyfi ve irrasyonel şekilde sınırlandırmaktı. Aynı şekilde, onun için herhangi bir uzay alanı da fiziksel maddenin mekanıydı. Çekim alanı dışında hiç birşey varolmasa bile, uzay (ona göre) boş değildi.

1770'de gezegenlerin, ısıнын, ışığın, bedensel uyumun ve bir düzine fiziksel fenomenin hareketini açıklayacak çeşitli hipotezler vardı. Gezegenler arası uzayı büyük ölçüde boş olarak gören Newton'ın açıklaması İngiltere'de destek gördü. Fakat Fransa'da birçok düşünür "bütünüyle boş uzaya" itirazların doğru olduğunu düşünüyor ve gezegenleri güneş etrafında taşıyan girdaplarla birlikte Descartes'in gezegenler arası eter teorisini destekliyordu. Ona göre Leibniz yalnızca *a priori* itirazlarını karşılayan bir doğa felsefesi sistemini ciddiye alıyordu. Leibniz'in ekümenik prosedürü Katolik ve Protestan teolojisinin çözemediği sorunları çözmekte yararlı bir yoldu, fakat o aynı zamanda bunu gezegenlerin eliptik yörüngelerini ve düşen cisimlerin hız kazanmasını en iyi hangi teorinin açıklayabileceğini belirlemek için de kullanmayı düşünüyordu.

Ancak, bu farklılıklara rağmen, bütün bu teoriler üzerlerinde pek uzlaşmazlık bulunmayan daha derinde bir kavramsal varsayımlar takımının koyduğu sınırlar dahilinde şekillenmişti. Bu temel varsayımlar çatısı, burada kozmopolisin yeniden canlanması nihaî noktada çok ciddi bir sorun olduğu için daha sonra ele alacağımız bir konudur. 1660-1720 yılları arasında, çok az düşünür fiziksel dünyadaki mekanik fenomenlerin açıklamasına ilgi gösteriyordu. Hem çok sayıda entellektüelin hem de çok sayıda insanın desteği yeni sosyal pratik tarzlarına ve bu tarzlara eşlik

eden *polis*'le ilgili düşüncelere ihtiyaç duyuyordu. Bir sonuç olarak, sosyal ve politik düşünceye baştan çıkarıcı yeni analogiler girdi: eğer, bundan böyle "istikrar" sosyal organizasyonun ana erdemi idiye, *Toplum*'la ilgili politik fikirleri *Doğa*'yla ilgili bilimsel fikirlerin organize edildiği tarzda organize etmek mümkün olamaz mıydı? Doğadaki düzen fikri gibi sosyal düzen fikri de matematik ve formel mantık sistemleri üzerine inşa edilemez miydi?

Toplumun formel bir failer ya da kurumlar "sistemi" olduğu fikri modern dünyada büyük bir etki yarattı. Bu, Descartes metinlerini yeniden yayınlamamışken, 1625'te Hugo Grotius (gördüğümüz gibi) tarafından ima edilmişti; fakat ayrıntılı içeriği ve temel varsayımları ancak onyedinci yüzyılda, daha sonra kesin şeklini alabildi. Bu noktada Kartezyen madde-zihin, nedensel amaç, doğa-insanlık ayırımı Isaac Newton tarafından tescil edilerek sürdürüldü ve yalnızca doğa filozoflarının ilgi alanıyla sınırlı olmaktan çıktı. Bu tarihten itibaren hem politik hem de sosyal düşüncede çok büyük bir rol oynadı.

Descartes'ın epistemolojisi, temelde, insanî düşünce ve eylem dünyasındaki *rasyonel* moral ya da entellektüel karar *özgürlüğü* ile doğal fiziksel fenomenler dünyasının mekanik süreçlerinin *nedensel zorunluluğu*'nu birbirinden ayırdı. Bu ayırım Descartes'ın gözünde, öylesine derin bir ayırımdı ki, zihin ve madde "tözleri"nin birbirinden ayrı olduğunu doğruluyordu ve onun ünlü "zihin-beden dikatomisi" kendisine bağlı bir dikatomiler serisi doğurdu. Rasyonaliteyi nedensellikten ayırmakla başlayan bir argüman böylece (rasyonel) insanî tecrübe dünyasının "mekanik" doğal fenomenler dünyasından ayrılmasıyla sonuçlandı.

1660'tan sonra, insanlık ve doğa, rasyonel zihin ve nedensel madde hakkında "sağduyuya" dönüşen bir kuşatıcı düşünce çerçevesi gelişti: daha sonraki, yüz, yüz elli ya da iki yüzyıl bu düşünce

ve inanç çerçevesinin ana kirişi nadiren sorgulandı. Onlardan, "bütün insanlarca kabul edilen" ya da "akla dayanan" şeyler olarak söz edildi ve ilave doğrulanma ihtiyacı duyulmayan şeyler olarak görüldü. Bugünkü eksiklikleri/hataları her ne olursa olsun onlar 1700'den sonra "dile getirilmelerine gerek duyulmaksızın" benimsendi ve pratikte genellikle dile getirilmeksizin varlıklarını sürdürdü. Kendi içlerinde modern dünya görüşünü veya "Modernite'nin çerçevesi" diye de atıfta bulunulabilen fikirler sistemini belirlediler. Bu çerçeveye giren ana unsurların (veya "kirişlerin") listesini vererek işe başlayabiliriz. Daha sonra onların entellektüel statülerini sorgulayabiliriz: özellikle de dayandıkları de-neysel temelleri veya başka temelleri sorgulayarak.

Modernite'nin bu çatısındaki ana kiriş – bütün diğer unsurlar bu kirişe bağlıdır – Kartezyen dikatomiydi. Doğal fenomenleri mekanik terimlerle kozmik bir saatin işleyişinin ürettiği fenomenler olarak açıklandıkça, (tersine) insanî olaylar da o ölçüde farklı bir alana havale edildi. Bu ayırımın keskinliği yeni birşeydi ve Descartes'la Newton'ın bu ayırımı nasıl kabul ettikleri ve takipçilerinin onu nasıl yorumladıkları ilgiye değer bir konudur. Bu ayırım modern çerçeveyi hem Rönesans hümanizminden hem de geç yirminci yüzyıl dünya görüşünden ayırıyorsa da, 1700 civarında reddedilemez erdemlere sahip birşey olarak görülüyordu.

Böyle bir ayırım olarak onun bir düzine ilave dikatomiye meşrulaştırdığı düşünülüyordu. Özetleyelim: insanî eylemler ve tecrübeler *zihinsel* ya da akıl yürütmenin spontan sonuçlarıydılar; irâdî ve yaratıcı olarak icra ediliyorlardı; aktif ve üreticiydiler. Tersine, fiziksel fenomenler ve doğal süreçler kaba maddeyi içeriyorlardı ve *maddî*ydiler: onlar nedenlerin mekanik, mükerrer, tahmin edilebilir sonuçlarıydılar; onlar yalnızca vuku buluyorlardı; kendi içinde madde pasif ve hareketsizdi. Böylece amaçlarla nedenler arasındaki çelişki bütünüyle ayrılığa dönüştü ve diğer dikatomiler-zihinsel-maddî, eylemler-doğal fenomenler, icralar-vuku bulmalar, düşünceler-nesneler, irâdî-mekanik, aktif-pasif, yaratıcı-tekrarlayıcı, yeterli ölçüde kolayca izlenebildi.

Kimse insanî varlıkların doğal dünya içinde hareket ettiklerini ya da kolektif insanî faaliyetlerin doğanın görünüşünü değiştirdiğini reddetmedi. Fakat 1700'de bu etkileşimlerin ağırlığı ve önemi hâlâ minimize edilebiliyordu. Düşüncenin beyindeki bir noktadan bedenin fizyolojik süreçlerini etkilemesi gerekirdi: Descartes bu noktanın merkezî olarak konumlanmış ve başka hiçbir fonksiyonu bulunmayan beyin epifizinde olabileceğini öne sürmüştü. Elli yıl sonra, bu tür bir bağlantı artık genel bir doktrindi: Newton'a göre zihinsel tecrübe ve aktivitenin, duyu sinirlerinin "düşünceleri" çevresel alıcılardan topladığı ve sonra motor sinirlerin iradenin "buyruklarını" tekrar kaslara taşıdığı bir İç Tiyatro (veya *senserium commune*) içinde gerçekleştiği açıktı. Böylece, (öyle görünüyor ki) rasyonalite ve özgürlük dünyasında ikamet eden, ancak nedensel otomatizm dünyasından tamamen kopuk olmayan Zihin Bedeni ve Dünyayı "dışarıdan" etkiliyordu. Kolektif insanî eyleme gelince; Doğa henüz içinde insanlığın hayatının sadece bir başka nedensel etki olduğu bir ekolojik biyolojik sistemler şebekesi olarak görülmediği için insanî eylemlerin henüz doğanın işleyişini önemli ölçüde etkileyebileceği düşünülmüyordu. Tersine doğa insanî dramının oynandığı bir arka bahçe veya sahneydi henüz; sahnenin aktörleri, muhtemelen bu drama doğanın temel yapısını değiştirmeksizin kendi istikâmetini izlediği için, sahnenin dekorunu yalnızca yüksek düzeyde komedi türünde bir oyunda veya dramatik ironi türünde bir oyunda pek değiştiremiyorlardı. Bu inanç, ilgili çerçevenin kendisiyle kavrandığı Kitab-ı Mukaddes'in kısa zaman skalasıyla desteklendi: yalnızca bir kaç bin yıllık varlığı boyunca insanlığın kolektif aktivitesinin doğanın büyük ölçekli yapısında büyük etkiler/değişiklikler yapmasına yeterli zaman yoktu.

Modern çerçevenin ana unsurları veya girişleri doğanın insanlıktan ilk ayrılışını yansıtan iki gruba ayrılır. Burada düzine-lerce temel doktrini formüle edebilir sonra da onları tartışabiliriz. Ayırımın doğa tarafında yarım düzine inanç buluruz.

Doğa yaradılışında konulan sabit yasalara göre hareket eder.

Doğanın temel yapısı yalnızca bir kaç bin yıl önce kurulmuştur.

Fiziksel doğanın nesneleri hareketsiz maddeden oluşur.

Bu yüzden fiziksel nesneler ve süreçler düşünmez.

Yaradılıшта Tanrı doğal nesneleri sabit ve hiyerarşik "yüksek" ve "alçak" şeyler sistemi halinde birleştirdi.

Toplum'da eylem gibi, Doğa'da hareket de aşağıya, "yüksek" yaratıklardan "alçak" yaratıklara doğrudur.

İnsanlık tarafında da yarım düzine benzer inanç buluruz.

İnsanlıkla ilgili "insanî" şey onun rasyonel düşünme ve eylem kapasitesidir.

Rasyonalite ve nedensellik farklı kuralları izler.

Düşünce ve eylem nedensel olarak gerçekleşmediği için, eylemler de herhangi bir nedensel psikoloji bilimince açıklanamaz.

İnsani varlıklar, tıpkı doğadaki fiziksel sistemler gibi, toplumda sabit sistemler inşa edebilirler.

Bu yüzden insanlar kısmen rasyonel kısmen nedensel karışık bir hayat yaşarlar: akıl sahibi yaratıklar olarak entellektüel ya da ruhsaldırlar, duygu sahibi yaratıklar olarak bedensel ya da dünyevidirler.

Duygu tipik olarak Aklın işleyişini karıştırır ve tahrif eder; bu yüzden insanî akıl'a, duygulara güvenilmez ve sınırlarken, güvenilir ve cesaret verilir.

Doğa Yaradılıшта konulan Sabit Yasalara göre hareket eder.

İnsan düşünce ve davranışının değişimleri ve kaprisleri onları fiziğin nedensel fenomenlerinden ayırır ve bu yüzden doğayı, Yaradılış'ta Tanrı'nın koyduğu, statik, mekanik, tekrarlanan ve değişmeyen modeller halinde sabitleştirilmiş birşey olarak ele alma yolu açıktır. Geç yirminci yüzyılda "doğanın yasaları" ifadesi teolojik imalarını kaybetti ve "düzenlilikler" dışında bir anlamı yok. Fakat 1700'de "doğanın yasaları" henüz Tanrı'nın iradesinin ve dünyanın Hikmeti'nin maddî ifadesiydi: doğanın kendilerine göre işlediği yasalarını, bilim adamları, kendilerini Tan-

n'ının işini ortaya çıkaran - hatta onun zihnini okuyan - varlıklar olarak gördüler.

Ancak ilâhî yasaların yön verdiği bu sabit Doğa fikri yeniydi. Onyedinci yüzyılın başlarında eğitilmiş insanlar Galileo'nin gözlemlediği ay kraterlerini, astronomik *novaların* (birden parıldayan yıldızların, ç.) oluşumunu ve hatta İngiltere ikliminin bozulmasını, Dünyanın sonunu önceden haber veren dünyadaki çürümenin işaretleri olarak görüyorlardı. Yeni görüşte, bütün doğal fenomenler mekanik nedenlerin doğal sonuçlarıydılar ve Kıyamet belirtileri olarak okunmaları şöyle dursun "kehanetler" olarak da okunmuyorlardı. Başka alanlarda olduğu gibi doğa felsefesinde de dünya resmi hızla değişti. 1590'da kuşkucular insanların doğadaki evrensel düzenlilikleri keşfedip keşfedemeyeceklerinden henüz kuşku duyuyorlardı; 1640'ta doğa telafisi imkânsız bir çöküş halindeydi: fakat 1700'de sabit bir kozmosun "yasa-yönetimli" resmine geçiş tamamlanmıştı.

Doğanın yapısı bir kaç bin yıl önce tesis edilmişti. Bu inanç geçici, dramatik bir içeriği bulunan *beşerî* tarihle ilgili geleneksel Hristiyan görüşü, modern anlamda "tarihsel" olmayan *doğal* tarihten farklı birşey olarak doğruladı. Doğal tarih "natüralistlerin" ilgi alanındaydı ve naturalistlerin çalışmaları sistematik biyoloji ve taksonomi (sınıflandırma bilimi, ç) ile, evrimci biyoloji gibi tarihsel bilimlerle örtüştüğünden daha fazla örtüşüyordu: Charles Darwin ancak 1859'da doğal tarihten doğanın tarihine bir kapı araladı. Newtoncu dünya görüşünde, Doğayı etkileyen biricik "tarihsel" olay Yaradılış ve daha sonraki bir dizi döngüsel süreçti. Yaradılış ne kadar zaman önce gerçekleşmişti? Bu üzerinde genel uzlaşma olan bir konu değildi. Eğer Tanrı doğal süreçlere değişmeden tekrarlanan modeller empoze etmiş idiyse, Doğanın şimdiki durumu yaşının hiçbirnihaî delilini sağlayamayacak demektir. Kitab-ı Mukaddes'in lafzına-dayanan okumalarına bel bağlayan birçok insan, mevcut düzenin 5600 yıl önce başladığını hesaplamıştı. Diğerleri, bilginlerin onun tarihini aydınatabileceklerinden kuşku duyuyorlardı. James Hutton'ın daha sonra ilan ettiği gibi, "Bir başlangıcın izi yoksa, bir Son Emaresi

de olamaz"dı. Kitab-ı Mukaddes'i insanî tarihin güvenilir kaydı olarak görenler Dünyanın Başlangıcı'nın ve Sonu'nun kesin tarihleri için ona bakmakta hâlâ tereddüt içindeydiler.

Yeni görüşte, herhangi bir olayda, geçmişin zaman skalasını yeni delillerin ışığında genişletmek engellenmiyordu. Kitab-ı Mukaddes kronolojisi önce astronomide, sonra jeoloji ve paleontolojide ve nihayet tarihsel zoolojide bir kenara atıldı. Bilim adamları, bugün yaptıkları gibi milyarlarca yılla değil, iki yüzyıl önce, milyonlarca yılla düşünebiliyorlardı; fakat Kant 1755'te, Kutsal Kitab'ın taleplerinin baskısı altında olduğunun herhangi bir işaretini vermeksizin kozmik tarih hakkında Newtoncu terimlerle yazabilmişti. Bununla birlikte, insanlar doğal düzenin gelişimini araştırdıklarında sorunu hâlâ insanî tarihe uygulanabilen terimlerden farklı terimlerle ele alıyorlardı. Doğa muhtemelen nedensel, maddî ya da mekanik süreçlerin ürünü olarak gelişmişti; beşerî tarih insan faillerin pratik amaçlarının, ahlâkî kararlarının ve rasyonel yöntemlerinin kaydıydı. İnsanlığın *geleceksel* tarihi ve doğanın *nedensel* tarihi, böylece, önemli birçok açıdan, yirminci yüzyıla kadar ayrı araştırma konuları olarak kaldı.

Fiziksel doğanın maddî tözü temelde hareketsizdir. Bu inanç yeni görüşte merkezî bir yer işgal ediyordu. Maddî nesneler kendi kendilerine hareket edemez ve kendiliğinden değişmeye başlayamazlardı. Hareket ve değişme *bilinçli varlık* olma tekelini elinde tutan rasyonel failin ürünleriydi: öncelikle Tanrı'nın, fakat aynı zamanda Tanrı'nın kendilerine bahsettiği zihin yetilerini kullanan insanî varlığın. Bu yüzden Tanrı hem insanî varlıkların rasyonel eylemleri içinde ahlâkî alanda hem de onun ilk olarak işleyişini başlattığı ve şimdiki zamana kadar sürdürdüğü hareketler alanı olan maddî alanda değişmenin nihaî kaynağıydı.

Onyedinci yüzyılın doğa filozofları için fiziksel doğa apaçık "yer kaplayan cisimlerden" veya "kütlelerden" ibaretti. Yaratıcılarının bilinçli, rasyonel müdahalesi olmaksızın maddî şeyler ancak pasif olabilirlerdi. Fizikte, maddî nesneler arasındaki çarpışmalar veya temaslar şeklindeki hareket değişimleri ilâhî bir el

tarafından başlatılmıştı; bir müdahil fail olmaksızın – elektrik çekiminin, manyetizmin işaretlerine rağmen – *belirli bir mesafede eylem* imkânsızdı. Bu yüzden, "çekim nasıl gerçekleşir?" sorusunun "Hangi ilâhî tarzda oluşturulmuş fail ya da mekanizma hareketi çekici cisimden çekilen cisme taşımaktadır?" anlamına geldiği düşünülüyordu. Bu konuda iki düşünce vardı. Leibniz ve Descartes büyük hacimli nesneler arasındaki Uzay'ın çok hafif türde bir maddeyle dolu olduğunu varsayıyorlardı. Newton "alanları" Tanrı'nın doğada varlığını sürdüren eyleminin delilleri olarak görüyordu. Fakat tarafların hiçbiri "bir mesafede eylemi" reel bir imkân olarak kabul etmiyordu; şu konuda hemfikir diler: "Bir cisim olmadığı yerde *hareket* edemez".

Fiziksel nesneler ve süreçler düşünemez veya akıl yürütemezler. Maddi nesnelerin varsayılan hareketsizlikleri/ataletleri bugün de devam eden başka bir tartışmaya yol açtı. Temel soru şuydu: "Maddenin bir düşünce potansiyeli var mıdır?" Bugünün terimleriyle dile getirirsek, "makinelere düşünebilir mi?" Eğer madde, maddî sistemler bütünüyle nedensel tarzda etkileşimde bulunacak şekilde hareketsiz ise, yalnızca *immateryal/maddî olmayan* failer (ister zihinsel ister ruhsal olsunlar) düşünmeyle teçhiz edilmişlerdir. 1700'den sonra bilgisayardaki gibi fazlasıyla karmaşık bir organizasyon halindeki maddenin entellektüel prosedürleri gerçekleştirebileceği fikri tasavvuru imkânsız bir düşünce sayılıyordu. "Düşünme, mekanik değildir ve bu yüzden de hiçbir makine düşünemez": "düşünen makine" ifadesinin kendisi kendi içinde çelişkili hale gelir. Heretik bir azınlık (John Locke dahil) sorunu kısmen açık tutmayı denedi, fakat düşünen madde fikri uzun süre genelde heterodoks bir düşünce olarak kaldı.

Canlı makineler fikri bile düşmanlıkla karşılaştı. Canlılık aktivitesi doğayla ilgili dar mekanistik görüşle çelişecek şekilde amaçlı ve fonksiyonel olduğu için, psikolojik sistemlerin işleyişlerini açıklayan yazarlar zihinsel aktiviteyi böyle açıklayanlar kadar şiddetle eleştirildi. Geriye bakarak bunu ironik bulabiliriz. Günümüzde bilim adamları, hayatı ve düşünceyi açıklamak amacıyla *immateryal* failere "vitalist" veya "mentalist" başvuruları,

ortaçağdan kalma yaklaşımlar olarak reddediyorlar. Yine de ortaçağ kalıntısı olmaktan uzak, bu iki konum onyedinci ve onsekizinci yüzyıl bilimini ilk kez benimsenmiş "madde" ve "makina" tanımları arasındaki boşlukları doldurma ihtiyacını karşılamaya zorladı ve aslında onlar bütünüyle modern yeniliklerdi.

Yaradılıştta Tanrı doğa nesnelerini sabit sistemlerde birleştirdi. Yeni doğa resmi aynı zamanda geç onyedinci yüzyıl düşüncesinde çok önemli olan *istikrarı/sabitliği* cisimleştirdi. Tanrı eliyle yaratılmış sistemin ilk – ve en iyi analiz edilen – örneği güneş sistemiydi: bu sistemde güneş gezegenlerin devinimlerine, onları sabit yörüngelerinde tutarak yön verir: sorgulanmalarında Newton, doğal dünyadaki bütün fonksiyonel sistemlerin (hem fizyolojik cisimler sistemi hem de elementer mekanik sistemler) Tanrı'nın yaratıcı hikmetine tanıklık ettiklerini öne sürdü.

Toplum'da eylem gibi, Doğa'da hareket de. Yüksek ve aşağı şeyler, doğa ve toplumdaki devinim, "yukarıdaki" yaratıklardan "aşağıdaki" yaratıklara yönelecek şekilde birbirlerine bağlıdır. Doğa ve toplum sistemleri aynı zamanda *hiyerarşinin* onyedinci ve onsekizinci yüzyıldaki rolünü de örnekliyordu. Pasif ve maddî cisimler doğal hiyerarşide aşağı konumdaydılar: aktif ve canlı cisimler yukarı konumda. En alttaki maddî nesnelerin kendilerini hareket ettirme veya hareketi nakletme gücü, bu gücü "daha yüksek" kaynaklardan temin etmedikçe, yoktu. Bu, canlı ve düşünen varlıkların maddî nesnelerin hareketlerini etkiledikleri doğal alan için de, statü farklılıklarının açıkça kimin eylemlerini kimin kontrol etme otoritesine sahip olduğunu belirlediği sosyal alan için de geçerliydi. Bu noktada da Newton, Descartes ve Leibniz yine önemli uzlaşmazlıklar sergiliyorlardı. Descartes, Tanrı'nın maddî dünyaya sürekli aktif olarak müdahale ettiğini reddediyor, Leibniz Tanrı'nın şimdiki zamanda doğaya mekanik müdahaleler yoluyla değil, birey insanî varlıklara yönelttiği inayette bulunma edimleriyle eylemde bulunduğunu öne sürerek onunla uzlaşıyordu. Newton buna muhalif bir görüşe inanıyordu. Ona göre, yalnızca temel madde parçacıkları hareketsizdi ve herhangi bir kendiliğinden harekete yeteneksizdi. Elektrik, manye-

tizm, çekim gibi maddî olmayan failer, Tanrı'nın doğadaki eyleminin kaba maddeyi armonik, fonksiyonel sistemlerde yaşattığı araçlarıydı. Her iki konum da yeni kozmopolisin önkabulleriyle uyum içindeydi: tarafların hiç biri, dünyadaki nihaî aktivite kaynağının Tanrı olduğundan kuşku duymuyordu: Doğadaki en yüksek, en güçlü "kendi kendine hareket edebilen" Fail olan Tanrı olduğundan kuşku duymuyordu.

Kartezyen dikatominin diğer tarafında beşerî dünya vardır: orada da "modern" düşünürlerin içinde spekülasyonda bulunma özgürlüğüne sahip oldukları sınırları "dile getirmeksizin savunmayı sürdürdükleri" yarım düzine varsayım vardır.

İnsanlığın özü rasyonel düşünme ve eylemde bulunma kapasitesidir. Newton Descartes'ı izleyerek "tecrübeyi" bilinç sahibi zihnin İç Tiyatrosuna giren duyu girdileri totalitesi ve rasyonel düşünme sırasında duyu girdileri üzerinde yapılan mantıksal işlemler anlamına gelecek şekilde yorumladı. Bütün bunlar, diye imada bulunur Descartes, lokal olarak beyindeki psikolojik mekanizmalarla örtüşen - fakat nedensel olarak onlara bağlı bulunmayan - bir "yer kaplamayan" düşünce alanında vuku bulur. Bu zihin/beyin etkileşiminin doğası baştan beri bir muammadır: hâlâ Kartezyen patikayı izleyen bir kaç bilim adamına, mesela John Eccles'e göre bu günümüzde hiç de muamma değildir. Fakat onyedinci yüzyıldan sonra bu muamma doğa filozoflarının, eğer kendi başlarına düşünme ve eylemde bulunma özgürlüğüne sahip idiyeler, nedensel doğa saati içindeki rasyonel insanların ihtiyaç duyduğu serbestlik alanını korumak için ödemeye hazır oldukları bir bedeldi.

Psikolojinin bilimi olamaz. Bu ikinci önkabul birinciyle yakından bağlantılıdır. 1640'taki Descartes'dan 1780'deki Immanuel Kant'a kadar bilimsel araştırmanın nesnesi maddî nesneler, fiziksel süreçler ve nedensel mekanizmalardır. Bütün hakiki bi-

limsel ilgiler parmaklığın doğa tarafına yöneliktir. İnsan düşüncesi, bilinci ve tecrübesi aşağı-yukarı rasyonel veya mantıksal bir yön izler: onlar doğal düzenliliklerin, "bilimadamları"nın onlarda inceleyecekleri hiç birşey olmayacak şekilde tuzağına düşmediler. İnsani eylemler ve düşünceler hakkında yöneltilecek sorular hiçbirzaman "Onlar (nedensel olarak) ne yaparlar?" formunda değildi, tersine "Onlar, (rasyonel olarak) ne ölçüde iyi ve kötü eylemde bulunuyorlar?" formunda sorulardı. İnsanlığın doğal tecrübesi maddî dünyanın mekanizmalarından farklıydı ve o yalnızca, sözün gelişi beyin epifiziyle ilişkiliydi. İnsani tecrübeyi açıklamak için gerekli genellemeler doğa bilimlerinden değil, mantıktan veya etikten gelebilirdi. Alman post-Kantçı bilim adamları doğa bilimleriyle mantık ve etik arasındaki bariyerleri, Zihnin işleyişinin rasyonel açıklamasını yapmaya çalışırken ve nörolojiyle psikofizyolojiyi Beden'in mekanizmalarının nedensel açıklamalarının kaynağı olarak keşfettiklerinde, ancak ondokuzuncu yüzyılda yıkabildiler.

Beşeri varlıklar aynı zamanda kolektif "sosyal sistemler" inşa etme gücüne sahiptirler. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerine göre, politika disiplini sosyal nedenselliğin bilimi değildi, tersine kolektif mantık dahilinde bir uygulamaydı. Birey düşünürlerin eylemleri gibi sosyal kurumların işleyişi de sadece *vuku bulan* birşey değildi: hem iyi hem de kötü bir biçimde plânlanıyor ve icra ediliyordu. İnsanlar sosyal sistemleri nasıl yaratabilmektedirler? Yeni çerçeve, antikite kaynaklı benzer bütün tercihleri açık bıraktı: kısmen gezegen sistemi gibi doğal sistemleri sosyal sistem modelleri olarak görerek.

İnsanlar karışık varlıklardır-kısmen rasyoneldirler, kısmen nedensel .. Rasyonalite insanlığın özü ise de, insanî tecrübenin biricik gerçeği değildir. Gündelik tecrübe, Rasyonel zihnin işleyişinin bedeninin nedensel buyrukları tarafından tahrif edilebileceğini gösterir. Filozof yazmak üzere oturur fakat uyku engeller; hakim mahkemeye döner, fakat öğle vakti kokteyli yargısını bulanıklaştırır; nekahatteki insan geleceği merak eder, fakat tıbbî durumu onu karamsar hale getirir. İnsani hayat, hatta "zihinsel"

hayat pratikte mantığın kuşatamadığı etkilere bağlıdır. Alexander Pope, *İnsan Üzerine Deneme*'sinin ünlü pasajında bu "karışık doğa"nın yarattığı problemleri şöyle yorumlar:

Orta bir devletin bu kıstağına yerleştirilmiş,
Bilgeligi müphem, büyüklüğü görkemsiz bir varlık:...
[İnsan] kararsızdır; harekete geçmekle sükûnet arasında,
Bilmez tanrılığa mı soyunmalı, hayvan mı olmalı yoksa;
Zorlanmakta zihniyle bedeni arasında tercih yapmakta,
Ölmek için mi doğmakta, hata etmek için mi akıl yürütmekte;
Fark yok böyle bir akılla az düşünmesi ya da
Çok düşünmesi arasında, her ikisi de aynı şeye varmakta:
Düşünce kaos içerisinde, tutku bir karmaşa baştan ayağı...
Yegâne hakiki hüküm, boy vermekte sonsuz hata arasında:
Dünyanın şaşaası, alaycılığı ve taşıdığı muamma!

*Aklî zihinsel (veya ruhsal), Duygu bedensel (veya dünyevi)*dir. Pope'un bulmacasının standart çözümü Descartes'ın *Treatise of the Passions*'unun ortaya koyduğu çözümdür. Kişinin "duygularının eline düşme" tecrübesi, rasyonalitesinin bedeninin nedensel güçlerince baskı altına alınmasıdır. Bu doktrinin teolojik imalarını bir kenara bırakabiliriz: daha sonra kısaca ele alınacak nedenlerle geç onyedinci ve onsekizinci yüzyılın düşünürleri *duyguların* insanlığımızın *bedensel* ("temel" ve "maddî") boyutuyla eşdeğerliliğinin güçlü olduğunu keşfettiler. Akıl yüceltmek ve duyguları tahkir iki yüzyılın dinî vaaz metinlerinde söz konusu değildi sadece, aynı zamanda ahlak eğitimine ve sosyal düzene yaklaşımın da temeliydi.

Duygular akli karıştırır veya tahrif ederler. Duyguların irrasyonel ve zararlı etkileri, hem hasta veya uykudaki, sarhoş ya da kızgın birey insanların hayatlarında hem de "iyi hisleri", kurulu sosyal düzenin yapısını çökertecek şekilde tutku ve hasetlik gibi duygularca baskı altına alınabilen insanların kolektif hayatlarında görülebiliyordu. Her iki durumda da, duygulara, bizim için yirminci yüzyılda da hâlâ bildik güvensizlik Avrupa'da ve Amerika'da hatırı sayılır miktarda insan arasında, Kartezyen ya da *hesaplayıcı* "rasyonalite" idealini takviye edecek tarzda kurumlaşmış bir yer edindi.

* * * * *

Bu düzinelerce tuhaf varsayım insanlığın doğadan temel teşkil edici ayrılışından bağımsız değildir ya da onun katı bir biçimde gerektirdiği şeyler değildir; bu yüzden 1700'den itibaren bütün "iyi türde insanlar" onları aynı düzeyde inançla onaylıyor değildi. Yine de onlar kerameti kendinden menkul muazzam bir bohça oluşturdular; onları "akla dayandıran" veya "dile getirmeksizin savunan" insanlar diğerlerini de apaçık veya kuşku götürmez varsayımlar olarak kolayca benimsedi. O sırada bu inançların akılda veya tecrübedeki temeli asla sıkıca sorgulanmadı ve bu burada ele alınmayı hak ediyor. Bu elbette onların bilimsel hipotezler olarak "iz kayıtlarını" yansıtmayacak. Bacon'ın doğa hakkındaki yeni fikirlerin nasıl tecrübede temel bulduğuyla ilgili görüşlerini benimseyen hiç kimse onları *empirik* fikirler olarak göremez: onlar bu tanıma göre gereğinden fazla genel, sorgulanma, kapsayıcı ve doktrinaldirlere. Dahası, Newton'ın matematiksel temel üzerine kuşatıcı bir doğa felsefesi sistemi inşa etme tutkusunu paylaşan hiç kimse onların matematiksel analizle inşa edilmiş şeyler oldukları iddiasında bulunamaz: tersine onlar henüz matematiğe başvurmadan kabul edilmiş ön kabullerdir.

Bu yüzden yapılacak en iyi şey onları, "varsayımlar" olarak değil, "ön kabuller" olarak tanımlamaktır. Bir onsekizinci yüzyıl Newtoncusı onlara Newtoncu dünya görüşünün *aksiyomları* olarak atıfta bulunabilirdi; Yine de bu tasvir yanlış yola sürükleyicidir. "Madde hareketsizdir" gibi bir doktrin çekimin matematiksel açıklamalarında hiçbir doğrudan role sahip değildir. İnsan, çekim gücünün çekilen cismin varlığının ters karesi bir oranla mı veya ters kübün oranla mı, azalıp azalmadığını ancak maddenin pasifliğini güvenle varsaydıktan *sonra* sorabilir: eğer ters oran yasası bu doktrine göre doğrulanabiliyorsa, ters küb yasası da doğrulanabilecek demektir.

Bu durumda sahiden "mantıksal" veya "zorunlu" hiç birşey yoktur. Eğer Modernite'nin çatısının/çerçevesinin kirişlerinin, bilimsel argüman için önceden kabul edilmeleri gerekiyor idiyse, o zaman doğrulukları ya da yanlışlıkları bu argümanın sonuçlarını kesinlikle etkileyecek demektir – "ters kareye evet: ters eşitliğe hayır." Fakat gerçek durum bu değildir. Genellikleri onları eleştirel saf olgulara bağlılıktan korur. Joseph Priestley'nin 1777'de *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* adlı çalışmasında göstermeyi başardığı gibi, *Hareketsiz Madde* 'yi kabul etme ya da reddetme, Newton'ın gezegenlerin hareketine veya başka herhangi birşeye ilişkin açıklamasının doğruluğunda hiçbir değişiklik yaratmaz. Eğer ters kare yasası bilinen gezegen yörüngeleri formlarına ters küb yasasından daha iyi uyuyorsa, bu yalnızca bir olgudur.

Modern çerçevenin unsurlarını, bilimsel veya felsefî sonuçların türetildiği aksiyomlar olarak görmekten çok daha iyisi, onları 1687'den itibaren Newton ve diğer doğa bilimcilerinin içinde modern fiziği inşa ettikleri bir *entellektüel yapı iskelesi* olarak görmektir. *Yapı iskelesi* imajı tahkiyemize özel avantajlar sağlar. O, bize modern çerçevenin, bilimsel açıdan buyruk değil bir teklif olduğunu hatırlatır. O, gelecekteki bilimsel faaliyetin istikâmetinin muhtemel hatlarını tanımlar: onları *emirle* empoze etmez. 1800'den sonra ortaya çıkan dünya resmi şeklini sürekli olarak değiştirdi; ilk formlarında, görülen formlarından çeşitli tarzlarda farklı hale dönüştürdü. Önerdiği inceleme hatlarının sonuçları şu ya da bu üyesini kuşkuya düşürdü. Neticede, modern bilim çerçevesini skandal sonuçlarla birlikte terk etti. Hatırısayılır bir yapı iskelesini koruma (kısaca değineceğiz) mücadelesi veren kanaat, kirişleri tek tek yok olduğu halde, yara almadan varlığını sürdürdü. Modernite'nin yapı iskelesi böylece bir geçici spekülâtif yarı-doğrular serisiydi. Rasyonalist filozofların iyimserliklerine rağmen, o öylesine mantıksal delilden (hatta olgusal destekten) yoksundu ki, onun "kendi başlarına apaçık" tezleri bizi, geriye dönük olarak, *bu yüzeyin altında* başka nelerin bahis konusu olduğunu sormaya sürüklüyor.

Bu doktrinlerin "bilimsel" veya "matematiksel" oldukları yolunda herhangi bir tezin sıkı sorgulanmaya dayanmadığı muhakkaktır. Eğer böyle olsaydı, çok daha ılımlı ve deneme kabiliyetinden tezler olarak savunulabilirlerdi. Tekrar ifade etmek gerekirse, matematiksel veya deneysel standartlara göre ıspatlanmamış doktrinler - geometrik teoremler olarak ıspatlanmayan ve pek olgusal desteği bulunmayan doktrinler - "akla dayanan" ve "dile getirilmeksizin kabul edilen" sonuçlar olarak sunulmuştu. Bu nasıl olabilir? Ne türden bir "rasyonaliteye" bağlılık bu tutumu temsil etmiş olabilir? Burada bilim felsefecilerinin tasnif etmeyi denediklerinden çok daha fazla olup biten birşeyler vardır. Bu yüzden tarihsel kayıtlara tekrar dönmemizin bu "daha fazla birşeylere" bakmamızın tam zamanıdır.

1720-1780: Modernite'nin İkincil Metinleri

1660'dan sonra Avrupa'nın yeniden inşası hem sosyal hem entelektüel cephelerde sürdü. 1680'lerin sonlarında, yeni *Avrupa des patries*'inin gelecekteki modeli büyük ölçüde açığa çıkmıştı: Isaac Newton'ın kapsayıcı yeni dinamik sistem teorisi ve gezegenler astronomisi (Kral II. James'ın Fransa'ya kaçışı sırasında 1687'de yayınlandı) Copernicus'tan beri önyargıyla bakılan fizik ve kozmolojinin birliğini sağlayacak yolu açarken, çok az sayıda insan Din Savaşları'nın yeniden başlamayacağı beklentisi içindeydi. Bu arada, biraz önce Modernite'nin Yapı İskelesi diye adlandırdığımız İnsanlık ve Doğa hakkındaki kuşatıcı genel önkabuller yapısı İngiltere ve Fransa'daki eğitilmiş insanlar arasında yaygın kabul görmüştü.

Bu noktada problem, ilgili fikirlerin popülerliğini açıklamaktır. Eğer yeni dünya resminin dayandığı metinler doğa filozoflarının matematiksel ve bilimsel eserleri ise de, kesinlikle hikâyenin tamamı bundan ibaret değildi. Çoğu insanın benimsediği bu çerçeveye duyulan güven, Kartezyen ve Newtoncu fiziğin onseki-

zinci yüzyılın başında ulaştığı matematiksel ve deneysel temellendirmenin çok ötesine uzanıyordu. Eğer yüzeyin altını kazarsak, bu doğa resmine 1700'den sonra duyulan inanç (1650'lerde Kesinlik Arayışı'na duyulan inanç gibi), anlamları matematiksel teoremler türetmek veya doğal fenomenleri açıklamakla pek ilişkisi olmayan diğer paralel *metinlere* (*subtexts*) dayanıyordu.

1700'lerin başlarında Newtoncılığın ortodoks İngiliz düşünürleri arasında kabulü kesinlikle birincil metinlerin okunmasına dayanmıyordu. 1687'de yalnızca bir avuç Avrupalı matematikçi Newton'ın *Principia*'sını anlayarak okuyabilmişti: Leibniz'in saldırısının içeriğinden anlaşıldığına göre, o bile sadece iki düzine sayfayı dikkatle okumuş görünüyor. (Kitabın giriş sayfalarında Newton'ın Yaratılış teolojisine meydan okumasını sağlayacak cephane bulan Leibniz, Newton'ın tartışmasının büyük bölümünü şekillendiren hesaplamaları ya da gözlemleri kontrol etme sıkıntısına girmez). Dahası Newton'ın *Opticks*'nın 1704'den 1717'ye kadarki müteakip baskılarına eklenen ilave *Araştırmalar*, Tanrı'nın Doğa'yı yarattığı yapının yorumu olarak onun doğa resminin ciddiye alınmasının genel nedenleri dışında herhangi bir neden de vermez. Decartes'in aksine Newton hikâyesi için hiçbir *kesinlik* – geometrik ya da şifre çözücü kesinlik – iddiasında bulunmaz. Bunu son Araştırma'larından birinde görmek mümkündür:

Ele alınan bütün bu şeyler, Tanrı'nın başlangıçta maddeyi katı, kütleli, sert, nüfuz edilemez, hareket edebilir parçacıklar halinde yarattığı *bana ihtimal dahilinde birşey gibi* görünüyor.

Newton'ın düşünceleri onsekizinci yüzyılın “sağduyu” konusu olarak İngiltere’de iki yüzyıldan çok daha uzun bir süre *bien pensants* okuyucular ve vaizler arasında kanaatleri taşıyan bir sözlü geleneğin dokusunu oluşturdu; ve Voltaire sayesinde Newtoncılığa bu heves kısa sürede Avrupa'nın diğer büyük uluslarındaki okuyucularca da kısa sürede paylaşıldı. Bu bağlılığın kaynakları ve amaçları nelerdi? Apaçıktır ki zamanın saf bilimsel tartışmalarındaki sorunlardan daha fazla birşeylerdi.

Newtoncu Çerçeve'nin gizli gündemi metinlerin yüzeysel anlamlarında açık değildir; gizli gündem genellikle örtülü şekilde düşüncelerinin çoğunlukla anlaşılma tarzında, yüzeyin altında bir yerdeydi. Yeni dünya resminde bahis konusu olan şeyi, kendileri matematikçi olmayan insanlar için herhangi bir basit açıklamadan yoksun bulunduğu için, metinlerin ötesine uzanmalı ve başka dolaysız delil türlerinin bulunabileceği şeyleri görmeliyiz. Bu amaçla, üç soru özellikle sorulmaya değer: Biz öncelikle geç onyedinci ve erken onsekizinci yüzyıl İngiliz okuyucularının Newton'ın fikirlerini *kabul etme eğilimleri*yle ilgileniyoruz ve bu yüzden şu soruyu yöneltebiliriz:

İngiltere'deki bütün okuyucular, diyelim, sınıfları, dinleri ve diğer arkabahçeleri ne olursa olsun bu fikirlere aynı ölçüde açık mıydılar? Veya farklı arkabahçelerden gelen insanlar arasında bu konuda gerçek farklılıklar var mıydı?

Sonra farklı ülkelerden insanların yeni dünya resmini kabul etme eğilimlerini karşılaştırabilir ve bu amaçla şunu sorabiliriz:

Yeni dünya görüşüne, İngiltere ve Fransa'yla karşılaştırıldığında, Almanya veya İskoçya'da, diyelim, insanlar ne ölçüde kuvvetle inanıyorlardı? Bazı ülkelerdeki insanlar onun önkabullerine meydan okumaya, diğer ülkelerdeki insanlardan daha fazla ya da daha az mı hazırıldılar?

Nihayet metinlerin kendisine göre okunduğu gizli gündem yalnızca açık içeriklerine bakılarak keşfedilemez ve biz kezâ şu soruyu da yöneltebiliriz:

Bu birincil metinleri taşıyan yankı ve çağrışımlar nelerdir? Yazarları genellikle "söylemeden bıraktıkları" doktrinlerini açıklama sıkıntısı çektiklerinde, bu sıkıntılarının özel nedenleri var mıydı?

. * * * * *

Eğer yeni çerçeveden büyük izleyici kitlesine sahip birşey olarak söz ediyorsak, bu izleyici kitlesinin yapısı neydi? Bu düşünceler evrensel bir ilgi görmüş müdür? Veya onlar potansiyel izle-

yiciler kitlesinin alt grupları için mi önemliydiler? Bu dünya görüşünün kendi kendine kahyalığına soyunan sözcüsü, onun doktrinlerinin evrensel kabul gördüğünü (“bütün insanlarca kabul edildiğini”) ima eder, ancak bu bütünüyle bir abartıdır. Çok daha yakından bakarak, onun fikirlerinin bazı çevrelerde şevkle kabul edildiğini, diğer çevrelerde de şiddetle eleştirildiğini görürüz. Yeni resim İngiltere’de etkisi 1688 kansız *coup d’etat*’ından sonra baskın olan ilerici-kafalı Anglikan ruhban ve eğitilmiş oligarşi arasında klişe haline geldi ve Fransa ve diğer ülkelerde benzer bir geçerlilik kazandığında da yine destekçileri eğitilmiş oligarşiyeye mensup insanlardı.

Tam gelişmiş sosyal sınıflara ve kurumlara sahip merkezileşmiş Ulus-Devlet’lerde Modern Çerçeve hemen saygıya layık bir fikre dönüşmekle kalmadı, aynı zamanda “resmi” görüşe bile dönüştü. Yeni görüşün en keşkin savunucuları kamu okullarını organize eden, basına ve yayına kolayca ulaşabilen ve görüşleri o dönemden itibaren kitaplarda temsil edilen insanlardı. Bu yeni çerçevenin nüfusun geriye kalan kısmı için ne ölçüde önem taşıdığı bir başka sorundur. Carlo Ginzburg gibi araştırmacılarca incelenen okur-yazar olmayan gruplar bir yana, onyedinci yüzyıl İngiltere’inde hatırı sayılır büyüklükte bir okur-yazar, düşünen insanlar sınıfı sınıfsal arkabahçesi, dinî uyumsuzluğu nedeniyle politik iktidarın ve kamusal egemenliğin dışına atılmıştı veya merkezden uzaklaştırılmıştı. Newtoncu çerçeve Londra ve Paris’te saygın yazarlar ve vaizlerle popüler hale gelmişti, fakat bizim amaçlarımız bakımından şu soruyu yöneltmek daha uygundur: “O Birmingham ve Clermont Ferrand gibi şehirlerde nasıl bir rol oynamıştır?”

Commowearth’den önce bile “alt tabakadan” İngilizlerin birçoğu (özellikle de hünerli zanaatkârlar) Kıta Avrupası köylüleri arasındaki genel cehaletten kurtulmuştu. İngiltere’deki okur-yazar alt sınıf, geleneksel kültüre, eğitime, İngiliz üstsınıflarının Kilise hiyerarşisine paralel nonkonformist bir teoloji ve sosyal organizasyon geliştirmişti. Basın üzerindeki sansür Cromwell yönetiminde bir kaç yıl kaldırıldığında, bu nonkonfor-

mist kültür, teoloji, toplum ve siyaset konusundaki görülebilir ve yoğun bir tartışmanın odağıydı; bu tartışmanın doğurduğu düşünme alışkanlıkları büyük ölçüde eyaletlerde ve kısmen gizlice de olsa Restorasyon'a hayat verdi.

Saygın İngiliz toplumu I. Charles'ın idamının travmatik gölgesini hiç unutmadı ve Commonwealth mezheplerini (sects) İngiliz tarihinin kapanmış bölümü olarak görmekten hoşnuttu. Bir sonuç olarak bazı tarihçiler Commonwealth'in hatırasının Anglikan ortodoksi eski konumuna yerleşirken Nonkonformist eyaletlerde bile uzun süre yaşayıp yaşamadığından kuşku duyarlar. Bugün onun yalnızca egemen kültürün gerisinde bir tâli gelenek olarak varlığını sürdürdüğü açıkça ortaya çıkmıştır. Commonwealth tartışmaları, özellikle de Winstanley ile Eşitleyiciler'in fikirleriyle ilgili tartışmalar Avustralya'nın siyasî retoriğinde yankılanmaktadır ve ülkenin sosyal tutumlarında sürekli bir iz bırakmıştır. Okur-yazar mahkum-göçmenler (convict-settlers) ister endüstriyel İngiltere'den ister baskıyla kolonize edilmiş İrlanda'dan olsunlar bilinçli isyancılardı: Avustralyalıların kendileri için Cromwellci Kazıcılar (Diggers) lakabını tercih etmiş olmaları boşuna değildi.

Böylece 1660'tan itibaren Nonkonformist kültür yeniden eski konumuna getirilen oligarşi için büyücülükle ilgili taşra önyargılarının asla olamadığı ölçüde açık ve doğrudan bir tehditti. Bu tehdidin farkına varılmıştı: Restorasyon'dan sonra Anglikan vaizler yalnızca bir azınlık değil, aynı zamanda nefret edilen ve aşağılanan bir azınlık olduklarının bilincindeydiler. Bu popüler nefretin temeli doktriner olduğu kadar siyasiydi de. Sansürle birlikte Commonwealth Anglikan Rahiplerin gücüyle, Pazar Günü Kiliseye zorunlu katılım ve kurumlaşmış Kilise'nin genel vergileri zorla toplama hakkıyla karşı karşıya geldi: 1660'tan sonra bunların tekrar yüklenmesinden çıkar sağlayamayanlar onu keyfi ve gereksiz bir yük olarak gördüler. Nonkonformistlerle Anglikanlar arasındaki son çatışma eski "İki Ulus" destanını ileriye taşıdı: 1670'lerde gizli toplantılar düzenlemekle karşı karşıya kaldıklarında Anglikan vaizler Dayanışma'nın baskısı

altında sendika işçilerine nutuk atan Polonya Komünist Partisi görevlileri gibi bir hisse kapılmış olmalılar.

Egemen Anglikan kültürün “İçerdekileri” ile ikincil Non-konformist kültürün “Dışardakileri” arasındaki farklılık onların yeni düşünce çerçevesine yönelik tutumlarını kuvvetle etkiledi. Maddenin hareketsizliğiyle ilgili hayatî önemi haiz doktrin iyi bir örnek incelemidir - “Madde kendi içinde/başına hareket-sizdir: o kendi kendisini hareket ettiremez; o yalnızca daha büyük bir fail tarafından hareket ettirilirse fiziksel etkiler doğurabilir.”

Bu Newtoncu çerçevedeki temel unsurdu ve kanu zihninde sonunda kuantum mekaniğinin başarılarıncaya yıkıldığı zamana, yirminci yüzyılın ortalarına kadar yaşadı. Newton bu özel doktrini Descartes'dan devralmıştı ve ona 1650'lerde Newton'ın *Principia*'sı yayınlanmadan önce, erken bir zamanda meydan okunmuştu. Commonwealth sekteryenleri spontan eylem ve hareket yeteneğine sahip *fiziksel* kütle (yani madde)den yoksun herhangi bir öneriyi, özerk eylem kapasitesine ve dolayısıyla sosyal bağımsızlığa sahip özerk *insanî* kütle (yani “alt sınıflar”)den yoksun önerilere paralel şekilde okudular. Bir temel fizik sorunu olarak bizi sarsan şey, onların gözünde 1640'larda kaçtıkları adil toplum düzenini yeniden empoze etme girişimlerinin bir parçasıydı.

1640'dan sonra İngiliz entellektüeller Commonwealth'in kral katilleriyle aynı ölçüde suçlu görülme korkusuyla maddenin hareketsizliğini sorgulamaya son verdiler. Daha önceki görüşün izleri yalnızca Commonwealth reformcularına sempati duyanlarda kaldı. Sözün gelişi 1704'de ölmeden hemen önce öğrencisi Prenses Caroline'e yazarken Leibniz yalnızca Newton'ın teolojik fikirlerini küçümsemekle kalmıyor aynı zamanda Locke'un geliştirdiği bazı argümanları da eleştiriyordu:

1. Doğal dinin kendisi (İngiltere'deki) çürümenin bir parçası gibi görünüyor. Birçok insanın maddî insanî ruhları olacak, diğerleri Tanrı'nın kendisini bir maddî varlık haline dönüştürüyor.
2. Bay Locke ve takipçileri, ruhun maddî olup olmadığı ve doğal şekilde yok olup olmayacağı konusunda en azından belirli bir fikirden yoksun.

Cevabında Samuel Clarke Newton'ı savundu, fakat onun Locke'a ilave edebileceği pek birşeyi yoktu. Yine de, kelimelerinin tonlaması burada dile getirilmeye değer:

Bay Locke'un ruhun maddî olmayan (immetarial) olup olmadığından kuşku duyması yazılarının bazı bölümlerinden haklı olarak çıkarılabilir: fakat onun bu tür kuşkuları bazı materyalistleri, felsefenin matematiksel ilkelerinin düşmanları ve Bay Locke'un yazılarında hataları dışında pek az şey bulunduğunu düşünenlerce izlenmiştir yalnızca.

1715'te Locke da reddedilmiş ünlü bir şahsiyetti, ancak şöhreti yine de daha önceki çok radikal yıllarının gölgesinde ikamet ediyordu. Clarke onu reddetmiyordu, fakat onu aynı zamanda iyi bir Newtoncu olarak da görmüyordu. O ona yalnızca kötü bir ortaklığı bulunduğunu ima ederek, bir mesafeli tutumu benimsiyordu. ("Bazı materyalistler" ifadesi muhtemelen, yeni ortodoksiler karşısında Cromwellci düşünce özgürlüğünü savunmaya devam eden John Toland'a atılmış bir tokattı.)

Locke "zihin/madde düalizmini" asla bir aksiyom veya tartışılmaz birşey olarak görmedi: entellektüel ve politik görüşleri yeni çerçevede yaygın itibara mazhar olmadan önce şekillenmişti ve o daha sonraki yazarların tehlikeli ve hassas buldukları sorunlar konusunda korkusuzca spekülasyon yaptı. O herşeyden önce, hiçbir zaman maddenin hareketsizliğini kesin birşey saymamıştı; tersine, "düşünen madde" – yani rasyonel prosedürleri gerçekleştirebilecek maddî sistemler – ihtimalini ciddiye almaya hazırды. Leibniz - Clarke mektuplaşması sırasında, öleli on yıl geçmişti. Hanoverian Court'da itibar gören güçlü insanlar onu çoktan affetmişler, fakat hatırasını ayakta tutan "çürük" söylentileri bütünüyle unutmamışlardı. Kibirli bir yorumcunun girişi dikkate alınırsa Clarke ölümden sonra bıçak altına yatma ihtimaline direnemezdi.

Madde'nin "canlı" ve "düşünen" sistemler üretebileceği fikri onsekizinci yüzyıl boyunca heterodoks bir fikirdi: onu savunma zahmetine girenler genelde nonkonformistlerdi. 1720'lerde nonkonformistlerin sözcüsü eserleri o zaman kasten edebe aykırı paradokslar olarak okunmuş bulunan skandal yazar Julien de la

Mettrie'ydi. Le Mettrie asla Fransız akademik elitinin saygıdeğer bir üyesi olamamıştı. Hollanda'da Boeerhavé'yle çalıştıktan sonra iki çarpıcı kitap yayınlamıştı: *L'Homme Machine* ve *L'Homme Plante*; bu metinlerde onyedinci yüzyıl bilimadamlarının kendilerinden yola çıkarak doğayla ilgili konuları sınıflandırdıkları dogmatik ayırımlarla dalga geçti. O özellikle de Descartes'ın Madde'yi kaplam'la eşitlemesini, doğa'nın zenginliğine gereksiz sınırlamalar getiren birşey olarak reddetti. Biz diyordu, bunu bir kenara bırakarak organizmaların hayatî ve zihinsel aktivitelerini maddî yapılarının doğal ürünleri olarak görebiliriz. Daha sonra Büyük Frederick'in Berlin Akademisi'ni ziyarete gitti. Ve orada zehirli sülün kebabı (pheasant pâté) yediği için öldüğü söylenir. Ölüm haberi Paris'e ulaştığında akli selim sahibi Fransız bilginleri kolektif bir üzüntüye kapıldılar.

Disquisitiones (1777) [Tezler]'nda Newton'ın açıklamalarının hareketsiz madde doktrinine dayanmadığını öne sürmüş bulunan Joseph Priestley'nin durumu daha az ilgi çekici değildir. Priestley iyi eğitilmiş bir taşralı Nonkonformist'ti: bir Üniteryen olarak, entellektüel ve ruhanî İngiliz kurumundaki konumu Le Mettrie'nin Fransa'daki konumundan daha yüksek değildi. O kendi kendini marjinalleştirmiş bir entellektüeldi: Oxford'da ya da Cambridge'de değil Daventry'deki muhalifler (Dissenters) Akademisi'nde okumuş bulunan bir Sconian'dı, Anglikan değil; Londra'daki Kraliyet Akademisi'nde değil, Birmingham'daki Josiah Wedgewood Lunar Society'de çalışmıştı. Kısacası o asla bir *centilmen* (krala veya soylulara hizmet etmiş adam, ç.) olmamıştı.

Priestley 1789'dan sonra kendi itibarını telafi edilemez ölçüde zedeledi. Fransız Devrimi'nin başarısını alkışlamış, onu kutlamak için ziyafet vermişti ve Devrimci katillerin suçlarını görmezlikten geldiği için açıkça hakarete uğramıştı. (İngiltere'de zulme maruz kalan Huguenotlara yaygın bir sempati vardı, ancak Devrimi izleyen olaylar I.Charles'ın ölümünün acı hatıralarını canlandırdı ve genel terörü harekete geçirdi.) Priestley kalabalıklarca evinin yakılışını seyretti; kürsüsünü bırakarak Amerika'ya

göçtü ve son yıllarını Pennsylvania'daki Northumberland'da geçirdi. Aktif madde tezi İngiltere'deki tarafsız okuyucuları ikna etmiş miydi? Hayır. Muhtemelen "tarafsız" okuyucu yoktu: belki de bahis konusu derin sorunlar (her ne olurlarsa olsunlar) rizk almayı gerektirecek kadar önemli görünmüyordu.

1700'den sonra Modernite'nin Çerçevesi İngiltere'de ve Fransa'da *her türden ve sınıftan* insan için eşit ölçüde önemli görülmedi. Eğer farklı *yerler* ve *ülkelerdeki* kabul edilme tarzlarını mukayese edersek bazı insanların ona meydan okumakta diğerlerinden daha fazla aceleci olduklarını da görebiliriz. Yeni dünya görüşü apaçıklığı sorgulanmaya ya da doğruluğu "dile getirilmeksizin" tartışılmaya başlandığında, merkezileşmiş ulus-devletler bu tür tartışmalara en azından yeni fikirleri kabule hazır bir çevre sundular. Kazıcıların (Diggers) fikirleri suçlu varisleriyle birlikte Avustralya'ya taşındı, Julien de la Mettrie gibi bir Fransızın Berlin'de, Joseph Priestley gibi bir İngilizin Amerika'da ölmesi rastlantı değildi. Onsekizinci yüzyıl İngiltere ve Fransa'sında nonkonformist bilimadamları göçe zorlanmadı, ancak göçmelerini gerektirecek şartlar hazırlandı. Kafa bağımsızlıklarını korumayı taşrada daha kolay bulanlar bile bunu Londra'da değil Birmingham'da, Paris'te değil Montpellier'de buldular. Ve tezleri Modern Çerçeve'nin önkabulleriyle çelişen yeni disiplinler ortaya konulmaya başlandığında, başka bir yerde çalışmak çok daha iyiydi.

Modernite'nin yapı iskleesindeki diğer bazı kırılganlığa gelince: 1700'de bu çerçeve/çatı doğa düzenindeki derin ve köklü tarihsel değişimler konusunda spekülasyonda bulunmayı sağlayacak hiçbir boşluk bırakmamıştı. Tanrı apaçıktı ki dünyayı birkaç bin yıl önce yaratmıştı ve muhtemelen dünya bu zaman zarfında aynı yapıyı korumuştur; bu yüzden bu kadar sınırlı bir zamanda onda önemli jeolojik değişiklikler aramak makûl değildi.

Fransa'nın Massif Central (Merkezi Dağ Kitlesi, ç.)'ndaki spekülâtif kafalı onsekizinci yüzyıl seyyahları, bu dağların bugünün aktif volkanlarınıninki gibi görüntülere sahip olduklarına dikkat çekerek onların sönmüş volkanlar olup olmadıklarını sor-duklarında, çoğu Fransız okuyucuları bu fikri inanılmaz bulmuştu. (Eğer Mont Dore Yaratılıştan sonraki bin yıl boyunca lav püskürtmüş ise, bu kesinlikle kaydedilir ve hatırlanırdı!) Doğa'nın Tarihi ile ilgili sorunlar bu yüzden zor sorunlardı ve yalnızca bilimsel ortodoksinin merkezlerinden uzaklaşarak ele alınabilirdi.

Geç onsekizinci yüzyılda, tarihsel jeolojideki en etkili teoriler bu yüzden İskoçyalı James Hutton ile Almanyalı Abraham Gottlob Werner'in teorileriydi. Saygıya mazhar İngiliz kanaati Dünya'nın kökleriyle ilgili spekülasyonlara ondokuzuncu yüzyıla kadar mesafeli bir tavrı benimsedi. Londra Jeoloji Cemiyeti, gündemini belirlediği tarih olan 1815'te Yeryüzü'nün gelişimiyle ilgili teorileri, şimdiki yer kabuğunun katmanlarını inceleyen bir bilim dalı kurmak amacıyla tasarlanmış alan çalışması lehinde reddetmişti. Gerçekten de, hem İngiltere hem de Fransa'da ondokuzuncu yüzyıla kadar tarihsel jeolojinin sorunları teolojik tartışmaları provoke etmiş ve hatta tarihsel jeolojinin ciddi bir müdafaası "bir tarihçi olarak Musa'nın doğruluğunun" delili sayılabiliyordu.

Doğa hakkındaki bir bilimsel teorilerin meşruiyetiyle ilgili tartışma Darwin'in 1859'da *Türlerin Kökeni*'nin yayınlanmasıyla başlamamıştı, yalnızca alevlenmişti. 1819'da Edinburg Üniversitesi'nde okuyan bir öğrenci olarak Darwin, William Lawrence'ın Fizyoloji, Zooloji ve İnsanın Doğal Tarihi – kitabın yayın hakkının korunması, bir "materyalist" insan fizyolojisi görüşünün küfür olması temelinde reddedildi ve bu olayın hatırasını yazarı hayatının sonuna kadar taşıdı - ile ilgili ihtilaf ilk elden terk edilmişti. O başını eğmeyi ve yalnızca işiyle ilgilenmeyi burada öğrendi. Darwinlerin bir aile dostu söz yitiminden (aphasia) muzdaripti: "saat gösterildiğinde görsel olarak mesajları algılasa da akşam yemeğinde" kelimelerle ifade edilen me-

sajları anlayamıyordu. Özel düşüncelere dalarak Darwin bu tür bir idrak yetersizliğinin, sözün gelişi çarpmadan doğan beyin zedelenmesi sonucu olması ihtimalini keşfetmişti, ancak yayınladığı spekülasyonlarından çok daha fazla şey biliyordu ve onları ancak 1970'lerde yayınlanabilmiş olan *Not Defterleri*'ne ayırmıştı. Organik evrim ve insan türünün biyolojik atalarıyla ilgili çalışmalarında bile açık tartışmadan kaçındı: Kent'deki taşra evinde şöhretini yalnız bir egzantrik şahsiyet olarak hazırladı ve teorilerinin bayrağını halka taşımayı T. H. Huxley (Buldok [Bulldog]'u)'e bıraktı.

Yeni dünya görüşünden kovulan bir başka alan da psikolojydi; aynı şekilde, psikolojik konuların ilkin Almanya ve İskoçya'da gerçek bir ciddiyetle tartışılmış olması tesadüf değildi. İskoçya, İskoçya Kralı VI. James Kraliçe I. Elisabeth'in yerini alarak merkezini Londra'ya taşıdığı ve 1707'de Büyük Britanya Birlik Antlaşması imzalandığında ulusal özerkliğini kaybetti. Aynı şekilde Almanya Prusya'nın on dokuzuncu yüzyıldaki hakimiyetine ve Bismark daha sonra ulus olmaya giden yolun temelini atıncaya kadar bir uyum ve merkezileşme geleneği bulunmayan büyüklü küçüklü birimlerden ibaret bir yamalı bohçaydı. Politik merkezileşmeden kaçmakla hem İskoçya hem de Almanya aynı zamanda ulusal merkezileşmenin yarattığı kültürel baskılardan da kaçmış oluyordu ve bu bilimadamları ve benzeri insanlar için başka yerlerde saygıdeğer fikirlere "hakaret" sayıldığı için tehlikeli görülen spekülasyonların peşine düşmek konusunda daha fazla özgürlük temin ediyordu. İngiltere'de Lawrence'ın "ateistik" Fransız Fizyolojisine özlemi yine de psikologların tehdit edici olabileceğinden daha tehdit ediciydi: İngiliz Fizyolojisi ondokuzuncu yüzyılda kendine destek bulduktan sonra bile, psikoloji henüz yalnızca, sözün gelişi nöropsikolojinin ya da klinik nörolojinin yan ürünü olarak kabul ediliyordu.

"İnsan bilimlerine" gelince: birçok İngiliz onlardan bugüne kadar kuşku duydu. Antropoloji şanslıydı: o koloni yönetiminin yan dalı olarak başladı. Sosyoloji İngiltere'de en azından 1960'lara kadar bir sis perdesi altında kaldı. Yalnızca ekonomi

Adam Smith'in İskoçya'sında bir ahlak felsefesi dalı olarak yeşerebildi ve felsefî köklerini kaybetmeksizin matematiksel kesinlik kazandı. Anglo-Amerikan ekonomi teorisi sıkıca Kartezyenizmin "akıl" tarafına yerleşmişse de, Alfred Marshall önceleri bir filozoftu, John Maynard Keynes G. E. Moore'un öğrencisiydi. Ekonomi gerçek insanî tercihlerin arkasındaki *nedensel* güdüler ve duygular örgüsünü keşfetmek yerine "ideal" üreticiler ya da tüketicilerin, yatırımcıların ya da tutum-oluşturucuların *rasyonel* tercihlerini keşfetti. Ekonominin amacına göre "nedensel" faktörler çok daha kesin "rasyonel" hesaplamalar lehinde bir kenara atıldı. Bu yolla modern özellikler hem düşünce hayatında hem de saygın İngiliz toplumunda korunmuş oluyordu.

Dökümanter delillere dönelim: kaynaklardan biri yeni dünya görüşünün "ikincil metinleri"ne ışık tutmaktadır. Daha önce Leibniz ile Newton'ın sözcüsü gibi hareket eden Clarke arasında 1714-1715 yılları arası mektuplaşmadan söz etmiştik. Leibniz'in ilk mektubunun hedefinin, Newton'ın güneş sisteminin *sabit* olması gerektiği fikrini matematiksel açıdan ıspatlayamaması olduğunu görmüştük. Mektuplaşma sürdükçe, yeni dünya görüşünün düşünce mübadelesine giren önkabullerini genişletiyor ve çoğaltıyordu. Bu mektupların içeriğinin arkasında kullanılan retorik aygıtlara bakarsak, doğa felsefesi ile teoloji arasındaki bu karşılaşmada tehlike altında bulunan ilgilerden daha fazla şeyler buluruz.

İlkin mektupların fizik konusundaki *a priori* argümanlara odaklandığı anlaşılıyor: "Vakum gibi birşey olabilir mi?", "Madde parçacıkları bir mümkün en küçük hacme sahip midir?", "Uzay ikiyüz yarda sola eğilimli olmaz mı?" "Cisimler müdahale eden herhangi bir failin yardımı olmaksızın birbirlerini milyonlarca millik uzaklıktan çekebilirler mi?" Fakat bütün bu sorunların bilimsel olmayan çağrışımları var ve daha derin an-

lamları kolay kolay görmezden gelinemeyecek itirazlar ve önerilerle renklendirilmiş durumda. Güneş sisteminin sabitliği ile ilgili tezin bile derin bir mesaj taşıdığı anlaşılıyor. Şöyle söylüyor Leibniz:

Tanrı mucizeleri gerçekleştirirken bunu doğanın isteklerini değil, lütfuna mazhar olanların isteklerini karşılamak için yaptı. Aksini düşünen herkesin Tanrı'nın hikmeti ve gücüyle ilgili bir fikre ihtiyacı vardır.

Newton bir gezegenler dinamiği teorisi yayınlamaktan şu türden eğitici sonuçlardan yoksun, bulunduğu için kaçınmış olmalıdır –“Tanrı değişken bir gezegenler sistemi yaratsaydı kesinlikle daha iyi mi olurdu?” Tartışma fiilen doğal fenomenleri yöneten düzenlilikler konusunda değil sadece, bu doğa resminin Tanrı'nın Rasyonalitesini bir “rasyonel” teoloji ye destek verip vermediği konusunda da sürer.

Birbirlerine verdikleri cevaplarında Clarke ve Newton, Leibniz doğrudan doğruya yeni dünya görüşünün önkabullerine karşı çıktığında ona asla meydan okumazlar:

Hem İngiltere’de hem de başka ülkelerde doğal dinin kendisini reddeden veya hatta onu aşırı ölçüde değiştiren birilerinin olduğu doğrudur ve birçok kişi bundan üzüntü duyuyor da olabilir.

Bu her ne zaman vuku bulsa, onlar sorgulanan genel fikri terk eder, hatalarını kabul eder ve Newton’ın konumuyla ilgili ifadelerini artık Leibniz’in itirazlarından etkilenmeyecek şekilde değiştirirler. Elbette, bir cisim olmadığı yerde hareket edemez; fakat Newton’ın çekim teorisi, bunun olabilmesini gerektirecek hiçbir imada bulunmaz. Elbette Tanrı’nın Uzay’da Kozmos’u Yaratma Kararı irrasyonel değildi, ancak insanlar O’nun tercih ve yaratma nedenlerini keşfedememiş olabilirler: Onlar doğa felsefesinin Tanrı’nın Doğa Planı’nın eğitici bir vizyonu sağlaması gerektiğini de sorgulamazlar. Newton düşüncelerinin “bir Tanrı’ya inancı gözönünde bulunduran insanların işine yaradığını” görmekten mutluydu; fakat *Principia*’da o yalnızca dinamiğin fenomenleriyle astronominin fenomenleri arasındaki matematiksel ilişkilerin varlığını göstermeyi amaçlamıştı. Bu Tanrı’nın Doğa

Eseri'yle ilgili kuşatıcı bir görüşe giden yol boyunca atılmış bir ilk adım değildi, yolculuğun tamamı da değildi; fakat o son resmin Leibniz'i meşgul etmiş bulunan Yaratılış'ın teolojik yorumuna destek sağlayacağından emindi.

Her iki tarafın mektuplarındaki retoriğe başvurular birçok uzlaşma noktasını ortaya koyar: sözlerinin arkasında ortak imajlar ve anolojiler vardır. Eğer Doğa, filozofların inandıkları gibiyse serideki diğer tezlerin tümünü doğru kabul edebilirdik. Tanrı, Doğa'nın düzenini asla bir bilge Kral'ın Devlet'i organize ettiğinden daha az oranda rasyonel ve hesaplı tarzda inşa etmiş olamazdı: üstelik Tanrı'nın Doğa'ya ilgisi, bir Koca ve Baba'nın Karısına ve Ailesine ilgisinden daha az bir ilgi de olamazdı. Eğer yazışmayı bu analogilerle donatılmış bir gözle okursak, gizli bir resim, bir anın fotoğrafının giderek artan parlaklığıyla görünür hale gelecektir.

Yazışmada örtülü bir biçimde yeralan ana temalar yine "istikrar/denge" ve "hiyerarşi"dir. Doğa düzenindeki herşey Tanrı'nın Doğa'ya hakimiyetine tanıklık eder (veya tanığı *haline getirebilir*). Bu hakimiyet doğal ya da insanî dünyanın bütün dokusunu içine alır ve tecrübenin her düzeyinde apaçıktır. Tanrı Doğa için ne ise Kral da Devlet için odur. Modern Ulus'un kendi devlet organizasyonunu Tanrı'nın astronomi dünyasında sergilediği yapılar üzerinde modellendirmesi yerinde birşeydir: *Roi Soleil* veya Güneş Kral birbirini izleyen uyruk daireleri ve kendi yerini bilen herkes üzerinde hakimiyet sahibidir ve onları doğru yörüngeleri üzerinde tutar. Tanrı Doğa için ne ise, Kral da Devlet için odur; Koca da Karısı için odur; Baba da Aile için odur: 1660'dan sonra saygın çevrelerde kurumlaşan Paternalizme (kadife eldivenli demirden elin egemenliği, çev.) böylece Doğa düzenindeki meşru bir yer verilmiş oluyordu. Bütün bunlardan Doğa'nın düzeni ile Toplum'un düzenini benzer bir yasalar serisinin yönettiği sonucu çıkıyordu.

Kaydedilmeye değer bir dipnotu ilave edelim. Bireylerin gizli gündemleri gibi kültürlerin gizli gündemleri de genellikle pratikleri kadar sembollerinde de ortaya çıkar. Güneş sistemini mo-

del almış bulunan bir Aile ve Devlet imajı kuşaklar boyu saygın Avrupalıların ve Amerikalıların muhayyilesine egemen olmuştur: sembolik abidelerinden biri Massachusetts, Stockbridge mezarlığındadır. Kızının ölümünden söz eden Edie Sedgwick, John P. Marquand, Jr., şöyle sorar:

Stockbridge'deki eski mezarlığı daha önce hiç görmüş müydün? Bir köşede ailenin defin mekanı vardır; adı Sedgwick Pie'dır. Pie çok daha alımlıdır. Merkezde Stockbridge Sedgwicklerinin ilki, Edie'nin ve benim büyük, büyük, büyük babamız Yargıç Theodore Sedgwick yüksek taştan yapılmış mezarında, karısı Pamela onun arkasında gömülüdür...[Onların çevresindeki bütün mezarlar] daha mütavazıdır ve onlar etrafında bir halka oluştururlar. Yargıç Sedgwick'in kuşaktan kuşağa torunlarının başları atalarına bakar ve ayakları atalarını Yargıç'la karşı karşıya geldiklerinde Sedgwickler dışında kimseyi göremeyeceklerdir.

Aile mezarlığının biçimi –Pederşahi Yargıç'ın *père soleil* olduğu bir gezegenler sistemidir- geleneksel astronomik iması, sosyal gücüne tanıklık etmektedir.

Newtoncu dünya görüşünün ikincil-metinlerini incelerken sunduğumuz üç tür delilin üçü de ikinci dereceden deliller; ancak bu ikincil delillerin hepsi, çok farklı kaynaklara ve imalara sahip iseler de, aynı yöne işaret ediyorlar. Eğer bu dünya görüşünde bahis konusu olan şey konusunda yirminci yüzyıl bilimsel teorisinde bahis konusu olan şeye duyulan kuşkudan daha fazla kuşku kalmışsa, Leibniz-Clarke mektuplaşmasının bir perspektiften yorumu bu kuşkuyu ortadan kaldıracaktır.

Biz burada modern pozitivistlerin anladığı şekliyle bilimle değil, dünyanın şeyleri hem “politik-teolojik” hem de bilimsel veya açıklayıcı terimler altında birbirine bağlayacak ölçüde kuşatıcı bir yorumunu veren bir *kozmpolis*'le ilgileniyoruz. Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra Avrupa kültürünü ve toplumunu yeniden inşa edenler farklı egemen ulus devletler arasında ve içinde *istikrarı/dengeyi* ve her bir devletin sosyal yapılarındaki *hiyerar-*

şiyi kılavuz ilkeleri olarak kabul ettiler. Bu görevi icra edenler için denge/istikrar ve hiyerarşinin, Tanrı'nın plânında astronomik kozmostan bireysel aileye kadar herşeyde bulunduğu inanmak önemliydi. Onlar Toplum'da olduğu gibi Doğa'da da hiyerarşinin “daha alt” basamaklarında yeralan şeylerin “daha yüksek” basamaklarındaki yaratıkların ve nihaî noktada Tanrı'nın gözetimine ve kontrolüne tâbi olduklarını düşünüyorlardı. Doğa'daki “tabiyet ve otoriteye” ne kadar fazla inanılıyorsa, sosyal eşitsizliklerden de o ölçüde daha az endişe ediliyordu. Duygunun “irrasyonallitesi” konusunda da aynı şey geçerliydi: eğer uyruklar hayatlarını düşüncesizce düzenlerlerse, bu Daniel Defoe'nun romanlarında okunmaları eğlendirici, ancak reel hayatta meşgul olunması çok kuşku götürür olabilen türde sosyal karışıklıklar doğurabilirdi.

Modernite'nin yapı iskelesini şekillendiren insanlık ve doğa ile ilgili kuşatıcı düşünceler sistemi bu yüzden hem sosyal ve politik hem de bilimsel bir cihazdı: o, egemen ulus-devletin siyasî düzenine ilâhî meşruiyet bahşeden birşey olarak görülüyordu. Bu bakımdan, modern bilimin dünya görüşü – *fîilen varlık kazanırken* - 1700'de gezegenlerin hareketlerini veya med-cezir hareketini açıklama gücü kadar politik ulus-devletler sistemine sağladığı meşruiyet dolayısıyla da kamu desteği kazandı.

Tersine, bu çerçevenin önkabullerini sorgulayan Nonkonformistlere entellektüel cüretle saldırıldı: onlar aşağılandı ve hakarete maruz bırakıldı. Julien La Mettrie gibilerin rezil alışkanlıkları olduğundan kuşku duyuluyordu; veya onlar unutulmaz savunmaları Fransız Devrimi'nde iyi şeyler olduğunu öne süren Tom Paine, John Toland ve herşeyden Joseph Priestley gibi politik yıkıcılar olarak saldırıya maruz bırakıldı. (Maddenin harksiz olduğunu reddeden ve yalnızca “atomların” otonom güç merkezleri olabileceğini iddia eden bir adamdan başka ne beklenbilirdi?) Meydan okunan şey asla Nonkonformistlerin yaptığı bilimsel açıklamaların yeterliliği değildi: aksine mahkum edilen dinî sofuluktan yoksun, veya, kurulu düzene genel saygıdan yoksun karakterleriydi. Bir kere daha, iki yüzyıl sonra, bizim bakış

açımızdan dili itibarıyla bir bilimsel tartışma gibi görünen şeyin daha kapsamlı bir tartışmanın bir parçası olduğu, bilimsel veya entellektüel sorunlarla ilgili olduğu kadar politik ve sosyal sorunlarla da ilgili pratik sonuçlara sahip olduğu anlaşılıyor.

Rasyonalizmden İkinci Geri Adım

La Grande Encyclopédie'nin ve Ortodoks Modernite görüşünün çok uzağındayız artık. "Modern" bilim ve felsefenin herhangi bir ülke ve tarihsel dönemin mütefekkir *esprit* (ruh, çev.)lerinin teşebbüs ettiği soyut, konteksten-bağımsız araştırmalar olmak yerine, burada, tarihsel durumlarının derinlerinde yatan nedenlerle, hususi şekiller aldıklarını görüyoruz. Felsefe onyedinci yüzyılda Otuz Yıl Savaşları gibi olaylardan bağımsız (konunun tarihçileri genellikle bunu ima ederler) doğmuş olmaktan uzaktır ve bu tür bir yorum sürecin önemli boyutlarını açıklamaz bırakır.

Bizim eleştirel yorumumuzun 1570 ile 1720 arasında herbiri Avrupa hayatında ayrı tonlara sahip dört kuşağı birbirinden ayırmaya götürüyor. 1610'a kadar insanların hayatlarını kendi doğrularına göre düzenleme ve inanç farklılıklarını tolere etme yeteneklerine yaygın, fakat evrensel olmayan bir inanç vardı: Michel de Montaigne dışında hem Francis Bacon hem de William Shakespeare bu inancı çalışmalarının son dönemine kadar sergilerler. Shakespeare insanın hiçbir biçimde elleri ortodoks ve saygın olan şeye ilgiye bağlı bulunmayan karakterini güçlü bir biçimde ortaya koyar; bu vurgu yalnızca *The Winter's Tale* [Bir Kış Masalı], *Tempest* [Fırtına]'da ve diğer geç dönem oyunlarında azalır. Descartes'dan yirmi beş yıl önce 1651'de doğan Bacon'a gelince; onun hayat ve düşünce karşısındaki tutumu büyük ölçüde yüzyıl sona ermeden şekillenmişti: yazıları 1610-1640 arasında hakim "sınırlara kapanma" tutumundan hiçbir iz taşımaz. Tersine Bacon insanî varlıklar için uzun dönemli beklentilere açık yalnızca kendi teknik ve yönelimlerinden emir almaya gönüllü

insanların uzun-vadeli bir gelecek beklentilerine açık ilk sosyal filozoflardan biriydi: Montaigne için olduğu kadar Bacon için de Teori ve Doktrin'in sınırlarını belirleyen şey Tecrübe'ydi; tersi değil.

1610'dan sonra, bu inanç tonunun yerini kaos tonu aldı. Teolojik bağlılıklara sahip Avrupalılar haklarında hiçbir mutabakatın bulunmadığı doktrinlere değil, *inancın bizatihi kendisine* inanıyorlardı. Doktrin ve tecrübe birbiriyle kavgalıydılar. John Donne gibi bir şair – ilk elden hayat ve aşk tecrübesi Karşı-Reformasyon Teolojisi konusundaki bitmek bilmez tartışmaya aşinalıkla katmerlenmişti – bu tecrübe ile teori arasındaki içinden çıkılmaz durumu tek bir mısraya sığdırmıştı:

Batter my heart, three persons'd God

Bu mısra ruhanîliği Teslis'le ilgili bütün teolojik problemlere toslatan bir mısradır. Paradoksu birleştirerek o “Meleklerle yeryüzünün muhayyel köşelerinde borularını çalma” çağrısında bulunur. Burada John Donne'dan on yıl önce doğmuş bulunan Shakespeare ile çelişen dikkat çekici hiçbirşey yoktur.

Hiç kimsenin genel tatmin “bulamayacağı” veya şahsi tecrübesiyle bağdaştıramayacağı bir doktrine bağlılık yan ürünü olarak Modernite'nin ayırteci özelliklerinden biri haline gelen bir mükemmeliyetçiliği doğurdu. Descartes bilimsel bulmacaları çözecek rasyonel bir yöntem peşindeydi, ancak Bacon'ın ılımlı empirik yöntemlerine sırt çevirdi ve herhangi birşeye tam kesinlik arayışı dışında bir ciddî umut beklemedi. Uzun vadede, anladığı şekliyle her teorinin tecrübesiyle uzlaşması gerekirdi, ancak “açık-seçik” matematiksel kavramların anlaşılabilirlik ve kesinliğinin entellektüel bakımdan birbirinden kopuk olguların empirik desteğinden daha büyük bir önceliğe sahip olduğundan hiçbir kuşku duymadı. Onyedinci yüzyıl doğa felsefecilerinin yeni araştırma programı hem “matematiksel” hem de “deneysel” bir program olarak sunuldu. Fakat, herşeyden önce bu bir matematiksel kesinlik anlayışıydı: deneysel destek ve açıklama arayışı ikincil bir arayıştı.

Bu yüzden, Descartes'ın argümanlarında, şifre çözücü Descartes ile temel arayıcı Descartes arasındaki şizofreni şudur: O matematiksel bakımdan kolay anlaşılır, ancak soyut doğa *teorileri* ile tecrübedeki somut *fenomenlerin* ayrıntılı şifre çözümü arasındaki gediği kapatamadı. Mükemmelliyetçilik başka yerlerde de aynı şizofreniyi doğurdu. Paris'in dışındaki Abbaye de Port Royal onyedinci yüzyıl ortalarının Fransasının en gözde entelektüel ve yazarlarını içine alan bir Jansenistler cemaatinin evi (veya eden uzak evi)ydi: bu oyun yazarları ve filozoflar, Abbaye'deyken amaçladıkları ruhanî mükemmeliyeti daha sıradan başarılarıyla uzlaştırma güclüğü çekiyorlardı. Cemaatin üyesi olarak yaşadığı sürece Jean Racine bir oyun yazarı olarak kendi yeteneklerini mahkûm etmeye mecburdu; matematikçi ve dine bağlı Blaise Pascal entelektüel yeteneklerini eşit ölçüde belirsiz buluyordu. Zamanının yarısında onları başarıyla ve kuşkudan uzak şahsî tahminle kullanabiliyordu: diğer yarısında aynı yeteneklerin dikkatini Tanrı'yla ilişkisinden uzaklaştırmak suretiyle onu yanlış yola sürüklemesinden acı duyuyordu.

1650'den sonra, önceki yüzyılların doktrin çatışmalarının bir kenara atıldığı ve çabaların yeniden inşaya hasredildiği kırk yıllık bir geçiş dönemi yaşandı. Diplomatik açıdan Avrupa'nın ulus-devletleri uzlaşmadıklarında uzlaştılar: evde/içerde uyum inançtan daha büyük bir sorundu. Doktrin sorunları merkeziliklerini yitirdi ve tartışmaya alaycı bir ton girdi: William Congreve'in nükteyle söylediği gibi, "I am always of the opinion with the learned if they speak first". Bu alaycılık, Kurumlaşmış Kilise'nin Papazları, yasaya uymaları gerekenler yalnızca onlar oldukları için cemaat mensuplarına vaaz verdikleri sırada pek de sürpriz değildi. "İstikrar mücadelesi"nin gerçekten kazanılıp kazanılmadığı, *status quo ante* 'nin hem politik hem de doktrin bakımından yalnızca geçiçi olarak sağlanıp sağlanmadığı sorunu etrafında hâlâ bir kuşku vardı, fakat şimdilik alaycı uzlaşma *détente*'nin hayır duaları için ödenecek küçük bir bedeldi.

Ertelenen belirsizlikler yerini ancak yüzyılın sonunda güvene veya hatta gönül rahatlığına teslim etti. Newton sonunda Coper-

nicus'un bıraktığı astronomik sorulara cevap verdi ve Fransa'da XIV. .Louis'in mutlak monarşisinde ve İngiltere'de III. Willi- am'in anayasal monarşisinde eşit ölçüde varolan istikrara ve hiye- rarşiye bağlılığı açıkça doğrulayan bir doğa düzenini gözler önüne serdi. Bu sırada ortodoksinin sorunları arkabahçeye atıldı. Bu, insanların şimdi, Shakespeare'in insanî tecrübeyi güçlü karak- terizasyonunu veya Montaigne'in insanî tecrübe konusundaki herşeyi içeren merakını gözden geçirdikleri anlamına gelmiyor. Tersine bu, insanların eski doktrin mücadelelerinin artık bütün bu çabalara değmediğini düşündükleri anlamına geliyor. Alexan- der Pope "pratik" herşeydir der:

Bırak aptallar çekişsin hükümet modelleri için
İyi olanların kavuştuğu birşeydir iyi yönetim.
İnanç türleri için bırak edepsiz partizanlar savaşsınlar;
Doğru bir hayat sürenlerin yolu yanlışla varmaz.

(İnsanın "kötü" partizanlara başvurmaktan yakasını kurtaralı- beri uzun zaman geçmişti.)

Burada özetlendiği şekliyle eleştirel yorumumuzdaki çok az şey 1960'tan önce bilim ve felsefe tarihçilerince farkedilmiş ya da anlaşılmıştı: farkında oldukları bu çok az şeyi de konu dışı sa- yarak görmezlikten gelmişlerdi. Rasyonalist bilim görüşüne bağlı olduklarından, onlar bütün empirik verileri "destek sağla- yan", "destek sağlayamayan" veya numerik göstergeler ve ihti- maliyet göstergeleriyle ölçülen şeyler olarak yeni hipotezlere "kısmi destek sağlayan" veriler diye gördüler. Yalnızca yeni fi- kirlerin açıklama – tercihen kantitatif açıklama - başarısı rasyo- nel değerlendirmeleriyle alakalıydı. 1970'lerde bile onların ka- bul ettikleri biricik şey, kavramsal ve teorik evrimi Bilimin açık- layıcı içeriğindeki değişmelere bakmak suretiyle inceleyebilme- mize izin vermektir. Bizim buradaki konumuz çok daha radi- kaldır. "1720'de Newtoncu dünya görüşünü kabul eden insanlar için bahis konusu olan şey neydi?" diye sordüğümüzda, onlara ağırlık veren mülahazalar yirminci yüzyıl filozoflarının "açıklayıcı" diye adlandırdıkları herhangi birşeyi aşar. Özellikle de, dünya görüşünün kozmopolit fonksiyonunu açıklama fonksi-

yonu kadar açıklar ve muhtemelen çok fazla şeyi açıklar; ve biz onun kabulüyle ilgili doğru yorumu ancak ve ancak onu “yeniden kontekstüalize edersek” (yeniden kontekstine yerleştirirsek,ç.) yapabilir ve böylece “alakalı” faktörler olarak kabul edilebilecek bütün faktörler üzerindeki bütün sınırlamaları kaldırabiliriz. Tarihsel delil ikinci dereceden delil olabilir, fakat bu delil Newtoncılığın kabulünü – Kesinlik Arayışı gibi - mükemmelen zamanın sosyal ve politik çerçevesine yerleştirmemizi sağlayabilir.

1970'lere kadar bilimin felsefesi ve tarihi rasyonalist dünya görüşünü benimsemiş bulunan ve öncelikle doğa biliminin *entel- lektüel* boyutlarına ilgi duyan insanlarca yazıldı. Bilimadamı olmayanlar bilimin ürünlerinin/sonuçlarının etik ya da politik imalarına dikkat çektikleri zaman bu, (onlara göre) bu sonuçların anlamına ışık tutmayan bir rastlantıydı. Bu sırada T. S. Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı] farklı zamanlardaki insanların bilimsel açıklamalarını çok farklı açıklama modelleri etrafında şekillendirebilecekleri imasında bulunduğu için birçok insana çok olağanüstü bir kitap olarak görüldü. Yine de, yeni bilimsel fikirlerin kabul edilip edilmeyeceği, reddedilip edilmeyeceği konusunda yargıda bulunulurken, Kuhn bile sosyal ve politik yorumların denkleme girmesine izin vermedi. Ancak 1980'lerde araştırmacılar bilimin muhtevasındaki değişmelerin ötesine geçebildiler ve dış kontekstin problemlerinin ve açıklama modellerinin tercihini nasıl etkilediğini sorabildiler.

Daha geniş pratik spekülasyonlar kontekstine ilgi Platon'un *Republic* [Devlet]'i kadar eskidir ve bir “kozmpolis”in doğa ve toplum düzenlerini birleştireceği rüyası hiç değilse bu kadar uzun bir süredir geleneğimizin bir parçası olmuştur. Ancak, 1920'lerden itibaren elli yıldır rasyonalist bilim görüşü Akademi'ye, bilimin “sosyal fonksiyonuna” yapılan atıflar sol-kanat sapkınları diye saldırılmaya açık hale gelecek ölçüde kök salmış durumdaydı. Fakat bugün bilimsel düşüncelerin hem açık hem de gizli gündemleri bulunduğu, yapılmış bulunan bütün teorik açık-

lama çalışmalarından sonra bile biz yeni fikirlerin pratikte hizmet ettiği ikincil ilgilere/çıkarlara bakma ihtiyacı duyuyoruz. Bilimin 1750'den 1920'ye değişen yüzünü izleyerek yalnızca Isaac Newton'dan Albert Einstein'a fiziğin teorik içeriğini değil, yalnızca John Ray'den T. H. Morgan'a biyolojinin teorik içeriğini değil, aynı zamanda Newtoncılığın, "modern sosyal düzeni" "kozmpolitik" meşrulaştırıcı rolünü de dikkate almalıyız. Bu noktada iki husus ilgiyi hak ediyor: hem doğanın hem de toplumun zorunlu organize edici ilkesinin istikrar/düzen olduğundaki ısrar ve bireysel ve kolektif hayatta ortaya çıkan akıl ve duygular arasındaki gerilim.

1700'den itibaren ulus-devlet içindeki sosyal ilişkiler sınıf ilişkisine dayanan *yatay* egemen olma (superordination) ve tâbi olma (subordination) terimleriyle tanımlandı: bir bütün olarak "aşağı tabakalar" bir bütün olarak "en iyi türe" tâbi ve onun altında bir tür olarak görüldü. Her sınıfın ulus devleti oluşturan yatay sistemde özel yeri vardı ve yapının zirvesinde Kral ikamet ediyordu. Sosyal uzay/mekân tipik şekilde içine aldığı insanların/erkeklerin statülerine göre tanımlandı ve bu çağrışım yoluyla onların eş ve çocuklarına da uygulandı. Ulus devletin bir yan ürünü olarak sınıf ayırımı, önceleri bulunmadığı ölçüde, toplumun tümünün hayatı organize edici ilkesi haline geldi. Özellikle Fransa'da, toplumdaki anahtar güç monarkın devletin faaliyetlerini kontroldeki (ve aydınlatmadaki) "güneş kabilinden" iktidarıydı. Egemen Yargı'yı ve kraliyet kurumlarını kontrol yetkisine sahipti ve soylularla orta sınıfı doğrudan etkisi altında tutuyordu: aşağı tabakalarda yer alanlar veya "yığınlar" dolaylı olarak ve belirli bir mesafe uzaktan onu taklit ediyorlardı. Üst ya da alt sınıf düzenlemesi teoride yataydı, ancak, sosyal güç uygulamaları dahilinde yörüngeseldi. Sosyal istikrar toplumdaki tarafların toplumda ötekilere göre "kendi yerlerini bilmelerine" ve karşılıklı davranış biçimlerini doğru ve rasyonel yapan şeyi bilmelerine bağlıydı.

Burada, toplumun gezegenler sistemi modeli açık şekilde kozmpolitikti. Bu tür bir meşrulaştırma bulunmaksızın, hiye-

rarşinin “aşağı tabakalara” halkın “en iyi türüne” göre empoze edilmesi keyfi olurdu. Bu hiyerarşi toplumun yapısına yansıdığı ölçüde otoritesi de kendi-kendini açıklayıcı, kendi-kendini doğrulayıcı ve görünüşe bakılırsa rasyonel hale geldi. Doğa’nın Tanrı’nın devam ettirmek istediği sürece istikrarını garanti altına alacak matematiksel “yasalara” uygun hareket ettiği yolundaki felsefi inanç sosyal açıdan devrimci bir fikirdi: Hem *kozmos* hem de *polis* kendi kendilerine yeterliydi ve müşterek “rasyonaliteleri” istikrarlarını garantiliyordu. 1650’ler gibi geç bir tarihte insanlar Dünyanın Sonu’nun geldiği endişesi içindeydiler: oysa 1750’de büyük çocukları, rasyonel ve herşeyi yapmaya muktedir bir Yaratıcı’nın mükemmelen işleyen bir dünya yarattığından emindiler.

Sosyal istikrarın bu idolleştirilişi (putlaştırılması,ç.)nın pratik sonuçları vardı. Herhangi bir ailenin toplumdaki konumu, erkek üyelerinin konumuna göre tanımlanıyordu ve bu yüzden cinsiyet ayrımcılığı (veya sexism), yeni devletin oluşturucu unsuru haline gelmişti. Bu çeşitli şekillerde işliyordu. Genç bir adam “kötü” bir evlilikle konumunu, tehlikeye düşürebilirdi, fakat genç bir kadın evlenerek, sosyal köklerinin üzerinde kendini daha iyi bir konuma çıkarabilirdi. Romanın tarihin bu aşamasında şekillenerek popülerleşmesi tesadüfi değildir. Henry More etik’i bir felsefi teori sorununa dönüştürdüğünde temel moral sorunlara ilgiyi edebiyat yazarlarına terketmişti. 1660’da yeni sosyal sınırlamalarla birarada varolan değişimleri ve şansları sergileyen karakterlerin (mesela, Moll Flounders) maceralarını veya yanlış maceralarını ortaya koymaları için Defoe ve Richardson’a alan açılmıştı. Defoe ve Richardson Thackeray ve Edith Wharton’a kadar sosyal tırmanışın trajikomedisi hikâye anlatımlarını meşgul etti.

Bu arada İngiltere ve diğer Avrupa devletleri İrlanda, Amerika, Asya, Avustralya ve Afrika’da deniz aşırı koloniler kurdular. Sınıf ve cinsiyet ilişkilerini içeren yatay örgütlenme tarzı bu ırklara teşmil edildi. Evde icat edilen ayrımcılık modelleri egemenlik altına alınan halklara tekrar uygulandı: Irkçılık kolanize

edilen “aşağıdakilerin” kolonileştiren “iyilere” Tanrı-vergisi tâbi kılınışlarının ifadesi oldu. Irk, cinsiyet ve sınıf ayırmacılıklarının kendileri, elbette yeni pratikler değildi. Egemenlik altına alınan halklar çok daha önce; köleleştirilmiş, veraset hakkı erkek tarafına verilmiş, halklar genelde odun kesicileri ve su taşıyıcıları konumu rollerine düşürülmüştü. Fakat yeni *kozmpolitik* çerçeve bu ayırmacılık tarzlarına, onların Tanrı'nın doğa ve insanlık plânının temel unsurları olduğunu ima ederek yeni bir saygınlık kazandırdı.

Yeni dünya görüşünün diğer bir sosyal canalcı özelliği akıl ve duygular arasında yaptığı katı ayırımdı. Bu yalnızca entellektüel ilgiye yönelik teorik bir doktrin değildi: aksine o geç onyedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar Avrupa'da hayatı hem sosyal hem şahsî düzeyde şekillendirdi. Modernite'nin yapı iskelesindeki diğer unsurlar gibi bu ayırım da ulus devletin gündelik sosyal hayatında genellikle “dile getirilmeksizin” somutlaşarak varlığını korudu. Hesaplaşma insan aklının ayırıcı özelliği olarak tahta çıkarıldı; duyguların hayatı açık-zihinle düşünmenin taleplerinden kopuk birşey olarak reddedildi. Bu sosyal anlamıyla “duygu” bir cinsiyet kodu kavramı haline geldi: sabit bir sınıf sistemini değerli bulanlar için, cinsel cazibe sosyal kaosun ana kaynağıydı. Bugünkü kuşağın önceki kuşaktan birçok genç erkek – herhangi bir oranda “sağlıklı” genç erkek – genç kadınların – herhangi bir ölçüde “güzel” genç kadınların – seksten sahiden zevk alabileceklerinden bihaberdi; oysa, güzel genç kadınların da “hanıma yakışmayan” birşey olarak cinsel ilişkilerden aktif zevk almaları engellenmişti. Descartes'la birlikte, insanî “akıl” entellektüel gücü ile duyguların fizyolojik “nedenleri” arasında yapılan teorik ayırım olarak başlayan şey (iyi) rasyonalite ile (kötü) duygusallık ya da düşüncesizce hareket etme arasındaki pratik çelişkiye dönüştü.

Bu tabular da yine *sınıf-temelli*ydi.. “Duygusallıktan (emotionalism)” feragati teşvik eden sağlıklı genç centilmenler ve güzel genç kadınlar eğitilmiş oligarşiye mensup (veya mensup olma idealindeki) ailelerden geliyorlardı: aynı şey “daha aşağı

tabaka” dan gelen çocuklar için geçerli değildi. Ayrıca bu cinselliğe yönelik yeni bir tutumdur: cinselliğe (seks) yönelik bu tutum onyedinci yüzyılın “saygın” sınıfları için zorunlu hale gelmişti. Montaigne’nin *Denemeler*’i onunla ilgili hiçbir gösterge sunmaz: tam tersine onlar seksi spontan, karşılıklı haz alınan ve cinslerarasında eşit ölçüde varolan birşey olarak ele alırlar. Seksüellikle ilgili Püriten endişe eğilimi tehlikeli bir biçimde 1600’lerin ortalarında doğdu. Bu yüzden Freud’un ondokuzuncu yüzyıl sonunda insanları kurtarmaya çalıştığı yasaklamalar izleri hatırlanamayacak ölçüde eski yasaklar değildir: onlar büyük ölçüde, sınıfa-dayalı devletin onyedinci yüzyılın problemlerine bir çözüm olarak tasarlandığı bir zamanda *de novo* varlık kazanan korkulardan kaynaklanmıştı. Buna benzer sorunlar Modern Kozmopolis iktidarı ele geçirinceye kadar varlıklarını korudu: Daniel Defoe’dan *Lady Chatterley’s Lover* [*Leydi Chatteley’in Sevdalısı*]’a kadar. Bu seksüel önyargının sınıf temeli bütünüyle gülünç hale geldiğinde sona erdi: Leydi Chatterley’i sansürsüz yayınladığı için Penguin Books’a müstehcenlik gerekçesiyle soruşturma açıldı. Bu sansürsüz baskıda Mr. Mervyn Griffith-Jones Q. C., bir tanığa şöyle soruyordu: “Bu kitabı bayan hizmetçi nizin elinde görmek ister misiniz?” Bu soru bütün Britanya’da alaycı gülüşlere yol açmıştı. Eğer o D. H. Lawrence’ın kitabını yıkıcı bir kitap olarak gördüyse, bunun sebebi seks konusunda içerdiği fikirler değildi. Genelde alt sınıftan aşıklar gibi bayan hizmetçiler de muhtemelen orta sınıftan daha fazla şehvet düşkünüydü. Eğer roman bir tehlike kaynağı idiyse, bunun nedeni resmettiği ilişkilerin sınıf sınırlarını çaprazlamasına kesmesiydi. Eğer herkesin hizmetçileri de Lord Chatterley’nin çiftlik bekçisini taklit etseydi ne olurdu? Bu durumda hizmetçileri hizmetçi statüsünde tutmak nasıl mümkün olabilirdi?

Yeni kozmopolisin sosyal sonuçları bir özelliği paylaşırlar: onlar, son zamanlarda politik ve sosyal retorikle etkili olan bir nosyonu, “geleneksel değerler” fikrini müjdelerler. Bütün Ortaçağ ve Rönesans boyunca, ruhban sınıftan ve eğitilmiş ruhban sınıf dışı insanlar, sosyal etikteki (veya “değerler”deki) problemlerin

tek ve evrensel bir “geleneğe” başvuruyla çözülemeyeceğini düşünmüştü. Ciddiyet arzeden durumlarda, farklı mülahazaların birarada varolan geleneklerden biri diğerine tercih ediliyordu. Onyedinci yüzyıl etik’i teorik felsefenin bir branşı haline getirinceye kadar “durum etik’ine (case ethics)”, Birleşik Devletlerin yargı, hukuk pratiğinde hukuk yorumu olarak entellektüel tarzda meydan okundu. Durum etiki, her ahlâkî probleme eşsiz bir çözüm bulma amacı taşımıyordu: aksine, o, moral düşüncenin ve sosyal geleneğin mevcut bütün kaynaklarını kullanarak keşfedilmemiş etik alanının mirengi noktalarını bulmaktı.

Böylece biz etik’in tarihsel Hristiyanlıktaki statüsü konusunda şunu söyleyebiliriz: “Geleneksel olarak ne gelenek vardı ne de bir gelenekler *plüralitesi*; tersine, dar görüşlü ya da liberal birbirine paralel ancak kepsi kabul edilebilir birçok gelenek vardı.” Katı Karşı-Reformasyon vaizleri ne düşünmüş olurlarsa olsunlar, çok daha katı zihinli Augustinciler asla iyi tonların tamamına sahip olamadılar. Üstelik Ortaçağ ya da Rönesans teologları gelenekler plüralitesini, elimine edilecek birşey olarak görmek şöyle dursun, üzüntü duyulacak birşey olarak da görmüyorlardı. Tarihsel açıdan Batı Kilisesi ulusları-aşan bir kurumdu ve İskoçya’dan Sicilya’ya, Polonya’dan Portekiz’e halklarla çok realistik bir tarzda meşgul olmuştu. Ahlaki konular, daha başlangıçta inşa edilen bir plüralizme sahipti: en bilgece/ustaca çözüm belirli bir durumda pratikten doğan talepler arasında eşitlenebilir bir istikâmet izlemekten doğuyordu.

Ancak etik teori icat edildikten sonra, yani *dogma* bir buyruk/emir anlamı kazandığında insanlar sonunda ahlâkî sorunların tek, yalın ve otoriter çözümlere sahip olduğuna inanır hale geldiler. Reformasyon’dan önceki yıllarda, moral ve genel teoloji Taşra Kiliseleri’nde kolej düzeyinde tartışmalara açıktı.

Papalık Mahkemesi genel ahlâkî konulara bakan hakimlerini ancak 1700’den sonra Papalık otoritesiyle donattı. Bu merkezileşmiş otoriteye yönelik eğilim, *Pio Nono*’nın Fransız Devrimi’nin yıkıcı sonuçlarla karşı Kilise’yi güçlendirmeye çalışmak zorunda kalması örneğindeki gibi, Kilise’nin Protestan sapkınlara

karşı savunmasını güçlendiren bir taktikti. “Geleneksel değerler” fikri, 1700’den itibaren muhafazakar retorik’in aracı haline geldi. Ortaçağ Hristiyanlığı’nda insanlar Aristotelesçi bir “basiret” fikriyle mutlu bir biçimde yaşadılar; bu Aristotelesçi fikre göre, tek bir ahlâkî kurallar kodu – geometri gibi bir teori-deki soyut problemlerle, moral pratiğin somut problemleri arasındaki hayatî farklılığı görmezden gelen bir kod – empoze etmek yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda aptalcaydı. Modernite’nin yapı iskelesi, o zamana kadar kabul edilebilir bir spektrumun/tayfin yalnızca “katı” ucu olan saygın moral ve sosyal doktrinleri rasyonelleştirme amacıyla kullanıldı: bu yolla eğitilmiş oligarşi kendi kendine hizmet edecek tarzda konumunu takviye etmek için sosyal gücünü kullanıyordu. Bu böyle olduğu için belki de Julien La Mettrie gibi özgür bir düşünürün, Joseph Priestley gibi bir nonkonformistin ve Charles Darwin gibi özgün bir düşünürün değiştirilmesi çok zor şeylerden yakınmaları şaşırtıcı değildir.

Rasyonalizmden ikinci geriye adımın neyi icap ettirdiğine ve ettirmedişine dikkat ediniz. O bir yandan bilimin başarısının, tarihsel olarak konuşmak gerekirse hem politik ve hem de açıklayıcı mülahazalara dayandığını gösterir. Bu olgunun hiçbir teorik yorumuna başvurmuyoruz: üstelik ne sözün gelişi Newtoncu görüşün ulus olmanın teolojisi olduğunu, ne onun burjuva devletinin ideolojisi olduğunu ne de kapitalizmin “entellektüel üstyapısı” olduğunu öne sürdük. Tersine biz onu önemi yalnızca etnografik ya da diğer empirik yöntemlere başvurularak anlaşılabilir bir sendromun unsurlarından biri olarak sunduk. Şartlarla ilgili deliller olmaksızın Newtoncu çerçevenin başarısını merkezileşmiş onsekizinci yüzyıl ulus-devletinin sosyal buyruklarıyla ilişkilendirmenin hiçbir nedeni olamaz. Gözden geçirilmiş yorumumuz, ilave olgusal incelemeye tâbi tutulabilir de tutul-

mayabilir de, fakat bu açıklama en azından dönemin şartlarıyla ilgili gözlemlere ve makûl yorumlara dayanıyor.

1920'den 1950'lere kadar filozoflar Bilimi, ilerlemesi, bu ilerlemenin gerçekleştiği tarihsel duruma atıfta bulunulmaksızın tanımlanarak değerlendirilebilecek soyut bir girişim olarak ele aldılar. 1960'larla birlikte, onlar, Bilimde ilerlemenin standartlarının değişken olduğu, "paradigma değişmelerine" ve diğer yönelim ve vurgu değişmelerine bağlı olduğu fikrini açıklar. Araştırmalarımızda, daha ileri gitme ihtiyacı duyuyoruz. Daha önceki yüzyıllarda bilimsel faaliyet bugün yürürlükte olanlardan çok daha farklı "hayat formlarının" veya "yaşantı dünyalarının" parçası olarak yapıliyordu. Newton ve meslektaşları, sözün gelişi, bilimin teknolojik uygulamalarıyla pek fazla ilgilenmiyorlardı: onlar, okuyucularının birçoğu, politik mecburiyetler ve sosyal yapıyla bağlantılı kozmopolitik sorunlar için imalarıyla ilgilenirken, daha çok yeni bilimsel fikirlerin teolojik imalarına ilgi duyuyordu.

Bütün bu düşünceler burada yeterli ölçüde dile getirilmemiş olabilir. Fakat biz en azından şu empirik soruyu yeniden ortaya koyma girişiminde bulunduk: "Şu ya da bu özel dönemde bilimadamları ve bilimin okuyucuları için problem teşkil eden şey nedir?" Mevcut yargı standartlarımızı daha önceki kuşakların fikirlerine dayandırmak yerine, kendimizi belirli bir tarihsel durumda yaşayan insanların kafalarına yerleştirdik ve bilimsel düşüncelere zamanın "sağduyu" içindeki yerlerini kazandıran tılısını veren şeyi anlamayı denedik.

Dördüncü Bölüm

Modernite'nin Öbür Yüzü

Egemen Ulusa Soylu Bağlılık

1690'lardan 1914'e kadarki yıllar Avrupa'da egemen "ulusluğun (nationhood)" yükselişini gördü. İki yüzyıldan daha fazla bir süre çok az insan hem teoride hem de pratikte ulus-devletin merkezî siyasî birim olduğunu ciddî bir biçimde sorguladı. Bu yıllar aynı zamanda, Modernite'nin çerçevesi diye adlandırdığımız doğa görüşünün yükselişine de tanıklık etti. Öncelikle İngiltere ve Fransa'da, yalnızca kendi çağdaşlarıyla entellektüel ve sosyal bakımdan uyum içinde olmamaktan hoşnut cesur ruhlar, hem Kartezyen insanî aklın doğa makinasından koparılmasına hem de Newtoncuların bu temel üzerine inşa ettikleri sabit, hiyerarşik Kozmopolis'e meydan okudular. Ancak, 1914'ten sonra bu bilimsel fikirler ve sosyal pratikler yaygın bir biçimde yeniden sorgulandı. Birey ulusun mutlak egemenliği ilk kez bozuk fonksiyonlu (dysfunctional) ve anakronistik birşey olarak görüldü ve aynı zaman zarfında bilim Modernite'nin yapı iskeletindeki son kırışlarına güven kaybolmaya başladı.

"Modern" devlet ve toplumun organizasyonunun odağı olarak ulusun birliğine, istikrar ve bütünlüğüne yeni vurgu her zaman politik fiilî gerçekliğin tanımından çok felsefî bir idealdi. Teoride bu ideal Fransa ve İngiltere'nin sosyal ve politik organizas-

yonunda cisimleşti; fakat bu cisimleşme asla tam ve mükemmel olmadı. Hollanda çok az tarihsel geçmişi ve olağanüstü homojen kültürüyle 1579'da yaratılan küçük bir ülke olarak bu ideale daha fazla yaklaştı. (Uluslararası ticarete bağımlı olduğu için, tüccarlarla aristokrasi arasındaki denge onu, Fransa ve İngiltere'de giderilmesine ihtiyaç duyulan büyük adaletsizliklerden bağımsız çok daha adil bir toplum haline getirdi)

Bazı ülkelerde nüfus çok karışık olduğu için "ulusluk" hissinin gelişmesi yavaş oldu. Ulster'da Protestan İskoçlarla Katolik İrlandalılar'ın karışımı hâlâ yağ ile su gibi karıştırılamazdır. Makedonya'da bugün bile komşu şehirler yarım düzine kültür ve dili bulunan bir nüfusa sahipler. (Fransızlar, kesilerek karıştırılmak suretiyle yapılan bir *macédonie*'yi hiçbirşeye değişmezler) Fransa, İngiltere ve Hollanda tarihsel ve coğrafi nedenlerle ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar parçalanmış durumda oldukları için, Ulus-devlet idealine İtalya ve Almanya'dan daha hızla yaklaştılar. İki yüzyıl önce Leibniz kültürel bakımdan üniterleşmiş bir Almanya –*Teuschtum*– rüyası görmüştü; fakat Almanya politik üniterleşmesini 1848 yılının liberal ayaklanmalarından sonra gerçekleştirebildi. Benzer şekilde İtalya'da, geleneksel şehir devletlerinin ve eyaletlerin lokal gücü (kısmen papalığın siyasî kontrolü altında bulunuyordu) ancak Mazzini, Garibaldi ve Caxour tarafından alt edilebilmişti)

Ulusun birliği böylece teoride politik meşruiyetin temeli, pratikte devletin birliğinin dayanağıydı. 1650–1950 arasında çok az siyaset filozofu bu temel varsayıma meydan okudu veya "ulusluğun" devletin yapısının doğal temeli olduğunu sorguladı: onların merkezî sorusu şuydu: "Ulus devletler meşruiyetlerini nasıl kazanır, sürdürür ve hangi araçlarla uyruklarını politik itaate zorlama hakkına sahiptirler?" Şu öncelikli soru ortaya atılmadı: "Ulus devlet ne ölçüde politik organizasyonun veya sosyal bağlılığın odağı olarak yalnızca sınırlı bir değere sahiptir?"

Kozmopolitik olarak, sosyal inşa süreci farklı Avrupa ülkelerinde farklı rotalar izledi ve yeni dünya resminin anlamı, sözün gelişi Almanya, İngiltere ve Fransa'da, bu farklı notalara tekabül

eden farklı tarzlarda yorumlandı. Mesela, Otuz Yıl Savaşları'yla derinden sarsılan Almanya'da büyüyen Leibniz, felsefenin temellerinin hem metafizik hem de matematiksel açıdan "isbatlanabilir" olmasının gerekliliği üzerinde Newtoncılardan çok daha katı bir biçimde ısrar etti: Newton'ın çekim gibi isbatlanamaz hipotezler ortaya koymaya gönüllü oluşu ona üzücü ve tehlikeli görünüyordu. Leibniz ve Newton, XIV. Louis ve III. William'dan bir kuşak sonra, Fransız Aydınlanması'nın kurucuları modern kozmopolisi, yaratıcılarınınkinden alışılmadık bir biçimde ve farklı bir ruhla ele aldılar. İngiltere'de bu kozmopolis İngiliz monarşisini ilkin Orange Sarayı'na, sonra da o günden beri işgal edilen Hanover Sarayı'na taşıyan anayasalı diplomasinin bir parçası olan *bien pensants* Anglikanların mülküydü. Onlar için yeni kozmopolisin erdemlerinden biri tam da anayasalı monarşiyi "rasyonel" devlet organizasyonu modeli gibi görünür hale getirmenin ve dolayısıyla modern ulus devletle uyumlu kılmanın biricik yolu olmasıydı. İngiltere'de onu kurulu düzeni destekleyen kesimin dindar, sağ-zihniyetli saygın üyeleri benimsediler. Onlar, yeni kozmopoliste radikal ya da ateistik hiç birşey görmediler: aksine, o bir uyum mesajı taşıyordu—İngiliz politik sisteminin Tanrısal Doğa Sistemiyle armoni içinde olduğu mesajını.

Fransa'da durum farklıydı. XIV. Louis'in büyük torunu ve halefi XV. Louis'e le Bien-Aimé lakabı takılmış olabilir, fakat o yine de bir mutlak otokrattı. 1750'lerin Fransa'sında anayasal monarşi, radikal ve yıkıcı bir fikir olarak görülüyordu: Katolik kraliyetçiler İngilizlerin fikir ve politikalarına, tıpkı Joseph Priestley'nin Fransız Devrimini kabulü 1789'dan sonra İngiltere'de ne kadar kötü görünmüşse o kadar hayranlık duyuyorlardı. Adı dillere düşen Voltaire, bir Londra seyahati sonrasında Newton'ın fikirlerini Fransa'da ilk kez popülerize eden kişiydi: Diderot, d'Alembert ve Holbach 1751'de Aydınlanmanın temel aracı çok sayıda ciltten oluşan *Encyclopedié*'yi yayınlamaya başladı. Bu büyük seriler aynı zamanda muhaliflerin ürünü olarak görülüyordu: onun yirminci yüzyıldaki göçük varisi *Le Petit Larousse* bile hâlâ *une machine de guerre* diye anılır.

Bourbon otokratlarla Gal (Fransız,ç) Kilisesinin ittifakıyla karşı karşıya kalan Ansiklopedistler yeni kozmopolisin teolojik saygınlığına Newton'dan daha az ilgi duyuyorlardı. Kurumlaşmış Fransız politik sistemine entellektüel bir yeni düzenleme sunarken, onlar dinî otoriteleri şoka sokmayı da düşünmüyorlardı. Cüretkar Paul Henry, Baron d'Holbach Newton'ın doğa yorumunu dönüştürdü: saygınlığı kuşkulu bir ateizmin dayanağı olarak kalmak yerine, Newtonculuk şimdi ateizm ve materyalizmin bilinçli aracı haline geldi. Başka bir söyleyişle Holbach Newtoncu felsefeyi sekülerleştirdi ve Bourbon monarşisinin Tanrısal hakkına inanan Katolik müminlere karşı bir silaha dönüştürdü.

Bu ihtimal yeni fizikte örtülü bir biçimde hep vardı. Descartes'in ilk taraftarlarından bazılarının deist görüşe, yani Tanrı'nın evreni aktif şekilde yarattığını, ancak sonra onu başlangıçta koyduğu yasalara göre otomatik olarak işleyecek şekilde bırakarak ona müdahale etmediği/sırt çevirdiği görüşüne sürüklendi. Holbach'a göre, deizmin Yaratıcı-Tanrısı bile kayıpsız, bütünüyle atılabilecek gereksiz bir hipotezdi. Yine de, bu önemli farklılığa rağmen, Holbach'ın *Systeme de la Nature* 'si kırk yıl önce Clarke ve Newtoncuların Hanoverci kurumu (kiliseyi,ç) meşrulaştırmak amacıyla kullanılan doğa felsefesini fark edilebilir ölçüde, seküler terimlerle yeniden yazar. Holbach'ın doğa görüşü yine de sistematikti: o, Newton'ın teolojisini sıkıcı buluyordu, fakat Newtoncuların doğa ve toplum anlayışlarına yol açan rasyonel düzeni aşkla benimsiyordu. Gereksiz teolojik süsleri atan bu sistem, kendi ayakları üzerinde durdu ve fiziksel doğanın nedensel düzeyiyle *anayasalı* (constitutional) toplumun rasyonel düzeni arasındaki ahengi gösteriyordu.

Herbir filozoflar kuşağı bilimin genel anlamını, kendi durumlarının taleplerini karşılayacak şekilde kendi tarzında yorumladı. Descartes ve hayranları Henry More ile Cambridge Platoncuları'nın rasyonalist projesi birşey, Newtoncu mekanik ve astronomiyi yeni kozmolojide birleştirme projesi başka birşeydi; Voltaire, Rousseau ve Ansiklopedistlerin Aydınlanma Projesi

ise daha başka birşeydi. Newtoncu rasyonalizmin politik imaları muhafazakârdı; onlar Aydınlanmanın radikal keskinliğinden yoksundu. Aydınlanma filozofları din savaşları sonrası sosyal yeniden inşanın bilimsel temeli olmuş bulunan modern kozmopolisi *reddetmediler*. Sistemi bütünüyle benimsediler, ancak onu ulus-devlete özgü sınırlayıcı eğilimler dahilinde mücadele etmek amacıyla kullandılar. Bütün bu şartlar altında, bu hamlenin, filozofla egemenler, rahiple öğretmen arasındaki gerilim için bir model teşkil ettiği İngiltere ve Fransa'da pek zorunlu ve inandırıcı değildi ve bu gerilim o zamandan beri Fransız kültürel sahnesini şekillendirmeye devam etti.

"Aydınlanma Projesi" ifadesi, bu yüzden, bazan, üç veya dört kuşağı aşkın bir süre İngiltere, Almanya ve Fransa'da düşünceleri birleştirme amacıyla kullanıldı. Descartes'ın projesi liberal Karşı Reformcu Katolikler için kabul edilebilir hale gelecek şekilde anlatıldı; Leibniz'in projesi Hristiyan mezhepler arasında çok daha tarafsız, fakat yine de programatiktir. Newton "matematiksel ve deneysel" doğa felsefesini Dünya görüşü için uzun vadeli bir umudun temeli (Leibniz'in *izniyle*) olan bir kozmoloji sistemi ve madde teorisi geliştirerek bu düzeyin ötesine taşıdı. İngiltere'de, bu saygın muhafazakârlık lehine ve Commonwealth radikalizminin mensupları aleyhine işledi: Bourbonların *hâlâ pouvoir personel* bağlı kalmayı sürdürdüğü Fransa'da, aynı kozmopolis özgürleştiriciydi. Chambers'ın *Coyclepedia*'sını tercüme etme ve İngiliz fikirlerini Fransızca okuyan kamuya hazır hale getirme plânıyla başlanan *Ansiklopedi*, politik otoritelerin güçlkle (uzun vadede, boşa çıkan) sindirmeye çalıştıkları bir radikal manifestolar serisine dönüştü.

Ansiklopedistlerin düşünceleri bu yüzden, saygın İngiliz Newtoncılığının tersine modern yapı iskelesini parçalama yönündeki ilk adımı oldu. Onlar, devletin "ulusal" temelini sorgulamaksızın Fransız devletinin otokrasisine meydan okudular. Jean-Jacques Rousseau da aynı şekilde, eylemle duygu, akılla duygu arasında yapılan ilk Kartezyen ayırımı yıkmaksızın şu soruyu yöneltti: "Akıl duyguların yaşantısının ellerinde nasıl eği-

tilebilir?" Yine de, bu yeniliğe rağmen Rousseau rasyonalizmin temellerini yıkma tehdidinde bulunmadı. Mesela, Rousseau hayranı Kant, en iyi durumda moral kapasitemizi karıştıran, en kötü durumda moral kapasitemizi engelleyen "eğilimler" ve duygular karşısında moral refleksiyonun yükünü taşıyan akla dayanmakta inatla ısrar etti. Ancak Kant'ın halefleri onun eserlerinde ciddi bir psikoloji biliminin başlangıç noktasını keşfettiler ve Kartezyen akıl duygu ayırımını bir tarafa atan bir konuma dönerek çalıştılar.

Bu yüzden, sosyal düzenle ilgili sorular verili bir "doğal nesneler şeması" içinde yer alan insan toplumlarına atıfta bulunur: burada amacımız politik ya da sosyal değişmelerin kendisiyle kozmopolitik tarzda rasyonelleştirildiği temel doğa düzeni resmindeki değişmelerden çok, 1700–1980 arasında sosyal ve politik fikirlerin gelişi üzerinde odaklaşmaktır. 1750'den sonra bu resim bütün aşamalarında tadilata açıktı; Newton'dan Holbach, Kant ve Herder'e, Darwin, Marx ve Freud'a kadar doğayla ilgili benimsenmiş düşüncelerde ortaya çıkan her temel değişme toplumla ilgili benimsenmiş düşünceler için de imalar taşıyordu.

1727'de saygı değer Isaac Newton seksenlerinin ortasında öldü. O sırada birçok insan (öncelikle İngiltere'de) modernitenin yapı iskelesindeki hemen hemen bütün kırılganlığa güveniyordu. Şimdilik "apaçık deliller" bu doktrinleri eleştiri karşısında koruyor görünüyordu. Bunlardan herhangi biri açıkça sorgulandığında, insanlar karşı çıkıyor ve onun "akla dayandığında" ısrar ediyorlardı; bu etkili yazarların bilimsel hipotezlerin bu varsayımlarla uyummadığını öne sürmesinden önceki Newton sonrası bir kuşakta devam etti.

Geç yirminci yüzyılda hem bilimsel elitin hem de genel kâmunun konumu öyle değişti ki, bu doktrin, zayıf formlarda da olsa eğitilmiş hiçbir sağduyunun hâlâ bir parçası değildir. Bugün

biz artık ne doğanın genelde sabit olduğunu ve ne de zihinsel faaliyetlerin bütünüyle bilinçli ve rasyonel olduklarını varsayıyoruz. Dahası, artık bilimsel çalışmanın "objektivitesini/nesnellliğini" "müdahil olmamakla/nötrlülle" da/de eşitlemiyoruz. Ne de "nedenler" (reasons) ile "amaçlar" arasındaki ayrımı, insanlığı doğadan ayırmayı gerektiren bir ayırım olarak görüyoruz.

Ekoloji anlayışımızın insanların nedensel doğa süreçlerine angajmanını görmezlikten gelmemizi engellediği bir zamanda yaşayan bizler bu son varsayımın ne kadar zarar verici olabileceğini biliyoruz: bu düğümü bir kez çözersek, yapının geriye kalan kısmı da hızla çözülür. İnsani varlıkların doğal süreçler dünyasına tekrar girişi, yine de, düşüncenin son zamanlardaki bir özelliğidir. 1720'den yirminci yüzyıla kadar birçok filozof ve doğa bilimcisi, şu ya da bu şekilde insanlığı doğadan – "kendisiyle baş-baş bir dünya"dan – ayrı tutma çabalarını savunmayı sürdürdü.

Modernin yapı iskelesinin sökülerek parçalanması böylece benimsenen/ortodoks düşünceler dokusunu da parçaladı. Ona her meydan okuma başlangıçta düşmanca tutumlarla ve hatta aşağılamalarla karşı karşıya kaldı. Artan deneysel deliller saygın yorumun taraftarlarını artçı geriye çekilişlere zorladı. Fakat onlar bir yorumu bozguna uğrattıklarını düşünürlerken, yapı iskelesinin ayakta kalan kirişlerini sabit yeni bir düzende birleştirdiler. Böylece, modern dünya görüşü ilk değişmezliğini bir süre daha korudu. Geriye bakarak, bazı yazarlar bu keskin tartışmaları bilimle hurafe arasındaki dâimi çatışmanın işaretleri olarak yorumladılar. Olguların bu tarzda okunuşu anakronistiktir. Reformasyondan önce Hristiyanlık, doğa bilimlerinin herhangi bir tartışma nedenine sahip olduğu doktrinlere pek ilgi göstermemişti. Sözün gelişi, bilimsel yenilik Büyük Albert veya Cusa'lı Nicolas'ın ellerinde devam ederken pek az teolojik sınırlamaya maruz kalmıştı. (1400'lerin ortalarında Nicolas 1660'da Gior-

dano Bruno'nun öldürülmesine yol açan mümkün dünyalar hakkındaki fikirlerle oynuyordu) Bilimle teolojinin sözde uyumsuzluğu bu yüzden bilim adamlarına, 1650'den sonra Tanrı'nın yaratımının hikmeti üzerine eğitici vaazlarında kullandıkları gibi, karşı reformcu Katolik ve Protestanlarca kullanılan inançları sorgulama fırsatı veren tecrübe artışı olarak doğan Modernite içinde bir uzlaşmazlıktı.

Aynı şekilde, Katolik hiyerarşi ve onun Protestan muhalifleri Reformasyondan sonra baskı altındaydılar ve savunmacı bir tepki gösteriyorlardı. O tarihten itibaren yeryüzünün yaşı, türlerin kökeni, fizyolojik süreçlerin maddî doğası gibi konularda tekrar tekrar ortaya çıkan ihtilaflar bir dogmatik teori sistemini insanî tecrübenin kuşkucu tanıklığı ile mücadeleye sürükledi ve konumları, inancın kendisine inançtan çok daha az belirli herhangi bir doktrine inanç olan insanların konumuna meydan okudu. Onaltıncı yüzyıl İspanya'sının ilk kurbanlarından biri Fransa'da Katolik Engizisyon'un yargısından kaçarak Cenova'ya sığınan ve ancak orada Calvin'in isteğiyle 1553'te yakılarak öldürülen üniter-yen fizikçi ve teolog Michael Servetus'du. Fakat bir husus kaydedilmelidir. Servetus, Bruno ve Galileo gibi insanlara saldırılarda bahis konusu teoriler Ortaçağ teolojisinin uzun-ömürlü konularını içermiyordu: onların tümü, modern dünya resminin yapı iskelesini kuran doğa düzeniyle ilgili yeni varsayımlara açıldılar. Galileo, Bruno veya Servetus'un mahkûm edilmeleri, "ortaçağ" toleranssızlığını ebedileştiren bir tutum değil, özellikle "modern" türde bir zulmü temsil ediyordu.

"Modern" yapı iskelesinin eleştiriye tâbi tutulma ve yavaş yavaş yıkılma tarzlarına ayrıntılı bir biçimde bakmanın zamanıdır. O halde insanlar yeni fiziğin herşeye rağmen çok az empirik temelini bulduğunun nasıl farkına vardılar? Bilimsel amaçlarının spekülasyon alanına bu tür keyfi sınırlamalar koyulma tarzını ne zaman keşfettiler? Yapı iskelesinin bazı kırılganlığı diğerlerinden daha savunulabilir olduklarını gösterdi; ve onların farklılaşan kozmopolitik anlamı bazılarını diğerlerinden çok daha zorunlu hale getirdi. Kırılganlığın eleştirel parçalanarak sö-

külmesi 1750'lerde başlamıştı, ancak (göreceğimiz gibi) bu görev yirminci yüzyıla kadar bütünüyle tamamlanamadı.

1750–1914:

Yapı-iskelesinin sökülerek yıkılması

Sorgulanması gereken ilk doktrin, Doğanın bir Tarih'inin olduğu ve Doğa için Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir zaman-skalası geliştirilmesine yönelik inançtı. Eski Ahit'teki İsa'nın doğumundan önceki yılları toplayan ve Yaradılışın Milat'tan önce 4004'te gerçekleştiği sonucuna ulaşan bilgin bir Anglikan Piskoposuydu: çok daha geleneksel bilginler, Roma İmparatorluğu'nun son günlerinden yola çıkarak, bu tür numerik hesaplamalara güvenmek yerine, Augustine'in ikâzını ciddiye aldılar. Bir çok Anglikan Tanrı'nın dünyayı mevcut formları içindeki ana özellikleriyle bir kaç iki bin yıl önce yarattığını varsayarken – Doğanın uzun tarihsel gelişimine yer bırakmayan bir inanç – 1750'lerde bu sınırlama büyük ölçüde hesap dışı bırakıldı. 1755'te Immanuel Kant, Newtoncu hareket ve çekim fikirlerini bütün bir astronomik evrenin maddî parçacıkların bir ilk rastgele dağılışımdan nasıl doğarak gelişmiş olabileceğini göstermek amacıyla kullandığı *Universal Natural History and Theory of the Heavens* [Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi] adlı kitabını yayınladı. Bu, diye düşünüyordu o, yorumu Kozmos'un Newtoncuların daha önce varsaydıklarından çok daha uzun süre önce varolması gerekliliğini kesin kabul ediyorsa da, Newton'ın misyonunun altını oymaktan çok onu tamamlamaktadır.

Onsekizinci yüzyıl aynı zamanda tarihsel jeolojideki ve hümaniter disiplinlerdeki çalışmaları da gördü. Vico ve Giannone'nin Napoli'si veya Kant'ın, Herder ve Hamann'ın Königsberg'i gibi David Hume ve James Hutton'ın Edinburg'u da onsekizinci yüzyıl Avrupa'sının marjindeydi. Dinin ve politikanın aktif merkezlerinden uzak, ulusçuluğun baskılarınca rahatsız edilmemiş bir Immanuel Kant evinde Roma, Londra ve Berlin'dekinden çok daha

kolayca yolunu izleyebilirdi. James Hutton jeolojide çalışırken, Adam Smith etik'i ekonomiye sıçrama noktası yaptı; Johann Gottfried Herder insanî fikirlerin tarihsel gelişimiyle ilgili yeni sorular ileri sürdü ve böylece kültür tarihine giden kapıyı açtı: meslektaşı Johann Georg Hamann dil teorisiyle ilgili eşit ölçüde özgün adımlar attı.

Tarihsel jeoloji ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki ihtilaf İngiltere'de karar noktasına ulaştı. Onsekizinci yüzyıl Fransız naturalisti Georges Buffon, *Les Epoques de la Nature* adlı kitabında uzun zaman önce *Genesis* (Yaradılış, ç.) pek sınırlayıcı olmayan terimlerle okumuştı: ona göre, "yaradılış günlerini" jeolojik alanların yaradılışı olarak görmekte hiçbir sorun yoktu. Fakat, bugünün Amerika'sında olduğu gibi, Viktoryen İngiltere'sindeki dindar fundamentalistler de atlarını aşılması imkânsız yüksek çitlerin içine yerleştirmişlerdi: bir sonuç olarak, Darwin'in türlerin evrimiyle ilgili teorisi üzerindeki ihtilafın temeli 1840 ve 1850'lerde jeologlarca önceden atılmıştı. Kırıcı bir tartışmadan sonra, çok az uzlaştırılmaz, kişi bu cephede kavgaya devam etti: ve bugün çok az insan doğanın tarihini Kitab-ı Mukaddes okuyarak öğreniyor; "büyük patlama"yı (big bang) ilâhî yaradılışın delili sayanlar dışında elbette.

Doğal zaman skalasında binlerden milyonlara, hatta milyarlara doğru genişleme yalnızca insanî ve doğal tarihi eşit ölçüde aynı yolun parçaları haline getirdi; ve hâlâ filozoflar arasında bunun gerçekte ne ölçüde yapılabileceği konusunda bir tortu tartışma vardır. Hegel bunun yapılmasına karşıdır: ona göre, doğal süreçler hâlâ tekrar kabilindedir ve yalnızca insanî eylemler yaratıcıdır. Tersine Marx "monistler"in öncüsüydü. Darwin'i okuyan Marx, artık kimsenin bütün doğal süreçleri eşit ölçüde mekanik olarak göremeyeceğini keşfetti ve doğanın yaratıcılığını reddetti: ona göre, doğanın evrimi insanlığın tarihinin müjdecisiydi. İnsanî tarihle doğanın tarihinin nisbî statüleri geç ondokuzuncu yüzyıl filozofları için, hâlâ (nedensel) süreçlerle (rasyonel) eylemlerin ilişkisi etrafında dönüyordu ve hermene-

utik ya da eylem–teorisi öğrencileri/araştırmacıları için orada durmaya devam ediyor.

Diğer kozmopolitik doktrinler çok daha inatla savunuldu ve bir tarafa bırakılmaları çok daha uzun zaman aldı. Birinin yıkılması özellikle zordu: hayatî ve zihinsel aktivitelerin açıklanmasında çözümü zor problemler doğuran "hareketsiz madde"ye inanç. Bertrand Russell'ın *Otobiyoğrafi*'sini okuduğumuzda, İngiltere'de eğitimli insanların hâlâ buna 1880'lerdeki kadar inandıklarını görürüz. Bu yüzden geç on dokuzuncu yüzyılda Russell felsefeye Descartes'ın girdiği yolla aynı yoldan girer. Mekanistik terimlerle ele alınan doğal süreçlerin "pasifliği"nin etkisi altında kaldığı için Russell, Doğa'da "bilinç" dünyası deyimiyle özetlediği tecrübeler yer bulamaz ve zihni maddeyle eşit, fakat yine de madde'den farklı birşey olarak ele almayı sürdürür. Onun felsefî analiz programı bu kategorileri – Descartes'ın yaptığı gibi – farklı "tözler" olarak tesbit etmedi, fakat bu onu epistemolojiyi düalistik terimlerle dile getirmeye sürükledi. Eski bir nükenin söylediği gibi,

"Madde nedir? Asla Zihin değildir! Zihin nedir? Asla madde değildir!"

"Hareketsiz" veya "pasif" maddeye inancın bilimsel temeli gerçekte Russell'dan çok uzun zaman önce yıkılmıştı. La Mettrie bu varsayımı 1720'lerde eleştirmiş, 1777'de Josep Priestley bunun ister madde parçacıklarını doğaları gereği hareketsiz şeyler olarak, ya da ister fiziksel eylem merkezleri olarak ele alınsın, Newtoncu teorilerin açıklayıcı gücü bakımından hiçbirfarklılığa yol açmayacağını gösterdi. Maddi nesneleri "aktif" şeyler olarak görmek bazı bakımlardan onların açıklanmalarını kolaylaştırır: Priestley, insanın bir cisme "nüfuz edememesi"nin –fizik ve felsefenin anahtar özelliklerinden biridir– cismin yüzeyinde işleyen bir "güçlü itim kuvveti"nin etkisi olduğunu gösteren Jesuit filo-

zof Roger John Boscovich'e atıfta bulunur. Boscovich Priestley'in desteğinden rahatsız olmuştu: o olumsuz şekilde ün salmış bir materyalist müttefik istemiyordu. Fakat Priestley'in tartışması kabul görür görmez fikirleri gündemden düştü ve atalet (hareketsizlik,ç) aksiyomuna genel inanç varlığını korudu.

Epistemolojinin Mach ve Russell'in, daha sonra 1920'ler ve 30'larda Viyana ve Anglo–Amerikan filozoflarının eserlerinde erken yirminci yüzyıldaki canlanması bir kere daha maddenin hareketsizliğini muhakkak sayan sorunlarla işe başladı. Teorik fiziğin amaçları açısından bu önkabul 1900'den sonra kuantum fiziğinin, özellikle de Schrödinger'in dalga mekaniği ve 1927'de Heisenberg'in quantum mekaniğinin doğuşunu müteakip yıkıldı. John Dewey'ye göre, Descartes'ın programındaki zayıflıkla ilgili duygusunun, onun bir anda yeni fizik sisteminin modern felsefe programını nasıl yıkıcı bir biçimde etkilediğini görme imkânı vermiştir. 1929 Clifford Konferansları yalnızca modern felsefenin ana hedefi olarak Kesinlik Arayışı'nı eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Heisenberg'in bizi, insanların doğayı dev bir *makina* olarak görmeye başladığı ve dolayısıyla Kartezyen zihin–madde, nedensellik–rasyonalite, doğa–insanlık ayırımlarının yaratıldığı onyedinci yüzyılda empoze edilen sınırlamalardan kurtardığını da göstermiştir.

Modern Çerçeve'nin son bir kirişi uzun zaman karşı çıkılması zor birşey olarak kaldı: Bu rasyonalite/nedensellik, insanlık/doğa ayırımıydı. 1980'lerde insanlığı (ve faillerin rasyonel davranışlarını) doğayla (ve nesnelerin nedensel etkileşimleriyle) yeniden bütünleştirmemiz ve onların daha geniş dünyanın –"insanî" ya da "doğal" dünyanın – *ekolojik* yorumundaki yerini keşfetmemiz gerektiği bir klişe haline gelmiştir. Ancak günümüzde çoğu insan, insanî Doğanın Maddi Doğa'dan bu ayırımını terketmekte istek-

sizler ve araştırmamızın bu aşamasında bunun nedenleri yeterince açık.

1750'den 1914'e geçmiş kuşaklar olarak filozoflar, romancılar, doğa bilimciler ve şairler Otuz Yıl Savaşları'nın bir yan ürünü olarak kaybolmuş bulunan kültürel temeli yeniden keşfetme yolları buldular. Fakat bu çok zor bir işti ve herkes bu temeli karış karış tekrar ele geçirmek zorundaydı. Avrupa düşüncesine onyedinci yüzyıl fanatikleri ve mükemmelliyetçilerince empoze edilen tedavi tarzı, iyileşme kaçınılmaz biçimde yavaş olacak ölçüde ağırdı. Mantığın ve formel rasyonalitenin tanrılaştırılması derin köklere darbe vurdu ve uzun bir süre "hislerle" "duyguların" statüsü problemlili kaldı. Hem hümanistler hem de bilim adamları – bir yanda romancılar, diğer yanda fizyologlar ve psikologlar – duygusal tecrübemizi kaydetme ve açıklama girişimlerinde tam bir kördüğümle karşı karşıya kaldılar.

Hümanist taraf açısından bu yeniden kazanılan temelin hikâyesi romanın tarihinin sayfalarından biridir. Daniel Defoe için 1720'de karakter ve olay hâlâ büyük ölçüde bir durum sorunu: bu konuda, o bir ahlakçı (casuists) gibi yazar ve Ortaçağ ile Rönesans teoloji geleneğini sürdürür. Elli yıl sonra – yazarın niyeti taşlama/hiciv ise de – Laclos'un *Les Liaisons Dangereuses*'inin kahramanları hâlâ Kartezyen zihnin rasyonel hesaplarına göre eylemde bulunurlar. Jane Austen'in serileri içten duygulara dayanırlar ve az ya da çok gelişmiş kendi kendini değerlendirmelerdir; fakat Anthony Trollope ve Charles Dickens kendi kendini anlama sanatlarına hakim olmaya da sürüklenen karakterlerin mümkün-lüğünü gösterirler. Fyodor Dostoyevski, Henry James ve Virginia Woolf gibi "psikolojik" romancılara uzanan yol böyle açılmıştır.

Bunu söylemek, romanı kaçınılmaz biçimde "romantik" bir türe dönüştürmek değildir. Bir ondokuzuncu yüzyıl bakış açısı olarak romantizm, rasyonalizmle ilişkisini asla koparmamıştır: aksine, o, rasyonalizmin ayna-imajıdır. Descartes formel rasyonalite ve mantıksal hesaplama yeteneğini, bedensel doğamızın ayıplanacak bir yan ürünü olan duygusal tecrübemiz *pahasına*, in-

san doğasındaki en üstün şey olarak kutsallaştırır. Wordsworth ya da Goethe'den beri romantik şairler ve romancılar karşıt bir eğilimi sürdürdüler: yalnızca hesaplayıcı aklın yönettiği insanî hayat yaşanmaya değer bir hayat değildir ve soyluluk derin duygu tecrübesine teslim olma gönüllülüğüne aittir. Bu onyedinci yüzyıl düalizmini *aşan* bir konum değildir: aksine, bu konum düalizmi kabul eder, fakat her dikatominin karşı tarafını tercih eder.

Bilimde, fizyolojinin erken ondokuzuncu yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki gelişimi bilimsel araştırmanın kapsamını yalnızca konu itibariyle değil, yöntem itibariyle de genişletti. Bilimin 1700'den sonraki tarihini okuyarak, bilim adamları konularının *kapsamını* bir ortak "bilimsel yöntemi" veya yeni fenomenlere sürekli tekrar uygulayarak genişlettikleri için, bilimin değiştiği çıkarımında bulunabiliriz. Doğru çok daha çekicidir. Bilim adamları tarihsel jeolojiye, kimyaya veya sistematik biyolojiye ve daha sonra fizyolojiye ve nörolojiye, elektromanyetizme ve rölativiteye, evrim ve ekolojiye geçerken, tek bir yöntemler veya açıklama formları repertuarı kullanmadılar. Her yeni inceleme alanına hücum ederken, keşfetmek zorunda kaldıkları ilk şey onların *nasıl* inceleneceğiydi. Tarihsel jeoloji tarihseldir ve bu yüzden onun problemleri, Newton'ın mekanikteki problemleri gibi ne aynı terimlerle dile getirilebilirdi ne de aynı yöntemlerle çözülebilirdi. Yeryüzünün tarihinin yeniden inşası aynı zamanda *tarih yazımıyla ilgili* düşünmeyi de gerektirir.

Aynı şekilde, ondokuzuncu yüzyılda Fransız fizikçileri yeni fizyoloji bilimini yaratmak amacıyla fiziğe ve kimyaya ait düşüncelere döndüklerinde canlı organizmaları, sanki dönen gezegenlerden ya da cansız kayalardan hiçbir farkları yokmuşçasına tartıp ölçmediler. Aksine, fizyolojinin sağlık ve hastalığın kavranmasına yönelik ilgileri onları, fiziksel sistem ve nesnelerle alakasız "fonksiyon" ve "fonksiyonsuzluk" –yani beden işleyişinin iyi ve kötü tarzları– gibi terimler üzerinde odaklaşan yeni açıklama tipleri geliştirmek zorunda bıraktı. (Gezegenlerin "iyi" veya "kötü" yörüngeleri yoktur: onlar yalnızca hareket ettikleri gibi hareket ederler.) Claude Bernard'ın dile getirdiği üzere "de-

neysel tıp"—yeni bilim diye adlandırdığı için— fizik ve kimyaya çok şey borçlu olabilir, fakat bu bilim "*özel hayat alanında*" icra edilen fizik ve kimyadır ve bu niteleme hayatî önemi haizdir. Birinin kalbinin iyi halde olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Kalp yetersizliğini nasıl giderebiliriz? "İyi" ve "kötü" bu tür sorunların temelini oluştururlar. Yine de moleküler biyo kimyacı için, değerden—bağımsız yöntemler kullanmak mümkündür; klinik tıp gibi tıbbî araştırma da temelde Aristoteles'in insanî varlıklar için iyi ve kötü dediği şeyle ilişkilidir.

Bu yüzden ondokuzuncu yüzyılın ortalarında doğa bilimcileri, inceleme alanlarını gerçekte hareketsiz, cansız ve düşünmeyen nesneler ve sistemlerle sınırlandırmaya devam etmişlerse, olabilecekleri üzere, artık *pratikte* "değerden—bağımsız" aklın soğuk (duygudan yoksun,ç) olgusal ürünleri değildiler. Onyedinci yüzyıl fiziğinin mekanistik teorilerinden uzaklaşarak bu hayatî adımı attıkları için, ondokuzuncu yüzyıl bilimadamları daha da ileri gittiler. Bedensel fonksiyonlardan gözün ve kulağın duyu fonksiyonlarına, "daha yüksek" zihin fonksiyonları denilen fonksiyonlara doğru atılan ilave adımlar basit bir ilerlemeydi. Immanuel Kant psikoloji biliminin önünde aşılması zor engeller görmüştü: ona göre bu, "zihinselliği" gezegenlerin hareketi gibi kesin yasaların yönettiği matematiksel açıdan tahmin edilebilir nedensel bir başka fenomen olarak ele almak demekti. Fakat onun Almanya'daki takipçileri psikolojiye fizikten çok fizyolojiden geçtiler ve bu yolla onun itirazlarına cevap verdiler. Duyu fizyolojisindeki gözlerin ve görsel sistemin fonksiyonu ya da fonksiyon bozukluklarıyla ilgili sorunlar, tıpkı bedensel organlarla ilgili sorunlar gibi fizyolojik sorunlar sayılabilirlerdi; fakat sözkonusu organlar *duyu* organları olduğundan, sorunlu fonksiyonlar "zihinseldi" ve bu yüzden pekala Kartezyen ayrımın diğer tarafından da bakılabilirlerdi. Bu yüzden 1860'dan sonra Herman Helmholtz ve meslektaşları zihin ve beden sorunlarını Kartezyen düalizmden kurtulmak amacıyla tasarlanmış terimlerle yeniden formüle ettiler. Onlar, ulaştıkları sistemi "monizm" diye adlandırdılar; ancak ondokuzuncu yüzyılın so-

nuna kadar ilgi odakları, "etkileyici" fonksiyonlar değil, "idrak" (cognitive) fonksiyonları olmaya devam etti.

Bir sonuç olarak duygular kolayca ya da hızla bilimsel inceleme konusu haline gelmedi. Gerçekten de yüzyılın büyük bölümünde psikiyatristler deliliği, kökleri öncelikle idrak bulanıklığında ya da beyin zedelenmesinde bulunan birşey olarak gördüler. Sigmund Freud'un uzun ve maceralı yolculuğuna çıktığı arka-bahçe, budur: aphasia – anlama ya da konuşma yetisi kaybı – nörolojisi üzerine çalışmalar yapan Meynert'in öğrencisi olarak o hep bir monist olarak kaldı. Tıbbı döndüğünde isteri, saplantı ve bastırılmış (compulsive) davranışla karşılaştı, ancak o başlangıçta bu durumlara da, bir biçimde nörolojik eksikliklerin neden olduğunu ve dolayısıyla bir anlamda "kötü sinirlerin" etkileri olduklarını kabul ediyordu. Bu ironik, ancak, önemli bir değişmeydi. Felsefi zihin ve beden problemleri birdenbire monizm lehinde belirlenmemişti, fakat şimdi duygular bütünüyle bilim ve tıbbın gündemindeydiler. Üstelik onlar artık "sübjektif" veya "hayali" şeyler olarak ele alınmıyorlardı: insanî hayat ve tecrübenin "gerçek" özelliklerini temsil ediyorlardı ve bu tür özellikler olarak incelenmeliydiler.

Freud'un yeniden keşfettiği üzere, Modern Dönem boyunca *duygular* kelimesi (fiilen adlandırılmaksızın cinselliğin değersizliğini ima eden bir perdeleyici kavramdı. Şimdi Montaigne'in açık sözlülüğünün çoktan modası geçmişti: orgazma atıfta bulunurken bir onsekizinci yüzyıl yazarı "duygu yoğunluğu" gibi ki-bar/hafif bir kelime kullanabiliyordu. En güçlü insanî duygulardan biri durumundaki cinsel duygu Ulus-Devlet hiyerarşisine en ciddi tehdit olarak sahneye çıktı. Defoe'dan Thackeray'e romancılar "aşk"ın ve "aşık olma"nın sınıf ayırımıyla hiçbirilgisinin bulunmadığını düşündüler. Kendi Goethe'sini seven ve Goethe'ye benzeyen bir bilim adamı bilim ve hümaniter disiplinler arasında katı ayırım yapmaz. Freud baskı altına alınmış cinselliğin "saygın" sosyal yükselen sınıf mensuplarının hayatındaki gücünün altını çizmekten zevk aldı.

1914'e kadar, onyedinci yüzyıldan beri kabul edilebilir düşün-
cenin parametrelerini tesis etmiş bulunan entellektüel iskelenin
son kirişlerini de sökerek yıkmayı meşrulaştırmak amacıyla kul-
lanılacak bütün malzeme hazırды. Bir çok insan aynı zamanda eli
kulağında değişmelerin derinliğine uygun bir hissiyata sahip ol-
maya başlıyordu. 1924'te Birinci Dünya Savaşı öncesi günleri ha-
tırlayan Virginia Woolf hoş bir abartıyla, "1910 Aralığında in-
sanın doğasının değiştiğini" ilan etti. O bu ay içinde Londra'da
hemşehrisi iki Bloomsbury şahsiyeti olan Roger Fry ile Desmond
MacCharty'nin organize ettiği büyük post-empresyonist serginin
etkilerine imada bulunmuştu. 1914'ten hemen öncenin İngiltere'si
için bu serginin, Diaghilev'in *Ballets Russes de Monte Carlo*'su
ile birlikte Viktoryen düşüncelerin tiranlığının sona erdiği
anlamına geldiği düşünülmüştu. Keza 1914'te merkezî
Avrupa'nın politik ve kültürel yapıları da, Robert Musil'in ro-
manı *The Man Without Qualities* [Niteliksiz İnsan]'de sunulan
tarzlarda politik ve sosyal güvenilirliğini yitirmişti. Bu özellikle
de, Mach, Wittgenstein, Schoenberg, Klimt, Freud ve Musil'in
Viyanası için böyleydi. Habsburglar şehirlerini karşı-Reformas-
yonun koruyucusu yapmayı tercih ettiler: Viyana, bu yüzden de-
ğerlerinin herhangi birinin eleştirisine duyarlıydı ve dönemin
birçok entellektüel ve sanatsal kavgası, Avrupa'nın diğer kültü-
rel merkezlerini etkilemeye başlamadan önce Viyana'da doğ-
muştu.

Bu kavgaların delilini bulmak kolaydır. Fizikten psikolojiye
uzanan tayfta hiçbirdoğa bilimi branşı artık onyedinci yüzyılın
Doğanın rasyonalitesine inancın sağladığı desteğe güvenmiyordu:
onların tümü, kendi ilk elden tecrübelerine dayanan açıklama
yöntemleriyle birlikte kendi kendilerine dayanabilirlerdi.
1890'dan 1910'a kadar fizikçi J. J. Thomson, Albert Einstein ve
Max Planck rayıçteki fizik teorisi ile daha önceki Newtoncu or-
todoksi arasındaki bağı koparmıştı. Yeni fizik Euclidçi geometri

ile Newtoncu mekaniğin Doğanın rasyonel kavranışı için kesin, nihaî ve vazgeçilemez oldukları yolundaki son iddiayı yıkacak şekilde yaratılmıştı – hafif atomlardan daha küçük parçacıklar, kesin ayırımlardan yoksun zaman ve uzay, birbirleriyle mübadele edilebilir görünen madde ve enerji.

Bu arada Darwin'in teorisine, Malinowski, Lévy-Bruhl ve diğer araştırmacılar mukayeseli din ve kültürel antropoloji incelemeleriyle ondokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin çalışmalarını genişleterek, zenginleştirirken, Gregor Mendel'in genetik hakkındaki fikirlerini eleştirerek genişleten William Bateson'un çalışmaları destek sağladı. Sonunda, başka herşeyin etrafında döndüğü Modern Dünya Görüşü'nün dingil çivisi – *eros*'un aşışılmasının eşlik ettiği aklın duygudan, düşüncenin hissiyattan koparılması – Freud ve "zihinsellik"i "bilinçli hesaplama", "akla uygunluğu" "formel rasyonalite" ile eşitleyen Kartezyen anlayışı sorgulayan psikanalistlerin yıkıcı saldırılarına açıldı. İlk kez genel okuyucu, Hume'un duyguların insanî eylemin kaynakları olarak vazgeçilemezliklerindeki ısrarının, şunu deklare ettiğinde bir paradoks kaynağından daha fazla birşey olduğunu hissedebildi:

"Akıl duyguların kölesidir ve kölesi olmalıdır"

1910'da Batı Avrupa'da kültür ve toplum, Henry de Navarre ve Michel de Montaigna'nın rüyası olan ılımlı siyaset ve tölerans dünyasına dönüşün eşiğindeydi. Bu malzeme gözönüne alınırsa, 1910'lar ve 1920'ler modern yapı iskelesinin kesin yıkımının gerçekleştiği yıllar olarak görülebilir. Doğa bilimcileri bütün araştırma konularını bağımsız yöntemlerle incelemekte özgürdü. Antropologlar farklı kültürlerin farklılığını kutsayabilirdi. Onlar açısından siyasetçiler, Norman Angel'in *The Great Illusion* [Büyük İllizyon]'da ileri sürdüğü gibi ulus devletin egemenlik talepleriyle ilgili terbiyeli ılımlılığı teşvik etme ve dolayısıyla 1914'te başlayan Avrupa-içi şiddet spazmlarını önleyebilecek ulusaşırı "Uluslar Ligi" yaratma şansları vardı. Böylece Batı Avrupa'da insanlık bir kültürel ve sosyal kurtuluşa hazırdı ve

eğer diğer şeyler de eşit düzeyde olursa gelecek birkaç yıl içinde gerçekleşebilirdi.

1920–1960: Rö-nesans Erteleniyor

Herşey eşit düzeyde olursa, Avrupa Rönesans'ın değerlerine dönmek yerine, damı çöktü. Ne mevcut hiçbir Uluslar Ligi ne de uluslarüstü veya uluslararası başka hiçbir kurum Avrupa'nın benlikçi egemen uluslarının tutkularını sınırlayabildi. Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da insanlar elli yıl önce Rönesans tutumlarının yeniden canlanmasına sahiden açtı. Bu arada, egemen ulus devletlerin pervasız katliam yaptıkları dört yılı ilkin kendini-üstün gören doğrularına göre rasyonelleştirilmiş adaletsiz bir barış, sonra mali çöküş ve ekonomik depresyon izledi; bütün bunlar yeryüzünü Norveç'ten Yeni Zelanda'ya, Londra'dan Tokyo'ya kadar içine çeken beş yıllık bir savaşın doğuşuna yol açtı. Daha sonra miras alınan ulus-devletler sisteminin çöküşünden ve müteakip ekonomik katastroftan başarıyla çıkanlar 1945'ten sonraki onbeş yıllarını *status quo ante* (*statükoyu*,ç.)'yi yeniden kurma umutlarına harcadılar. 1950'lerde bile çoğu insan için radikal zihin değişiklikleri üzerinde kafa patlatmak için vakit çok erkendi.

1918 Kasımından kısa süre sonra – Einstein'ın teorilerinin Newton'inkiler karşısında 1920 güneş tutulması gözlemleriyle doğrulanmasıyla birlikte – yapı iskelesinin kalan son kirişinin yıkılışı sonunda apaçık hale geldi. Birinci Dünya Savaşında merkezî güçlerin yenilgiye uğraması sonunda 1648 Westfalya Barışı'nda ulaşılan diplomatik anlaşmayı tehlikeye soktu. Almanya'da ve çok daha çarpıcı olarak Avusturya-Macaristan'daki, Avrupa'nın iki büyük hanedan rejimi yıkıldı ve kendi bağımsız topraklarının parçalandığını gördü. Bu değişimler günümüzde onyedinci yüzyıl tufanının zayıf bir yankısı gibi görünebilir, fakat "mutlak egemen" ulus devletin yeniden gözden geçirilmesine sebep olacak

ölçüde büyük değişikliklerdi. Norman Angel'in Woodrow Wilson tarafından uygulamaya konulan eleştirisi uluslarüstü kurumlara duyulan ihtiyacın kabulüne yol açtı: İlk Uluslar Ligi ve otuz yıl sonra Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve bir düzine fonksiyonel ve teknik hükümetlerarası kurum. 1920–1960 arası yıllar geçiş yıllarıydı ve bu sırada 1700'den 1914'e kadar ki yılların saygın kanaatlerinin, açık herhangi bir alternatif bulunmaksızın geleneksel kozmopolitik desteğini kaybettiği bir kuşak doğdu.

Böylece 1910'dan 1960'a kadar Rönesans'ın değerlerine dönüş (deyim yerindeyse, "yeniden-Rönesans") ertelenmişti. Bu yalnızca politik ve sosyal düzeyde böyle değildi; sanat ve bilim alanlarının birçoğunda da böyleydi. Onyedinci yüzyıl çerçevesinin yıkılmasıyla açılan imkânları izlemek yerine – antropolojinin ve tarihin zenginliğini keşfetmek, düşünceyle duygunun yeniden entegre edilmesi, insanlığı doğa düzenindeki uygun yerine getirmek (ondan ayırmak değil) – Avrupalı entellektüeller ve sanatçılar bu görevlere yine sırt çevirdiler. Zemin farklılık, belirsizlik ve kesinsizliğin yeniden tolerasyonuna – Rönesans kültürünün ve retorığının ayırıcı özellikleri – 1610'dan bu yana herhangi bir zamandakinden ne ölçüde daha hazırsa, politik çöküş ve militer çatışma da o ölçüde karşıt bir yola işaret ediyordu. Duygu ve içerik zenginliği kuşkuluydu: formel katılık ve kesinlik yeniden Günün Düzeni haline gelmişti.

Bu yüzden tahkiyemizin standartlarıyla, Birinci Dünya Savaşı felaketine entellektüel ve kültürel tepkiye sürüklenenler hümanist istkamette hareket etmeyi değil, tersine formalizme dönüşü tercih ettiler. Bir düzine alanda, ondokuzuncu yüzyıl sanatçıları ve düşünürleri ilk "modern" kuşakların değersizleştirdikleri alanları keşfettiler: tarihi, psikolojiyi, özellikle de duyguların psikolojisini. 1920'den sonraki kırk yıl akıntı ters tarafa sürüklendi. Müzikte Gustaw Mohler'in kromatizmi (chromatism), Anton Bruckner'in senfonik güzelliği ölü bir sonuç olarak görülürken, romantik aşırılık, Trabzon hurmasının dokusu gibi çürümeye yüz tutmuş olgunluk olarak aşağılandı; Arnold Schoen-

berg, Anton Webern ve Alban Berg'in örneğini verdikleri "on iki tonlu" müziğin entelektüel kesinliği, müzikal geleceğe giden yolun işareti sayıldı. Ressamlar ve diğer görsel sanatçılar müzikte romantizm olarak aynı aşağılayıcı tutuma göre, "tasvire" maruz kaldılar: sözün gelişi, Piet Mondriaan ve inşacılar müzikte oniki tonlu kompozisyon olarak aynı entelektüel duygusuzluğu sergiledi. Almanya'da Georg Grosz ve ekspresyonistlerin Oskar Kokoschka ile Egon Schiele (sözün gelişi) tarafından 1914'ten önce açılan duygulara götüren yolu genişlettiği doğru, fakat, Avrupa *avant grade*'sinin büyük bölümü rasyonalist temiz sayfa rüyasını yeniden canlandırmayı ve soyut temellere dönüşü tercih etti.

Aynı tarihsel, somut veya psikolojik olandan uzaklaşarak formel, soyut ya da mantıksala hareket 1920 ve 30'larda doğa biliminde apaçıktır. Zamanın önde gelen matematikçileri (kompüterler bir yana) uygulamalı problemler üzerinde değil, "saf" analiz, diferansiyel geometri ve diğer ziyadesiyle uygulama içermeyen alanlarda odaklaştı. Fizikçiler genel rölativite ve kuantum mekaniği kavramlarının, matematiksel tanımlamaları dışında sezgiyle kavrama girişimlerinden kaçınılmasını alkışladılar. Biyolojide J.H.Woodger genetik teoriyi bir aksiyomatik sistemde yeniden biçimlendirme denemesinde bulundu, fakat çalışmasının sonucu formel mantığın teorik tahayyülü kolaylaştırdığı kadar sınırlandırdığını da ortaya çıkardı: eğer faâl genetikçiler ciddiye alırlarsa bunun genetik koda bir biyokimyevi saldırıyı (hızlandırmayacak) yavaşlatabilecekti. Davranış bilimcileri bile psikoloji ve sosyolojiye Euclidçi geometrinin ya da Russell ve Whitehead'ın mantığının soyut gücünü verebilecek aksiyomatik teoriler veya homeostatik sistemler inşa etme girişiminde bulundular. Onlar geriye bakarak -1914'ten önce selefleri Wilhelm Wundt ve Max Weber'in yaptıkları gibi, teori inşası için bir üniversal reçete rüyalarını bir kenara atmak ve bunun yerine kendi özgül problemlerinin değişen talepleri üzerinde odaklaşmak amacıyla daha iyi birşey yapabilirlerdi.

Formalizme bu genel dönüşün anahtar örneklerinden biri 1920'lerde Viyana Çevresi filozoflarıyla pozitivistimin dirilişidir. Descartes'ın yöntemleri (gördüğümüz gibi) daima çifte odaklı, yani kısmen kriptanalitik (şifre çözücü,ç) – Doğa kitabının "yazıldığı" "dilin", şifresini çözmek – ve kısmen de temel arayıcı (foundationalist)ydı – hem bilime hem de epistemolojiye "ısbatlanabilir kesin" temel sağlamak. Aynı şekilde Viyana Çevresi de iki farklı hat şekillendirdi. Hans Reinhenbach ve Rudolph Carnap – her ikisi de Avusturyalı değil Alman'dı – doğa bilimlerini ve felsefenin sorunlarını soyut evrensel terimlerle yeniden formüle etmeyi denedi. Otto Neurath – Avusturya'nın savaş sonrası Sosyalist hükümetinde bakandı – gibi diğerleri daha pragmatik bir eğilime sahipti. Viyana çevresinin ana "kesinliği" diriltme ve matematiksel mantık çekirdeği etrafında bir "üniter" bilim inşa etme meşgalesi bu yüzden sosyal ve politik reform sorunlarına pratik ilgiyle sulandırıldı. Yine de pozitivistimin formel mantıkla bu ittifakını – özellikle de "üniter bilim" akımı içindeki ittifakını – motive eden onyedinci yüzyıl felsefesinin kesinliklerine duyulan nostaljiyi gözden kaçırmak zordur – "Euclid neredeyse Russell da oradadır!"

Bu nostalji, etkileriyle tümüyle mutluluk verici değildi. 1720 ile 1920 arasında bilimler faaliyet alanlarını giderek genişletirken, fiiliyattaki bilim adamlarının yaptıkları şeylerden biri Aristoteles'in "yöntemleri problemlere uyarlama" konusundaki ikâzını içeren hikmetini yeniden keşfetmekti: bir sonuç olarak onlar, Platoncu tek bir evrensel "yöntem" – tercihen fizik yöntemi – talebinden uzaklaştılar. 1920'ler ve 1930'larda Viyana'daki bilim felsefecileri daha önceki monopolistik konuma döndüler. Doğa bilimleri arasında en fazla teorik fizik, formel mantık ve saf matematikle ortaklığa sahipti; bu yüzden (öyle görünüyordu ki) fiziği *Principia Mathematica* [Matematiğin İlkeleri]'nın sistemine bağlayan formel köprüleri inşa etmek için yalnızca onun temel kavramlarının uygun yeniden tanımlamalarına ihtiyaç vardı. Biyoloji de kezâ, ancak ve ancak biyofizik ve organik kimya onun çekirdeğine yerleştirilirse nihaî "üniter" bi-

lime sokulabilirdi. Geriye kalan yalnızca Descartes'ın sağlam şekilde yeniden inşa edilen "bilim" evinin bütünüyle dışına attığı "yumuşak–merkezli" alanlardı – kültürel antropoloji, sosyoloji vs.

Avrupa kültürünün iki savaş arasındaki yönelimini, Viyana çevresi dışında en fazla ifşa eden örnek *mimaride* bulunur. "Modernizmin" bugünkü öncü eleştirmenleri – kuvvetle bir "post-modern" tarza/stile çağrıda bulunurlar – mimarlar arasındadır. *Modern* terimindeki belirsizlikler dikkate alınırsa, onların çağrıları burada araştırma nesnemiz olan Modernite'yle ilgisiz görünebilir. fakat, eğer analizimizi modernizmin değişik stillerine yöneltirsek, onlar dile getirilmesi gereken geniş anlamları bulunan birşeye sahipler. Bazıları, mimari tasarımdaki "modernist" hareketi 1890'larda, Glasgow'da Charles Rennie Mackintosh, Viyana'da Otto Wagner ve Josef Hoffmann'la başlayan birşey olarak görürler: aslında bu hareket *art nouveau* diye adlandırdığımız şeyle örtüşür. Ancak, 1914'ten önce bile, *art nouveau*'nun biyolojik ilhamlı formları Hoffman ve Adolf Loos'un yapılarında ve Wiener Werkstate'in mefruşatında daha önce yerlerini almışlardı. 1920'den önce, böylece, modern mimarinin ve iç tasarımın önemli bir kısmı radikal ölçüde yeni tasarım ilkelerinden çok stilistik yeniliğe dayanıyordu: *art nouveau* tasarım formlarından alırken, Hoffmann ve okulu geometriye bakıyordu.

Kendi açısından Adolf Loos, binaları kullanımları ve mekânlarıyla uyumlu hale getirmeye asla karşı çıkmadığı halde, fonksiyondan bütünüyle yoksun dekorasyona her bağlılığı reddetti. Ona göre her tasarım *bize binanın ne için olduğunu göstermelidir*: bir villa aksi durumda da "modern" olabileceksen de, bir iş hanı ya da sanat müzesi şöyle dursun, Loos şehirde bir ev konusunda asla yarılmış olamazdı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra mimari cıfcaflı ve dekoratif, tarihsel ve duygusal olandan uzaklaşarak yeni bir istikâmete yöneldi; süslemeye ve yerel renge (herhangi bir türde renk) karşı başkaldırı, Mies van der Rohe'un yapılarında ve yazılarında zirvesine çıkan "modernist" mimarideki merkezî akıma dönüşen şeyin en belirgin işaretidir.

Bir modern mimari tasarım teorisyeni olarak Mies iki savaş arası yılların şahsiyetiydi: bir pratisyen olarak, kendi teorilerini en görülmeye değer uygulamalarını gerçekleştiren kişiydi o. Mies yerel rengi hor gördü. Onun yerine, tasarımın bütün coğrafi mekânlara eşit ölçüde uygun *evrensel* ilkelerini aradı. Bu yalnızca teknik bir tercih edildi. "Evrensellik" arzusu St. Augustine okumalarından çıkardığını iddia ettiği Platoncu görüş noktasının açık ifadesiydi. Bu ilkeler bir binanın merkezî yapısını fonksiyonel terimlerle değil yapısal (geometrik) terimlerle tanımlıyordu ve bu yüzden o Loos'un bir yapının formunun kullanımını sergilemesi gerektiği inancını paylaşmıyordu: tersine o ortak kullanım alanları (headquarters) için düşünülen ilk tasarımı modern bir sanat müzesine dönüştürmekten mutluydu. Bu bakımdan Mies'in düşünceleri, Descartes'ın felsefesinin temelindeki evrensel soyut fikirler gibi yalnızca evrensel değil, aynı zamanda soyuttular. Onun mimari programı teknik işaretleri matematiksel açıklık ve kesinlik olan, ancak bir düzine amaç için kullanılabilecek binalar üretti ve bu eşit ölçüde kentte ya da kırsaldaki (veya evin dışında) için de böyleydi. Mies'in apartman bloku bu yüzden, uzaysal lokalizasyonların belirli bir "koordinatlar kaynağına" (o) ve belirli bir "referans eksenine" tekrar atıfta bulunduğu Kartezyen ya da "koordinatlar" geometrisi konusunda bir metni örneklerle açıklamak amacıyla kullanılabilir. (Ox, Oy, ve Oz)

Mies'in ilkelerinde, biz, 1950'lere doğru Avrupa ve Kuzey Amerika'da tarih ve coğrafya farklılığını, özgül insanî aktivitelerin özgül ihtiyaçlarını evrensel, zamandışı ilkeler lehinde reddeden mimari tasarımı hakim kılan adamı görürüz. Bu, Descartes ve onyedinci yüzyıl rasyonalistlerinin, onaltıncı yüzyıl hümanizmine mahsus farklı pratikleri ve belirsiz, kesinlikten uzak fikirleri, konsensusu (mutabakatı, ç) emreden, teoriler ve delil arayışı lehine görmezden geldiklerinde attıkları adımdır. İki savaş arasında, diğer güzel sanatlar da, Josef Albers'in resimlerinin tanıklık ettiği üzere, sayfayı temizleyerek ve yeni bir başlangıç yaparak aynı adımı atıldılar; yenilenen "beyaz sayfa" rüyasının *entre deux guerres* kültürün merkezî teması haline gelmesinin tam

zamanıydı. Bu bakımdan, bugün sanatlarda "modernizm" diye bildiğimiz akım kesinlikle onyedinci yüzyıl Modernite'sinin kurucu temalarını felsefî formel biçimde inşa edilen üniter bilim programının yansıttığı kadar yansıtır: böyle anlaşıldığında 1920'lerde mimari ve güzel sanatlardaki "modernizm" rasyonalist felsefenin ve fiziğin "modernitesiyle" aksi durumda düşünebileceğimizden çok daha fazla şeyi paylaşır.

Bu öngörülemeyen benzerlikler dikkate alındığında, başka bir sorun ortaya çıkar: "1920'lerin ve 30'ların Avrupa'sındaki politik ve kültürel durum onyedinci yüzyılın zinde döneminin politik ve kültürel durumuyla ne ölçüde mukayese edilebilmiştir?" Eğer yalnızca entellektüel stilleri, sanat türleri ve benzeri şeyleri gözönünde bulundurursak, bu benzerlikler zayıf, sunî ve hatta tesadüfi benzerlikler gibi görünür. Fakat eğer daha derinlere inerek, daha güçlü bağlantıların olduğu apaçıktır. İster bilimde ister felsefede, ister etikte ister güzel sanatlarda olsun, her iki dönemde de merkezî konular yalnızca iç zarafet ve formel ilişkiler ve aynı zamanda fiilî durum, Avrupalıları, hem pratik hem teorik düzeyde güya tekrar "sıfırdan başlama" ihtiyacını ciddiye almaya zorladığı için de dikkate değer görünüyor.

İnsan makûl biçimde Avrupa'nın 1920'de tekrar ulusal ve uluslararası problemlerle karşı karşıya kaldığı sonucuna ulaşabilir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra tesis edilen politik ulus devletler ve monarşiler düzeni, tıpkı rayıçteki kozmolojinin Newtoncu temelinin en yıkıcı meydan okumayla karşı karşıya geldiği zamanki gibi krizdeydi. Bu ortak krizin etkisi başka hiçbir yerde Habsburg ülkelerinin çekirdiğinde olduğundan daha açık değildir. 1914 öncesi Güçler'in hiçbiri Savaş sonucu Avusturya-Macaristan çifte Monarşisinin çöktüğünden daha nihaî biçimde çökmedi; ayrıca başka hiçbirşehir *raison d'être* (varoluş nedeninin)'sinin yıkılışını Viyana'dan daha ani bir biçimde görmedi. Avusturya emperyal kimliğini kaybettiği ve sıfırdan bir Cumhuriyet kimliği inşa ettiği için, Newton'ın doğa felsefesinin – Modern Kozmopolis'in temelini – Einstein'ın rölativite fiziğince aynı zamanda vuku bulan mağlup edilişi, bilim ve sanatlarda da aynı şekilde

"inşa" çabalarına yol açtı. Bu yüzden, onyedinci yüzyılın kültürel tutkularının başka yerlerden çok Viyana'da özel bir şevkle dirilmiş olmalarında şaşılacak birşey yok.

1930'ların İngiltere'sinde büyüyen bizler hem modernite mitini hem de yeni bir başlangıç ihtiyacını, tam da Avrupa ve Kuzey Amerika politikasıyla kültürünün belirsizliklerle kalbura döndüğü zamanda öğrendik. Donne ve Descartes'ın kuşağı için olduğu gibi bizim için de doğa ve toplumla ilgili ortodoks fikirler aynı zamanlarda sorgulandı. 1630'larda olduğu gibi 1930'larda da, geleneksel Avrupa Devletler sistemi tartışılıyordu: Almanya'nın ekonomik çöküşü onu Adolf Hitler'in demogojisine açarken, Habsburg İmparatorluğu'nun parçalanması bütün bir merkezî ve Doğu Avrupa haritasını yeniden çizdi. Keza 1630'larda olduğu gibi 1930'larda da ortodoks kozmoloji görünür biçimde güvenirliliğini yitirdi: Albert Einstein ve Werner Heisenberg'in bilimsel çalışmaları fiziğin daha önceki bütün kesinliklerini ve hatta açıkça anlaşılabilirliğini de yıktı. Bir sonuç olarak, inançlara ilişkin onyedinci yüzyıl krizi yalnızca formuyla değil, aynı zamanda içeriğiyle de tekrarlandı.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, kuşkucu hümanizminin hiç şansı yoktu. Dogmatik ulusçuluk ruhuyla başlayan çatışma bir idealistik sloganlar sağanağıyla sona erdi – "Savaşı bitirmek için savaş" – veya "Dünyayı demokrasi için güvenli bir yere dönüştürmek" (İkinci Dünya Savaşı sırasında ittifak retoriği bu kadar derin değildi) İki Dünya Savaşının ulusçu retoriğinin yerini daha sonra Kominizme karşı haçlı seferlerinin ideolojik retoriği aldı: bu tartışma zeminini değiştirdi, ancak aksi durumda onu dönüştürmezdi (Baptistlerle Heretikler arasındaki düşmanlık Otuz Yıl Savaşları'ndan uzun süre sonra inatla hayatta kalmıştı: aynı şekilde, şimdi, Kızılar'a karşı Özgür Dünya, kapitalist Emperyalizme karşı Uluslararası Sosyalizm varlığını koruyor.) Savaşlar arasının ciddî Avrupa'lı entellektüelleri 1670'ten sonra Leibniz'in yerine getirme yükümlülüğü hissettiği görevlerle aynı görevlerle karşı karşıya kaldı: sabık düşmanlar arasında nötr bir cemaat temeli bulmak, farklı ülkelerden doğan fikirleri karşılaştırmanın

rasyonel yöntemini taşarlamak ve uluslararası savaşın yeniden patlamasını önleyecek ulus aşırı kurumlar inşa etmek.

Ne yazık ki o sırada elde hazır tavır alışlar ve kurumlar bir kere daha bu görevi yerine getiremeyecek kadar yetersizdi. 1930'dan sonra, endüstrileşmiş ülkelerde çöken işletmeler dünya ölçeğinde ekonomik felaketi ateşlediğinde, orta tabaka küçüldü ve insanların ilgisi giderek iki uç arasında odaklaştı. Genellikle olduğu üzere rüzgarın estiği yolu, ilkin şairler buldular: William Butler Yeats'ın *The Second Coming*'deki – biz onu John Donne'un *Anatomy of the World*'üyle mukayese ettik – peygamberane anarşi görüşü ("merkez bulunamaz" [the centre cannot hold]) 1921'de yazılmıştı. Ulusçuluğun değerleri Almanya'da ekonomik çöküşle birlikte ırkçı bir ulusçuluğun azgın vahşiliğinde yozlaşırken, Yeats'ın kendisi faşizmin yuvada büyüyen İrlanda versiyonuna sürüklendi; oysa, iç ve uluslararası işlerde kendi ulusal hükümetlerinin kriziyle yapıcı bir biçimde cebelleşme yeteneksizliğinin doğurduğu umutsuzluk içindeki İngiltere, Fransa ve başka yerlerdeki diğer entellektüeller uluslararası – hatta "post-nasyonel" – düzeyde sorunlarla ilgilendiği ölçüde, açıkça kendisini aynı zamanda çok uluslu bir güç olarak sunan Sovyetler Birliği'nin politikalarını ve uygulamalarını ciddiyle ele alma sorumluluğu hissetti.

Amerika Birleşik Devletleri'nin şanslı sakinleri için 1970'lerde ve 80'lerde 1930'ların Halk Cephesi (Popular Front)'nin tarihine tekrar bakmak ve Avrupa'daki demokratik sorun Komünistlerle elele vermeye gönüllü oluşunu delilik olarak görmek yeterince kolaydı. Kişiliği o yıllarda şekillenenler onları daha farklı biçimde hatırlar: ilk elden bildikleri üzere, o sırada, hiçbir alternatif yoktu. 1930'ların Sovyet yargılama ve tasfiye şovu yeterince iğrençti, fakat Ukrayna'daki çok daha kötü durumdaki vahşet hakkında yine de genelde çok az şey biliniyordu, ayrıca Hitler ve Mussolini'yi kim durduracaktı. İngiltere'deki saygın oligarşinin birçok hatırı sayılır üyesi aynı şekilde Hitler'in Nazi çetesinin kötülüklerini, onun Londra, Ribbentrop'daki elçisini bir İngiliz haftasonunu kır evi hayatıyla ödüllendirecek

kadar makbül biri olarak ağırlama noktasına varacak ölçüde görmezden gelerek unutmaya hazırdı. Bu şartlar altında genç İspanya Cumhuriyeti'nin savunmasını soylu bir amaç olarak görmek dar kafalılık değildi.

1930'larda Batı Avrupa'nın politik ve kültürel durumu 1630'larından daha iyi değildi: "yolun ortası" hemen hemen IV. Henry'nin katlinden sonra olduğu kadar boştu. Solda, İngiltere'de Ernest Bevin gibi birkaç sağlam şahsiyet hem Almanya hem de Rusya'daki rejimleri eşit düzeyde kabul edilemez buluyordu; giderek küçülen merkezdeki *Manchester Guardian* heriki ülkede de yasaklanmış olmaktan hiç hoşnut değildi; sağda Winston Churchill yalnızca küçük bir müttefikler zümresine sahipti ve genellikle yakışık almaz bir şekilde egzantrik dikkafalı bir şahsiyet olarak görülüyordu. 1939 Eylülünden sonra Avrupa'daki birçok muhafazakâr politikacı, yanlış bir zamanda, yanlış bir düşmana karşı yanlış bir savaşta olup olmadıklarını merak etmeyi sürdürürken, Avrupa'da savaşın ilkin Polonya'da, Belçika'da, Fransa, Finlandiya ve Norveç'te ve sonunda bütün dünyada yeniden patlamasıyla birlikte Avrupa ulusları arasından yalnızca İsviçre ve İsveç inatla çatışmanın dışında kaldı. Ancak, tıpkı 1620'ler ve 1630'lardaki gibi, herhangi bir kişi için, ulus olma taleplerini bir yana atmak mevcut krizi geride bırakacak kadar özgür olabilecek bir dünya için zamanın askeri görevlerinin ötesine bakmak, "ulus" savaşlarının tekrerrünü önlemeyi gerçekten sağlayacak kurumlar tasarlamak zordu. Ancak 1941'den sonra Japonların Pearl Harbor'a saldırısı Birleşik Devletleri asla özgürce atlamayı tercih etmeyeceği havuza iterken, ortaya çıkan bu tür sorunlar için bir Müttefik zaferiyle ilgili uzun vadeli umutlar yeterince açıklık kazanabildi.

1630'lar ve 1930'lar arasındaki paralellikler bir açıklamayı gerektiriyor. Modernite miti ve yeni bir başlangıç rüyası 1920'lerde ve 30'larda gelişirken onyedinci yüzyılın rasyonalist araştırma programını mükemmelen tekrarlamadı; üstelik onyedinci yüzyıl doğa felsefesine temel teşkil eden formel kesinlik modelini değiştirmeksizin yeniden aklamadı da. Tersine, formel

mantığı model alan katı “rasyonalite” düşüncesiyle doğa bilimlerinin herhangi bir alanında yeni düşünceler geliştirmeyi sağlayacak evrensel “yöntem” fikri 1920’ler ve 30’larda *çok daha büyük* bir şevkle ve hatta onyedinci yüzyıldakinden *çok daha extrem* bir formuyla benimsendi. “Sağlamlık” ve “kesinlik” nosyonlarının kendileri Descartes’dan sonra rafine edilerek keskinleştirilmişti. Geç ondokuzuncu yüzyılda David Hilbert sahiden “saf” bir matematiksel sistemin nasıl olması gerektiğini göstermişti: bir sonuç olarak, Frege ve Russell tarafından inşa edilen formel mantık ve aritmetik sistemi nihaî noktada René Descartes’a model oluşturan Euclidci geometriden daha “saf”tı. Dolayısıyla Viyana Çevresi Programı Descartes ve Leibniz’inkinden çok daha formel, tam ve kesindi. Her tür aykırı temsil, içerik ve duygudan bağışık yirminci yüzyıl ortalarının *avant garde*’ı oyunda onyedinci yüzyıl rasyonalistlerini yendi.

1914’de entellektüel ve sanatsal zemin Rönesans hümanizminin dirilişine hazırды: insanlığın doğayla yeniden bütünleştirilmesi, etkili uluslarüstü kurumlar için Eros ve duygulara saygının restore edilmesi, sınıflar, ırklar ve cinslere ilişkin geleneksel antagonizmanın gevşetilmesi, bilimlerde plüralizmin kabulü, felsefî temel arayıcılıkla Kesinlik Arayışı’nın temelli terk edilmesi. Zemin hazırды, ancak zaman henüz olgunlaşmamıştı: faydalanıcıları hazır olmayan bir devrim gerçekleşiyordu. “Modern” dünya görüşünün tahribiyle açılan imkânları izlemekten çok, halk zor ve meşakkatli yolu öğrenmek zorunda kaldı. Otuz yıllık din adına katliam modern ulus-devletler sisteminin kurulmasından önce yapılmıştı: Avrupalılar ve Amerikalılar kurlarını kabule hazır olmadan önce ulus adına otuz yıllık katliam gerekti.

1965–1975:

Hümanizm Yeniden Keşfediliyor

İkinci Dünya Savaşı, bu yüzden, Modern dönemin –“modern” dünyanın, “modern” devletin ve “modern” düşüncenin– yaratılmasıyla birlikte 1650’lerde başlayan sosyal ve tarihsel süreçlerin zirvesini temsil ediyordu. Aslında o, Avrupa’nın insanlarının Modernite’nin ideallerini ve tutkularını büyük ölçüde *kendi bilinci dışında* tescil ederek dile getirebileceği zamanların sonucusuydu. Oswald Spengler gibi yazarlar 1920’lerde Avrupa’nın dünya hakimiyetinin sona erdiğini öne sürmüştü; fakat Modernite’nin daha önceden “bittiği ve tamamlandığı” tezi ancak 1945’ten sonra gündeme girdi. 1940’tan itibaren Winston Churchill’in hitabeti, İngiltere’de, güçlü egemenliği kan kaybederken ulusluk ruhunu sağlam olarak canlı tuttu: İngiliz halkı tepkiyle kendi imajının Shakespeare’in *IV. Henry*’sinde keşfettiği üzere, bir son dirilişini sahneledi. İngiltere halkı “İngiltere ebediyen payidar olacak” şarkısını söylüyor, ancak alt metni görmezden geliyordu: “İngiltere asla tekrar aynı İngiltere olmayacak.”

1945’ten sonra savaşın uzaklarda kaldığının acılı keşfini müteakip *Europe des patries* (egemen ulusların Avrupası) bir Charles de Gaulle veya bir Margaret Thatcher’ın nostaljisinde yaşayacağından daha uzun süre yaşadı. Soru, bundan böyle Avrupa’nın ve dünyanın “ulusaşırı” kurumlar yaratıp yaratamayacağıydı: biricik pratik sorunlar bu kurumların hemen nasıl kurulacakları, ne tür formlar alacakları, mutlak yetkiye sahip ulus devletten hangi fonksiyonları devralacaklarıydı.

Avrupa ve Kuzey Amerika’da entellektüel ve kültürel durum tıpkı 1590–1640 arasında olduğu gibi 1920–1970 arasında da derinden dönüşüme uğradı, ancak *aksi istikâmette* bir dönüşüme. 1650’de belirsizliğin, kesinlikten yoksunluğun ve fikir ayrılıklarının hümanist tolerasyonu Püriten toleranssızlığa, evrensel ve kesin teori üzerinde rasyonel ısrara, herşeyde kesinliğe vurguya yol açtı. “Saygın fikir” olarak giydirilip kuşatılan yeni Kozmopolis otoritesini yirminci yüzyıla kadar korudu. 1910’da zayıf-

lamaktaydı, fakat gücü Avrupa ulusları arasında bir başka otuz yıl savaşına kadar dayandı ve insanlar Kesinlik Arayışı'nı askıya almaya, modern kozmopolisin tahrip edilmesini kabule, geç Rönesans'ın insanî ve liberal duruş noktasına gecikmiş bir biçimde dönmeye, ancak İkinci Dünya Savaşı'nı geride bıraktıklarında hazır hale geldiler.

1960'larda ve 1970'lerin başlarında New York'ta veya Kaliforniya, İngiltere ve Batı Almanya'da yaşayan hiç kimse gördüğü kültürel ve sosyal değişmelerin çapından kuşku duymaz. Ellisinde veya daha yaşlı birçok insan bu değişmenin bütün boyutlarından nefret etti. Bazıları vukubulan şeyi yanlış anladı ve daha genç kuşağı "düşüncesiz" ve "değerlerini yitirmiş" bir kuşak olarak suçladı: dolayısıyla ünlü "kuşaklararası kopuklukla". Fakat bu sorunlu ifade gerçek sorunu gizler. Kültürel değişme دائما kuşak farklılıklarını bir araç olarak kullanır: bu konudaki ayırteci şey gerçekleşen değişmenin derinliğidir. 1960'ların büyük ölçüde görülebilir karşı-kültürü aslında bir gençlik kültürü değildi: yeni akımın entellektüel, psikolojik ve sanatsal malzemesi elli yıldır orada sorunu görecekt ve günü kurtaracak bir kuşağı bekliyordu. Diğerleri yirmi yıl içinde değişmeleri Vietnam Savaşı'na atfetti, fakat o da aslında hikâyenin bir başka parçasıydı. Savaş bu değişmeler için bir *vesileydi*, fakat savaşın değişmelerin içeriğiyle pek ilgisi yoktu.

1950'lerde onyedinci yüzyılda dikatomize edilen birimleri –doğaya karşı insanlık, insanî rasyonaliteye karşı eylemin duygusal kaynakları vb.– restore etmenin entellektüel ve politik en iyi nedenleri zaten mevcuttu. Yolun sonuna gelmiş bulunan bir dünya görüşünün spazmları bu nedenlerin 1960'lara kadar etkili olmalarını engelledi ve bu yüzden tepki gösterecek ilk kuşağı 1940'lar ve 50'lerin başlarında doğan Amerikalılar ve Avrupalılar oluşturdu. Bu kısmen, onlar zamanın rayiçteki politik durumuyla güçlü bağları olduğu için böyleydi. Vietnam'da makûl bir kendini savunma nedeni bulunmaksızın kendi hemcinsleri insanları öldürme rizkiyle (veya yaşlılarının öldürme rizkiyle) karşı karşıya kalmak onları ulus iddialarını ve en önemli gerekçesiz

egemenlik iddialarını yeniden düşünme şokuna maruz bıraktı. Rachel Carson onlara doğanın ve insanlığın ekolojik açıdan birbirine bağımlı olduğunu göstermişti. Freud'un takipçileri onlara duygusal hayatlarının çok iyi bir kavrayışını vermişti ve şimdi televizyon haberlerindeki kaygı verici görüntüler yöneticilerinin ahlâkî bilgeliğini kuşku altına sokmuştu. Bu durumda, sorunu *görememesi* için insanın iflah olmaz ölçüde aptal veya ahlâkî açıdan duyarsız olması gerekirdi. Bu sorun özellikle Vietnam'la bağlantılı değildi: tersine 1700'de veya 1700 civarında "ulusluğun" entellektüel nedeni olarak kabul edilen şeyle ilişkiliydi.

Karşı-Rönesans'ın, yani Modernite'nin üç yüzyıllık draması -nın bu ironik başarısızlığının sonunu yeni bir sembolik cinayet (katl, ç.) şekillendirdi. Ölümünden bir çeyrek yüzyıl sonra John Kennedy'ye tekrar bakarak, çağdaşları için onun canlarından daha değerli birşey olduğunu görebiliriz. Göreve başlama nutkunda Amerika'yı ve dünyayı 1980'lerin politikacılarının açıkça sırt çevirdikleri yeni bir göreve, insanlığı idealizm ve muhayyile ile düşünmeye çağırdı. O bu yeni işin failleri olarak "yeni kuşağa" davetiye çıkardı; onun zamanının gençliği kendisini bu kuşak olarak gördü. Bununla birlikte onun kendisi gençliğin vatanseverlik ve ulusçulukla ilgili kuşkularını asla paylaşmadı: O Vietnam'da Lyndon Johnson'ın daha sonra sorumlusu olarak suçladığı politikayı uyguladı. Keza, İrlandalı Katolik arkabahçesiyle John Kennedy'nin yeni bir aşk, evlilik ve aile tarzının yolunu açması, genç çağdaşları için olduğundan daha zordu. "Genç bayanların erkeği" olarak şöhret bulması *la vert galant* olarak Navarrelî Henry'nin şöhretini tam anlamıyla yansıtmıyordu. Aksine, cinslerin eşitliğine yönelik bir hissiyat sergilemekten çok, iş-dışı faaliyetleri daha geleneksel bir karakter taşıyordu.

Halk hafızasının Modernite'nin her iki ucundaki keskinliği birşey, anlamı ise başka birşeydir. 1610 Mayısından sonra halk Henry'nin katledilmesini Din Savaşları'nın nihaî ve en karışık patlamasına uzanan yoldaki son engeli ortadan kaldıran felaket olarak görmüştü. Aslında yaşasaydı Henry Otuz Yıl Savaşları'nı

önleyemeyebilirdi (hatta önlemeye bile *çalışmayabilirdi*); yine de bu onun siyasetinin ve ölümünün sembolik anlamını yıkmazdı. Bu John Kennedy için de geçerlidir. İnsan olarak Kennedy ile ilgili düşüncelerimiz onun daha geniş bir *amblem*/sembol olarak statüsüne temas etmiyor. O Amerika ve aynı zamanda dünya hayaline meftundu. Kavrayışı gerçekçi olmasa bile çoğu yerde halk onu hâlâ (eğer yaşasaydı) dünyayı yeni “post-nasyonel” (Ulus-sonrası,ç.) çağa taşımak için gerekli karakter zenginliğine, entelektüel güce ve altın dile sahip biri olarak görür. Bu gün bile bir Meksika çiftlik evinin duvarına asılmış şu ikonu bulmak ihtimal dahilindedir: Başkan John Kennedy'nin ve Papa XXIII. John'un fotoğrafları. Onlar her ülkeden insanın hâlâ ihtiyaç duyduğu şeyin *agicornamento*'yu -pencerelerin yeni bir güne açılışını- sembolize ederler.

1960 ve 1970'lerin dönüşümlerini yeniden düşündükten sonra onların zamanlamalarını içeriklerinden ayırmalıyız. Zamanlamalarına gelince; Vietnam Savaşı ebeveynleri Joseph McCarthy'nin 1950'lerinin “aşâğılık zamanlar”da tepkisiz kalan bir kuşak için güçlü bir harekete geçiriciydi; fakat, içeriklerine gelince; 1960'ların sonlarının devrimi *vukubulmayı* bekleyen bir devrimdi. Ciddi biçimde başlar başlamaz, Modernite'nin onyedinci yüzyıl yapı iskelesinde birarada şekillenen sorunların tümü hızla yeniden gözden geçirildi. Bu sorunlar ekoloji, psikoterapi, biyotıp bilimi ve seçmen kütüğü sorunlarıymış gibi görünebilir. Mies van der Rohe'un mimarisiyle cinsler arasındaki eşitsizliğin herhangi bir iç bağlantısı yoktur; fakat geleneksel kozmopoliste şekillenen önkabuller ve önyargılar sistemi parçalanır parçalanmaz, bu önkabul ve önyargıların tümü bir çoğu önceki durumlarına döndürülemeyecek şekilde sorgulanmaya başlar.

Modern Kozmopolis'in temelinde doğal fenomenlerin (farzedilen) “mekanik nedenselliği” ile insanî eylemin (farzedilen) “mantıksal rasyonalitesi” arasındaki karşıtlık yatar. İnsani varlıkların bedensel ve zihinsel aktivitelerini doğanın fiziksel ve kimyevi fenomenlerinden ayrı şeyler olarak görmek etkili bir fizyoloji ve psikolojinin yoluna gereksiz engeller koyar

ve bu engeller ancak geç ondokuzuncu yüzyılda ve erken yirminci yüzyılda kaldırılabilmiştir. Yine de teori düzeyinde başarıyla gerçekleştirilen şeylerin büyük bölümü henüz fiilî pratiğe taşınamamıştır.

Hiroşima'dan hemen sonra, politikacılar ve endüstriyalistler ilkin insanî varlıkların aktiviteleri yalnızca rasyonel ve ekonomik terimlerle ve içinde varolduğumuz doğal dünyanın nedensel ekonomisi üzerinde görmezlikten gelinebilir etkileri varmış gibi ele alınmaları gerekiyormuşçasına davrandılar. 1960'lar kadar geç bir zamanda "ekosistem" kavramı endüstrileşmiş ulusların politik vokabülerinde henüz bir yer edinememişti. John Muir ve Aldo Leopold yokedilme tehdidi altındaki popülasyonlar için mücadeleye başladı. Fakat Rachel Carson'ın *Silent Spring* [Sessiz Bahar] adlı kitabı, 1962'de ilk kez bütün kamu izleyicilerine – bugün mesajının sesini işitmeye hazır izleyicilere– sesleniyordu. O zamandan beri politik değişme öylesine derindi ki, yirmi yıl içinde, hükümeti bir "çevre departmanına" veya bir "çevre koruma örgütüne" sahip olmadıkça hiçbir gelişmiş ülke saygı görmez hale geldi. Bu adın tercihi, ilgili departmanların faaliyetleri dikkate alındığında genellikle kendine hizmet veya ikiyüzlülük olabilir, fakat alışagelmış şekliyle ikiyüzlülük algılanan saygı taleplerine cevap verir. 1970'den sonra politikacılar doğal dünyaya endüstriyel ve diğer insanî aktivitelerin yaptığı tahribatla ilgileniyor izlenimi verdiler.

Modern yapı iskelesindeki diğer temel unsur, "mentalite"nin mantıksal, ilkelere dayalı, hesaplayıcı ve gayrı-duygusal olması gerektiği fikriydi. Descartes'dan Freud'a çekirdeğinde, modern dünyanın ethos'u kendi –kendine– emir/buyruk beklentilerine kök salmıştı. Avrupa ve Kuzey Amerika'da, özellikle de Püriten kültüre sahip ülkelerde birey insanî varlıklardan kendi hayat projelerini, duygularınca kendi kendilerine "çoşturulmalarına" imkân verilmeksizin veya rahipler, doktorlar ya da başka birinin yardımına başvurarak uygulamaları beklenirdi. Günah çıkarma Katolikler için hâlâ geçerliydi; fakat bütün Modern Çağ boyunca kendini ruhanî kılavuza teslim etmenin psikiyatristin başarısız -

lığın itirafı sonucunu çıkardığı bir zayıflık işareti olduğu yolunda yaygın bir his de vardı. Duyguların değersizleşmesi, 1960'lar kuşağı için bir son değildi. Kendinden şüphe artık kabul edilemez birşeydi. En azından karmaşık amaçlarınızı ya da belirsiz duygularınızı itiraf etmekte özgürdünüz; üstelik duygusal hazırlığınızı tek başınıza da yapabiliirdiniz. Yeni bir kuşak için "hislerinle temasa geçin", profesyonel yardım dışında duyarlı, açık tercihte bulunmaya çalışmanın önemi büyüktü. Terapide olmak artık zayıflık işareti değildi; şimdi o artık hakiki ciddiyete dönüşmüştü.

Doğa bilimleri ve sanatlarda soyut, rasyonalist formalizme –1920'ler ve 30'larda güçlüydü– dönüş, bu arada makûliyetini ve büyüsunü yitirdi. Müzikte "oniki tonlu" Webern ve Schoenberg sistemi artık müzikal geleceğin seçkin bir tarzı değildi: Gustav Mahler'in müziğinden zevk almaya, ona hayranlık duymaya ve hatta onu taklide imkân veren bir tarzı: Amerika'da Philip Glass, Steve Reich ve John Adams gibi bestekarlar için yeni yollar açıldı. Buna paralel olarak "ciddi" müzikle "popüler" müzik arasında uzun süredir varolan çelişkiye önemli bir saldırı söz konusuydu. Modernite'nin yapı iskelesi sınıfa dayalı bir modern toplum görüşü şekillendirmişti; bu yüzden adaletsizlik ve eşitsizlik yanılığısından kurtulma fikri müzik ve sanatlara da yayıldı. Amerika'da Sivil Haklar akımı ve Woody Guthrie gibi şarkıcılarla, Avrupa'da Beatles'la başlayan popüler baladlar ve protest şarkılar yalnızca sanatsal bir form olmaktan çıkarak politik güce dönüştü. 1960'larda "we shall overcome" şarkısını söyleyenler bugünün Güney Afrika'sında söylendiğinde söylenen şeyi dile getiriyordu; oysa Sovyetler Birliği hükümetleri ve onun Doğu Avrupa kolonileri balad (aşk şarkısı,ç.) müzisyenlerini gerçek bir politik tehdit olarak görüyordu.

Soyut rasyonalizm görsel sanatlarda müzikte atonalizmden hiç de daha uzun ömürlü olmadı. Bir Josef Albers'ın katı erdemlerinin tümü dolayısıyla, 1965'ten sonra hiç kimse onun öncü olduğunu ileri süremezdi. Bir Warhol'un ya da Rouschenberg'in jestleri bugün bazı bakımlardan abartılı görünebilir; fakat o Sa-

vaşlar arası formalistlerinin ve konstrüktivistlerininkilerden daha az soyut ve kusursuzca hesaplanmış olmayan bir yarım-düzine tür'e (*genres*) ve stil'e geri götüren yolu dinamitlemiştir. Nihayet genç mimarlar yeryüzüne farklılıkları anlaşılamaz yapılar bırakan Mies'in etkisine başkaldırıyordu. Mesleklerinin tipik trampetli takdim ve Mies'in Platonizmine karşı retorik gösterileriyle bu genç mimarlar meslektaşları olan sanatçıları bir "post-modern" Dünya'ya sürüklediler.

Paralel değişmeler çok sessiz biçimde, doğa bilimlerinde de devam etti. 1950'lerde birçok bilimadamı ve bilim felsefecisi hâlâ fiziksel kendi açıklama modellerini bilimin her branşına empoze etmeye yönelik emperyal taleplerini/tezlerini haklı ve yerinde bir talep olarak görüyordu. (DNA'nın yapısı hakkındaki çalışması moleküler biyolojiyi başlatan James Watson, bir geç Viyana Çevresi filozofu olarak Carl Hempel Darwin'in evrim teorisinin bilimsel olduğunu reddederken, hâlâ evrimi biyokimyaya düşülmüş bir dipnot olarak görebiliyordu.) Ekolojinin ve tıp biliminin artan gücü, biyolojiye yine de fiziksel teorinin yanında bir şeref payesi ve hatta fiziksel teorininkiyle eşit statü verilmesinin reddini zorlaştırdı. Tek, kuşatıcı "üniter bilim" in farklı parçaları olmak yerine bilimler artık daha çok kendilerine has problemlerini çözecek yöntemler ve açıklama modelleriyle bir girişimler/kurumlar konfederasyonunu temsil ediyordu. "Bilim" artık *tekil* bir isim olarak kullanılamazdı: tersine "doğa bilimleri" ifadesi *çoğuldu* ve tek, formel bilgi tipinin yerini, hep değişme halinde olan, araştırma yöntemleri, Aristoteles'in düşündüğü üzere, "durumun/olayın doğasına/yapısına" göre benimsenen bir girişimler resmi aldı.

Matematikte bile mesleğe, somut ve tikel olana yönelik yeni bir ilgi girdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce "uygulamalı" çalışmaya karşı bir önyargı vardı: 1965'ten itibaren matematikçiler artık gündelik işlerle ilgili kompüter teorisiyle zihin meşgalesini kabul etmekten utanç duymuyorlardı. Fizik'te bile, genel rölativite benzeri soyut kozmik alanlar ya da araştırmalar entelektüel önceliklerini yitirdiler: sözün gelişi süper geçirgenlikle

ilgili sorunların yalnızca pratik önemlerinin değil, aynı zamanda teorik önemlerinin de bulunduğunu kabul etmek saygıya değer bir fikre dönüştü. 1945'ten hemen sonra, aynı şekilde biyolojide tıp problemleri teorik biyolojinin periferisindeki ya da teorik biyolojiye göre talî problemler olarak görülüyordu: 1960'tan sonra hastalık ve sağlığın biyolojik fonksiyonunun işleyişini incelemenin ve birleşik bir ifadeyle, “biyotıbbî bilimlerin” (1960'tan önce pek adı geçmiyordu) yeni bir akademik geçerlilik kazandığı en iyi yerleri temin ettiği ortaya çıktı.

1960'lar ve 70'lerdeki değişmelerin aynı zamanda politik tartışmanın stil/tarz ve içeriği üzerinde de geniş kapsamlı etkileri oldu. Kennedy zamanından önce politikacılar sorunlarını tekniğe bağlı sorunlar veya teknik sorunlar olarak düşünüyordu. Ulusal politikaların hedeflerini kesin sayıyor ve bu hedeflere ulaşmanın en iyi *araçları* konusunda tartışıyorlardı. O günlerde ilgi “en iyi fare kapanı arayışında” odaklanmıştı ve Boston'la Washington arasındaki hava mekiği politikacıları ve teknik danışmanları Kolombiya Bölgesi'nden Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'ne ileri geri uçuruyordu. 1965'ten sonra bu değişti: 1960'lar Vietnam tartışmaları dışında bir ulusal hedefler siyasetinden –*konsensusulmutabakatı* amaçlıyordu– bölgesel çıkarların *karşı karşıya gelişinin* yol açtığı geleneksel adaletsizlikleri yeniden ele almayı amaçlayan bir politikaya geçişe de tanıklık etti. Onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda üst (“saygın”) sınıflar, farklı ve çok sayıda aşağı (“bahtsız”) sınıfların “kendi yerlerini bildiklerini” ve gerekirse bir tür sosyal baskıyla yerlerinde tutulabileceklerini varsayıyorlardı.

Şimdi bütün bu sınıflar, farklı, ancak somutlaşan tonlarla kendi adlarına konuşmaya başlamışlardı. Teoride, NAACP, La Raza, Grey Panthers, Gay ve Lezbiyen İttifakı aynı şeylerdi: pratikte, onlar “saygın” insanların sabit bir sosyal düzenin kaçınılmaz şartları olarak baktıkları yapısal katılıklara/kesin ayırimlara muhalefette birleştiler. 1700'de Avrupa toplumunda kemikleşen ve yeni kozmopolisçe meşrulaştırılan eşitsizliklere birbirini izleyen saldırılar gerçekleşmişti. Kurumlaşmış ırkçılık ve

uzun zaman ele alınmayan bir açık adaletsizlik ilk kez sivil haklar hareketinin hedefi haline geldi. 1970'ler boyunca modern toplumda inşa edilmiş bulunan eşitsizliklerin tümü peşpeşe saldırıya maruz kaldı: kadınlar, yaşlılar, özürlüler, lezbiyenler ve gayler; bunların hepsi birbiri peşi sıra seslerini yükselttiler. Modern ulusculuğun haklarını ve yanlışlarını asla sorgulamamış olanlar bunu dehşet verici bir şok saydılar. Şöyle demişti İsa: "Yoksullar daima sizinle birlikte dir." – yani, cömertçe yoksullara verdiğiniz şeyler daima sizinle dir. Şimdi "geleneksel değerlere" inananların çoğu O'nun daha çok fakirlerin işinin fakir, siyahların farklı, kadınların evde, özürlülerin arka odada, homoseksüellerin gizli kalmak olduğunu dile getirdiğini düşünüyordu.

Eğer gelenekselcilerin şoku anlaşılabilir idiyse; bu şoku izleyen şey de en derin korkularının su yüzüne çıkmasıydı. Onlar sınıfa dayalı toplumun yalnızca seksî, saygınlık alanından dışarı atmakla korunabileceğinden hep kuşku duymuşlardı. Şimdi çeşitli türde faktör – diğerlerinin yanı sıra, cinsiyet ayırımlarına saldırılar ve duygulara karşı yeni açıklık – geleneksel seksüel tabuların sorgulanmasına yol açıyordu. Duygusal işini ciddiye alan bir kuşak dikkatini "kişisel ilişkilere" (ortodoks edepî davranış tarzına) çevirdi ve kadınlar ve erkekler için seksüel ilişkilerinin dışında daha eşit sosyal roller şekillendirecek hayat tarzları aradı. Seksüalitenin aile içinde ve dışında ortaya çıkan eleştirisi Karşı Reformasyon'da vurgulanan (hatta icad edilen) dinsel evlilik görüşünün yaygın reddine ve Reformasyon'dan önce yaygın şekilde uygulanan geleneksel teamül hukuku ilişkilerinin dirilişine yol açtı. Uzun süredir geleneksel saygın değerleri destekleyen eğitimli oligarşi mensupları çocuklarının Devlet ya da Kilitse'nin kutsaması olmaksızın birlikte yaşadıklarına tanıklık ettiler ve itirazlarını dile getirmenin sonraki kuşakların yeni hayat tarzlarının ahlâkî savunmasını tam anlamıyla karşılayacak ölçüde etkili yollarını bulamadılar.

Nihayet 1960'tan itibaren "süper güçlerin" Amerikan ve Rus hükümetlerinde yanlış kullanımı mutlak egemenlik talepleriyle ilgili kuşkuları derinleştirdi. Kendi kendilerini meşrulaştıran

güç merkezleri olarak uluslar fikri Avrupa politikasında West-falya Barışı'ndan itibaren merkezî bir rol oynamıştı. Melos'un tahribi Klasik Atinalılar için ne ise, My Losi'ye gaddarlık da Birleşik Devletler için oydu: Amerika'nın acısını sonraki onbeş yirmi yıl yalnızca derinleştiren ve yaygınlaştıran kendi-kendini sorgulamaya zorlayan bir utanç. Afganistan'daki zulmün suçlusu Sovyet hükümeti de aynı şekilde ahlâkî otoritesinin bağlı uydu devletlerinde bile buharlaştığına tanıklık etti. Bir sonuç olarak ulusal özerkliğin ve ulusaşırı bağımlılığın kaçınılmazlığı süper güçlerin yöneticilerini baskı altına almayı başardı ve uluslararası tartışmanın dilini yeniden şekillendirmeye başladı.

Modernite'nin İkiz Yörüngeleri

Hikâyemiz daireyi tamamladı. Onyedinci yüzyıl Avrupa'sının kültürü ve toplumu Rönesans hümanizminin daha titiz teorilere ve daha fazla emek gerektiren pratiklere hoşgörüsünü bir kenara atan değişmelerle dönüştü: bu değişmeler matematiksel fiziğin formel yapısı etrafına inşa edilen yeni kozmopoliste zirvelerine ulaştılar. Bu değişme 1750'den sonra yavaş yavaş etkisini yitirdi. Bilimin ve felsefenin 1650'den 1950'ye kadarki tarihi cedlerinin çalışmaları üzerinde gelişen dehâlârın muzaffer tören alayı değildir yalnızca. İnsanlığın tecrübesi birikir ve hazmedilirken ana doğa resmi de değişmelere maruz kalmış, yeni kozmopolisin önkabulleri itibardan düşmüş ve yirminci yüzyılın ortalarında yıkım tamamlanmıştır. Bu noktada, düşünce ve pratik Rönesans vizyonuna dönmekte özgürdü.

Bu üç yüzyıllı aşkın zamanda, Modernite'nin iki boyutu --doktrin ve deneysel boyutlarıyla metafizik ve bilimsel boyutu-- çok farklı yörüngeler izledi. İnsani düşünce ve pratiğe temel olan formel doktrinler 1700'den sonra Omega, yani “Ω” şeklinde bir yörüngeyi izledi. üç yüz yıl sonra başlama noktamıza dönüyoruz. Doğa bilimcileri artık klâsik fiziğin zirvesindeki günlerinde yaptıkları gibi “gözlemleyeni” “gözlemlenen dünyadan” ayır-

mıyorlar; egemen ulus-devletler bağımsızlıklarını sınırlandırdılar ve Descartes'ın *temel arama* tutkuları, felsefeyi tekrar Montaigne'in kuşkuculuğuna sürükleyerek itibarını yitirdi. Ne entellektüel ne de pratik bakımdan şeyler/nesneler (things) sistematik ya da kerameti kendinden menkul değil. Aynı esnada, deneysel terimler dahilinde durum çok farklı. "Saygın kanaatin" doğayla ilgili düşüncelerimize koyduğu sınırlamaların hiçbiri bugün bilimsel ağırlık taşımıyor ve bilimin genişleyen empirik menzili Modern çerçevenin tescil ettiği alanlarda spekülasyonu sınırlamayı gerçekleştiriyor. Mevcut doğa teorilerinin tecrübede Newton'ın yalnızca rüyasını görebildiği yüzbinlerce kökü var: onyedinci yüzyıldan sonra doğa felsefesinin ilerleyişi birikimli ve sürekli olmuştu ve Descartes'ın *şifre çözme* umutları meşrulaştırılmaktan çok ısbatlandı.

Doktrin bakımından, Modernite'nin yörüngesi kendi üzerine, bir Omega'ya tekrar kapandı; fakat deneysel açıdan genellikle yukarıya doğru yükseldi. Avrupa ve Kuzey Amerika'da insanlar modernite tecrübesinden birşeyler öğrenir ve "modern" yapı iskelesi içinde inşa edilen eşitsizliklere saldırırken, insanî çıkarlara ayırtedici bir ilgi geliştirdi. 1770 ve 1780'lerde, Amerika ve Fransa'da devrimler sosyal ben bilincine başarıyla meydan okudu ve o zamandan beri Yeni Kozmopolis'in "alt tabakalar" –ihtiyaçları ve çıkarları vicdan azabı duyulmaksızın uzun süre görmezlikten gelinen insan grupları– diye adlandırdığı sınıfların özgürleşmesi politik tartışmanın sürekli teması oldu. Gerilemeler ve karşı-devrimlere rağmen 1776'dan bu yana, bu tür eşitsizliklerin "Şeylerin Doğası" ya da "Tanrı İradesi"ne veya başka herhangi bir doktrine başvuruyla meşrulaştırılamayacağı yolundaki idrak geriledi.

Bu doğa bilimleri için de geçerlidir. Modernite'nin yapı iskele elbisesini parçalayacak ölçüde büyüdü ve sonunda Bacon'ın onaltıncı yüzyılın sonlarında müjdelediği "deneysel" arayışa döndü. La Mettrie ve Priestley, Hutton ve Darwin, Marx ve Freud "saygın kanaate" itirazları ciddiyetle ele aldılar, fakat şimdi bu yapı iskelesinin son kirişleri –insanlığın doğadan koparılması ve

duygulara güvensizlik– entellektüel güvenirliliğini yitirdi, doğanın incelenmesinin önünde hiçbir engel yok, yalnızca tecrübemin doğurduğu engeller var. Bir düzine son örnek arasından en çarpıcı olanı, belki de, muhafazakâr Surgeon General of the United States'ın cinsel eğitimi ve prezervatiflerin yaygın kullanımı kampanyasını destekleyerek bilimsel anlayışı ve ideolojisi arasında tercihte bulunmaya zorlanmasıdır.

Bu yüzden 1960'tan beri, hem felsefe hem de bilim Descartes' – dan *önceki* son kuşağın entellektüel tutumlarının arkasında bir tarihsel konumdadır. Doğa bilimlerinde fiziğin diğer bütün alanlar üzerindeki emperyal egemenliği sona erdi: ekologlar ve antropologlar bugün astronomların ve fizikçilerin doğrudan gözlerinin içine bakabilirler. Felsefede, Descartes'ın formalist arzusunun – Rönesans hümanistlerinin somut insanî tecrübeye dayanmalarının yerine soyut mantıksal kesinlik taleplerini ikâme ederek Rönesans hümanistlerinin kuşkuculuğunu reddetmek – bugün, felsefî faaliyeti ölü bir sonuca götüreceği düşünülüyor. Yani felsefî ve bilimsel açıdan biz rasyonalizmin münhasıran teorik gündeminden kurtulmuş durumdayız ve 300 yıl önce Descartes'ın *coup d'etat*'ı tarafından oyunun dışına atılan pratik sorunlarla meşgul olabiliriz.

Tahkiyemiz bizi hümanistlere önceden tahmin edebileceğimizden çok daha fazla yaklaştırmakla kalmadı, aynı zamanda bize Modernite'yle ilgili ilk sorulara cevap vermemiz için gerekli araçları da sağladı. Başlangıçta üç tür sorun ortaya koyduk. Özellikle onaltıncı yüzyıl hümanizminden onyedinci yüzyıl rasyonalizmine geçişte, Modernite'nin kaynakları hakkındaki standart yorumla ilgili tarihsel sorunlar var; Modernite'yi 1600'den sonra başlayan bir süreç olarak görme ve dolayısıyla onu bir onyedinci yüzyıl yeniliği olarak ele alma nedenleriyle ilgili tarih yazımı sorunları var ve Modernite fikrinin özatihi kendisiyle ilgili sorunlar var; yani modern çağın tutkularının günümüze uygun olup olmadığı veya entellektüel ve pratik işlerimizin bugün radikal yeni ("post-modern") istikâmetlere hareket edip etmediğiyle ilgili sorunlar.

Önce *tarihsel* sorunlara bakalım: soruşturmamız derinleştikçe moderniteyle ilgili standartda bizi o kadar uzağa götürdü: bir sonuç olarak biz onun yerine, ilk hikâyeye temel teşkil eden yanlış varsayımlardan kaçınan ikinci bir yorum koyduk. Ortodoks görüşte “modern” dönemin kaynağı beş anahtar özelliği vardı – onyedinci yüzyıl Avrupasının refahı; entellektüel hayat üzerindeki Kilise kontrolünün zayıflaması; seküler, kilise dışı kültürün gelişmesi; ulusun politik merkeziliği; herşeyden önemlisi, bilimde ve felsefede “rasyonel” yöntemlerin benimsenmesi. Modern düşüncenin, bu yüzden, modern sosyal ve politik pratiğin sınıf-yapılı egemen ulus-devletlerin doğasıyla başladığı düşünülürken, Galileo Galilei’nin fiziği, René Descartes’ın epistemolojisi ve Thomas Hobbes’un siyaset bilimiyle başladığı kabul edilir.

Onyedinci yüzyıl modernitesinin bütün bu göstergelerinin yanlış veya yanlış yola sürükleyici olduğu anlaşılmıştır. Onyedinci yüzyıl refah ve zenginlik çağı değil, krizler/bunalımlar çağıydı. Bilim ve araştırma üzerindeki Kilise baskıları, rasyonel düşüncenin alanı genişlemiyor, aksine daralıyorken azalmaktan çok yoğunlaştı. Üstelik Kilise dışı kültür bir onyedinci yüzyıl yeniliği de değildi: bu kültür geç onbeşinci yüzyıldan itibaren istikrarlı bir biçimde gelişti ve onaltıncı yüzyıl hümanistlerinin çalışmalarıyla zaten başarı kazanmıştı. Bu yüzden ortodoks görüş Rönesans’ın Modernite’ye katkılarını önemsiz katkılarımış gibi gösterdi. Rasyonel yöntemlere kapalı onaltıncı yüzyıl düşünürleri (bu bakışa göre) ortaçağa has temalar üzerinden yeni değişiklikler yaptılar. Erasmus ve Rabelais, Shakespeare ve Montaigne geç ortaçağ düşünürleri değillerse de, son düşünürleri olarak görüldü; klâsik antikiteyi keşifleri onları ortaçağ muhafazakârlığından kurtarmıştı, fakat mantık ve rasyonalitenin “modern” dünyasına kesin adım atamadılar. Felsefe ve bilim tarihçileri bu yolla (kalplerinin derinliklerinde hissettikleri üzere) onyedinci yüzyıl hayatının tarihsel kayıtları çürüten ilerici karakteriyle ilgili mitlere teslim oldular.

Eğer ortodoks görüşün doğruluğu 1920'lerde ve 30'larda kendisini sahneye çıkartmışsa, bu yalnızca, aynı zamanda rasyonalist konumun temel geçerliliğini garanti altına aldığı için böyledir. Galileo ve Descartes gibi Modernite düşünürlerini ve XIV. Louis gibi yöneticileri kurucular olarak tesbit eden tarihçiler, onyedinci yüzyıl rasyonalizminin mutlak tezlerini tescil ederek onu Kurumlaşmış Hakikat düzeyine çıkardılar. Kategorik ve koşulsuz, şartlardan bağımsız ve yeniden kontekstine yerleştirilebilir olmaktan uzak, bu "Kurumlaşmış Hakikat"ın geçerliliğinin daha yakından bir bakışla hipotetik ve şartlara bağlı olduğu isbatlanabilir. O onyedinci yüzyılda belirli bir olayın yan ürünü olarak doğruluğunu belli etti: erken Modern Avrupa'nın politik düzenindeki politik ve ekonomik kırılma, ve aynı zamanda ortaya çıkan benimsenmiş doğa düzenindeki kırılma. Tersine, ulus-devletin istikrarı, hiyerarşisi ve düzeni Reformasyon'dan sonraki yüzelli yılı aşkın bir zaman Avrupa'nın sosyal organizasyonunun çöküşüne tanıklık eden insanlara politik güven verdi; bu sırada Newton'ın *Principia*'sındaki fikirler, Copernicus'un Ptolemy(Batlamyus)'nin görüşlerini bir yüzyıl önce yıkmasından beri tutarlı bir kozmolojiden mahrum bulunan insanları cezbedti. Bu başarılar Avrupa'da "istikrar uğruna mücadelenin" tamamlayıcı sonuçları ve eğer insanlar sayfayı temizleyerek baştan başlarlar ve 1600'de kaybolan Kozmopolis'in yerine daha rasyonel bir Kozmopolis inşa ederlerse (görüldüğü üzere) aşılabilecek kuşatıcı bir kriz karşısında geliştirilmiş ikiz tepkilerdi."

Şimdi de *tarih yazımıyla* ilgili sorunlara bakalım: onyedinci yüzyılla ilgili görüşlerimizin, ona bakmak amacıyla kullandığımız kaynaklardan nasıl etkilendiği konusunda yargıda bulunurken, "1920'lerde 30'larda insanlar son üç yüzyılın böylesine çarpık bir youmunu nasıl kabullendiler? Onları ekonomik durgunlaşma, dinî tol'eranssızlık ve ideolojik katılaşma ve öncckü yüzyılın daha fazla refah ve daha olgun hümanizminden aldığımız mirası değersizleştirmeye sürükleyen şey nedir?" Şimdi cevap için gerekli malzeme elimizdedir. Tarihsel ve tarih yazımıyla ilgili sorularımız –"onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda *gerçekte ne*

oldu?" ve *"Bu yüzyıllar hakkında düşünme bize nasıl öğretildi?"*– çok farklı gibi görünüyor, ancak cevapları birbiriyle yakından ilişkilidir.

Tarih yazımı bakımından 1920'lerde ve 1930'larda rasyonalizmde yenilenen yatırımı açıklamaya ihtiyaç duyduk ve zamanın şartlarına – Avrupa'nın politik düzenine güvenin yıkılması ve bununla aynı zamanda ortaya çıkan Doğa'yla ilgili ortodoks düşüncedeki kriz – bakarak, soruyu bir kere daha cevaplandırabiliriz. Westfalya Barışı'nın 1648'de Modernite'nin politik modelini yaratmak amacıyla yaptığı şeyi Birinci Dünya Savaşı yıktı. 1920'den itibaren, artık münhasıran ulus-devletlerin denetimden uzak egemenliği üzerinde odaklaşmayan yeni bir politik ve diplomatik düzen ihtiyacını reddetmek zordu: Birinci Dünya Savaşı siperlerindeki katliamdan sonra, modern toplumun sınıfa dayalı yapısı bağıllık kadar sinisizmi (insanların iyi olduklarına inanmama tutumu, ç.) de ortaya ortaya çıktı. Keza, kozmolojik bakımdan 1600'lerin yapıcı faaliyeti 1900'den sonra çözüldü: Einstein'ın rölativite teorisiyle Planck'ın quantum teorisi klâsik Newtoncu fiziğin ölümüydü. Newton için Alexander Pope'un

Doğa ve Doğa'nın Yasaları karanlıkta gizliydi:
Tanrı, *Bırak Newton aydınlansın* dedi ve herşey aydınlandı.

şeklindeki mezartaşı kitabesine karşılık veren Sir John Squire, Einstein'ın gelişyle Şeytan'ın *statüko*'yu yeniden varetğine işaret etmişti. Bütün güzel şakalar gibi bu yorum da bir doğruluk payı taşır. İki savaş arasında yalnızca Newton'ın yerine Einstein'ı ikâme eden rasyonalizm Russel'a Descartes'ın Euclid'e verdiği rolü yükledi ve Modernite'nin kozmopolisi yerine mantıksal üniter bilim rüyasını koydu.

"Savaş'tan Son Savaş'a" sürüklenen Avrupa'daki kriz böylece geç onyedinci yüzyılınkilerle aynı ikiz tepkileri doğurdu: öyle anlaşıyor ki hem politik hem de bilimsel bakımdan "istikrar" ancak ve ancak insanlar tekrar baştan başlamaya hazır iseler, restore edilebilir ve kaybedilmiş olanların yerine konulacak yeni kurumlar ve düşünceler –hatta yeni bir kozmopolis– yaratılabil-

lirdi. Ancak ikinci defa da bu tarife çok tehlikeliydi. Descartes için geometri yalnızca “saf” (yani *formel*) matematik değil, aynı zamanda Uzay’la *tecrübede karşılaşılan* birşey olarak meşgul olan bir uzaysal ilişkiler sistemiydi de; bu yüzden o, Euclid’in aksiyomlarına bütün bir maddî doğanın kuşatıcı anlamını inşa etmeyi amaçlayan bir fiziğin “temelleri” olarak başvurabilmişti. Filozoflar Russell ve Whitehead’in mantığını 1920’de aynı hizmetle görevlendirdiğinde, David Hilbert saf matematiği doğayla tecrübemize atıfta bulunmayan bir formel işlemler yapısı olarak gösterdiği tarihten beri uzun zaman geçmişti; bu yüzden onlar için *Principia Mathematica*’nın aksiyomlarını bir *empirik* doğa biliminin temelleri olarak ele almak biraz yakışıksızdı.

Politik açıdan Avusturya Macaristan İmparatorluğu’nun –bütün kusuru gerçekten çok uluslu ve çok kültürlü olması– parçalanması yalnızca Doğu Avrupa’nın herbiri modern dünyanın ulus olmanın ödülü diye gördüğü egemenlik iddiasında bulunan devletler yığınınına dönüşmesine yol açtı. Versay’ın politik sim-sarları, Habsburg ülkelerinin yapısını adem-i merkezîyetçi demokratik bir düzen içinde sürdürmekten çok, bölgeyi, teoride üniter, ancak, hemen hemen pratikte Habsburg hakimiyetinde oldukları kadar heterojen devletler kurarak Masaryk’ın Çekleri ve diğer gıcırtılı çarklara egemenlik verecek şekilde parçalara ayırdılar. Milletler Ligi gibi egemenliklerin çoğalması süregelen problemlere geçici bir çözüm sundu: Varis devletler arasından çok uluslu durumun problemlerini en iyi karşılamaya çalışan devlet – Yugoslavya– bugün pratikte büyük bölgesel din, dil ve gelenek farklılıklarına imkân verirken, aynı zamanda teoride devletin birliğini sürdürmeye çalışmaktan doğan gerilimler yaşıyor.

“Post-modernite” konusundaki *felsefî* sorunların sonuncusu pek basit değil. Modernite’nin eleştirmenleriyle savunucuları arasındaki tartışmanın, fenomenin kendisi çok karmaşık olduğu

için uzlaşmayla sonuçlanması zordur. Yine de, Modernite'nin ikiz yörüngesini – sadece ilerleyen tecrübe hattı ve doktrinin Omega'daki tersine kapanan tarafını – aklımızda tutarsak deneme kabilinden cevaplara ulaşabiliriz. Modernite'nin hem eleştirmenleri hem de savunucularının ulaşacakları bazı sağlam fikirler var, ancak çok daha yakından bakıldığında, onların çok farklı sorunlara yöneldikleri anlaşılır.

Jean François Lyotard gibi eleştirmenler bizi kaçınılmaz şekilde yeni postmodern bir istikamette ilerleyen insanlar olarak görür. Lyotard'a göre postmodernitemizin epistemolojik işareti rasyonel bilginin, Descartes'ın Euclid'de bulduğu türde temel olarak hizmet verecek otorite kabilinden temel kavramsal yapıların kayboluşudur. Modernite'nin amacı bilgiyi "sistemler" (doğa bilimlerinde mantıksal sistemler, sosyolojide kurumsal sistemler veya antropolojide kültürel sistemler) halinde organize etmeyi gerektirdiği ölçüde bu, radikal bir değişimdir. Descartes için Euclid geometrisi bir ideal rasyonel sistemdi ve hiçbir rasyonel alternatifi yoktu: 1920'lerde ve 1930'larda filozofların nihaî noktada kendi kendini geçerli hale getiren bilgi sistemi olarak başvurdukları Russel ve Whitehead'ın Principia Mathematica'sının da akla uygun bir alternatifi yoktu.

Yine de Modernite'nin entellektüel programı bu nedenle bir başarısızlık değildir. Bugün artık bilgimizin tümünü yalnızca rasyonalist rüya hep illüzyon olduğu için evrensel, zamandışı sistemlerde temellendirmiyoruz. Descartes, *kendi temeli konusunda* asla klâsik kuşukuculukla karşı karşıya gelmedi: tersine, o, pratik sınırlar dahilinde formel mantığın, Montaigne'in tam hakkını verdiğinden başka birşey yapmadığı tutarlılık türünü sağlayabileceği konulara işaret etti, fakat bu örneklerin bütün entellektüel disiplinler için model olduklarını ima etmesi gerçekleşmeyen bir rüya olarak kaldı. Üstelik bugün Rasyonalite'nin ölümünü ima etmeye elverişli bu tür hiçbir modelin bulunmadığı da bir gerçek: o geçici, tatlı bir düştən uyanışımızın göstergesidir. Modernite'nin d'Alembert, Holbach, Priestley ve Kant'ın altını oyduğu yapı iskelesi günümüzde yıkılmıştır ve Modernite so-

nunda *yaşlanmıştır*. Eğer Lyotard gibi eleştirmenler, bir temel teşkil edici sistemin yokluğunu “rasyonalitenin” “saçmalığının” yerini alan birşey olarak görüyorlarsa bu itiraz yalnızca, onların Kartezyenizme saldırılarının Descartes’in “sistemler” lehindeki önyargısını paylaştıkları anlamına gelir. Tersine eğer biz “rasyonaliteyi” sistemik *olmayan* terimlerle tahlil edersek, bunda “saçma” hiçbirşey olmayacaktır.

Modernite'nin eleştirmenlerinden savunucularına dönelim: Parisien “postmodernler”in belalısı Frankfurt–am–Main’lı Jürgen Habermas’tır. Habermas “modernleşme “adını Fransız Devrimi’yle başlayan ve Kant’ın evrensel Etik adını verdiği teorisile rasyonelleştirilen özgürleştirici hareket için kullanılır. Bir ironik belirsizlikten dolayı, onun “modernitesi”, “moderniteden kaçışımız”la sonuçlanır – Fransız Devrimi’ne kadarki yüzyıl içinde hem bilimsel teoriye hem de sosyal pratiğe empoze edilmiş bulunan hiyerarşik istikrarı/dengeyi parçalamakla. Bu yüzden Habermas, modernitenin ayırıcı vasfını, rasyonel teoriye bel bağlamakla değil, eşitlikçi pratiğe bağlılıkta görür. Kant *Allgemeine Naturgeschichte* (1755)’inde zamanın rayıçteki dünya görüşü eleştirisine, Doğa’nın insanlığın tarihinden hiç de aşağı kalmayan bir tarihi olduğunu öne sürerek başlamıştı. Rousseau’nun etkisi altındaki ahlak teorisi, şu ilave tezi öne sürdü: iyi–düzenlenmiş cemaat (community) hiçbir eşitsizliği kabul etmez, tersine bütün rasyonel failleri bir Amaçlar Commonwealth’ında otonom, eşit yurttaşlar olarak görür. Habermas buna, hem sosyal ilişkileri hem de politik söylemin dilini kavrayışını tahrif etme eğilimindeki faktörlerle ilgili bir önemli sorular takımı ekler.

Modernite'nin felsefî eleştirmenleri ve savunucuları bu yüzden gerçekte farklı şeylerden söz ettikleri halde aynı şeyden söz ettiklerine inanan savunucu ve eleştirmenlerdir. Çağdaş Fransız yazarlarının “modernitenin” süregelen geçerliliğini *reddetmek* için sundukları delillerin çoğu yirminci yüzyıl sahnesinin Habermas’ın onu *savunmak* amacıyla atıfta bulunduğu özellikleriyle aynı özelliklere atıfta bulunur. Onlar modernite konusunda

özdeş nedenlerle değil, “modern” kavramının –farklı perspektiflerden baktıkları için– farklı anlamlara gelmesi sebebiyle karşıt tavırlar takınıyorlar. Fransız yazarları “modern”i Kartezyen anlamıyla ele alırlar. Onlara göre formel rasyonalitenin saçmalık dışında hiçbir alternatifi yoktur; bu yüzden formel bir temellendirmeden mahrumiyet inşa edici tepkilere hiçbir yer bırakmaz, yalnızca dökonstrüktif tepkilere imkân sağlar. Habermas’ta “modern” kavramı daha çok Rousseau ve Kant’ın moral (ahlak, ç.) eleştirisine işaret eder; onun gözünde Modernite’nin inşa edici/yapıcı programında hâlâ bir hayat bereketi mevcuttur.

Modernite’nin kime hizmet ettiğini ve hâlâ kimler için hayatî ve geçerli olduğuna bakanlar arasındaki orta nokta iki yazar grubuna da aittir. “Modern”, “post-modern” ve “modernizm” gibi terimler çok başka tarihsel odaklara sahip ressam, mimar ve eleştirmenler vardır –sözün gelişi, sanatların Hoffman ve Loos tarafından dönüştürüldüğü zaman, *art nouveau* akımı ve Sezession yılları veya Mies van der Rohe, Josef Alberu ve konstruktivistlerle birlikte iki savaş arası yıllar *fin de siècle* yıllarıdır. Diğerleri “post-modern” terimini egemen ulus–devletin politik ve kurumsal sınırlarını çizmek için icad etmiş bulunan Peter Drucker gibi sosyal eleştirmenleri içerir. Hiçbir grup Habermas ya da Parisienlerle bütünüyle angaje değildir. Ressamlar ve eleştirmenler erken yirminci yüzyıl ressamlarının, müzisyenlerinin ve mimarlarının akademizmin ötesinde yeni ve göz kamaştırıcı sanat ve tasarım tarzlarına nasıl geçtikleriyle ilgilendiler. Bu arada Drucker insanları ulusun egemenlik iddalarına meydan okumaya çağırdı ve dolayısıyla sosyal ve politik kurumların yeniden değerlendirilmesini tahrik etti. Denemeleri pratik problemlere yöneldi ve yorumu Habermas’taki herhangi birşeyden hiç de daha “saçma” değildir: “ulusal” kurumların sınırlı faydası ve başka düzeylerde –ulusdışı, ulusî veya uluslar arası– işleyen kurumların değeri konusunda söyleyeceği sağlam düşünceleri vardı.

Bu yüzden bir felsefî tartışma olarak “modern” ve “post-modern” tartışması uzlaşmazlıkla bitiyor. Geriye bakarak, Modernite’nin eleştirmenleri çağdaş düşünce için kurumlaşmış her-

hangi bir temelin yokluğunu ilan ettiler ya da böyle bir temelin yokluğundan üzüntü duydular (bu pek açık değil). Gözlemleri kesindir: temel arayıcılık/temeller bulma (foundationalism) rüyası – insanî bilgi için daimi ve eşsiz bir otorite ilkeler takımı arayışının – yalnızca entellektüel kriz anlarında cazip ancak sorunlar daha durgun ve açık ışık altında ele alındıklarında ortadan kaybolan bir rüya olduğunu açıkça gösterdi. Modernite'nin savunucuları, geleceğe bakarak, Aydınlanma ile başlayan, Güney Afrika'da ve başka yerlerde hâlâ devam eden *özürlleşmenin* varlığını sürdüren ahlâkî öneminde ısrar ediyorlar: Jean-Jacques Rousseau'yu rahatsız eden ve bugüne kadar iyi niyet sahibi insanlar kitlesine yerleşen insanî eşitsizliklere karşı mücadele. Tartışmanın orta noktasında fiziksel teoriden ekolojik pratiğe, siyasetten mimariye, alanı kaplayan bir sorunlar tayfı doğar.

Başlangıçta Modernite bize yalın, iyilikçi, hilesiz birşey olarak görünüyordu. Modernite'nin periferisindeki tarihinin, burada düşündüğümüzden çok daha karmaşık olduğu açıkça ortaya çıktı. Modernite'yi ilkin insanî rasyonalitenin ileriye doğru yürüyüşü olarak gördük, fakat bu gizli belirsizlikler ve karışıklıklar ortaya çıkardı. Onyedinci yüzyılın “rasyonaliteyi” tahta oturtması insanlık için bir zafer mi yoksa yenilgi mi olduğu “rasyonalitenin” kendisini nasıl anladığımıza bağlıdır: zihnin başarılarının saf lütfu olarak görülmek yerine, onaltıncı yüzyılın entellektüel ılımlılık, belirsizlik ve tolerasyona bağlılığının terkedilmesinden doğan kayıpları karşısına konularak düşünülmelidir. Son bölümde gelecekte, entellektüel hayatın Kartezyen felsefenin ve kesin bilimlerin hakimiyeti altına girdiği üç yüzyılda kazandığımız avantajları yitirmeksizin Rönesans'ın insanî bilgeliğini/bilgisini tekrar kazanıp kazanamayacağımızı sorabiliriz.

Beşinci Bölüm

Geleceğe Doğru

Temiz Sayfa Miti

Kesin bilimlerle hümaniter disiplinlerin çifte mirasını yalnızca bir istikâmet değişimiyle uzlaştırabiliriz ve bunun için ilkin “modern düşüncenin” gündeminin kendi başına bunu nasıl başaramadığını açıkça görmeliyiz. Bugün teoride kesinlik ve açıklığı pratikte kesinsizlikten ve belirsizlikten kaçınmanın imkânsızlığı ile dengelememiz gerektiği açıktır. Fakat ortodoks Modernite görüşü yalnızca Kesinlik Arayışı ve Rasyonalite’nin formel mantığa saygıyla eşitlenmesine dayanmaz: o aynı zamanda rasyonalistlerin problemlerle modern ve rasyonel tarzda meşguliyetin gelenekten miras kalan karmaşayı temizleyerek sayfayı temizlemek ve tekrar baştan başlamak olduğu inancını da devralmıştır.

Gerçekten de biz soruşturmamızın bütününe tekrar bakarsak, “temiz bir sayfayla tekrar başlama” fikrinin modern Avrupalı düşünürlerin kesinlik arayışının kendisiyle aynı zamanda gerçekleşen bir meşgale olduğunu görürüz. Yeni herhangi bir yapının/insanın ancak ve ancak orada önce varolan herşeyi yıkarak baştan başlarsa gerçekten *rasyonel* olacağı inancı, Fransa’nın entelektüel ve politik tarihinde özel bir rol oynamıştır – İngiltere genellikle daha pragmatiktir; fakat Modernite’nin ruhuna giren

hiç kimse onun etkisinden bütünüyle bağımsız kalamaz. Bunun gö-zalıcı örneği Fransız Devrimi'dir: bu olayla evi temizleyerek yeni bir başlangıç yapma rüyası kanalı aşarak William Wordsw-roth ve onun kuşağının kuvvetli ilgisine mazhar oldu.

Bir lütuftu o Şafakta hayatta olmak;
Genç olmak ise ta kendisiydi mutlak saadetin!

Devrim'le ilgili son zamanlarda yazılmış bir deneme aynı düşün-cenin altını şöyle çizer:

Devrim herşeye nüfuz etti. Sözün gelişi zamanı ve uzayı yeniden ya-rattı....Devrimciler zamanı rasyonel ve doğal olduğunu düşündükleri birim-lere böldüler. Bir haftada on gün vardı, bir ayda üç hafta, bir yılda oniki ay.

Metrik sistemin benimsenmesi benzer bir uzaya rasyonel ve doğal bir or-ganizasyon empoze etme girişimini temsil ediyordu. 1795 resmi emre göre, metre Kuzey Kutbu ile Ekvator arasındaki yer meridyen dairesinin on mil-yonda bir parçasına eşit uzunluktaki birim oldu. Sıradan yurttaşlar bu tür bir tanım yapamazlardı elbette. Onlar metreyi ve yeni ağırlık birimine te-kabül eden gramı yavaş yavaş benimsediler ve çok azı, onlara yedide bir yerine onda bir gün tatil veren yeni haftayı olumlu karşıladı. Ancak eski alışkanlıkların sürdüğü yerde bile devrimciler fikirlerini çağdaş bilince her-seyin adını değiştirerek soktular.

Buraya kadar rasyonaliteyi “temiz bir sayfayla bulmak” ola-rak ele almak entellektüellerin rüyası olmuştur: Fransız Dev-rimi'yle bu politik bir yönetime dönüştü. Devrim saflığını muha-faza ederken, Katolisizm bir “rasyonalite dini” lehine resmen baskı altına alındı: Notre Dame Aklın Tapınağı haline geldi. Rasyonalizm siyaset dünyasını istila etti ve rasyonalist felsefe programı devrimci bir programa dönüştü; entellektüel düzeyde o zamana kadar işleyen varsayımlar politik eylemin maksimleri görünümü kazandı.

Hatta 1789'da başlayan olaylar *devrim* kavramına yeni bir an-lam da armağan ettiler:

1789'da hiç kimse bir devrime hazır değildi. Fikrin kendisi bile yoktu. Eğer onsekizinci yüzyılın standart sözlüklerindeki “devrim” kavramına bakar-sanız “bir gezegen ya da yıldızın hareket ettiği noktaya geri dönüşü” an-la-mına gelen dönmek fiilinden türeyen tanımlar bulursunuz.

Bu öncelikle Fransa için geçerliydi. Tersine İngiltere’de Katolik II. James yerini kusursuz Protestan Kral III. William’ın aldığı 1688 olaylarının hatırası İngilizlerce zaten bir Muhteşem Devrim olarak kutlanıyordu. (Joseph Priestley ve dostları Fransız Devrimi şerefine akşam yemeği verirken, sözün gelişi, 4 Kasım 1788’de basılan ve “Davoketion Jubilee” ve “Britanyalılar Asla Köle Olmayacak” yazılarını taşıyan yıldönümü nişanının kopyalarını hazırlıyorlardı.) Böyle olsa bile, 1688 Devrimi asla İngiltere’de politik durumu kökten değiştirmeyi amaçlamamıştı. O daha çok *status quo ante*’nin geç Stuart’ların Katolik yanlısı politikalarını ortadan kaldırmaya, İngiliz geleneğinin bağımsızlığını, bir gezegenin daha önceki astronomik yörüngesine dönmesi gibi eski haline getirmeyi amaçlayan bir restorasyon olarak düşünülmüştü.

Bir felsefî amaç olarak temiz bir sayfa ve yeni bir başlangıç düşüncelerinin kendi özel kontektlerinden özel bir güçleri vardı. 1630’da, yani Otuz Yıl Savaşları’nın orta noktasında, Avrupa’nın entellektüel girişimlerine temel teşkil eden geleneksel mutabakat açıkça parçalanmıştı. Etik’de, din’de, politikada ve hatta fizikte mutabakat yoktu. Bu çöküşle karşı karşıya gelen filozoflar insanî düşünce ve pratik için alternatif bir başlangıç noktası aradılar: refleksif düşünürlerin ortak tecrübesinde hazır bir alternatif “ilkeler” veya “veriler” serisi. Eğer böyle bir evrensel başlama noktası bulunursa, bu, herhangi bir çağın ya da kültürün bilimadamları ve filozoflarının başlangıç noktası olarak kullanabilecekleri bir “başlama çizgisi” olabilecekti.

Modern filozofların farklı okulları, bu “başlama çizgisinin” tam olarak nerede aranması gerektiği konusunda farklı farklı düşünceleri vardı. René Descartes gibi rasyonalistler için, doğru başlangıç noktası ortak *temel kavramlarda* ya da “açık ve seçik düşüncelerde” ikamet ediyordu: John Locke gibi empiristler için bu, ortak *duyu delili/verisi* ya da “duyu ideleri”ydi. Fakat ne Descartes ne de Locke geleneksel, bölgesel miras alınmış düşünce tarzlarının farklılık ve çelişkilerinin filozofların kendilerini bu geleneklerin sınırlamalarından kurtulmalarını gerektirdiğinden

kuşku duyuyordu. Müteakip tartışmada empiristler “kesinliğe” ulaşma ihtiyacında rasyonalistler kadar kuvvetle ısrar etmediler: birçoğu, araştırma yöntemlerimizin temelde yanılabilir olduğunu ve “ihtimaller” dışında hiçbirşey üretemeyeceğini kabul ediyordu. Bununla birlikte artık kesinliği amaçlamayanlar bile temiz bir sayfa fikrine bağlılık duyuyordu. 1950'lere kadar hem empirist hem de rasyonalist taraftaki filozoflar *bir tür* meydan okunamaz başlama noktasının felsefede ilk rasyonel refleksiyon için doğal “başlangıç çizgisi” olarak mevcut olduğunu varsayıdılar.

Bugünden yola çıkılarak bakıldığında, modern filozofların anahtar argümanları başlangıçtan itibaren şu belirtileri göstermiştir: rasyonel yola çıkış noktasının tam mevziilenmesi başlangıçta varsayıdıklarından hiç de daha açık değildi. Descartes Euclidci geometrinin fikirlerini “açık ve seçik” düşünceler olarak tesbit ederken şu soruyla yüzyüze geldi: “Euclidci fikirlerin her dönem ve kültürden refleksif düşünür için eşit ölçüde elverişli olabilir mi?” O cevaben, “Lütuf Sahibi Tanrı belki de bu düşünceleri/ideaları her insanî varlığa aşıladığını öne sürdü; fakat o, bir etnografi olgusu olarak dünyanın her parçasındaki, tarihin her aşamasındaki insanların uzaysal ilişkileri Euclidci modele uyacak tarzda algılayıp algılamadığını, yorumlayıp yorumlamadığını, tanımlayıp tanımlamadığını veya onları başka yer ve zamanlardaki diğer algılama, yorumlama veya tanımlama tarzlarının insanî tecrübeye bir yer bulup bulamayacağını sorma zahmetine girmedir. Keza Locke'da, aynı duyum idelerinin her çevreden insanlarda tekrar tekrar benzer düşünme ideleri (“kavramlar”) doğuracağını varsaydı: şu soruyu sormadı: “Tekrar tekrar yeterli midir?” Veya “Kavramların edinilmesi belirli bir kültürel kontekst içinde vukubulan tekrara bağlı değil midir?”

Artık bildiğimiz üzere, her iki felsefî “başlama çizgisi” tanımını da yalnızca soyut olmakla kalmıyor, aynı zamanda olgusal bakımdan yanlış varsayımlara da dayanıyordu. Descartes, Tanrı'nın her insana Euclidci düşünceleri geliştirme arzusu bahsettiğini kabul ediyordu. Ancak bugün bile, uzaysal/mekansal ilişkilerin

Euclidci idealden farklı tarzlarda ele alındığı kültürler vardır: bahis konusu insanlar uzaysal/mekansal ilişkileri modern endüstriyel kültürlerdeki algılanma tarzlarından farklı şekillerde algılamaktadırlar ve başka optik illüzyonlara maruz kalırlar. Locke'un farazi ortak duyu ideleri için de aynı şey söz konusudur: belirli renklerin (mesela siyah, beyaz, kırmızı) gündelik renk algılamasında ön plâna çıktıkları ve bu yüzden birçok kültürden insan tarafından asli renkler olarak organize edildikleri apaçıktır. Fakat kültürel farklılık; *düşünme idealarınızda* – renklerden söz ederken veya renkleri düşünürken, nesnelerin renklerini adlandırır ya da tanımlarken- tekerrür eder. Locke'un “duyum ideleri”nden “düşünme idelerine” (duyu girdilerinden kavramlara) uzanan adımı mevcut uyarıcıya tekrarlanan maruz kalışı değil sadece, aynı zamanda bir ortak kültürlenmeyi ve dili de içerir. Diller ve kültürler arasındaki renk terminolojisi farklılığı etnografların bir zamanlar düşündüklerinden daha önemsizdir, fakat nötr “doğa verisi”nin algılanabilir bir dünya inşa etmenin rasyonel başlangıç noktası olarak empirist tercihinin altını oyar. Analitik argümanlar kadar etnografik olgu nedeniyle de bir rasyonel felsefe için ortaya atılan hiçbir önerinin – ne ortak kavramlardan ne de ortak duyumlardan yola çıkmanın – yine de günümüzde savunulacak hiçbir yanı yoktur.

İsbat mecburiyeti değişti; herhangi bir “rasyonel” felsefe için başlangıç noktası olarak hizmet görebilecek başlama çizgisi bulma rüyası gerçekleştirilebilir bir rüya değildir. *Başlama noktası yoktur*. Kendimizi kültürümüzün miras bıraktığı düşüncelerden koparmak suretiyle “sayfayı temizleyebileceğimiz” ve yeni bir başlangıç yapabileceğimiz inancı, bizde zamanlarüstü kesinlik ve tutarlılık sağlamaya muktedir kuşatıcı bir teori sistemi fikri kadar illüzyondur. Kesinlik arayışı, temiz sayfa rüyası ve rasyonaliteyi formel mantıkla eşitleme; bunların tümü onyedinci yüzyıl felsefî teorisinin programında birbirine bağlı rolleri yerine getirdiler. Descartes geometrinin mantıksal kesinliğini bir kesinlik örneği olarak gördü ve bu yüzden bir bilimin rasyonalitesini bir mantıksal sistem oluşturmaya elverişliliğiyle eşitledi. Daha

sonra, sistematiklik rasyonalite için temel olduğundan *sürekli* teorisi mevcut pratikler ve düşüncenin farklı düşünce veya pratiklere dönüşümüne hiçbir yer bırakmadı. Mevcut herhangi bir sosyal ya da entellektüel sistemin tezleri sorgulandığında, yapılmak üzere geriye kalan tek şey onu yerle bir etmek, onun yerine farklı başka bir sistem inşa etmektir.

Bu yüzden Modernite'nin temel felsefi "rasyonalite" yorumu üç ana sütuna dayanır: kesinlik, sistematiklik ve temiz sayfa ve üç yüzyıl sonra John Dewey ile Richard Rorty bu program için defin töreni yaparlar ve yaptıkları defin töreninin geniş bir anlamı vardır. Problemleri rasyonel tarzda ele almanın bütünüyle yeni bir başlangıç yapmak anlamına geldiği fikri her zaman bir yanlış oldu. Yapmak izleyebileceğimiz şeyin tümü *varolduğumuz zamanda varolduğumuz yeri başlangıç noktası* yapmaktır: başka bir söyleyişle mevcut lokal durumumuzda bizim için kullanıma hazır fikirlerden ayırteci ve eleştirel biçimde yararlanmak ve tecrübemizin sağladığı delili, bu şekilde, bu düşüncelere göre yorumlamaktır. Kendimizi kavramsal mirasımızdan koparmanın hiçbir yolu yoktur; yapmamız gereken şeyi tümü tecrübemizi eleştirel tarzda kullanmak, miras aldığımız fikirleri titizce *işleyerek geliştirmek* ve bu fikirlerin sınırlarını kapsamlarına göre daha tam biçimde belirlemektir.

Daha da özel olarak, bilimin, kültürel antropolojinin ve başka herhangi bir alanın tarihi içindeki son otuz yıllık çalışma, bu talepleri haksızca karşılasak da, bir kendi kendini doğrulayan başlama noktasına hiç de daha yaklaştığını göstermektedir. Kerameti kendinden menkul, gelenekten-bağımsız bir entellektüel sisteme sığramamızı sağlayacak nötr "başlama çizgisi" olamaz. Pratik ve entellektüel araştırmalarımızın kendisinden hareketle yoluna devam ettiği kültürel durumların tümü tarihsel olarak belirlenmiştir.: ve bu böyle olduğu için yapabileceğimiz biricik şey, burada ve şimdi sahip olduğumuz şeyden yola çıkacak en iyi başlangıcı yapmaktır.

Bu düşünce, özellikle de Amerikalıların düş kırıcı buldukları bir düşüncedir. Temiz sayfa rüyası Geleneksel Avrupa toplumu-

nun tiranlığını ve yozluğunu geride bırakarak Yeni Kıta'ya gelen ve tekrar baştan başlama fırsatı kazandığına inanan insanlar için hep çekici olmuştur. Fakat, onyedinci yüzyıldaki Hacılar'ın ve onsekizinci yüzyılın sonundaki Kurucu Babalar'ın politik kazançları her ne olursa olsun ne ilk Koloniciler ne de Devrimciler kendi tercihlerini onlarla birlikte Atlantığı aşarak Avrupadan gelenler dışında terimlerle tanımlanmadı. Onüç Koloni'nin sakinleri Ana Ülke'yle bağlarını kopardı ve birçok yeni Amerikalı, İngilizlerin Hanover Kralları'nın tehlikeye düşürdükleri eski özgürlüklerine kavuşacak şekilde toplumdaki geleneksel düzeni restore etmeyi amaçlıyordu.

Bu yüzden Hobbes ve Locke'un siyaset teorilerine rağmen, Amerikan Devrimcileri'nin amaç ve yöntemleri bir düzine yıl sonrasındaki Fransız takipçilerinden daha pragmatikti. 1688 Devrimi gibi Amerikan Devrimci Savaşı'nın amacı da *status quo ante*'nin – Fransız Devrimi'nde olacağı gibi- toplumun temelden yeniden inşasından daha fazla bir restorasyondur. Calvin ve Luther'in Hristiyanlığın kurumlarını ve pratiklerini bozan yozlaşmaları, onları içerden reformatâbi tutmayı umarak ortadan kaldırdıkları yerde, Birleşik Devletler'in Kurucu Babaları da İngiliz Monarşisinin karşı karşıya kaldığı yozlaşmaları ortadan kaldırarak saf formlarıyla geleneksel İngiliz değerlerini cisimleştiren bir Cumhuriyet tasarlama umudu taşıyorlardı.

Fransız devrimcileri de, devrim gerçekleştiğinde en baştan başladılar. “Rasyonel” reformlarının birçoğu Fransız insanların kalplerinde derin köklere hiçbir hasar vermedi; sözün gelişi 1805'ten itibaren Napolyon için geleneksel takvimi restore etmek kolaydı. Keza Kamu yönetiminde de “işleyen standart prosedürler” Devrim'in küçük değişikliklere yol açmasına neden oldu: aynı şekilde burada da Devrim liderlerinin radikal niyetleri nihaî noktada kamu hizmetlerini ve diğer sosyal görevleri sürdürme ihtiyacıyla birleşti.

İnsanileşen Modernite

1914-1918 arası dehşet sonrasında Avrupalıların tekrar sayfayı temizleme, yeni bir başlangıç yapma kendi Kesinlik Arayışlarını gerçekleştirme ihtiyacı hissettiklerini görüyoruz. Onlar böyle yaparak Modernite'nin kendi amaçlarına destek sağlayan onyedinci yüzyıl kaynaklarıyla ilgili geriye dönük bir açıklama geliştirdiler. Fakat onaltıncı yüzyıl hümanistlerini gölgede bırakan bu Modernite yorumu yanlışla sürükleyicidir ve Modernite konusundaki görüşümüzü yoksullaştırmıştır. Onaltıncı yüzyıl hümanizmi ile onyedinci yüzyılın kesin bilimleri *arasında* tercihte bulunmak zorunda değil; tam tersine her ikisinin olumlu başarılarını da benimseyebiliriz.

Bugünün sorunları açısından hümanizmin makûl ve hoşgörölü (ancak ihmal edilmiş) mirasını kendimize maletme ihtiyacımız kesin bilimlerin sistematik ve mükemmeliyetçi (kurumlaşmış olsa bile) mirasını koruma ihtiyacımızdan çok daha acildir; fakat son tahlilde hiçbirinden vazgeçemeyiz. Descartes ve Newton'a iyi formüle edilmiş teorinin güzel örneklerini borçluyuz, fakat insanlığın aynı zamanda teorinin nabız atışlarımızda hissettiğimiz konularda ve tarzlarda pratiğe nasıl temas edeceğiyle ilgili bir düşünceye de ihtiyacı var. Bu yüzden şimdiki görev felsefeyi ve bilimi ortodoks Modernite görüşünden – kesin bilimlerle hümaniter disiplinleri birbirinden ayırmıştır – onları Modernite'nin hümanist yarısına bağlayarak kurtaracak bir reforma tâbi tutulmuş versiyona geçmenin yollarını bulmaktır. Bu görevde onyedinci yüzyıl rasyonelitesinin teknikleri yeterli olamayacaktır: bu noktadan hareketle teorinin iddialarının tümü –ulusluk iddaları gibi- değerlerini insanî tecrübe ve pratikteki köklerini göstererek ısbatlamalıdır.

Duruma bakılırsa, biz, küçümsemek şöyle dursun ne tarihsel formuyla Modernite'ye sıkıca yapışıp kalabiliriz ne de onu bütünüyle reddedebiliriz. Görev daha çok miras aldığımız moderniteyi *insanîleştirmek* suretiyle reforma tâbi tutmak ve hatta onu ıslah etmektir. Bu sözler boş öğütler değildir. Onların bu son bölümde örneklerle açıklayabileceğimiz özel bir anlamı var: bu ör-

neklerden ilki doğa bilimleriyle, ikincisi felsefe için yeni bir gündem belirlemekle, üçüncüsü de mutlak ulus-devletin ötesine geçerken siyaset pratiğine uygulanmalarıyla ilgili. Özellikle de yirminci yüzyılın kapanış yıllarında varoldukları şekilleriyle doğa bilimleri, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sındaki manifestosundan 75 yıl sonra şekillenen mekanistik fizikten – veya “doğa felsefesi”nden – çok uzaklaştı. Geometriden ödünç alınan “kesinlik”le birlikte yalnızca teorik düşüncelere dayanan formel sistemler olmaktan uzak, bugünün bilimleri onların pratik kullanımları insan üzerindeki etkilerine göre eleştiriye tâbi iken derin biçimde tecrübede temellenirler.

Bilimlerin entellektüel meşgaleleri İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana bir değişmeye maruz kaldı. Sözün gelişi, 1960'larda ve 1970'lerde çok karmaşık moleküllerle ilgili yeni fikirler biyologlara genetik, psikoloji ve tıbtaki merkezî problemleri yeni bir tutumla ele alma fırsatı sağladı. İlk bazı takipçiler “molekül biyolojiyi” mekanik materyalizmin bir başka zaferi olarak gördü ve onun daha geniş imalarını ıslah edilemez ölçüde indirgemeci ve gayrı insanî imalar olarak yorumladı. Bu değişme konusunda geliştirilen olgun tepki, biyokimyevi süreçlerin beden içindeki özel “mikrohabitatların” lokal ekolojisine kök saldıǵı imasında kullanıldığı için çok daha umut vericidir. Böylece, evrensel teoriye yönelik Platoncu tutku biyolojik olayların zamanları, yerleri, şartları ve durumlarına yönelik bir Aristotelesçi ilgi ve onların ince farklılıklarının biyoloji için problemler yaratma biçimleriyle bir dengeye ulaştı.

Çok daha çarpıcı olanı tıbbın ahlâkî ve teknik boyutlarını ayıran çizgi, teknologlar hastaların hayatlarını uzatmanın yeni yollarını geliştirirken, son yirmi otuz yılda, sadece beden fonksiyonunu uzatmanın artık açıkça zahmete değer olmadığı bir noktaya varacak kadar belirsizleşti. Tıbbın mevcut aşamasındaki “olgular”la “değerler” arasındaki ayırımı dondurmak amacıyla yapılan bütün girişimler yeni problemlerin ve durumların pratik taleplerince ezildi. Gerçekten de bundan böyle “tıbbî” problemin bizatihi kendi tanımının hem teknik hem de ahlâkî özelliklerini,

kuşatan terimlere göre yapılması gerekiyordu: hastanın atardamarında bulunan oksijenin hayatı tehdit edici bir düzeyde olmasına göre değil sadece, aynı zamanda hastanın, sözün gelişi, eğer yalnızca marjinal ölçüde biyolojik hayatı sürdürme şansı vereceklerse ve hiçbir biçimde hayatın niteliğine katkıda bulunmayacaklarsa sorumluluk gerektiren teknik araçlarla hayata döndürülmeme arzusunu açıkça dile getirmesine göre de.

1945'ten beri biyoloji için geçerli olan çağdaş fizik için de geçerlidir. Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombaları düştüğünde birçok gözlemci bundan, nükleer fiziğin de önüne geçilemez ölçüde yıkıcı ve gayri insanî olduğu sonucunu çıkardı. Ancak bu olaylar, tepkiyle, fizikçilerinin bizatihi kendi bilinçlerinde bir değişmeye, soyut saf ve "değerlerden-bağımsız" tarafsızlıktan bilimsel yeniliklerin politik ve sosyal etkilerine daha büyük ilgi yönünde bir değişmeye yol açtı. Bu değişimin kısa sürede ortaya çıkan sonucu, hâlâ nükleer silahlar siyaseti ve onunla ilgili konularda aylık uluslararası ve devletten bağımsız yorumlar yapan *The Bulletin of the Atomic Scientists*'in kurulmasıdır.

Bu değişimin derinliği küçümsenmemelidir. Manhattan Projesi teorik bir egzersizden daha az birşeyi ifade ettiği ölçüde Los Alamos'taki bilimadamları çalışmalarını kontrol altında tutan askerler, siyasetçiler ve bürokratlardan "orospu çocukları" diye sözedebiliyorlardı; ve ilk bombanın fiilen patlatıldığı ana kadar onlar kendilerini farklı bir tür olarak gördüler. Değişme ancak Alamoporto'daki ilk patlama testi'yle gerçekleşebildi. Robert Openheimer'ın meslektaşı Bainbridge buna, rivayete göre "Artık hepimiz orospu çocuklarıyız!" diyerek tepki göstermiştir. O tarihten itibaren atomla meşgul bilimadamları arasında nükleer güç ve nükleer silah kullanımı ile ilgili politik tartışmalara doğrudan katılımcılar olarak girme yönünde hızla gelişen bir rasyo-nel duygu söz konusudur.

Benzer bir "insanîleştirme/insanîleşme" teknolojiye de ortaya çıkmıştır. Son kırk yıl kamunun mühendislik projelerine tavrını değiştirdi. 1950'ler kadar geç bir tarihte Us Army Corps of Engineers gibi büyük ölçekli mühendislik projelerini gerçek-

leştiren işletmeler öncelikle teknik mülahazalarla hareket ettiler ve tarımla taşımacılığa yalnızca teknik uygulanabilirlik temelinde destek sağlama vaadinde bulunan herhangi bir barajı mutluluk duyarak inşa ettiler. 1980'lerin sonunda bu tür bir hiçbir işletme artık “çevreye etki” sorunlarını görmezden gelmiyor. Aksine onlar hukuken projelerinden doğabilecek fayda ve zararı önceden açıkça dile getirmekle yükümlüler; ve onların incelemek ve değerlendirmekle yükümlü bulundukları zararlar insanî zararlar kadar insanî olmayan zararları da içeriyor. Önceleri çağlayanlar gibi doğal kaynakları insanın iyiliğinin hizmetinde kullanma ihtimali kendi başına zorlayıcı bir argümandı. Şimdi insanlar “doğanın” yalnızca çıkarlarımız için sömürebileceğimiz nötr kaynaklar arasında bir kaynak olmadığının farkına varıyorlar; aslında o bizim *yeryüzündeki evimizdir*. Bu yüzden, politik ve sosyal tartışmadaki “ekoloji” –bu kavramın Grekçe kökü “ev idaresi bilimi”dir– sorunları önleyemez biçimde pratik sahnesine yerleşti.

Onlar arasında, bilim ve teknolojinin odağındaki bu değişiklikler ilgiyi teorik fiziğin kesinliğinden Yüksek Modernite'nin dünya görüşünden (doğa ve insanlığı ayrı ve farklı şeyler olarak görür) doğayı ve insanlığı yeniden bütünleştiren ve ekolojinin lokal, şartlara bağlı argümanlarını elektromanyetizmin ve diğer fizik teorilerinin evrensel argümanlarıyla birlikte bir bilimsel temele yerleştiren insanîleştirilmiş bir Modernite'ye çevirdi. Bugün hiç kimse fiziğin merkezî teorilerinin içeriğini (mesela dinamik'i), elli yıl önce Descartes'ın ortaya koyduğu gibi, Euklidci geometri modeli üzerinde mantıksal bir sistem olarak sunabileceğini isbatlamakta Newton'ın zeka parlaklığını sorgulamıyor. Fakat bundan “Üniter Bilim” taraftarlarının rüyasını gördükleri gibi, bilimin tümünün – fiziğin, biyolojinin ve bütün diğer bilimlerin keşiflerinin- benzeri, fakat çok daha kuşatıcı bir sistem oluşturacağı sonucu çıkmaz. Tam tersine, bilimadamlarının yeni alanlara yönelme yeteneği, tecrübenin önceden menzilleri dışında kalan, bilimsel teorinin farklı branşları arasındaki ilişkileri, her bir alanın yeni taleplerini karşılayacak şekilde

(deyim yerindeyse) yeniden müzakere etme kapasitelerine bağlı boyutlarını ele alınmasını sağlayacak teknikler geliştirir.

Doğa bilimi Modern Yapı İskelesi içinde geliştiği ve insan düşüncesinin “rasyonelliği” ile doğa fenomenlerinin “nedenselliği” arasındaki keskin ayrımı ihbar ettiği ölçüde, diğer alanlardaki insanlar da düşüncelerini Newton mekaniğinin aksiyomatik modeli üzerine inşa etmişlerdi. Ancak şimdi bu yapının parçalandığı için bilimadamları artık doğayı insanlıktan ayırmıyorlar ve teorik (“saf”) bilimle pratik (“uygulamalı”) teknoloji arasındaki çelişki daha önceki zamanlardaki keskinliğini yitirmiş durumda. Bugün bilimadamları Francis Bacon’ın hümanizminin tahminleriyle Isaac Newton’ın teorilerinin keskinliğini uzlaştırmaya muktedirler. Onlar bilimi, teknolojiyi ve tıbbi insana uygun hedeflere doğru yönlendirirken, Modernite görüşlerini de insanîleştiriyorlar.

Burada doğuşu ve çöküşünün tarihsel kaydını yaptığımız yeni -den yapılandırılmamış Modernite’nin, entellektüel açıdan üç temeli vardır: kesinlik, formel rasyonalite ve temiz bir sayfadan başlama arzusu. Böyle anlaşıldığında bilimsel teoriler ve ulus-devlet gibi şeyler ancak ve ancak sabit “sistemler” –bir örneği Euclid’in mantıksal sistemi, diğer örneği belirli ilişkilere sahip kurumsal sistemler– şekillendirebiliyorsa tam anlamıyla rasyonel olabilir. 1648’den sonra Avrupa’nın yeniden inşasıyla birlikte, bu talepleri karşılamak amacıyla geliştirilen yapıların katılığının reel faydaları vardı: onlar o sırada Avrupa’nın ana meselesi olan “istikrar/düzen” talebini karşılıyordu. Üçüncü binyıla yaklaşırken bizim ihtiyaçlarımız farklı ve bu ihtiyaçları karşılama tarzları da onlara tekabül edecek şekilde yeniden düşünülmelidir. Bugün ilgimiz Bilim’in ya da Devlet’in *denge ve üniterliğini* tek başına garanti altına alamaz; tersine o *farklılığı* ve *adapte olabilirliği* korumak için ihtiyaç duyduğumuz serbest hareket alanını sağlamalıdır.

Modern Kozmopolis’e nostalji bizi dayandığı doğa imajının zayıflığı ile yüzyüze getiriyor: tek ve merkezî bir güç kaynağının – Güneş Kral ve tebası için gerekli bir model olarak Güneş ve ge-

zegenleri- etrafında sabit yörüngelerinde dönen değişmez fiziksel cisimler sisteminin zaaflarıyla yüzyüze. Bu model onyedinci yüzyılda yapıcı amaçlara hizmet etti, ancak bağımsız ve birbirinden kopuk bir failler dünyasında rasyonel pratiğe empoze ettiği katılık geç yirminci yüzyılda – birbirine bağımlılığın, kültürel farklılığın ve tarihsel değişimin arttığı bir zamanda – artık yararlı değil. Daha önceki zamanlarda *sabir* ve *kestirilebilir* olma erdemine sahip entellektüel ve sosyal modeller günümüzde *kalıplaşma* ve *adapte edilemezlik* rizki taşıyorlar. Düşünce ve eyleme yeniden inşa edilmiş Modernite'nin bütün taleplerini – katılık, kesinlik ve sistem – yüklemeye devam ederek, düşüncelerimizi ve kurumlarımızı yalnızca sabitleştirme rizkine değil, aynı zamanda onları yeni durumların yeni taleplerinin karşılayacak makûl tarzlarda dönüştürememe rizkine de düşeriz.

İnsanileşen Modernite'de bahis konusu olan sorunlar aynı zamanda bir ölçüde farklı terimlerle 1960'larda ve 70'lerde yüksek eğitim ve akademik araştırmanın amaçlarıyla ilgili bir açık tartışmada gündeme getirildi. Tartışmaya iki belirsiz kelime egemendi: bir yanda “mükemmellik/yetkinlik”, diğer yanda “münasebet/uygunluk”. İnsanların, her ne türde olursa olsun bu bilgi külliyyatına ilave edecekleri yenilikler olmasına rağmen, *mükemmelliğin* (excellence) sözcüleri, yüksek öğrenim kurumlarını atalarımızın geleneksel bilgelik ve tekniklerini muhafaza eden kurumlar olarak gördü. İlgi, devraldığımız mirasın çeşitli unsurlarını cisimleştiren ve intikal ettiren kıymetli disiplinlerin değeri üzerinde odaklaşıyordu; bu disiplinler entellektüel enstrümanlarını, belki de onlara mevcut geçerliliklerini korumak pahasına ilavelerde bulunarak rafine hale getiriyor ve keskinleştiriyorlardı. Onlara göre bilgiyi işlek, açık, kesin halde tutmak değil, biriktirerek depolamak önemliydi: onu insanın iyiliği için kullanmanın yollarını bulmak çok daha önemliydi. Bu

görüş noktasından hareketle üniversiteler insanlığın pratik problemlerine yönelmeliydiler: eğer kurumsallaşmış disiplinler bu teşebbüste engeller olarak hizmet görürlerse, bu görevi daha iyi yerine getirecek yeni interdisipliner faaliyet tarzlarına ihtiyaç var demekti. Miras alınan bilgi külliyatı hiç kuşkusuz kendi tarzıyla mükemmeldi, fakat 1970'lerin akademisyenleri artık Mandarinler gibi hareket edemezlerdi. "Öğrenim [deniyordu] Bilgin' lere bırakılamayacak kadar ciddi bir iştir."

Mükemmellik ve uygunluk arasındaki – bilgiyi muhafaza edenlerle uygulayıcılar arasındaki – bu tartışmada hangi terimlere angaje olunduğuna dikkat edin. Uygunluğu mükemmelliğin karşısına koymak dikkati yeniden pratik, lokal, geçici olana ve onaltıncı yüzyıl hümanistlerinin kalbinde ikamet eden, fakat soyut, zamanlarüstü, evrensel ve *konteksten bağımsız* sorunlar uğruna onyedinci yüzyıl rasyonalistlerince bir kenara atılan *kontekstle ilişkili* sorunlara yöneltti. Günümüzde formel hesaplayıcı rasyonalite artık entellektüel yeterliliğin biricik ölçütü değil: insan aynı zamanda her pratik sorunu bu sorunların insan "uygunluğu"na göre de değerlendirmelidir. Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nün yeniden organize edilmesi ve elektronik sivil mühendislik gibi teknik disiplinlerden sorumlu mevcut birimlerin yerine belirli tipte insanî ihtiyaçları karşılamaktan sorumlu idari bilimler ikâme edilmesi yolunda bir öneri bile sunuldu; sözün gelişi, nakliye, iletişim problemi veya kent problemleri. Geleneksel akademik teknikleri rafine hale getirme meşgalesi, böylece, bu tekniklerin insanlığın iyiliği için kullanmanın farklı yollarıyla dengelenebilir.

Sanata özgü sorunlar da akademik sorunlara paralel bir gelişme gösterdi. Oniki-tonlu müzik, temsili olmayan resim ve lokal renk ya da fonksiyonundan koparılmış mimari yeni rasyonalizmin yirminci yüzyıl krizinin beslediği abartılı ürünlerdi; fakat bu kez formalizm gereğinden fazla ekstrem ve alakasızlık çok daha kesindi. Sözün gelişi Anton Webern tekrar tekrar oniki-tonlu temaların zamanla diatonik temalar kadar doğal şekilde seslendirilebileceğini öne sürmüştü, fakat bu olağan matematik

öğrenimini “grup teorisi”nde temellendirme umudu gibi, en iyi durumda bile bir rüyaydı. (Arnold Schoenberg’e göre, çok daha gerçekçi olarak, oniki-tonlu müziğe başvuru duyumsal olmaktan çok entellektüel bir başvuruydu: “Müzik *seslerinin* nasıl oldukları sorun değildir.”) 1980’lerde bestekarlar armonisi ve ritmi açıkça seslendirilebilir olan müziğe döndüler; ressamalar tekrar temsili ya da hatta hiper-realistik imajlar üretiyordu. Aynı şekilde matematik dahileri de kendi analizlerini çok daha soyut düzeylere taşımakla ilgilenmiyorlar ve daha çok formel teknikleri insanî uygulamalarla uygun hale getiren kompüterlere hakim olmakla ilgileniyorlardı.

Politik alandaki “ulusluk” sorunları gibi entellektüel alandaki “formel rasyonallite” sorunları da sonuç verecek şekilde onyedinci yüzyılda başlamıştı, çünkü tarihsel şartlar bilim ve devletlerin özerk işleyişini kolaylaştırıyordu; ilgili sorunların tamamı mantıksal yapı veya politik organizasyon “sistemleri” etrafında ortaya çıkıyordu. Tersine geç yirminci yüzyılda bilimler ve devletler arasındaki karşılıklı *birbirine bağlılık* (interdependence) üç yüzyıl önceki *iç bağımlılıkları* (independence) kadar merkeziydi. Anahtar problem artık sosyal ve ulusal sistemlerin *istikrarlı* olmalarını teminat altına almak değil, entellektüel ve sosyal prosedürlerin daha *intibaklı/tatbik edilebilir* olmalarını teminat altına almaktır.

Bu son yeni kelimenin tercihi tesadüfî değildir. Modernite’nin insanîleşmesi durumumuzu bakış tarzımızla elele gerçekleştirmektedir ve onun bir parçasıdır: istikrarı koruma ve istikrarsızlığı önleme problemleri odağından uygulanabilir (en azından uygulanabilir olmayan değil) veya adapte edilebilir (en azından adapte edilemez olmayan) tanımlar ve prosedürler yaratma problemleri odağına geçiş. Birbirine bağımlılık ve tarihsel değişme çağında yalnızca istikrar ve süreklilik yeterli değildir. Sosyal ve politik kurumlar gibi, formel düşünce teknikleri de kolayca klişe ve kendi-kendini koruyucu kemikleşmeye sürüklenebilir. İnsani ölçekteki binalar gibi entellektüel ve sosyal prosedürlerimiz de, eğer gereksiz ya da aşırı istikrardan kaçınmaya özen

gösterir ve onları öngörülmemiş – hatta öngörülemez- durum ve fonksiyonlara adapte edilebilecek tarzlarda işletirsek ilerdeki yıllarda ihtiyaç duyduğumuz şeyleri gerçekleştirecektir.

Pratik Felsefenin Yeniden Elegeçirilmesi

Eğer Modernite'nin doğa bilimlerinde insanîleştirilmesi onyedinci yüzyılın hümanizmi reddinin etkilerini ortadan kaldırıyor, aynı tercih bugün felsefede de açık demektir. 1630'dan sonra filozoflar pratik felsefenin somut, zamana özgü, tikel sorunlarını ihmal ettiler ve soyut, zamandışı ve evrensel (yani teorik) konularla meşgul oldular. Günümüzde bu teorik gündem hoş karşılanır olmaktan çıkıyor ve pratiğe ilişkin felsefî problemler tekrar ilgi odağına giriyor.

1945'ten beri, refleksif düşünörlere derin bir felsefî düzeyde, kozmoloji ve kozmopolisin onyedinci yüzyılda içerdığı kaçınılmazlıkla aynı kaçınılmazlıkla meydan okuyan problemler pratik sorunlardır: hayat ve ölüm sorunları dahil. Üç problemler takımı özel ilgi görüyor – nükleer savaşla ilgili problemler, tıb teknolojisiyle ilgili problemler ve çevrenin talepleriyle ilgili problemler: bunların hiçbirisi insanî hayatın değeri, ve insanlık kadar doğa dünyasında koruma sorumluluğı konusundaki açık problemlere ilişkilendirilmeksizin ele alamazlar. Onyedinci yüzyılın hümanizmden rasyonalizme dönüşünün özelliğı olan bütün “zihin değışmeleri” sonuçta tersine dönüyor. Yazılı, evrensel, genel ve zamandışı olana “modern” odaklanma –1630'dan sonra birçok filozofun çalışmasını tekeli altına alan odaklanma sözlü, tikel, lokal ve zaman özgü olanı tekrar içerecek şekilde genişletiyor.

Sözele Dönüş

Son yirmi yıldır dil ve edebiyat araştırmacıları arasında sözlü dil, iletişim, retorik ve söyleme ilginin yeniden hayat bulduğı

yeterince açıktır. Yüzyıl önce John Henry Newman gibi bir Katolik gelenekçi retorikçi bir ciddî entellektüel ilgi konusu olarak ele alan bir *Onay Gremeri* (Gramer of Assent) yazabilirdi; fakat yirminci yüzyılın ilk yarısında verdiği örnek pek takipçi bulamadı. Aksine, araştırmanın odağında “metin” vardı ve metin sayfa üzerinde, tercihen matbu sayfa üzerinde görünen şey olarak metin anlamına geliyordu: bu sınırlama, edebî metinleri ürünler olarak tarihsel durumlarla, ilgili olgulardan ve üreticiler olarak yazarlarının kişisel hayatlarından ifade etme arzusuyla, başka bir söyleşiyle metni kontekstinden koparma arzusuyla birlikte geliştirildi. 1960’ların ortalarından beri retorik bir edebî ve lingüistik analiz konusu olarak yeniden saygınlık kazanmaya başladı ve şimdi retorik “tahkiye/anlatı” ile birlikte, uzun zamandır gösterilmesini bekledikleri bir ilgiyi paylaşıyor.

Aynı şey başka alanlarda da gerçekleşti. Birçok Amerikan koleji ve üniversitesi kendilerini “iletişim incelemelerine” ya da “konuşma”ya adadı. Bu bölümler kolej tartışma takımlarından sorumlular ve onların fakülte üyeleri de kezâ sözel iletişim ve tartışmanın farklı boyutları üzerine ciddî araştırmalar yürütüyor. Bu arada, gelişim psikolojisindeki mevcut faaliyet, sözün gelişi çocuğun düşünme ve eylemde bulunma kapasitesinin şekillenmesinde konuşulan dilin rolü konusunda L. S. Vygotsky ve A. R. Luria’nın etkisi altında sürüyor. Konuşma ya da çok daha özelde konuşmanın içselleştirilmesi, bütün insanların kendisiyle aynı duyu deneyimini yaşadıkları değişmez bir “insanî doğaya” sahip –veya en iyi durumda bu duyu deneyiminin edilgen bir ürünü durumundaki – çocuğun zihin aygıtının bir parçası olmak yerine, çocuğun yerli kültürünü edinirken kullandığı bir alet olarak görülüyor artık. Retorik günümüzde sosyal bilimlerde önemli bir role sahip: Donald McCloskey “ekonominin retorikçi” başlığı altında, ekonomistlerin teorilerinin somut durumlara uygulanışına nasıl karar verdikleri konusunda güçlü sorular yöneltti.

Çok daha merkezî olarak akademik felsefenin kalbinde yer alan sözlü ifadeler (*utterances*) 1950’lerden beri, yazılı önerme-

ler in yerini aldı. Geriye bakıldığında, önermelerle zihin meşgulliyetinin – yirminci yüzyılın ilk yarısında genel eğilimdi – Savaş'lar arası yıllar sırasında rasyonalizme dönüşün bir başka boyutu olduğu anlaşılıyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bile, Wittgenstein inançların yazılı önermelerle ifadesinden uzaklaşarak onların dil oyunlarında, söz edimlerinde ve genel olarak ifadelerdeki geçici, kontekste bağlı ifadesine yönelmişti. Bununla birlikte İngiltere ve Amerika'daki akademik filozoflar, genellikle onun temel “anlamın” yalnızca önermeler ve durumlar arasındaki bir zamandışı/zamanüstü ilişki olarak tahlil edilemeyeceği, aynı zamanda daima daha geniş davranış kontekstiyle bire bir ilişkiye göre anlaşılması gerektiği kavrayışını ancak son yirmibeş yıldır paylaşıyor.

Bu yüzden, son zamanlarda İngiltere ve Amerika'daki analitik felsefeciler formel mantıktan uzaklaşarak, ifadelerin “kontekstlerinin” geleneksel olarak *retoriğe* özgü bir meşgule olduğunu pek kabul etmeseler de, “hayat tarzları”nın ve konuşmanın incelenmesine yöneldiler. Bu arada diğer ülkeler de buna paralel hamleler yapıldı: Almanya'da Gadamer'in konuşmaya/diyaloga ilgisi, Habermas'ın iletişim analizi konuşma ve düşüncenin retorik kontekstine ilgiye dönen felsefî bir değişimin ilave örnekleridir.

Tikel'e Dönüş

Onyedinci yüzyılda retorikle birlikte saygınlığını yitiren bir başka disiplin de “durum etiği” veya “ahlak yorumu” (casuistry)'ydu: 1650'lerden sonra ahlak felsefesindeki tartışmalar özgül somut problemlerden çok , neredeyse tümüyle genel soyut teoriler üzerinde odaklanmıştı. Son yirmi otuz yıldır bu değişme farklı bir istikâmete yöneldi. Savaş ahlakını tartışırken Michael Wolzer, adil savaşı ahlak yorumcularının Ortaçağ'da ve Rönesans'ta açıkça ortaya koydukları, adil savaşı adaletsiz savaştan ayırma kriterlerini yeniden ele alır. Onyedinci yüzyıl filozofları, özellikle de Blaise Pascal, Ortaçağa has bu düşünceleri

küçümseyebiliyorlardı, fakat zamanımızda savaş ve nükleer fizik ya da başka acil sorunlar hakkında, artık bütün bir durum etiğini reddederek, anlamlı şeyler söylemeyi umut edemeyeceğimiz ortadadır.

“Durum etiğinin” bu dirilişi, yalnızca çağdaş filozofların münhasıran soyut ve evrensel sorunları müsahhaslaştırmaktan kaçınma ve genel değil, tersine belirli durum tiplerinde ortaya çıkan tikel somut problemleri yeniden ele alma ihtiyacını kabul etmelerinin göstergesi değildir. Bir kuşak önce hukukla ilgilenen filozofların genelde – hukukla ilgili problemleri tartıştıkları yerde bugün onları tikel durumlarla ilgili pratik hukuk disipliniyle ilgili problemler hakkında yazdıklarını görüyoruz: sözün gelişi “olumlu (affirmative) eylem” (*bakke*)’in sınırları veya ölümcül derecede hasta bir hastanın hayat destek sistemlerinden koparılamayacağı şartlar üzerine (*Quinlan*). Bu bir durumların tikelliği artık bu ilgiyi “felsefe dışı” bir ilgiye dönüştürmüyor: tam tersine, bu tikelliğin bizatihi kendisi vaktinden önce genel-leştirme hamlesine meydan okuyor ve çok daha genelde bu tür durumları felsefeyle özel bir ilişki sağlıyor.

Lokal olana dönüş

Geç yirminci yüzyılda biz, aynı zamanda Descartes’ın tarih ve etnografi gibi olgusal insan incelemeleri alanlarının entellektüel derinlikten mahrum bulunduğu, ve bize, mesela, insanın doğası konusunda hiçbirşey öğretemeyecekleri inancından vazgeçtik. Tersine Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da şu günlerde insanlar bazen kendi kültürlerini değerlendirme zorluğu yaşadıkları ve – genelde pek sistemli olmasa da – bütün toplumların ve kültürlerin kendi tarzlarıyla eşit ölçüde iyi olduklarını varsayma eğilimine girdikleri ölçüde Antropolojinin kavrayışlarından derinden etkileniyorlar.

Bununla birlikte, antropolojik ve tarihsel kavrayışlar genelde felsefî bir karşıtlık, özelde systemsiz bir “rölativizm” doğurmazlar. Günümüzde, bu kavrayışları görmezlikten gelebilen çok

az felsefe branşı var. Onların önemi, sözün gelişi. Alasdair MacIntyre'in moral problemlere, fiilen şu ya da bu kültürel kontekst – Ortaçağ Hristiyanlığına zıt kültürler olarak Nordik destan kültüründe veya Katolik Akdeniz kültürüyle çelişen kültürler olarak Lutheri ya da Calvenist Kuzey Avrupa toplumlarının kültürlerinde – içinde tartışıldıkları ve yaşandıkları tarzlarda ciddiyetle eğilinmesini sağlamayı denediği etik gibi alanlarda apaçıktır. Aynı durum, algı teorisinden –sözün gelişi renklerin algılanmasındaki kültürel farklılıkların epistemolojinin yapı taşları olarak “duyu verilerini” kullanma girişimlerinin altını oyduğu yer – matematiğin felsefesine – uzaysal ilişkilerin Eucldiçi idealleştirmelerinin her kültürden değil belli türden kültürlerden insanlara uygun ve onlar için anlaşılabilir olduğunun isbatlandığı alan – kadar bütün bir felsefede ortaya çıkıyor.

Gayet tabii insan “geleneklerin” ve “hayat tarzları”nın önemini kabul eder etmez Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşma*'daki hamlesini de – Descartes burada bizden, “açıklık ve kesinliklerini” her refleksif düşünür için kültürel evrenseller haline getirdiği fikirler lehinde geleneksel fikirleri görmezlikten gelmemizi ister – terketmelidir. Hangi kültürden ve dönemden insanlara ait olursa olsunlar sorunlar aynı nötr “temel kavramsal çerçeveye” eşit olarak girme hakkına sahiptirler; ve eğer böyleyse, ne boyutta ve ne ölçüde olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın, ancak antropolojiyi ve tarihi ciddiye almaya hazırsak, entellektüel dürüstlikle yüzleşebileceğimiz gerçeği ile ilgili bir problem haline gelir.

Zamana özgü olana dönüş

Nihayet, son yıllarda, felsefenin odağı, rasyonel anlamları ezeli ve ebedi değil, ancak çözümlerimizin zamanına bağlı olan problemleri içericek şekilde genişledi. Bir kere daha bu herşeyden önce hastalığın zaman içindeki “gidişatını” izleme ve hastalık değişirken klinik prosedürleri de değiştirme yeteneğinin temel unsur

olduğu klinik tıp için geçerlidir. Tıp daha fazla “doğa bilimi”- araştırmanın bilimsel araştırmanın evrensel kurallarına muhtemelen uyduğu bir doğa bilimi- olmaktan çok, biz giderek klinik tıbbın fiîlî pratiğinin yalnızca hastalıklı ve sağlıklı insanî varlıklarla kapsamlı bir şekilde ve titizlikle meşgul olmak konusunda sindirilmiş tecrübeye sahip insanlarca etkili bir biçimde icra edebilen bir sanata dönüştüğünü görüyoruz. Bunların hiçbirisi, bir teorisinin (veya *episteme*’nin) entellektüel kavrayışı, sanatlarda ve tekniklerde (*techne*) ustalık ile tekniklerin fiîlî problemlerle ilişkili somut durumlarda kullanılmasını gerektiren bilgi/hikmet, yani *phronesis* arasındaki farklılıkların bilincindeki Aristoteles için yeni şeyler olmayabilir. Aristoteles Platon’un sonunda genelde doğal şeyler kadar insanî varlıklar hakkındaki doğruları keşfedeceğimize ilişkin umudunu paylaşıyordu; ancak o, bir pratik alanda bilgece hareket etme şansımızın yalnızca entellektüel formüllerimizin zamandışı hesaplamalara değil, aynı zamanda pros ton kairon – yani “durumun gerektirdiği gibi” – kararlar almaya hazır oluşumuza bağlı bulunduğunu görmüştü.

Üstelik bu Ludvig Wittgenstein için de herhangi bir yenilik taşımayabilir. Wittgenstein Montaigne’nin, Pyrrho’nun, ve Sextus Empiricus’un kuşkuları ile ortak birçok özellik taşıyan bir kuşkuculuk sundu. Felsefi merak bizi götürdüğü evrensel, zamanlarüstü sorular, *cevaplandırılmaz*, demiştir o, çünkü onların belirli hiçbir anlamları olamaz. Hiçbir tecrübe bir cevap öne sürülmesini ve bütün alternatiflerin reddini haklı çıkaramaz. Tersine, bizim bu sorunlara kuşkuyla bakmamız ve öncelikle onları sormak zorunda kalmamızın nedenleri üzerinde düşünmemiz daha yerinde olur: üç yüzyılı aşkın bir zaman sonra, Descartes’in klâsik kuşkuculuktan bir kaçış yolu olarak takipçilerine sattığı teorik argüman yöntemleri “teori-merkezli felsefeyi” – onun Omega-şeklindeki yörüngesi – Sextus ve Montaigne’in onu bıraktığı noktaya kadar geri götürerek sona erdi.

Bununla birlikte, Wittgenstein’in itirazları yalnızca formel teoriyi (veya *episteme*’yi) hedefleyen bir düşünce olarak felsefe

için geçerli değildir. Bu itirazlar yalnızca felsefe için pratik alanda mevcut daha sınırlı problemlere temas etmekle kalmazlar. Bu yüzden günümüzün filozofları, Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşma*'da hiçbir gerçek derinlikleri yok diye ciddiye almadığı inceleme alanlarını tekrar ciddiyetle ele alıyorsa , bu bir tesadüf değildir; günümüzde giderek daha fazla filozofun çevre politikası veya tıbbî etik, hukuk pratiği ya da nükleer politikalarla ilgili tartışmalara dalması da tesadüf değildir. Onlardan bazıları bu tartışmalara mutlulukla katkıda bulunuyor: diğerleri meslekî geleneğin üç yüzyıl gerisine bakıyor ve sözlü, tikel, lokal ve zamana özgü sorunların gerçekten ilgi alanları içinde olup olmadığı soruyorlar. Onlar “uygulamalı” felsefeye anpoje olmanın yeteneklerini para karşılığında kullanılır hale getireceğinden ve onları doğru akademik felsefenin teknik sorunlarından kopamayacağından korktular. Yine de, bu pratik tartışmaların, şimdi, “uygulamalı” felsefe değil, *felsefenin ta kendisi* olduğu öne sürülebilir. Daha kesin bir ifade kullanmak gerekirse (Wittgenstein'in dile getirdiği gibi) felsefe diye adlandırılan gelen saf teorik faaliyetin meşru varisleridir; biz onları izleyerek “pratik”le “teori” arasındaki üçyüzyıllık bariyerleri yıkabilir ve felsefenin teknik çekirdeğine yeni ve çok daha verimli bir istikâmetten girebiliriz.

Tarihsel olarak konuşmak gerekirse pratik sorunların felsefeden ihracı elbette çok yeni bir olay değildir. Onları yeniden ele alanlar şimdi, bu tür sorunların filozoflarca dört yüzyıl önce de fiilen tartışılan sorunlar olduklarını görüyorlar. Sözün gelişi, savaş ahlakı ile ilgili tartışmasında Michael Walzer onyedinci yüzyıldan önce bu alanda kullanılan “olaya-dayanan” argümanları ve Descartes'den önceki filozofların retorikte bugün hâlâ yararlı olabilecek bir ayırımlar alanını formüle ettiklerini keşfetmiştir. Pratik felsefede rayıçteki diğer konular şimdinin hayat tarzlarındaki sosyal, teknik ve kültürel yeniliklerden doğan konteks ve durumlarda ortaya çıkıyor. Sözün gelişi, tıbbî teknolojinin kullanımını ölmekte olan hastaları tedavi ile sınırlaması talebinde bulunarak insanî kişilikle fizyolojik arasındaki ilişkilere

eski zihin/beden problemine hayat ve ruh verecek tarzlarda bakabiliriz. Bu problem, sözün gelişi, fizyolojik ve psikolojik açıklamaların nasıl birbiriyle ilişkilendirileceği konusunda saf teorik sorunlar doğurmaktan çok, şimdi, insanî varlıkları son günlerde ya da saatlerinde nasıl tedavi etmemiz gerektiği ile ilgili yoğun moral/ahlâkî açmazlara yolaçıyor. Problem daha önce psikiyatri bölümleri personelini iki konuya ayırıyordu – bir yanda “konuşma tedavisi”ne inananlar, diğer yanda zihin hastalıklarını psikoparmekütikal araçlarla kontrolü tercih edenler. Ancak biz buna ilave bir moral/ahlâkî unsur ilave ettik mi fizyolojik süreçlerin zihin hayatındaki rolü moral filozoflarından detaylı analiz talep eden somut teknik problemler doğurur.

Aynı şekilde merkezî felsefî sorunlar ekoloji ve çevreyle ilgili pratik sorunlara temel teşkil eder. İlkin, ekolojinin yalnızca yararcı değil, kozmolojik sorunlar da doğurduğu açık. Biz kozmopolojiye genellikle teorik fiziğin bir parçası olarak düşünür ve bu yüzden onun özgün amacını – doğadaki temel “düzeni” veya “modeli tanımlamak”tı – gözden kaçıırız. Hem klâsik Grekler için hem de onyedinci yüzyıl Avrupalıları için *kozmos* (yani “doğanın düzeni”) insanî hayatın dramasının arka sahnesi olan gökleri “düzeni” ile eşitlenebilirdi. Ancak şimdi, geç yirminci yüzyılda doğadaki “düzen”le ilgili düşüncelerimiz çok farklı. Bize göre Doğa artık Grekler veya Newton için olduğu gibi sabit birşey olarak görülemez: o, rasyonel insanî eylemin sabit, nedensel arka sahnesi olmaktan çok, insanî tarih içindeki birçok şeyin de kendisine göre anlaşıldığı uzun dönemli kontekst olan bir evrimci tarihtir. En içli dışlı düzeylerde bile, bugün, hayatlarımız Afrika’da yeşil maymunların başına geldiği anlaşılan şey her ne olursa olsun veya AIDS’ten sorumlu HIV(veya human immune deficiency virus) ilk kez ne zaman ortaya çıkmış ve insan türüne geçmiş olursa olsun, onun etkisi altındadır.

Biz insanî varlığın politik ve sosyal faaliyetlerini hâlâ sabit bir astronomik şablonla – farklı sınıflardan, cinsiyetlerden, ırklar ve mesleklerden insanların farklı yörünge veya “istasyonlardan” yer almalarını ümit edebileceğimiz şekilde –

ölçebilmekten çok, evrilen bir dünyada kurumların evrilen insanî faaliyetlerle meşgale adapte edilebilir olduklarını öğreniyoruz. Bu yüzden, bir düzine açıdan, bugünkü kozmolojimiz'de evrim halindedir ve insanî faaliyetlerle ilgili düşüncelerimiz , *istikrar ve hiyerarşiye* vurgusuyla modern kozmopolis tarafından biyoloji, astronomi veya dünyanın geriye kalanıyla ilgili fikirlerimizi sınırlandırdığından hiç de daha az sınırlandırılmış değildir. Teorik doğa biliminde olduğu gibi sosyal ve politik alanda da yeni ve yeniden insanîleştirilmiş ideallerimiz *adaptasyon* sorunlarına yönelmelidir.

Felsefe'nin tarih içindeki gelişimi iki rakip gündem arasında salınan bir sarkaç hareketi sergilemiştir. Gündemlerin birinde, felsefenin görevi her konunun *bütünüyle genel* terimlere göre analizini yapmak, diğer gündemde alanın doğasının imkân verdiği kadarıyla *genel bir yorumunu* vermektir. Teorik kafalı Platoncular insanî bilgi hakkında büyük genellemeler inşa ederek özgürce spekülasyon yaparlar; pratik-kafalı Aristotelesçiler fiilî tecrübe-önceki evrensellik talebinde kuşkuyla yaklaşır. Böylece okunduğunda, onaltıncı yüzyıl hümanizminden onyedinci yüzyılın kesin bilimine geçiş pratik, Aristotelesçi gündemden teorik cevapları hedef alan bir Platoncu gündeme geçti. Onyedinci yüzyıl felsefe ve biliminin rüyası Platon'un *episteme ya da teorik kavrayış* talebiydi: yirminci yüzyıl bilim ve felsefesinin gerçekleri Aristotelesçi *phronesis* ya da *pratik hikmetine* dayanıyor Wittgenstein ve Dorty, günümüzde felsefenin "yolun sonunda" olduğunu söylerken, durumu aşırı ölçüde dramatikleştirmektedirler. Konunun mevcut durumu, *istikrara ve kesinliğe* ilginin egemen olduğu teori-merkezli anlayıştan eylemi tikel durumların özel taleplerine adapte etmemizi gerektiren pratiğin yenilenen kabûlüne dönüşü göstermektedir.

Leviathan'dan Lilliput'a

Böylece, hem bilimde hem de felsefede entellektüel gündem bugün bizi *istikrar* ve *sisteme* daha az ilgi, *fonksiyon* ve *adapteedilebilirliğe* daha fazla ilgi göstermeye zorluyor. Yine bu ilgi değişmesinin de sosyal ve politik alanlarda muadilleri var. Üç yüzyıldır Avrupa ve onun bağluları “ulusluktan” pek çok şey öğrendiler ve bugün bazı açılardan onları unutmaları gerekiyor. Görev, mutlak ve dünya çapında egemen bir dünya devletine sahip olmak şöyle dursun, yeni, daha büyük ve ancak daha güçlü iktidarlar inşa etmek değil. Aksine, ulus-devletin egemenliği sırasında kurumlaşan eşitsizliklerle mücadele etmek ve en-iyi işleyen ulus devletlerin dahi mutlak egemenliklerini sınırlamaktır. 2000 yılından sonra hizmet isteyen sosyal, politik, ve ekonomik fonksiyonlar daha fazla ulusiçi, ulusaşırı veya çokuluslu kurumları ve prosedürleri gerektiriyor. Birleşik Devletler’de hükümet ve devlet otoritelerinin Anayasa’nın iyi işlediği zamanki çokluğu gibi, “ulusal-olmayan” kurumlar da ulus olmanın aşırılıklarını kontrol eder, mutlakiyet iddialarını engeller ve egemen gücün sık sık her ulusun kurumlaşmış yöneticilerinin iştahını kabartan keyfi güç kullanımını önler.

Bu bakımdan, günümüzün sosyal ve politik gelişmeleri, entellektüel hayata formel “rasyonalite” anlayışıyla birlikte “modern” yönelimden uzaklaşan mevcut akımlara paralel bir seyir izliyor. Mantıksal kesinlik büyüsü de aynı şekilde iyice benimsenmişti ve biz bugün önemli açılardan onu unutmalıyız. Görev evrensel ve zamanlarüstü çok daha kuşakta teori sistemleri inşa etmek değil, en iyi inşa edilmiş teorilerin alanını bile sınırlamak, rasyonalizmin egemenliği sırasında kurumlaşan entellektüel indirgemecilikle mücadele etmektir. Her branşı eşit ölçüde ciddiyetle benimsenen bir bilimin entellektüel görevleri daha disiplin içi, disiplinlerüstü ve mültidisipliner akıl yürütmeyi gerektirir. Tıpkı fonksiyonunu en iyi yerine getirirkenki örf ve adet hukukunun informel (gayriresmi,ç.) prosedürleri gibi bu birbiriyle kenetlenmiş araştırma ve açıklama modelleri de bütün ev-

rensel teorilere yönelik abartılı tezleri kontrol altında tutar ve somut insanî problemlere meşguliyyete uygun pragmatik yöntemlere saygıyı iade eder: Klinik tıpta ve hukuk biliminde, insanî ekoloji ve sosyal tarihte, tarihsel jeoloji ve gelişme psikodinamiğinde vs. Euclid'in aksiyonlarının ve teoremlerinin modeli başlangıçtan itibaren yanlış yola sürükleyiciydi ve sonuçları itibarıyla de karışık. Bugün artık her bilim kendine özgü entellektüel problemlerin karakteristik talepleriyle örtüştüğü somut tecrübeyle ıspatlanmış bulunan bu spesifik yöntemleri kullanma ihtiyacı duyuyorlar.

Modernite'nin ilk "kesin bilimler" modelini fizik oluşturmuştu – özellikle de merkezî güçlerle ilgili Newton'cu teori. İnsanileştirilmiş/insanileşmiş Modernite içinden , ekolojik düşünceler ve düşünce yöntemleri giderek hem bilimsel hem de felsefî tartışmalar için bir model haline geliyor. Bu aynı zamanda güneş sisteminin sabitliğine dayanan modern kozmopolisin yerine ekosistem ve adapte edilebilirlik fikirlerine dayanan bir yeni "post-modern" gelmektedir? Buna verilecek cevap hem "evet" hem de "hayır"dır; fakat "hayır"ı açıklamak daha kolaydır.

Bir politik enstrüman olarak kozmopolis nosyonu mutsuz bir sicile sahiptir. Tarihsel olarak, doğa ile toplum arasındaki retorik analogiler genellikle eşitsizlik ve egemenliği meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Kozmopolitik argümanların fonksiyonu aşağı tabaka mensublarına, demokrasi rüyalarının *doğaya karşı* olduğunu göstermek ya da tersi durumda üst sınıfların mensuplarının *doğa gereği* üstün insanlar olmalarını teminat altına almaktır. Başardığı şey her ne olursa olsun, araştırmamız kesinlikle fiziği model alan başka bir retorik sistemin yerine ekolojiyi model alan aynı ölçüde baskıcı bir modeli ikâme etmeyi amaçlamıyor. Diğer taraftan biz aynı zamanda hiç değilse sınırlı bir "evet" cevabı da verebiliriz. Sosyal ve politik sorunlara yönelik ekolojik perspektifler çok önemli bir açıdan evrensel ve değişmeyen merkezî güçlerce "düzeni korunan" Newtoncu sabit sistemden farklıdır. Sosyal alanda Newtoncu görüş sabit kuramları, belirsizlik içermeyen bir sınıf yapısını, merkezileşmiş

iktidarı, devletin egemen özerkliğinin dış müdahaleden korunmasını gerektirir. Ortaya çıkan sınıf kurumları hiyerarşisi Din Savışları'ndan sonra Avrupa'nın yeniden inşasında önemli bir rol oynamışlardır; fakat bugün, her habitatın (doğal mekanın, çev.) kendi türüne özgü bir habitat olduğunu ve taleplerinin onun ti-kel, lokal ve zamana has şartları üzerine titizlenmeyi gerektirdiğini hemen anlarız. Newtoncu görüş hiyerarşiyi ve kesinliği/katılığı, standardizasyonu ve tek biçimliliği teşvik etmişti: ekolojik perspektif daha çok farklılaşmanın ve farklılığın, adalet, hakkaniyet ve adapte edilebilirliğin altını çizer.

Descartes'dan kısa bir süre sonra yazan Thomas Hobbes Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın daha sonraki politik ve sosyal teorisini büyük ölçüde şekillendirmiş bulunan teorisini, argümanlarıyla ilgili bilgilerle birlikte sundu. Ona göre bir modern devlet (özellikle de bir ulus-devlet), bir egemenin – karşı konulamaz bir canavara ya da Leviathan'a benzetir – otoritesi altında merkezde yoğunlaşan karşı konulamaz bir güce ihtiyaç duyar. İnatçı sosyal atomlar olarak tabileri/uyrukları aksi takdirde kendi istediklerini yapacak ve bağımsız şekilde kendi bireysel iyileri peşinde koşacaklardır; bu yüzden onlar kişisel faaliyetlerini bu karşı konulamaz merkezî gücün gölgesi altında gerçekleştirecek duruma getirilmeli ve bu güç tarafından zaptürapt altına alınmalıdır.

Bu teori gözönüne alınırsa, gezegen sistemi olarak Newtoncu devlet imajı ve güneşin merkezî gücünün muadili olarak egemenin gücü Hobbes'un ana resmini aydınlatıyor ve ona ayrıntılar ekliyordu. Toplumun istikrarı, değişmezliği yalnızca bir merkezî gücü değil, aynı zamanda toplumun farklı unsurlarının içinde kestirilebilir politikalar izlediği sabit bir yörüngeler (veya sosyal konumlar) sistemini de gerektiriyordu. Bu imaja bağlı kalındığı sürece başka bazı sorular –doğal olarak bir ekolojik toplum modelinde doğan sorular– da *sorulamazdı* : sözün gelişi herhangi bir devletin coğrafi sınırlarını nasıl meşrulaştılabileceği ya da değiştirebileceği ve ulus devletin yetkilerinden bazılarının uluslarüstü bir düzeyde daha iyi icra edilip edilemeyecekleri soramazdı.

Ekolojik kozmopolis bu yüzden, daha önceki astronomik imaja bağlı olduğu itirazından, başka bir söyleşiyle etkileri itibarı ile keyfi ve baskıcı olduğu itirazından kaçabilir. Biyoloji sosyal ilişkiler hakkında düşünmeye fizikten çok daha ferahlatıcı analogiler sağlar. Organik dünyada farklılık ve farklılaşma, istisna değil kuraldır, fiziksel teorilerin evrenselliği de nadirdir. Sözün gelişi farklı ekosistemler veya besin zincirleri aynı mekanda (habitat), bir tür diğerleri üzerinde tahakküm kurmaksız birarada varolabilir; türler arasındaki dengeyi sürdürme derecesi durumdan duruma değişebilir. Eğer bir “merkezî güçler” ve “sabit dengeler” imajı modern kozmopolisi baskıcı hale getirmişse, bir ekolojik model farklılık ve değişme ihtimallerine kapı aralar ve bu yüzden özgürleştirici olabilir.

“Ulus-inşa etmenin” onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Avrupasını üretici/verimli ve kendi-kendine yeterli hale getirdiğini reddetmeye gerek yok: bu zaman esnasında, “ulusal” kurumlar ve zihin alışkanlıkları büyük ölçüde inşa edici ve yaratıcıydılar. Fakat özerk egemen ulusun mutlak kendi kendine yeterliliğine inanç genellikle mevcut yöneticilerin çıkarına, kendi kendilerini tayin eden en iyilere “tabi” olanların çıkarları aleyhine işler. Dahada kötüsü “ulus olma” bilincini geç geliştirmiş olan olan halklar kayıtsız şartsız egemenliğin anakronistik formlarında ısrar eden bir patolojik ulusçuluğa maruzdurlar. Günümüzde dogmatik ulusçuluğa başvuru –sözün gelişi Hindistan’daki aşırı Sikhler veya Sri Lanka’daki Tamiller–sitenin dışına çıkmasına izin verilmiş cinlerdir ve yüzyıllar öncesinin Avrupasının kabuslarını uyandırırılar. Din savaşlarının etkisiyle yaratılan “ulus” putu (idol) bugün insanî ihtiyaçları karşılaması için çok daha fazla adapte edici yasalara ihtiyaç duyan bir dünyayı rahatsız etmektedir.

Politika için doğru olan şey eşit ölçüde etik için de doğrudur. “Geleneksel değerlerin” putlaştırılmasının dezavantajları vardır ve onun doğmaları moral/ahlâkî konulara ayırteci ve ayırıcı yaklaşımların yolları üzerinde durur. Dini savaşların sonucu “heretikler”le Baptisler arasında sürekli düşmanlık sert-

likle/katılıkla bir rekabete yolaçtı; fakat bugün mükemmeliyetçilere etik sorunlar hakkındaki tartışmalarda tekelleşme imkânı vermenin ve ötekini, tarihsel Hristiyanlığa saygılı daha insanî ahlâkî düşünme biçimlerini görmezlikten gelme izni vermenin hiçbir gerekçesi yoktur. Sansürcü Püritanizm bazan kabul görebilir, fakat “geleneğe” dogmatik başvuru, kitabî terimlerle, İsa’nın kilerden çok Ferisilerin öğretileri olabilir. İnsan 1960’larda Polonya Devleti’nin tiranlığına veya Komünist *nomenklatura*’nın (terminolojisinin) kötülüklerine karşı çıkan bir Başpiskopos’u anlayabilir, fakat *autres temps, autres mœurs*. Moral dünya’nın Soğuk Savaş dışında başka boyutları da vardır; yardımseverlik ve müşfik nezaket sürekli kusur bulan titizlikten çok Hristiyan değerler skalasında daha yüksek bir konumda durur ve bir Başpiskopos’un bilgece melaneti bir Papa’da gereksiz bir dogmatizme dönüşebilir.

Westfalya Barışı’nın tesis ettiği Avrupalı Güçler sisteminin kayda değer özelliklerinden biri Avrupalı Güçler’e bahşettiği kayıtsız şartsız egemenlikti. Reformasyondan kurumlaşmış yönetimler – dükalıklar, kontluklar ve Avrupa’nın diğer egemen eyalet yönetimleri – politik güçleri Kilise’nin denetimi altında kullanılıyordu. II. Henry Thomas á Becket’in cinayetinden sonra İngiltere kralı olduğu için Kilise bir Kralı, sürekli desteğinin bedeli olarak aşağılayıcı bir kefareti kabule bile mecbur bırakabiliyordu. Papalar ve piskoposlar güçlerini her durumda basiretle veya mantıklı bir biçimde kullanmadılar; o zamanlarda, ahlâkî otoritenin nihaî yerinin neresi olduğu açık değildi – sözün gelişi Roma mı Avignon mu; üstelik Kilise isteklerini inatçı yöneticilerine kabul ettirmekte her zaman başarılı da değildi. Ancak bütün Ortaçağ boyunca pek az yönetici bu dış yargıdan bütünüyle muafiyet talebinde bulundu.

1648'den sonra yeni politik ve diplomatik düzen Avrupalı Güçler'in yöneticilerini dışardan ahlâkî eleştiriden kurtardı. Modern Avrupa'nın artık merkezî ruhanî ve ahlâkî otorite odağı yoktu. Westphalia Barışı her yönetimin Devlet'in "kurumlaşmış/müessese" adını belirleme hakkını yeniden teyid etmekle kalmıyordu; o aynı zamanda yönetime bir mutlak moral egemenlik de veriyordu. Anglikan İngiltere'de ve özellikle Presbyterion İskoçya'da insanlar moral eleştiriye Fransız Papistlerden daha ilgisizdiler. XIV. ve XV. Louis'in Katolik uyrukları İngiliz heretiklerin ahlâkî görüşlerine ilgisizdiler. Dahası XIV. Louis'le ilişkisinde ya da Krallar'ın ajanları olan Gal kardinalleriyle ilişkisinde Papa kendi üstünlüğünde ısrar etmiyordu; tersine, eşitler arasında bir eşit olarak diplomatik tarzda hareket ediyordu.

Pratikte geçerli olan şey aynı zamanda teorik saygınlıkta elde ediyordu. Thomas Hobbes'un Devlet teorisinde, Hükümdar hem en büyük Güç kullanıcısı hem de Haklar'ın kaynağı ve garantörüydü. Leviathan'ın yüksek patronajı altında etkili Yasa ve Ahlak Hükümdar'ın onayına sahip pozitif yasa ve ahlak anlamına geliyordu – *le Roi le veult*. Bu yüzden Modernite yüzyılları boyunca siyaset teorisyenleri ulus-devletin ahlâkî kendi kendine yeterliliğini garanti edilmiş birşey olarak gördüler. Onlara göre tek sorun şuydu: "Devletin gücü uyrukları üzerinde nasıl bağlayıcı hale gelecektir?". Ve şu soruya da pek ilgi duymadılar: "Devlet gücüne moral yargıda bulunma yetkisi veren kimdir?" Napal'lerin Kral Bamba'sı gibi ahlaksız zalimlerin bütün Avrupa'da alay konusu haline geldiği; William Ewart Gladstone Bulgaristan'daki Türk aristokrasisine Avam Kamarası'ndan bağırarak saldırdığı doğrudur. Fakat bu tür istisnai retorik olaylar teamül oluşturmadılar ve hiçbir otoriter ulusal-olmayan kurum yaratamadılar.

Artık farklı bir çağda yaşıyoruz. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Müttefik Güçler Uluslar Ligi'ni kurdu ve başlangıçtan itibaren bu çokuluslu kurum, tek bir ortak Gücünkinden çok daha önde gelmesi dolayısıyla bir moral otoriteye sahip olduğu düşü-

nülmüştü. Ulus yönetimlerinin moral otoritesine getirilen bu sınırlama, aynı zamanda, gayet tabii, Birleşmiş Milletler Kontratı'nın da özelliğidir ve aynı sınırlama Uluslararası Lahey Adalet Divanı'nın operasyonlarında ve Avrupa Topluluğu'nun kuruluş belgelerinde de zımnen vardır. Yine de bu sınırlamalar bile *kendi kendini*- sınırlamalar olarak yorumlanmaktadır. Onlar, bu tür devletleri ister istemez bağlayan *haricî* sınırlamalar değil modern ulus-devletin kuşku götürmez egemenliği üzerindeki *dahili* tevillerdir: her bir devlet onları birbirleriyle gönüllü işbirliğine, eşit-devletler arasındaki gönüllü işbirliğine girmenin şartı olarak kabul etmektedir. Bir sonuç olarak Birleşmiş Milletler ve benzeri kurumların moral otoritesi Ortaçağ Papalarının ruhanî otoritesinden çok daha az gözalıcı ve çok daha az etkilidir.

Açık paradoks, bugün *haricî* otoritenin bir başka kuruma, *hükümet-dışı* (ulus-devlet dışı, ç.) kurumlara ait olmasıdır. Hiç kimse, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ya da Genel Asemblası'nda seslendirilen moral kanaatleri – ister hakaret, kınama isterse haklı görme olsun – bu kanaatler daima statüleri “ilgili taraflar” olarak gösterilen Üye Devletler'in resmi sözcülerince sunuldukları halde, ciddiye almıyor. Moral kanaatlerin genel saygıyı buyurduğu ve genellikle “insanlığın doğru kanaati”ni dile getiren kanaatler olarak anlaşılan yegane kurumlar fiziksel güçten veya “silahlı güçten” yoksun Uluslar arası Af Örgütü, Dünya Psikiyatri Cemiyeti ve benzeri organizasyonlardır.

Bu noktada Hobbes'un modern devlet yorumunda *iktidar* ile *güç* arasındaki temel karışıklık canıdır. Alaycılık anında, bir keresinde Joseph Staki şu soruyu sormuştu: “Kaç tane uyuşmazlığın Papa'sı var ?” Doğru insanî kanaate göre ahlâkî meydan okumalara güç gösterileriyle *avla* cevap verilemeyeceği anlamına gelir bu. Uluslararası Af Örgütü'nün, atom bombası şöyle olsun, mekanik bir silaha sahip olduğu gün dikkate alınma ve olayları etkileme yeteneği de sona erecektir. Çok daha büyük silahlara sahip kurumlar, pratikte, moral sorunlar konusunda doğruluk taşıyan küçük sesle /alçak tonla konuşma iddiasında bulunamazlar. Jonathan Swift'in *Lilliput*'unun gücü burada yatar. Stalin

Papa'nın İsviçreli Muhafızının militer önemsizliğinin onun altını oymaktan çok itibara alınma iddiasını güçlendirdiğini görmeyi başaramadı; oysa Uluslararası Af Örgütü'nün moral otoritesi, o tam da bir Lilliput türünde bir kurum olduğu için çok daha büyüktür.

Bu güne kadar hayat tarzlarımızı politik bakımdan Devlet otoritesinin eylemleri şekillendirdi; ancak çağdışı devlet yönetimleri moral olarak 1650 öncesinden beri varlığı görülmeyen bir dış moral eleştiri türüne maruzdur. Çok güçlü süper güçler bile artık bu olguyu görmezden gelemiyorlar. Joseph Stalin'in hiç başaramadığı üzere, Mikhail Gorbachev Af Örgütü'nden gelen bir meydan okumanın Sovyet Yönetimi'ne vereceği zararı gördü. Lilliput kabilinden organizasyonlar, II. Henry'nin yaptığı gibi, kötü yönetimleri, diz çökerek özür dilemeye zorlamazlar; onlar dünyanın gözlerinde zarar verici sıkıntılara götüren tarzlarını değiştirmeyi reddeden yönetimleri etkileri altına alırlar. Eğer Modernite'nin politik imajı Leviathan idiyse, "ulusal" güçlerin ve süper güçlerin moral duruşu, gelecekte, kendi kedisini sayısız ince iplikle bağlanmış bulacağı düşüncesiz uykusundan uyandıran Lemuel Gulliver'in resminde, tutsak kalacaktır.

Rasyonel olandan Makul olana

Modernite'nin başlangıç noktası konusunda sorular yönelttiğimizde araştırmamızı nereye kadar derinleştirebileceğimizi bilmiyorduk: özellikle de modern bilimin ve felsefenin, güzel sanatların ve teknolojinin, siyasetin ve toplumun standart modern yorumlarını ne ölçüde ortak varsayımlarla birleştirebileceğimizi bilmiyorduk. Ancak burada, geniş pratik ve entellektüel alanlar serisindeki gelişmeler arasında bulduğumuz paralellikler, – ruhsal projeksiyon ve irade düşünmenin boş ürünleri olmaları şöyle dursun – ne fiziksel varlığı bulunmayan *Zeitgeist*'in ya da "çağın ruhu" nun serapları ne de muhayyel etkileridir. Tam tersine *rasyonalite* ve *akıl* (reason) fikirleri Modernite'nin çağdaş eleştiri-

sinin kalbinde ikamet ederler ve onun doğurduğu milenyumun gelişiyile ilgili kuşkular da başka tarzlarda apaçıktırlar. Son zamanlarda kaleme alınmış iki kitabı ele alalım. İlkinde Feyerebend *Against Method* [Yönteme Karşı] adlı kitabında rasyonalizme yaptığı saldırıyı *Farewell to Reason* [Akla Veda] adını verdiği bir denemeler koleksiyonuyla sürdürdü; ancak Feyerebend'in veda edilmesini önerdiği "akıl" gündelik "makûl/akla uygunluk" olma ideali ya da "akla açık olma" – Montaigne ve hümanistlerin benimsediği anlayış– değildir. O daha çok, "bilimsel rasyonalizm" diye adlandırdığı şeydir: yani onyedinci yüzyılın, Descartes'dan Popper'a filozofların paylaştığı *mantıksal* rasyonalite rüyasıdır:

Akla başvuru [der Feyerebend] boştur ve yerine vatandaşların ve cemaatlerin ihtiyaçlarına tâbi bir bilim fikri ikâme edilmelidir.

Alasdair MacIntyre kendi rasyonalite eleştirisini *Whose Justice? What Rationality?* (Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?) adıyla yayınladı. Bu metinde o, içinde rasyonalite fikrinin mahirane, ancak hayatî farklı anlara sahip olduğu dört Avrupa kültürel geleneğinin gelişimini gözler önüne serer. Bu inceleme kendi araştırmamızda bulduğumuz şeyi, herbirisinde yani Batı kültürünün tarihinin farklı akıl ve rasyonalite ideallerinin egemen olduğu bir dönemler dizisine bölündüğü fikrini doğrular.

Gerçekten de, Modernite'nin aşamaları ile ilgili eleştirel tahkiyemiz örtülü bir biçimde rasyonalite ile ilgili "modern" düşüncelerin tarihini somutlaştırmaktadır. Onaltıncı yüzyıl hümanistlerine göre merkezî talep, düşünce ve davranışlarımızın tümünün *makûl/akla uygun* olmasıydı. Bir taraftan bu, kişinin kendi-takdiminde yetenekleri ve ben-bilinci konusunda ılımlı olması demekti: Stephen Greenblatt'ın "Rönesans ben-biçimlendirmesi" diye adlandırdığı şeylerin tümüydü. Diğer taraftan o sosyal, kültürel ve entellektüel farklılığın hoşgörülmesini gerektiriyordu. Bizimkilerden farklı kurum, gelenek ya da fikirleri heretik, önyargılı veya barbar diye mahkûm etmek mâkul değildi. Bunun yerine, kendi pratiklerimizin başkalarına daha az tuhaf gö-

rünmeyeceklerini ve biz onların konumlarına, onların tecrübeleri hakkında güvenilir, ayırtedici ve eleştirel düşünmeyle ne kadar nüfus edebileceğimizi sormadıkça yargıdan bağımsız olamayacaklarını teslim etmeliyiz. Biz insanların düşünce ve geleneklerini yalnızca nerde durduklarını değil, aynı zamanda (1960'ların diliyle ifade etmek gerekirse) “nereden geldiklerini”de bilirsek hakkaniyetle değerlendirebiliriz. Doğru retorik muhatapların durumuna göre *konuşmamızı* gerektirir; doğru insanî anlama durumlarına eşit ölçüde ilgiyle onları *dinlememizi* gerektirir.

Aksine, 1620'den sonra, birçok Avrupalı, bu entellektüel ve pratik hoşgörüyü beyhude, aşırı özgürlükçü ve kaba olana açılma olarak gördü ve bunun yerine rasyonelitenin diğer saf idallerini benimsedi. Descartes'e göre, rasyonel düşünce miras alınmış bulunan geleneğe bel bağlayamazdı: onun gözünde teoriden çok tecrübeye kök salan empirik prosedürler tehlikeliydi; çünkü, verili bir kültürün ve dönemin folklorünü devam ettiriyorlar ve nihaî noktada akla değil, önyargıya dayanıyorlardı. O, eğer herkes sayfasını temizler ve aynı duyu “izlenimlerinden” ya da “açık ve seçik düşüncelerden” yola çıkarsa, onların herbirinin hangi kişisel veya kültürel tuhafliklarının haklarında genel tartışmaya yola çıktıklarını sormaya gerek kalmayacağını düşünüyordu. Bu yüzden, mümkün her yerde yapılması gereken “rasyonel” şey baştan başlamak ve geometrik çıkarımın kesinliğinde ve formel delillerin mantıksallığında ısrar etmekte. O, ancak bu şekilde hem dogmatik teologların tükenmek bilmez tartışmalarından ve Montaigne'nin kuşkuculuğunda zımnen mevcut belirsizlik ve çelişkilerden kaçınılacak bir yol bulunabilirdi.

Bu yüzden Modernite'nin ikinci safhasının tipik akıl ve rasyonalite idealleri entellektüel açıdan mükemmeliyetçi, ahlâkî bakımdan katı ve insanî bakımdan acımasızdı. Her ne türden problemle karşılaşılıymışsa karşılaşılсын doğru çözüme ulaşmanın varsayım kabilinden eşsiz bir prosedürü vardır. Bu prosedür yalnızca temel olmayan şeyler koparılıp atılarak, çözümü gerektiren “açık ve seçik” kavramların soyut çekirdeği teşhis edilerek anlaşılabilirdi. Ne yazıktır ki, insanî hayatta çok az şey kendisini

Euclid geometrisinin ya da Descartes fiziğinin saydam, dört başı mamur analizine elverişlidir. Bu soyut inceleme alanları dışında metodoloji, Yeni Kozmopolis'in istikrarına ve hiyerarşisine kucaak açanların tümü için çekici olmuşsa da gerçekleştirilemez ve pratikle bağlantısızdır.

Onyedinci yüzyıl bilim ve felsefesinde merkezî bir yeri bulunan "rasyonel" yöntem arayışında Descartes'ın gündemi tek gündem değildi. Bu konteksten kopuk ideal, yirminci yüzyıla kadar "modern" düşünürler arasındaki rasyonel düşünce ve eylemin merkezî talebiydi de. Zaman içinde ona ilave eklemeler yapıldı: ekonomistlerin, sözün gelişi, "rasyonaliteyi" randımanla/verimlilikle eşitlemesi ve Max Weber'in sosyal kurumların "rasyonelleşmesi" ile ilgili görüşü. Ancak bu ilave manevralar yine de rasyonel, objektif ve tercihen kantitatif ölçümlerle değerlendirilebilecek konulara yöneliyordu ve kültürel ve kişisel tuhafliklara çok az yer bırakıyordu.

Modernite'nin tarihinde yeni bir döneme – bilim ve teknolojinin insanileştirilmesi ve pratik felsefenin amaçlarına yeniden dönülmesi – girerken, Descartes'dan önce rayiçte olan rasyonalite düşüncesini yeniden ele geçiriyoruz. Bunu yapmanın bazı temel avantajları vardır. Rasyonel bakımdan doğru düşünce ve eylem, eşit bütün durumlarda, sayfayı temizlemek ve bir formel sistem inşa etmekle başlar: Pratikte, teorinin kesinliği/saydamlığı yalnızca bir noktaya kadar ve belirli şartlarda yararlıdır. Sözün gelişi kesinlik talepleri soyut teoriler içinde yerindedir ve bu yüzden konsensusa/mutabakata açıktır; fakat her soyutlama mevcut teorinin kapsamı içinde yeralmayan tecrübedeki unsurları görmez gözlere dönüştürerek ve formel sonuçların kesinliği bu yolla garanti altına alarak *atlamayı/dışarda bırakmayı* gerektirir. Bu sonuçlar konusunda kayıtsız şartsız uzlaşma yalnızca teorinin kendisi soyut terimlerle formüle edildiği için mümkündür. Mesela, Newton dinamiğinin görüş noktasını *benimsediğimiz takdirde*, bundan *zorunlu olarak* herhangi bir "serbestçe hareket eden uydunun" bir eliptik, hiperbolik ya da parabolik yörüngeyi izlediği *sonucu çıkacaktır*. Ancak, teorinin formel kapsamı dışına çı-

kar çıkmaz ve onun pratiğin haricî talepleriyle ilgisini sorgular sorgulamaz, meşru bir belirsizlik, müphemlik ve uzlaşmazlık alanına gireriz.

Keza burada da, Batı kültür ve toplumunda şimdi girmekte olduğumuz aşama – onu ister Modernite'deki üçüncü aşama olarak ister yeni ve farklı bir “post-modern” aşama olarak görelim – bizi, Modernite'nin zirvesinde kaybedilen Rönesans hümanizminin değerlerini yeniden içselleştirmeye mecbur bırakıyor. Yirminci yüzyıl fiziğinde bile, kişilerin ve kültürlerin tuhaflıkları elimine edilemez. Yaratıcı bilimadamlarının tuhaflıkları ve arabahçeleri, onların fikirlerini anlamamızda, şairleri ya da mimarları anlamamızda önemli olduğu kadar önemlidir. Sözün gelişi, Einstein'ın genel rölativite teorisinde, Einstein'ı sözel bir düşünürden çok görsel bir düşünür olarak akılda tuttuğumuz taktirde anlayabileceğimiz, quantum mekaniğinde, Nils Bohr'un Kierkegaard'ın “tamamlayıcı” düşünce tarzlarının (Gerald Holton'ın bize hatırlattığı üzere) Pazar akşam yemeğinde tartışmalar yaptığı bir hanede büyüdüğünü bildiğimiz taktirde açıklayabileceğimiz şeyler vardır.

İnsanileştirilmiş bir Modernite içinde, Yüksek Modernite'nin böylesine tipik problemlerini kontekstlerinden soyutlama artık ciddi bir tercih değildir. Modernite'nin aksiyomları, doğanın ve insanlığın yüzeydeki kompleksliliğinin bizi doğası gereği basit/yalın ve sürekli bir temel teşkil edici Düzen'den uzaklaştıracığını varsayıyordu. Fakat şimdi, başka bilimler kadar fiziksel bilimler de *gerçekte* doğal fenomenlerin yalnızca sınırlı ölçüde bir “doğası gereği basit/yalın” düzeni somutlaştırdığını teslim ediyor: fiziksel, biyolojik ya da sosyal düzenden *yoksunluk* (veya “kaos”) bize entellektüel kitaplarımızı dengeleme imkânı sağlar. Biz geçici olarak (“hesaplama amacıyla”) problemlerimizin kontekstlerini rafa kaldırabiliriz; fakat nihaî noktada onların güçlü dirençleri bizi bu hesaplamaları bütün somut özellikleri ve karmaşıklıklarıyla tekrar çok daha geniş bir insanî çerçeveye yerleştirmeye mecbur bırakırlar.

Daha az emin, ancak daha ılımlı bir konumdan geriye, 1950 ile 1970 arasındaki entellektüel meydan okuma yıllarına bakarak Modernite'nin projelerinin inandırıcı olmalarının nedenlerini değerlendirebiliriz. Bu tılsımlı şeyler kısmen, geriye bakıldığında, gerçekçilikten uzak olmayan aşırı basitleştirmelerdi. Bu noktayı akılda tutarak, bu insanî, hırçın, ancak normalde açık kafalı yorumcu Walter Lippman – o araştırmamızda günışığına çıkan şeylerin çoğunun özünü çıkarır– tarafından yapılan sosyal ve politik olaylarla ilgili bir yorumu hatırlatabiliriz: “her insanî probleme göre basit/yalın, net, ancak *yanlış* olan bir çözüm vardır”; ve bu pratik problemler için de geçerlidir. Yüksek Modernite'nin baştan çıkarıcılığı soyut netliğinde ve teorik yalınlığında yatar: bu özelliklerin her ikisi de, Descartes'ın seleflerini somut insanî tecrübenin kaçınılmaz karmaşıklığına körleştirmiştir.

Sonuç

Gelecekle Yeniden Yüzyüze Gelmek

Üçüncü milenyuma yaklaşırken, Modernite'nin ikinci aşamasından üçüncü aşamasına – ya da isterseniz Modernite'den Post-Modernite'ye deyin – geçiş noktasındayız. Kontrolümüz dışındaki değişmelerle bu geçişte yer aldığımızdan, her birinin kendine özgü “beklenti ufukları” bulunan geleceğe yönelik iki vaziyet alış arasında bir tercih yapma hakkımız var. Yeni imkânlar sunan, ancak, yeni düşünceler ve daha fazla adaptasyon yeteneğine sahip kurumlar gerektiren bir ihtimale kucak açabilir ve bu geçişi, pratik felsefenin, multidisipliner bilimlerin, ulusaşırı kurumların dünyasının içerdiği yeni imkânlara ve taleplere daha fazla açık olmayı deneyerek bir umut nedeni olarak görebiliriz. Veya, korku ve endişeyle, istikrar ve ulus çağının tipik hayat ve düşünce tarzlarının en azından kendi ömür süremizde de ayakta kalabileceklerini umut ederek, yeni dönemin vaadlerine sırt çevirebiliriz.

Daha açık bir biçimde dile getirmek gerekirse, geleceğe yönelik bu iki tutum – tahayyül etme ve nostalji farklı beklenti ufuklarına imada bulunmuyor. Tercih gelecekle *yüzyüze gelmek* ve dolayısıyla bize açık “gelecekleri” sorgulamakla, ona bu tür hiçbir ufka ya da düşünceye sahip olmaksızın *dönmek* arasında bir tercihtir. Hayatın ve düşüncenin bugünkü şartları, Modernite'nin teorisinin ve pratiğinin çok verimli olduğu onsekizinci ve ondo-

kuzuncu yüzyılın şartlarından bir düzine daha farklıdır ve ileri Modernite'nin ayırtedici özelliklerini muhafaza eden bir gelecek tahayyül edecek şekilde düzenlemek, yani gelecekte farklı bilimlerin entellektüel özerkliğini, kendi kendisini-haklılaştıran teknolojilere güvenle bel bağlama, mutlak egemenlikleriyle ayrı bağımsız ulus-devletler tahayyül etmek, gerçekçi bir vaziyet alış değildir. Nostaljik tutum *statükoyu* korumak dışında çok az beklentiye imada bulunur: realistik “gelecekler” belirleme görevi yalnızca muhayyel tutumlar benimsemeye yönelebileceğimiz istikâmetler hakkında düşünmeye ve geleceğin ihtiyaç duyduğumuz kurumları müjdeleyenleri ödüllendireceğini anlamaya hazır olanlara açıktır. O zaman, Modernite'nin üçüncü aşamasının düşünce ve hayat tarzları ikinci aşamanın düşünce ve hayat tarzlarından ne ölçüde farklıdır?

Bilimsel olarak, onlar, fiziğin her bilim ve felsefeye otoriter bir rasyonel yöntem veren “master” bilim olduğu varsayımını terkedecektir. Onlar bunun yerine, her araştırma alanına kendi özel problemlerine adapte edilmiş kendine özgü yöntemler geliştirme imkânı verecektir. Bazı yazarlar yüksek enerji fiziğinin ve kozmolojinin popülerleştirilmesinden “evrenin anahtarı” olarak sözetmeye devam edebilirler; ancak pratikte, bilimsel araştırma giderek evrensel uygulamanın soyut yasalarından kompleks yapıların tikel deşifresine, doğanın somut boyutlarında cisimleşen ayrıntılı süreçlere doğru değişiyor. Doğa'daki sürekli, her yerde hazır ve nazır düzeni tasvir eden bir dedüktif sistemi formel egemen hale getirme yeteneği olarak “teorik kavrayış” modeli, doğanın burada ve şimdi, bir milyon yıl önce başka bir yerde başka spesifik boyutlarından biriyle çelişen spesifik boyutlarından birinde cisimleşen lokal, geçici ilişkilerini temel keşfetme yeteneğinin yolunu açıyor. Onlar arasından ekoloji ve moleküler biyoloji, bu bakımdan, Galileo'nin Doğa Kitabı'nın ayrıntılı vokabülerini kavramaya başlıyor. Bu yüzden, doğa bilimlerinin alt disiplinleri arasındaki ilişkiler, “gelişim nöropsikolojisi” gibi kompleks isimler taşıyan araştırmaya açık yeni multi-disipliner alanlar olarak daha eşit ilişkiler haline gelecekler.

Sanatlarda benzer bir eşitlikçi geçiş zaten belirli bir mesafe katetmiş durumdadır. Modernite'nin eleştirisinin uzun süreli etkilerinden biri belirli stilleri, türleri ya da hatta medyayı, diğerleri pahasına – sözüngelişi popüler müzik parçasına klâsik veya “ciddi” müziği yüceltme nedeni olarak “saygınlık” temelini çöktürmek olmuştur. Bu değişme zımnen Mozart, *l demeneo* ya da *La Clamenza di Tito* gibi opera serilerinin kurumlaşmış kraliyet çeşnisini dengelemek amacıyla *Marriage of Figaro* [Figaro'nun Düğünü] ve *Don Giovanni* gibi alakasız opera giocase için orta-sınıf izleyici bulduğunda; bu Bertold Brecht ve Kurt Weill popüler müziği politik bir eleştiri tarzı olarak kullandığında, iki Dünya savaşı arasında yeniden gündeme oturdu. Fakat bu ancak son yirmi beş yıl içinde açık ve tersine çevrilemez hale geldi. Şimdi ve gelecek için sanatlardaki yeniliklerin önemli bir bölümü, “yüksek” medyanın ve türlerin üstün statü taleplerine saldırmasının yanı sıra kurumlaşmış türlerin bazan imkân verdiğinden çok daha etkili düşünceleri dile getirme yolları bularak farklı medyalar arasındaki geleneksel ayırımları görmezden geliyor. “Belirli” sanatların, “belirli” bir kır manzarasının, veya “belirli” bir komedinin eleştirel tekilliği, bu yüzden, multi-medya denemelerinin yeni plüralizminin kaybolmuş temelidir.

Teknoloji alanında, maddi süreçleri ve sivil-mühendislik tekniklerini kullanma yeteneğimiz, yararlarının apaçık ve kendini-meşrulaştırıcı olduğu aşamayı geride bırakarak onları aştı. Hiroşima bunu ısbatlamak için gerekli herşeyi yapabilmiştir; fakat bunun Çernobil'deki patlama, Prince William Sound'daki gaz sızması, kutup ozon tabakalarındaki delinme ve tropik yağmur ormanlarının çılgınca yakılmasıyla altı oyuldu. Modernite temlini atmadan önce vaaz veren John Donne cemaatine, “Hiçbir insanın ada olmadığını”, hemcinslerinden kopuk bir ada olmadığını hatırlatmıştı; aynı şey teknoloji ve mühendislik projeleri için de geçerlidir. Onlar insanî hayatın geriye kalan kısmından veya varoluşlarının etkileyen –hatta tehdit eden– diğer türlerin ilgilerinden izole edilerek uygulanmalarıyla değerlendirilemezler. Başlangıçta Sovyet otoriteleri Çernobil felaketiyle ilgili haber-

leri gizlemeyi denedi, fakat kısa süre sonra başka ülkelerdeki insanlarla işbirliğinden yalnızca çıkar sağlayacaklarını anladılar. Gerçekten de zamanımızın bütün ekolojik problemlerinde, doğal süreçler insanî sınırlarda durmuyorlar; tamamı değilse de birçok ülke ve devletten halkların ve yönetimlerin özgür işbirliğiyle ancak kontrol altına alınabilirler. Teknolojinin Modernite'nin yeni, üçüncü aşamasında tâbi olduğu sınırlamalar böylece doğrudan doğruya üçüncü milenyumun gerektirdiği sosyal, politik ve kurumsal değişmelere yol açıyorlar.

Nihayet, artık önsözde yönelttiğimiz sorulara dönebiliriz. Modernite'nin ikinci aşamasında çok önemli roller oynayan ülkelerin en azından üçüncü aşamaya geçişi hazırladıklarını ve en kötü durumda başlattıklarını gördük. Yüksek Modernite'nin son karşılaşmasına – “heretikler”le “Baptistler” arasında değil. “özgür” ve “sosyalist” dünyalar arasında öncülük eden süper güçler, bu süreç içinde kurumsal bir katılma geliştirdi; oysa diğer yüksek düzeyde başarılı ulus-devletler 1980'lerin kısa-dönemli düşünüşünden ve durumun ortaya çıkardığı tarihsel ufkun genelde karanlık ve sisli olması duygusundan çok daha fazla etkilendiler.

1960'ların ve 70'lerin kargaşasından sonra, 80'li yıllar tahayyülden çok nöstalji zamanıydı. 1960'tan sonra birçok ülkede hızla sosyal sıkıntılar ortaya çıktı: özellikle de Vietnam Savaşı'ndan kalan çözülememiş çatışmalar, endüstrinin otomasyonundan doğan hızlı ekonomik değişmeler, büyüyen hizmet ekonomisi ve uluslararası rekabet. Modern egemen “uluslar” düzeni rüyası tekrar cazip hale geldi ve bu nöstalji insanların ulusal gururlarını canlandırmalarına yol açtı ve ulus-devlet sisteminin çöküşünü mümkün merteye yavaşlattı. İngiltere'de, Falkland Savaşı eski ulus gururunu uyandırdı; Japonya'da İmparator Hirohito'nun uzun zaman alan düşüşü ülkenin kurumlarının yeniden yapı-

landırılmasını erteledi; Sovyetler Birliği'nde, tarımdaki başarısızlık, Afganistan yenilgisi, bölücü milliyetçiliklerin dirilişi çok daha ılımlı politikaların benimsenmesini geciktirdi; Birleşik Devletler'de, vergi reformu bütün ciddî reform umutlarını söndürürken, yeniden silahlanma ve kendi kendini yüceltme yılları yalnızca Vietnam'ın yaralarını sarabildi. Bu dört ülkede, çoğu insan geleceğin belirsizliklerine yönelmekten çok geçmişteki başarılarla dönmeyi tercih etti; bu yüzden ilgili ülkelerde geleceğin alışılmadık biçimde sisli ve karanlık görünmesinde, geleceğin belirsizleşmesinde şaşılacak birşey yok.

Diğer ülkelerde 1960'lar ve 70'ler daha az tepkiye yol açtı, ulusla ilgili pek sorun yoktu ve yapısal değişme beklenemeyecek kadar zor değildi. Modernite'nin üçüncü aşamasında ortaya çıkan imkânları anlamak istiyorsak süper güçlere ve doğal olarak muhafazakar toplumlara daha az, kurumsal yapıların pek kemikleşmemiş olduğu bölgelere daha fazla bakmalıyız. Ulus-devlet teorisi ve pratiğinin ilk ortaya çıktığı Avrupa'da ulus-devletin zayıflığına, bugün meydan okunuyor. Avrupa Topluluğunun tarihi bize, önceden mevcut istikrar tarzlarına bağlı bulunan devletlerin nasıl içerden ve diplomatik olarak, beklenmedik ölçüde adapte olabilir ve bir fonksiyonel birlik yaratmayı gerektiren kurumlar inşa etmeye hazır olduklarını ısbatladıklarını gösterir. İki savaş spazmında – 1914-1918 ve 1938-1945 – Avrupalılar “ulusluğun” dinin üç yüzyıl önce, Otuz Yıl Savaşları sırasında talep ettiği kadar sınırlı bir devlete bağlılık temeli olduğunu açıkça ortaya koydu: bu yüzden, rakip ekonomileri ve düşmanlık hatıralarıyla birbirine kuşkuyla bakan bir komşular koleksiyonunu bir ekonomik birliğe ve ortak bağlılıklar buyurma iktidarına sahip bir politik birime dönüşen kurumsal bir değişme başladı. Çok az kişi, bir yüzyıl boyunca, Rhode Adaları Devleti'nin sınırlarının değişmeden kalacağını, bugün sahip olduğu aynı iki senatöre sahip olacağından kuşku duyuyordu; fakat artık Lüksemburg egemen devleti muhtemeldir ki bağımsız Anjou ve ege-men Burgundy kadar bir hatıra olarak yaşayacaktır.

Bugünden itibaren yöneticilerin ve politikacıların başlıca ilgisi artık ulus devletin kendisinin ödül olduğu ulus-devletin altın çağında şekillenen ve kontrolsüz işleyen merkezî ulusal kurumların faaliyet alanını, gücünü ve şöhretini artırmak olamaz. Aksine biz, otoriteyi yayma ve onu daha incelikli ve doğru bir biçimde bir yandan lokal alanların ve cemaatlerin ihtiyaçlarına, diğer yandan daha geniş uluslarüstü fonksiyonlara adapte etme ihtiyacı duyuyoruz. Kaldı ki bu önerme bütünüyle soyut ve hipotetik de değildir. Ulus içi düzeyde Amerika'da birçok insan 1960'ların Amerika'nın kurumları üzerinde hiçbir iz bırakmadığını düşünür, ancak bu abartılı bir görüştür. Bu yılların olayları hâlâ bu olaylara aktif olarak katılanların zihninde bir düzine tarzda etkilidir: "Bliss was it in that Dawn...", fakat onlar aynı zamanda, mahallî tüketici gruplarından ister çıkar şirketleri, şehir ve devlet otoriteleri ister ulus devletin kurumları olsun kurumlaşmış güçlerin bedenindeki dikenler olarak oluşan uluslarüstü ulusal yönetimleri denetleme şebekelerine birçok "ulusal olmayan" kurumun inşa edilmesini gördüler. Gerçekten de "ulusal olmayan" örgütlerin gücü bir ülkenin demokrasisinin sıhhatinin iyi bir göstergesidir. Bir askeri başarı sonrası bu tür gruplar (bir cuntanın görüş noktasından) kontrol altına alınamazlar ve militer grup için sıkıntı yaratırlar. Birkaç gün öncesine kadar sosyalist Doğu Avrupa devletlerinde de devlet otoriteleri bu grupları tehlikeli ve kuşkuyla bakılması gereken kurumlar olarak görüyorlardı: bugün bile, Sovyet yönetimi "Lilliputçu" kurumların Sovyet Devleti üzerinde ahlâkî yargılama hakkını kabul etmekte zorlanıyor.

Eşit ölçüde değerli örnekler multirasyonel düzeyde de bulunabilir. Leviathan modeli Batı politik düşüncesine hakim olduğu ölçüde, Mao Çin'inin iç uyumu onu "ulus inşa etme" modelinin bizatihi kendisi haline dönüştürdü: tam tersine Hindistan'ın politikaları organize edilmemiş görünüyor. Yirmi yıl sonra şimdi, çok büyük bir coğrafyası ve çok farklı halklardan oluşan bir nüfusa sahip bir ülkede bunun yamalı bir yapıya uygun olup olmadığını ve dolayısıyla mahallî değişmelerle sınırlı problemlere

cevap vermeye hazır olup olmadığını sorabiliriz. Bağımsız Hindistan İngiliz yönetiminden bir küçük émigré Hindistan Sivil Servisi'ne bir yarı kıtayı yönetmesine imkân veren dolaylı yönetim tekniklerini aldı ve bu anayasal aygıtlar bugün hâlâ “merkez”in güçleriyle Devletler’in gücünün dengelenmesini sağlıyor. Bu yüzden düşünen Hindistanlılar Hindistan’ın Avrupa’lı anlamda bir “ulus” değil, Birlik halinde kalmakla kaybettiklerinden çok daha fazlasını kazanan bir uluslar konfederasyonu olduğunu kabul ediyorlar. Belki de bu ülke aynı anda yamalı bir bohça oluşunun bedelini ödüyor; hiç değilse bu apaçık ortada. Yönetim biçimlerinin yaralarını mukayeseyle ilgilendiğimizde, düzensiz, heterojen Hint Commonwealth’i kuzeyindeki merkezileşmiş Leviathan kadar iyi bir inceleme alanıdır.

Böylece, genelde, Modernite’nin üçüncü aşamasında hayat ve düşünce merkezileşmiş ulus-devletten aldığımız miras olarak, faaliyetler ve kurumlar kadar *gayrı-ulusal* düzeylerde – ulusaşırı, uluslararası ve multinasyonel olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın- şekillendi. “Temsili hükümet” idealinin bu kurumların faaliyetlerini, hayatlarını en fazla etkiledikleri insanların kontrolü altına sokacak şekilde nasıl teşmil edilebileceğini sormak, bu değişmeyi, sözün gelişi Uluslararası Para Fonu’nun kapsayıcı yatırımlarıyla mahkûm etmekten daha yararlıdır. Bunu sorduktan sonra yeniden gözden geçirilmeyi gerektiren son bir kurum Birleşmiş Milletler’in bizatihi kendisidir. Birleşmiş Milletler örgütü adı bazı bakımlardan bir yanlış adlandırmadır: onu oluşturan yapı *modus operendi* daha çok bir uluslar işbirliğidir. Bugünün korumasız cemaatleri herhangi bir devlet içinde onaylanmış ifade kanallarından mahrum bulunanlardır. Sözün gelişi, günümüzün endüstriyel açıdan gelişmiş ekonomilerinde “yapısal” olarak işsiz kalanlar çıkarlarını savunacak sendikaları yokken; Birleşmiş Milletler’de temsil edilmeyen “devletsiz” cemaatler duvarlara ilk çarpanlardır. Mesela Kürtler yüz yıllardır hiçbirisi Kürtler olarak özerklik veya korunma taleplerini kabul etmeyen keyfi biçimde dört devlete paylaştırılmış bir alanda yaşadılar. Bu olgu ulusların ulus devletlerden farklı ola-

rak organizasyonundan mahrum bulunduğumuzu ve en azından iyi düzenlenmiş bir *devlet-olmayan uluslar* kolektivitesine ihtiyaç duyduğumuzu hatırlamamızı sağlıyor.

Nihayet, uluslarüstü düzeyde Lilliput'u unutmamalıyız. Lokal cemaatler ve temsil edilmeyen gruplar kendini ifade ve koruma vasıtalarına ihtiyaç duyuyorlar; onların ihtiyaçlarına dikkat çekmenin baskıdan uzak tarzları, gece katillerininkinden çok daha ikna edicidir. Antinükleer gösteriler Leipzig caddelerinde mumlarla birlikte ilerlerken, vicdan mahkûmları General Pinochet'nin işkencelerini kamunun lanetine açarken, kadın organizasyonları fundamentalist devletlerde hemcinslerinin haklarını savunurken, Modern mirasın kâbus tarafını sorguluyor ve mutlak ahlâkî otoriteye sahip merkezileşmiş ulus-devletlere meydan okuyorlar. Bu direnişte, mumlar, sesler ve güçsüzlerin diğer araçları pek az katkıda bulunuyor görünüyor. Her bir habitatat ademî merkezî ilgisiyle entellektüel ekoloji modeli bile bize tam adil kurumlar inşa etmek için çok az destek sağlıyor. Fakat uzun vadede, sınırlarına toslayan iktidar ve güçler gördük. Modernite'nin üçüncü aşamasında oyunun adı *etki* olacaktır, *güç* değil; ve bu alanda oynarken Lilliputçular'ın bazı avantajları olacaktır.

Araştırmamızın kendisinden hareketle yola çıktığı, Batı ülkelerinin 1980'lerde geçmişleriyle meşgul oldukları ve geleceğe sırtlarını döndükleri izlenimi böylece haklılık kazandı. Otuz yıl önce Peter Drucker'ın *Landmarks for Tomorrow* [Yarının Sınır Taşları] denemesinde gördüğü gibi, mutlak egemen devletler çağı geçti. Biricik ciddî sorular şunlar artık: Bu olguya nasıl tepkide bulunabiliriz? Onun sağladığı yeni avantajlara sahip çıkmaya hazır mıyız? Veya, hiçbirşey olmamış gibi hareket edebilir miyiz? İç farklılıklardan yararlanan ve organizasyon içindeki çalışma gruplarına pratik sorumluluk yükleyen şirketler ve kurumlar gibi üçüncü milenyumla güvenle ve heyecanla bakabilen ülkeler "ulusal" güçlerini ve sorumluluklarını dahili, iç gruplar arasında paylaştırma ve insanî ihtiyaçları, parçalanmış bir ulus-devletler koleksiyonunun yapabileceğinden daha etkili ve doğru şe-

kilde karşılamaya muktedir multinasyonal ve ulusaşırı şebeke-
lere girme şansına kucak açan ülkelerdir.

Hobbes'dan Marx'a ve diğerlerine kadar siyaset teorisi büyük ölçüde ulusal ve uluslararası terimlerle yayılmıştır. Doğa kadar toplumun düzeni üzerine düşüncelerimize hâlâ merkezî gücün operasyonu ile egemen failin sergilediği Newtoncu büyük güç imajı egemen ve biz sosyal ve politik başarıların *güçten* çok *etkiye* bağlı bulunduğu her boyuta ilişkin hissimizi yitirdik. Şimdilik ulusaşırı, yarı ulusal ve multinasyonel şeyler arasındaki değişik politik etkileşimler ve ilişkiler, onların etkili bir biçimde icra ettiği fonksiyonlar, hâlâ, henüz pek varlık kazanamamış bulunan bir "kurumlar ekolojisi" tarafından incelenmeyi bekliyor.

Bibliyografik Notlar

Bu kitap fizik ve etikten teolojiyle, tarihe uzanan bir spektrumu içeren bir okuma ve tecrübenin ürünüdür. Tartışma herhangi bir referans kartları stokunu aşılıyor ve bu durumda hangi yazarlara en fazla şey borçlu olduğumu, hangi araştırma ürünü tartışmalara bilerek dikkat çektiğimi söylemekten başka birşey yapamam. Yalnızca canalcı noktalarda (sözün gelişi 2. Bölümdeki Navarre -'li Henry'nin katli ve René Descartes'ın bu olayla ilgili bilgisinin delili konusunda) kesin dokümantasyon gerektiren yeni araştırmalara dayanan metinlere atıfta bulundum.

Genel Arkabahçe

Tahkiyemi geliştirirken “erken modern” Avrupa tarihindeki otuz beş yıl konusunda bana şu metinler kılavuzluk etti: Mousnier, *Les XVIe et XVIIe Siecles* (1954)'nden başlayan Eric Hobsbawm, “The Crisis of the Seventeenth Century” (*Past and Present*, nos. 5 and 6). Bu Princeton ve başka yerlerdeki İngiliz, Amerikan ve Fransız tarihçilerinin kılavuzluğu ile sürdü. *The General Crisis of the Seventeenth Century* (ed.by Goffrey Parker and Lesley M. Smith) bu araştırma için yararlı bir kaynak oldu. Theodore Rabb'ın *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* adlı kitabı, bu kitaptaki merkezî teze güvenimin artmasına katkıda bulundu.

Michel de Montaigne ile ilgili bütün konularda Donald Fra-me'in çalışmasına, özellikle de *Denemeler*'i güzel edisyonuna ve kezâ Philip Hallie ile konuşmalarına dayandım. Jean Starobinski'nin ünlü kitabı *Montaigne in Motion*'ın konumunu kabul etme-nin mümkün olmadığını gördüm; ancak Leon Brunschvichig'in eski *Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne*'ı özellikle de Montaigne'in onyedinci yüzyıl takipçileriyle ilişkilerini aydın-latmakta yararlı oldu.

Christopher Hill'in kitapları, İngiliz Sivil savaşı ve Commo-nwealth konusunda, özellikle de psikoloji, teoloji ve zamanın tipik politikaları konusunda değeri biçilemez bir kılavuzdur. On-sekizinci yüzyıl Fransası öncelikle de Aydınlanma ve Devrim konusunda Robert Darnton'dan faydalandım; Isaac Newton'ın hayatı ve fikirleri konusunda (özellikle de Aryen teoloji konu-sunda) R. S. Westfall'in muhteşem biyografisi *Never at Rest*'ine başvurdum. Richard Ashcraft'ın *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*'ı biraz geç ilgimi çekti, an-cak onyedinci yüzyıl ve erken onsekizinci yüzyıl İngiltere'de si-yasete ilişkin resmî ilave renkler kattı. Aynı dönem konusunda Steven Shapin'in derinlikli yazılarından ve Margaret Jacob'un kitaplarından, özellikle de *The Newtonians and the English Revolution* adlı kitabından çok şey öğrendim. Richard Popkin'in onaltıncı ve onyedinci yüzyılda kuşkuculuk hakkındaki yazıları, konunun daha sonraki her yazarının metinlerini görecekları görmezden gelinemeyecek malzemedir.

Descartes ve Navarre'li Henry

La Fleche'deki Jesuit Koleji üzerine çalışmama Baron Sebastien de la Boullerie'nin Los Angeles Kaliforniya Üniversitesi araş-tırma kütüphanesindeki *Historie de l'Imperimerie a La Fleche* (Mamers, 1986) nüshasıyla başladım. La Fleche matbasının bib-liyografyasındaki 20 numaralı kalem *In anniversarium*, 1611'de ilk Henriade için hazırlanmış öğrenici kompozisyonları serisiydi. La Boullerie aynı zamanda Kolejin Fr. Camille de Rochemantoix,

S. J. (Le Mans 1889) tarafından yazılan ve nüshaları Berkeley'deki UL dahil çeşitli büyük kütüphanelerde mevcut tarihine de atıfta bulunur ve bu tarih paha biçilemezdir.

In anniversarium'un daha önce dile getirdiğim şartlarda Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulduğum kopyası *catalogue des anonymes*'de L b³⁵ 1208 kayıt numarasıyla listelenmişti, fakat istendiğinde, bu numarayı taşıyan cilt C. Höfler'in 14 Mart 1859'da Royal Bohemian Society of Sciences'ta verilen dersin yeni baskısı olduğu anlaşıldı: *Heinrich's IV., König von Frankreich/Plan/dem Hause Habsburg/Italien zu entreissen* (Prague, 1859). Peki o halde kitabın B.N. kopyası neredeydi? Katalog da-iresinin şefi beni B. N.'nin yeniden tasnif edildiği yıl olan 1855'te basılan katologa bir alternatif kayıt numarası –Lb³⁵ 1117 sağla-yan ek “anonim eserler” listesine yöneltti. Bu sefer masama gönderilen kitap *In anniversarium*'du ve burada tartışılan Sone orijinal metnin 163.sayfasındaydı. Bu cildin ön kapağının iç kısmına elle yazılmış *Ex libriss ffm Predicatorum Parisienusm ad S.Honoratum* notu bulunabilir ve bu da onu the rue St. Honoro'daki Devrim-öncesinde Manastır'a konulduğunu gösterir. Başlık sayfası, P. Iosserand ve J. Bruno'nun *Mélanges d'hitorie du livre et des bibliothèques offerts á Monseiur Frantz Calot* (B. N. Bureau, no. 2532, ss.261-98, ve Pl.XXIII)'daki “Estampilles du Département des Imprimés de la Bibliotheque Nationale”de tasvir ettikleri yere, B.N. “tip17” giriş damgasını taşır: damga kitabın girişini 1792-1803'e tarihler. Bu cilt aynı zamanda üstü çizilmiş bir eski kayıt numarası daha taşır (y.2892.Á): B.N. koleksiyonu yeniden tasnif edilmeden önce bu, onun “Latin Verse” için “y” harfi altında listelendiğini ortaya koyar. *In anniversarium*'un diğer kopyası Harvard Üniversitesi'ndeki Houghton Kütüphanesi'ndedir.

Notlar ve Referanslar

Önsöz

“Ufuklar” nosyonu H. G. Gadamer ve diğer çağdaş Alman filozoflarının okuyucularının aşına olduğu birşeydir. Çok daha spesifik “beklenti ufukları” kavramı için bakınız Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft* (“Former Futures”) ve *Kritik und Krise..* Mümkün gelecekler (*futiribles*) (“achievable futures”) terimi *prévision sociale* (“sosyal tahmin”) metodolojisi konusundaki yazıları için, sözün gelişi, *Ars Conjectandi* adlı kitabında Bertrand de Jouvenel tarafından icat edilmiştir. Yahudilerin Commonwealth altında İngiltere’ye yeniden kabulü olayı için bakınız David Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*.

Birinci Bölüm

Modernite'nin Başlangıcını Tarihlemek. Modernite post-modernite ihtilafında iki ana savaş mekanı vardır: mimari ve eleştirel teori. Mimari konusunda Heinrich Klotz’un *The History of Post-Modern Architecture* (1988) Robert Venturi’nin, Mies van der Rohe’un ve onu izleyen şeyin etkisine karşı tepkisinin tam bir yorumunu verir. Ancak son zamanlarda J.Hudnut’un *Architecture and the Spirit of Man* adlı eserine “post-modern mimari” terimini Venturi’den önce kullanan bir mesih olarak atıfta bulunulduğunu farkettim, fakat bunu doğrulamayı başaramadım. Mies van der Rohe için aşağıya, Dördüncü Bölümün notlarına bakın.

Felsefede ve eleştiride bu ihtilaf geniş bir literatür doğurdu. Burada Jean François Lyotard’ın *The Postmodern Condition*’ı ile Jürgen Habermas’ın *Philosophical Discourse of Modernity* adlı metnini muhalif kampları temsil eden çalışmalar olarak ele aldım. Keza burada John Dewey’nin Gifford Lectures/Gifford Konferansları *The Quest for Certainty* adlı metniyle Richard Rorty’nin *Philosophy and the Mirror of Nature* ile *Consequences of Pragmatism*’ini de kaydetmeliyiz. Doğa bilimlerinde “post-modernite”nin öncüsü Frederick Ferre’dir; kezâ Stephen Toulmin’in son denemelerini içeren *The Return to Cosmology*’ye de bakınız.

Marshall Clagett'in standart metni *The Science of Mechanics in the Middle Ages* Galileo'yi bir son nokta olarak ele alır.

Standart Yorum. Modernite'nin başlangıcını 1600 civarına tarihlemek konusunda İngiliz tarihçileri arasında halen rayiçte olan mutabakat Lawrence Stone'un *The Crisis of Aristocracy* adlı metninde örneğini bulur: "O 1560-1640 arasında, çok daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse Ortaçağ İngilteresiyle Modern İngiltere arasındaki gerçek sınır çizgisi 1580-1620 arasına yerleştirilmelidir." Bilimin tarihi ile felsefenin tarihinin genelde erken modern tarihten tuhaf ayrılması konusunda metinlerde zikredilen metin A. C. Crombie ve M.A.Hoskin'in "The Scientific Movement and its Influence, 1610-50" adlı denemesidir ve *The New Cambridge Modern History*, Vol.IV ("Decline of Spain and the Thirty Years War: 1609-49/59") ss.132-68'de yayınlamıştır.

Hümanizmden Uzaklaşma. Rönesans hümanizminden onyedinci yüzyılın kesin bilimine geçişi Northwestern Üniversitesindeki açış konuşmamda, "The Recovery of Practive Philosophy" başlığı altında tartıştım: bakınız *The American Scholar*, Vol.57, no.3 (Summer 1988), ss. 337-52. Pascal'ın önderliğinde, onyedinci yüzyılda durum etiğinin azledilmesi konusunda bakınız Albert R.Jonsen and Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*.(1988), ss.231-49.

Montaigne'in konumunun takdiminde, onun Donald M.Frame tarafından yapılan *The Complete Essays of Montaigne* adlı eserindeki dört denemesinden iktibaslarda bulundum. Onun insanî hayatın zihinsel ve bedensel boyutlarını ayırma girişimleriyle alay etmesi konusunda öncelikle son denemesi *Of Experience*, Book III, no.13 (Frame tr., ss. 815-57)dan; seksi müdafası ve ahlakçı kesilmeye saldırısı konusunda *On Some Verses of Virgil*, Book III, no.5 (Frame, ss. 638-85) adlı denemesinden; yellenmeyle ilgili görüşleri konusunda *Of the Power of the Imagination*, Book I, no.21 (Frame, ss. 68-76) denemesinden; kaçınılmaz biçimde ondan doğan sonluluk ve belirsizlik konusunda *Apology*

of Raymond Sebond, Book II, no.12 (Frame, ss. 318-457) adlı denemesinden yararlandım.

Descartes'ın özel itirafı, *larvatus prodeo* konusunda bakınız Descartes'ın *Selected Writings* (Eds. P. T. Geach and G. E. M. Anscombe) adı altında yayınlanan metinlerine Alexander Koyré'nin yazdığı önsöz.

İkinci Bölüm

Navarre'li Henry. IV. Henry hakkındaki genel literatür burada özetleyemeyeceğimiz ölçüde geniştir. İngilizcede son günlerde yayınlanan iyi bir biyografi David Buisseret'in *Henry IV* (Newberry Library, Chicago)dur. Heinrich Mann'ın *Young Henry of Navarre* ve *Henry, King of France* "romanları" Henry'nin içinde büyüdüğü saray entrikalarının iyi örneklerini verir. Henry'nin uyrukları için "her tencerede bir tavuk" istediği yolundaki görüşü konusunda Alma Lach rafine bir okuma yapmaktadır: "Her Pazar Fransız çiftçilerim *la poule au pot* yiyebilirler". *La poule out pot* ifadesi Henry'nin yerli Béarn mutfağındaki zengin ve doyurucu yemeklere atıfta bulunur: Yemek tarifi, domuz eti, domuz pastırması, dana eti, konyak, Madeira şarabı ve sebzelerden oluşan bir malzemeyi iki üç saatlik pişmeyi ve ona ağır bir kaymak sosu ilave edilmesini gerektirir (*Hours and Whys of French Cooking*, s.473).

Henry'nin katledilişine içerde ve dışarda gösterilen tepki konusunda bakınız Charles Mercier de Lacombe, *Henry IV et sa Politique*, ss. 461-66. Rheims Katedrali'ndeki korku ve ümitsizliğin tasviri çağdaşı P. Cocquault'un *Historie de l'Eglise de Reims*'den alınmıştır. Bu, özgün metinde şöyledir:

Les Chanoines, dans le Chapitre, ne pouvoient parler, estant les uns pleins de pleurs et sanglots, les autres saisis de douleur. L'on voit les habitants de Reims pâles, defais, tous changez de leur contenance, car ilz estimoient, ayant perdu le Roy, que la France estoit perdue.

Zamanın broşürlerinde görüldüğü üzere, Fransa'daki kamu tepkisi Robert Lindsay ve John Neu'nun *French Political Pamph-*

lets: 1547-1648 adlı metninde incelenmiştir: olay kitabın kapsadığı yıllardaki başka herhangi bir olaydan çok daha spontan el ilanı, vaâz, uyarı ve diğer broşürlerin yayınlanmasına yol açmıştır. Kral'ın bedeninin geleneksel parçalanma işlemi konusundaki standart metin E. H. Kantorowicz'in ortaçağın politik teolojisini tartıştığı *The King's Two Bodies* (1981) adlı çalışmasıdır. Em. L. Chambois IV. Henry'nin kalbinin Devrimden sonra La Fleche'deki Pazar yerinde yakılmasını – ve yerel doktorun kalbinin kül-lerinden tekrar eski haline getirilmesini – *Revue Henry IV, Vol.I* (1912), ss. 33-36 anlatmaktadır.

IV. Henry'nin ölümünden sonra Fransa'da Protestanlarla Katolikler arasındaki ilişkilerin bozulması konusunda, Henry'nin Protestan vekili Philippe Duplessis de Mornay'ın şu metinlerine bakınız: *Testament, codicille et dernières heures de Messire Philippes de Mornay, Seigneur du Plessis Marly* (La Forest: Jean Bureau, 1624-B.N.'de, Ln²⁷ 21789 kayıt numarası altındadır-), *La lettre de M. de plessis Mornay, envoyé à M.le Duc d'Esperson le 1 de May 1621* (Lb³⁶ 1631) ve *Advis sur ce qui est passe en la ville de Saumur entres les catholiques et ceux de la R.P.R. le mars 1621* (Lb³⁶ 1573); kezâ Du Plessis Mornay'ın Paris, Rue des Saints Peres de Bibliothéque Protestante'de bulunan MSS nos 370, 753, 789'da katologlanmış olan el yazısı mektuplarına bakınız.

René Descartes. La Grande Encyclopédie 'deki biyografisinin girişinin orijinali şöyledir:

Il suffirait presque de deux dates et de deux indications de lieux á la biographie de Descartes, sa naissance, le 31 Mars 1596, á la Haye, en Touraine, et sa mort á Stockholm, le fevrier 1650. Sa vie est avant tout celle d'un esprit; sa vraie biographie est l'histoire de ses pensées; les événements extérieurs de son existence n'ont d'intérêt que par le jour qu'ils peuvent jeter sur les événements intérieurs de son génie.

Descartes'ın La Fleche'deki tecrübesi konusunda Mme ile yazışma ve konuşma şansından yararlandım. Geneviève Rodis Lewis: Descartes'ın okul yılları ve erken kariyeri konusunda öndegelen bir uzman olduğu için, onun (She) *In anniversarium* sonesi-

nin genç Descartes'a atfetmenin *trés ihtimal dahilinde* olduğu yolundaki onayı benim için sevindirici bir görüştür.

Descartes'ın Otuz Yıl Savaşları'yla ilgili bilgisi ve ilişkisine gelince: Nassau'lu Maurits'in militer doktrinlerini ve tekniklerini inceleyen bir centilmen olarak harcadığı zamandışında o, Katolik İttifakı ordularına hizmete talip olmuş, 1620'de Yukarı Avusturya'yı işgal eden Kont Tilly komutasındaki 30.000.000 kişilik ittifak birlikleri ordusuna katılmıştı. Geoffrey Parker'ın *The Thirty Years' War* (1984) adlı kitabındaki genel indeks şu giriş yorumunu içermektedir: "Descartes, René, doğumu 1596; jesuit-eğitilmiş filozof ve bilimadamı; Hollanda ordusuna hizmet etti, Hollanda'da (1628-49) ve İsveç'te (1649-50) yaşadı; ölümü 1650; *Yukarı Avusturya'ya saldırdı* (1620), 61."

John Donne. John Donne hakkındaki eleştirel ve biyografik malzeme René Descartes hakkındaki kadar fazladır ve burada ele alınamaz. Hayatının burada dile getirilen özeti, *The Oxford Companion to English Literature* (ed. Margaret Drabble, 5. ed., 1985), s.283'tedir. *Ignatius his Conclave* şiiri –Donne'un şiirinin toplu baskılarında genellikle atlanır- Early English Text Society serilerinde mevcuttur.

Donne'un onyedinci yüzyıldaki entellektüel ve ruhanî meşgalelerin daralığında oynadığı rol için, Hiram Haydn'ın kitabındaki "the Counter Renaissance" bölümüne bakınız. Karşı-reformasyon'da ve sonrasında yalnızca İspanya'da değil başka yerlerde de geliştirilen şekliyle Barok kültürün karakteri, onun zamanın teolojik çatışmalarına eşlik eden sosyal sıkıntılarla ilişkisi konusunda burada sunulan görüş José Antonio Maravall'ın *Cultura del Barocco* kitabına çok şey borçludur. Teatrik illüzyona barok vurgu ve piyes sahneleme sanatında sahneye önden geçişle sonuçlanan değişimler konusunda Tobin Nellhaus'tan bilgiler aldım: Shakespeare'in son oyunları – özellikle Prospero'nun bir Karşı-Reformcu impressario ve büyücü rolünü oynadığı *The Tempest* 'le ilgili anlayışımızdaki değişimler konusunda Julian Hil-ton'un söyleyeceği çok yararlı şeyler var.

Kesinlik Politikaları. Metinde *Traité et de la réception du Concile de Trent en France* – 65pp. İn 4^e early 18th Century – adıyla zikredilen Bibliotheque Ste. Geneviève'deki el yazması bu kütüphanede MS1347'de kayıtlıdır; Katolog no.1 ss. 618-19. O, *Le Concile de Trent avoit été convoqué pour extirper les erreurs de Luther* 'le başlar, prouver invinciblement nôtre dernière proposition'la biter.

Reformasyon-sonrası karşı karşıya gelişin dondurucu etkisini gösteren birşey olarak Reformasyon öncesi Hristiyan Avrupa'daki entellektüel tartışmaların cüretkâr bir mukayesesi için bakınız H.J.Berman, *Law and Revolution*. 1555 sonrası liberal yıllarda polonya'daki dinî özgürlük, Rakow ve başka yerlerdeki üniteryen cemaatlerin tesisi ve 1600'den sonra zulmün yeniden dirilişi konusunda, Earle Morse Wilbur'un *History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* adlı metnin özellikle de 356-66 ve 442-65. sayfalarına başvurunuz.

İki nokta Baptistlerle Heretikler arasındaki uzun “soğuk savaşın” 1650'den sonra Avrupa kültür ve politikasını nasıl şekillendirmeye devam ettiğini hatırlamamıza yardım edecektir. 1987 kadar geç bir zamanda İrlanda Prespiteryan Kilisesi Meclisine danışmanlık yapan hukukçular kilise yöneticilerinin hâlâ 1649 Westminster Sözleşmesi'nin – Papa'nın “the Man of Sin and the Anti-Christ” olduğunu ilan ediyordu – maddelerine bağlı oldukları kanaatinde bulundular: bu sözleşmeye göre yalnızca yeni bir İngiliz Parlementosu Kanunuyla onlar bu doktrini kabul yükümlülüğünden kurtulabileceklerdi. 1930'larda Kudüs'ü yeniden ziyaret eden Evelyn Waugh İngiltere'deki bir dostuna şunu yazmıştı: “Elbette benim için de Hristiyanlık Karşı-Reformasyon'la başlar.”

Üçüncü Bölüm

Ulus-devletin doğuşu. 1690'dan sonra yeni “ulusluk” hissi ile eski feodal bağlılıklara süregelen güven arasındaki denge, Fransa ve İngiltere'de, her iki ülkede ulusal egemenlik iddialarını eşit

ölçüde “mutlaklaştırmış” (açıklanan anlamda) ise de apaçık şekilde farklı tarzlarda bozuldu. Bu konuda şu denemeye bakınız: Mousnier ,R.; “The Exponents and Critics of Absolutism”, *The New Cambridge Modern History*, Vol IV, ss.104-31. İngiliz “popüler” egemenlik anlayışının Kuzey Amerika Kolonilerine nasıl taşındığı ve Birleşik Devletler Anayasası'nın şekillenmesine nasıl katkıda bulunduğu, Edmund S. Morgan'ın *Inventing the People* adlı kitabında ortaya konulmuştur.

Nantes Fermanı'nın feshi ile II. James'ın İngiltere'den kaçışı arasındaki bağlantı konusunda bakınız, Emanuel le Roy-Ladrie'nin Bernard Cotteret'in *Terre d'exill* adlı kitabına yazdığı önsöze bakınız. Bu önsöz Fransız Protestan haftalık dergisi *Réforme*, no. 20084, 23 Mart 1985'te “Révocation et ‘Glorius Revolution’” adıyla yeniden yayınlanmıştır: kezâ bakınız Janine Garrison, *L'Edit de nantes et sa Révocation: Historie d'une Intolérance* (feshin üçyüzüncü yıl dönümü için 1985'te yazılmış bir metindir).

Papa X. Innocent'in Vestfelya Barışı'na itirazları için bakınız Mosse, G. L. “Changes in Religious Thought”, *The New Cambridge Modern History*, Vol.IV, Chapter 5, s.186.

Leibniz versus Newton. Leibniz'in belirsizlikten uzak şekilde “her düşüncemizi ifade edebilecek evrensel bir dil geliştirme arzusu erken döneminde şekillendi. 1646'da doğmuştu: burada iktibas edilen pasajlar hem her ikisi de 1677 tarihli *Préface à la Science Générale* hem de *Zur allgemeinen Charakteristik* denemesinde vardır. (Bakınız mesela Leibniz, *Selections*, ed. Philip P.Wiener, § 4 and 5). Leibniz'in ekümenik rüyaları, Centre International de Synthèse (1968) tarafından basılan *Leibniz, 1646-1716: Aspects de l'Homme et de l'Œuvre* adlı koleksiyonda özellikle de, Jean B. Neveux'un “L'Irénisme au temps de Leibniz et ses implications Politiques”; Jacques Le Burn'un “Bousset devant Leibniz”; Emilienne Nert'in “L'Idée de religion naturelle selon Leibniz” adlı yazılarında tartışılmaktadır.

Leibniz'in Newton'la bölünemez kalkülüs ve diğer sorunlarla ilgili rekabeti uzun süren bir olaydır ve Robert Westfall'ın Ne-

Newton biyografisinde incelenmiştir. Samuel Clarke, Leibniz'den Galler Prensesi Caroline'e bir mektupla başlayan yazışmaları 1715 kasımında son bulmuştur. (Prenses Kraliyet Sarayı'yla birlikte Londra'ya hareket etmeden önce Hanover'de Leibniz'in öğrencisiydi.) Leibniz ile Clarke arasındaki bu mübadelenin bugün detaylı bilgisine sahibiz: her bir taraf Leibniz 1716'da ölmeden önce beş mektup yazmıştır. Bu yazışma H. G. Alexander tarafından yeniden derlenerek 1956'da Manchester University Press tarafından *The Leibniz-Clarke Correspondence* adıyla, Newton'ın *Principia* ve *Optics*'inden özetlerle birlikte yayınlandı. Bu tartışmanın bütünüyle yüzeysel değeri ile anlaşılması gerektiği, onun aynı zamanda bir "gizli gündeme" işaret ettiği tezi Steven Shapin'in "Of Gods and Kings" (*Isis* 1981) adlı denemesinde öne sürülmüştür.

1630'dan itibaren Newtoncu fizikle hem empiristlerin hem de rasyonalistlerin epistemolojilerinin birbirine bağımlılığı konusunda önce Chicago Üniversitesi'nde verdiğim, sonra da *Critical Inquiry* (Autumn 1979), Vol. 6, no1, ss. 1-16da yayınladığım "The Inwardness of Mental Life" adlı Ryerson Konferansı'na bakınız.

Modernite'nin Yapı İskelesi. Newtoncu dünya görüşünün önkabulleriyle ilgili bu yorum çok geniş bir malzemeyi kullandı. Tartışma çok daha kısa bir formda, daha önce yapılmış bulunan yorumları tekrarlıyor. Stephen Toulmin ve June Goodfield'in *The Fabric of the Heavens, The Architecture of Matter, ve Discovery of Time* adlı üç kitabında "Bilimin Kurucuları" ile ilgili yorumları.

Descartes'tan Kant'a filozofların psikolojinin bilim statüsünü hedefleyemeyeceği nosyonunu reddetmelerinin nedenleri konusunda bakınız Theodor Mischel'in *Human Action* kitabı: yazdığı önsöze bakınız. Maddenin varsayılan pasifliği ve düşünme ile uyumsuzluğu konusunda bakınız Toulmin, "Neuroscience and Human Understanding", *Neurosciences*, ed. G.Quarton, Melnechuk ve Schmitt, ss.822-32: bu deneme, ilgili tartışmada başvuru kriterlerin onyedinci yüzyılın, onsekizinci

yüzyıl ortalarının ve geç yirminci yüzyıl düşünürlerinin genel bakış açılarıyla birlikte değiştiğini gösteriyor. Onsekizinci yüzyıl tartışmasının araştırmaya dayalı bir yorumcu için bakınız John Yolton, *Thinking Matter*.

Doğa'nın tarihiyle ilgili anahtar dökümanların ilki Kant'ın *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755); İngilizce tercümesi W.Hastie tarafından yapılmıştır. Tarihsel jeolojinin doğuşu ve türlerin kökeniyle ilgili tartışmaya koyduğu esaslar konusunda Charles C. Gillipse'in *Genesis and Geoloji* kitabı genel ve araştırmacı okuyucular için ilk kaynak olmaya devam ediyor. *Türlerin Kökeni*'nin 1959'daki yüzüncü yıldönümünden bu yana çok geniş bir literatür ortaya çıktı: Hovard E. Gruber ve Paul H. Barrett'in *Darwin on Man* adlı kitabı, Darwin'in Hayatın ve Zihninin maddî temeliyle ilgili düşüncelerinin kaydını tuttuğu "M" ve "N" not defterlerini dünyaya açar.

Modernite'nin İkincil Metinleri. Onsekizinci yüzyıl Avrupasının eğitilmiş oligarşisi için "dile getirmeksizin sürdürülen" inançları yeniden ele geçirme problemi, popüler kültürün tarihiyle karşı karşıya gelme problemi gibidir: sözün gelişi Carlo Ginzburg birçok kuşaktan okuma yazma bilmeyen cahil İtalyan çiftçilerin aynı dönemdeki eğitilmiş insanlarınkilerden farklı sözlü dünya görüşlerini intikal ettirdiklerini göstermiştir. Yazılmadan bırakılan şeyler yalnızca ne onları yazıya geçirecek araçları ne de nedenleri bulunmayan okumasız-yazmasız halkın inançlarını içermez: onlar aynı zamanda "dile getirilmeksizin ve *a fortiori* yazmaksızın sürdürülen" bütün inançları içerir. Newtoncu önkabuller apaçık –"her insana açık"- fikirler olarak kabul edildiler ve bu yüzden, tartışmak bir yana, nadiren dile getirildiler.

Sedgwick'in Stockbridge Kilisesi bahçesinde defin mekanı ile ilgili açıklayıcı izah Jean Stein ve George Plimpton'un *Edie*, s. 3'deki anılarının giriş sözlerini şekillendirir.

Dördüncü ve Beşinci Bölüm

Son iki bölümdeki tahkiye ve analiz aynı alanı araştırmacı olduğu kadar kişisel bir bakış açısından ele alıyor ve daha 1918-sonrası Modernizm'in onyedinci yüzyıl Rasyonalizmi'nin temalarını yeniden sahneye koyduğu yolundaki ana tez Mies van der Rohe'un 1986'daki yüzüncü yıldönümü için yayınlanan yeni malzemeyle doğrulanıyor. Mies'in Platonist yanı ve Augustine'e borcu için bakınız Fritz Neumeyer, *Das Kunstlose Wort: Manifeste, Texte, Schriften zur Baukunst* ve Martin Filler'ın 12 Ocak 1986 tarihli *The New York Review of Books*'da yayınlanan Mies denemesi. Mies'in ve 1914-öncesi Viyana Modernistleri'nin tutumları arasındaki çelişki için bakınız Eduard F. Sekler; *Josef Hoffmann*

Politik ve entellektüel hayattaki "temiz sayfa" mitine geline: Beşinci Bölümün başlangıcındaki Fransız Devrimi'yle ilgili iktibas Robert Darton'ın Şubat 1989 tarihli *New York Review of Books* 'taki deremesinden yapıldı. Descartes ve Locke'un epistemoloji için varsaydıkları "nötr başlama noktası"nın altının oyulduğunun delili SSCB'de L .S. Vygotsky ve A. R. Luria, ABD'de Elenor Rosch ve Donald Campbell gibi yazarların idrak ve sınıflandırma konulu saygı görmüş bulunan yazılarında ve kitaplarında tartışılmıştır. Sözün gelişi bakınız, Segall, M. H. , Campbell D. T. ve Herskovitz M. J. , *The Influence of Culture on Visual Perception* (1966).

Retoriğin bugünkü canlanması çeşitli alanlarda örneklerini buldu: İngilizcede Wayne Booth'un yazılarında; Konuşmada halen yapılan iletişim ve argümantasyon tartışmalarında; felsefede John Austin ve John Searle'ün eserlerinde; ekonomide Donald McCloskey'in çalışmalarında. Clifford Geertz'ün "belirsiz tasvir (thick description)" yöntemini kullanan yeni kültürel antropoloji (bkz: Geertz, *The Interpretation of Cultures and Local Knowledge*). Aristoteles'in düşündüğü, ancak Descartes'ın es geçtiği lokal olanın önemine ilişkin aynı hissi yayıyor; klinik tıbbi etiği ve hukuku hakkındaki mevcut faaliyet zamana özgü ve pratik olanın anlam/önemi konusunda aynı şeyi yapıyor.

Beşinci Bölümün kendileriyle son bulduğu yeterince cevaplandırılmamış sorunlar – mesela *rasyonalite* ile *makûl olma* arasındaki ilişkiler – İnsani Akıl ile ilgili fikirlerin tarihinin daha tam bir yeniden inşasını gerektiriyor. Şimdilik alan “makûl olma *rasyonel* midir?” yani “Makul düşünme ve davranış tarzlarının sistematik rasyonel ilkelere uyduğu formel olarak ıspatlanabilir mi?” sorusunu yönelten rasyonalist filozoflarla (Mesela Alan Gevirth), daha pragmatik bir ruhla soruyu ters çevirerek “rasyonalite makûl müdür?”, yani “hangi türden olay ve durumlarda biz makûl şekilde sistematik ve rasyonel ıspatlamalara başvurabiliriz?” sorusunu yönelten filozoflar arasında bölünmüş bulunuyor.

Sonsöz

Metni bitirirken yalnızca Hindistan'daki "devlet yapısı" ve bu büyüleyici ve kompleks ülkedeki mevcut gelişmeler konusundaki vukuflarını paylaştıkları için değil, aynı zamanda eşimi ve beni 1987 Noel'ini onlarla birlikte geçirmemiz için Rajasthan'da Jaipur'a davet ettikleri için de Susanne ve Lloyd'un cömert yardımlarını gördüğümü teslim etmeliyim. Sonra öğrendiğim üzere, bugünün Hindistan'ı kesinlikle Montaigne ve IV.Henry'yi hoşnut edebilecek geleneklere sahip. Herhangi bir dinin kutsal günlerinde cemaatin teveccühünü kazandığı profesyonel-sınıftan Hint aileleri, komşularını ve diğer dinlerden dostlarını çağırıyor ve onların kutsal günlerini kutluyorlar. Ancak ve ancak bir peygamber Katolik İttifakı'nı ve onların Huguenot rakiplerini 1600 Fransa'sında bu geleneği uygulamaları için ikna edebilirdi: Avrupa bu yüzden çok fazla kan ve gözyaşı akıttı ve entellektüel tarih çok daha fazla hoşgörülü bir istikâmet izledi. Bakınız Susanne Hoeber Rudolph ve Lloyd I. Rudolph, *Essays on Rajputana*. Hindistan ziyaretimizi, kezâ Bombay ve Yeni Delhi'de bir düzine dostunu, özellikle de ünlü sanatçı M. F. Husain'in bizimle paylaşan Herwitz ailesinin misafirperver dostluğu zenginleştirdi.

Nihayet sonuç bölümünde, yeralan Çin hakkındaki yorumların 1988 Mayıs'ında Beijing'de Tiananmen Meydanı'nı öğrencilerin işgalinden ve "Halk Kurtuluş Ordusu"nun onları şiddete başvurarak bastırmasından uzun süre önce yazılmıştı. Bu üzüntü verici olay yalnızca, egemen merkezî gücün, bu ölçüde büyük ve kültürlü bir nüfusa uygulandığı zamanki intibaksız katılığını gös-

terir. Bu yüzden biz Çin'in yeni milenyum yaklaşırken, kendisine prangalar vurarak diğer "süpergüçlere" katıldığını gördük.

Özel Adlar Dizini

- Aristoteles, 43, 50, 98, 108, 205, 226
Augustine, 21, 42, 58, 61, 99, 214
Bacon, 33, 46, 48, 57, 106, 115, 147,
161, 179, 180, 230, 252
Bruno, 111, 198
Carnap, 212
Copernicus, 92, 96, 163, 182, 233
Cusanus, 111, 198
Darwin, 20, 154, 189, 196, 200, 226,
230
Descartes, 5, 17, 18, 23-26, 28, 36,
46-47, 51, 56, 58, 60-61, 63,
65, 67, 69, 83-91, 100-105,
107, 124, 138-139, 144, 147-
150, 152, 156-158, 164, 168,
170, 179, 181, 194, 201-202,
212, 214, 219, 224, 230-231,
233, 236-237, 243-244, 248-
249, 273-274
Dewey, 20-21, 70, 101, 108, 202, 246
Donne, 33, 91-99, 118, 129, 136,
139, 180, 216, 281
Einstein, 184, 207, 215-216, 234
Elisabeth I, 76, 135, 173
Erasmus, 33, 36, 38, 40-41, 65, 100,
113, 115, 232
Feyerabend, 273
Frege, 219
Freud, 13, 196, 206, 224, 230
Gadamer, 258
Galileo, 17-18, 23-26, 36, 38, 46, 65,
86, 103, 154, 198, 233, 280
Geertz, 51, 65
Goethe, 204, 206
Habermas, 18, 122, 237-238, 258
Hamann, 199-200
Heidegger, 20-21
Heisenberg, 202, 216
Henry IV, 71-90, 92, 101, 116, 126,
135, 218, 222, 289
Herder, 196, 199-200
Hobbes, 24, 247, 267, 270, 287
Holbach, 193-194, 196, 236
Hume, 199
Kant, 107, 155, 196, 199, 205, 236-
238
Kepler, 18, 28, 92, 96
Keynes, 28, 174
Kierkegaard, 276
Kuhn, 120, 183
La Mettrie, 169-170, 178, 189, 230
Lavoisier, 19
Leibniz, 18, 35, 123-124, 137-144,
146, 148-149, 156-157, 164,
169, 174-175, 177, 192-193,
216, 219
Locke, 18, 156, 169, 243-244, 247
Luther, 13, 40, 260
Lyotard, 236-237
Mach, 202
Machiavelli, 44
MacIntyre, 22, 273
Marx, 196, 200, 230, 287
Montaigne, 2, 33, 36, 41, 46-47, 57-
58, 61, 63, 67, 75, 81-82, 100,
103, 106, 113, 118, 179, 180,
182, 187, 232, 236, 261, 274
Montesquieu, 45
Neurath, 212
Newton, 1, 5, 17, 23, 34, 46, 58, 104-
105, 107, 123, 138, 146-148,
150, 152, 157, 161-162, 164,
168, 170, 174-175, 181, 184,
190, 193, 196, 199, 234, 248,
252
Pascal, 33, 50, 258
Planck, 207, 234
Platon, 21, 34, 49-50, 98, 183, 264
Popper, 122, 273
Priestley, 162, 170-171, 178-179,
189, 201, 202, 230, 236
Rabelais, 33, 38, 62, 232
Reichenbach, 212

Rorty, 20, 22, 56, 70, 101, 108, 246,
264
Rousseau, 194-196, 237-239
Russell, 120, 201-202, 211-212, 219,
234-236
Shakespeare, 28, 33, 36, 38, 65-66,
179-180, 182, 220, 232
Smith, 174, 200
Sokrates, 44
Spinoza, 123

Venturi, 14-15, 20
Vico, 199
Voltaire, 194
Vygotsky, 257
Weber, 211, 275
Whitehead, 120, 211, 235-236
Wittgenstein, 2, 20-21, 261-262,
264
Woolf, 31, 203, 207
Yeats, 95, 217

KOZMOPOLİS

Modernite'nin Gizli Gündemi

Türkçesi : Hüsamettin Arslan

Bu kitap, bir zihin değişiminin tarihsel kaydını yapıyor. Ortaya koyduğu keşifler, bilimsel oldukları kadar şahsî keşiflerdir de. 1930'ların sonlarında ve 1940'ların başlarında matematik ve fizik eğitimi aldıktan sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Cambridge'de felsefeye geçtim; Modern Bilimi - ilk devi Isaac Newton olan entellektüel akımı - ve Descartes'ın başlattığı refleksiyon/düşünme yöntemini, modern düşüncenin kurucu iki temel direği ve modern dönemin kendisiyle iftihar ettiği katı "rasyonalitenin başlıca örneği" olarak görmeyi öğrendim. Hocalarımızın bize sundukları onyedinci yüzyıl Avrupa'sı resmi hoş ve güzel bir resimdi. İnsanlık ilk kez, amaçlarını Ebediyet - Modernite projesinin "rasyonel" hale getirdiği Ebediyet - içinde ölümden sonraki hayata tehir etmek yerine bu Dünyada ve tarihsel zaman içinde gerçekleştirme kapasitesiyle ilgili bütün kuşkularını ve belirsizlikleri bir kenara atıyor görünüyordu; ve bu optimizim yalnızca doğa bilimlerinde değil, moral, politik ve sosyal düşüncede de büyük gelişmelere yol açmıştı. Bununla birlikte, geriye dönüp bakıldığında, bu resim, en azından erken modern Avrupa tarihçilerinin, Roland Mousnier'in 1950'lerdeki öncü eserinden sonra bize gösterdikleri başka şeyleri ciddiye alırsak, gereğinden fazla tek biçimli ve aydınlık bir resimdir. Onyedinci yüzyıl hayatının realist resmi günümüzde hem parlak ışıkları hem de karanlık gölgeleri içeriyor olmalıdır: hem yeni entellektüel akımların başarılarını hem de bu başarıların tarihsel arkabahçesi olan din savaşlarının acılarını.



Paradigma

ISBN 975-7819-25-5

