

BİRLİKTE YAZILARI



CİLT : 1

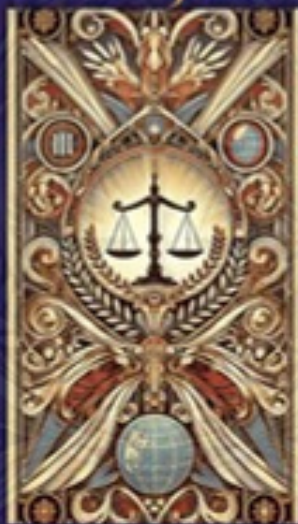
SAYI : 3



Eğitim ve Bilim için
Düşle



Emek ve Halk için
Düşle



Tarih ve Toplum için
Düşle



Kültür ve Sanat için
Düşle



ARTİT NO: 00000000000000000000

BİRLİKTE

Yazıları



Umut - 1

Claudia Bloeser ve Stahl Titus

Umut tartışmaları, felsefe tarihi boyunca ve tüm Batı felsefe geleneklerinde bulunabilir; ancak felsefe geleneksel olarak umuda inanç ve arzu gibi tutumlara gösterdiği ilgiyi göstermemiştir. Bununla birlikte, umut tarihsel olarak nadiren sistematik olarak tartışılmış olsa da , neredeyse tüm büyük filozoflar umudun insan motivasyonu, dini inanç veya siyaset açısından önemli bir rol oynadığını kabul eder. Tarihsel olarak, umudun önemi üzerine tartışmalar genellikle belirli felsefi projelere entegre edilmiştir. Daha yakın tarihli umut tartışmaları ise, umudun doğası ve arzu, niyet ve iyimserlik gibi diğer zihinsel olgularla ilişkisi hakkında bağımsız açıklamalar sunmaktadır.

Giriş

İnanç ve arzu gibi daha yaygın olarak tartışılan tutumlarla karşılaştırıldığında, umut olgusu hem zihin teorileri hem de değer teorileri için bazı benzersiz zorluklar ortaya koyar. Umut yalnızca bilişsel bileşenlere sahip bir tutum değildir; gelecekteki olayların olasılığı ve ihtimali hakkındaki gerçeklere duyarlıdır. Aynı zamanda çabasal bir bileşeni de vardır; umutlar, arzularımızı yansıttıkları ve onlardan beslendikleri sürece salt beklentilerden farklıdır. Umut üzerine klasik bir analiz -sözde "standart açıklama" - umudu, bir sonuca duyulan arzu ve o sonucun olasılığına duyulan inançtan oluşan bileşik bir tutum olarak ele alır. Ancak mümkün olduğuna inandığımız ve arzuladığımız tüm sonuçlar umudumuzun nesneleri değildir. Umut etmek için kişi yalnızca bir sonucu mümkün olarak düşünmekle kalmaz, aynı zamanda bu sonuçla kendine özgü bir şekilde duygusal olarak etkileşime girmelidir. Bu, umudun inançlara ve arzulara indirgenip indirgenemeyeceği sorusunu gündeme getirir.

Popüler söylemde umut genellikle iyimserlikle eş anlamlıdır. Ancak iyimserlik, bir sonuca ulaşma arzusu ve sonucun gerçekleşme olasılığının gerçekleşmeme olasılığından daha yüksek olduğuna dair inanç olarak faydalı bir şekilde analiz edilebilirken, birçok filozof, doğru şekilde anlaşıldığında umudun olasılık değerlendirmelerinden bağımsız olduğunu savunur . Kişi, çok düşük ihtimalli olduğunu düşündüğü ve gerçekleşmesini beklemediği sonuçları, örneğin bir hastalığın mucizevi bir şekilde iyileşmesini umabilir. Bu gibi durumlarda iyimserlik uygun bir tepki değildir.

Umudun insan iradesine katkısının, altta yatan arzuların katkısıyla mı özdeşleştirileceği, yoksa umudun motivasyon veya akıl yürütmeye bağımsız bir katkı sağlayıp sağlamadığı açık bir sorudur. Umudun pratik akıl yürütmeye bağımsız bir katkı sağlayamayacağı, ancak yine de motive ettiği varsayılırsa, bu, rasyonel iradeyi çarpıttığı şüphesini doğurur.

Böyle bir değerlendirme felsefe tarihinde bulunabilse de, birçok geçmiş ve çağdaş filozof, inanç-arzu analizine daha fazla unsur ekleyen ve bu unsurları, kişinin umutları doğrultusunda hareket etmesinin neden rasyonel olduğunu açıklamak için kullanan umut analizleri sunar.

Umut'un Felsefi Tarihi

Tarihsel olarak, umut değerlendirmeleri, insan eylemi ile gelecek arasındaki ilişkiye dair hâkim görüşle birlikte değişir. İnsanlık hali özünde değişmez olarak görüldüğü sürece, umut genellikle salt epistemik belirsizlikten kaynaklanan ve insan mutluluğu üzerinde ikircikli etkileri olan bir şey olarak ele alınır. Bu dünyanın ötesinde bir gelecek yaşam olasılığının veya insan ilerlemesi fikrinin vurgulandığı felsefi bağlamlarda ise umut, insanların iradelerini bu olasılıklara yönlendirmelerini sağlayan uygun ve hatta erdemli bir tutum olarak görülür .

Umutla İlgili Eski Anlatılar

Her ne kadar antik Yunan felsefelerinde umut (elpis) hakkında açık ve sistematik birkaç çalışma olsa da , yine de umudun doğası ve iyi yaşam ile pratik müzakerelerdeki rolüne dair önemli yaklaşımlar içerirler . Umutla ilgili ikircikli değerlendirmeler birçok metinde bulunabilir. Bir yandan, umut genellikle yetersiz bilgiye sahip olan veya hayalci düşüncelere kolayca kapılanların bir tutumu olarak görülür. Bu nedenle, eylemleri ve failleri yanlış yönlendiren bir tutum olarak olumsuz bir üne sahiptir . Solon bile boş umutlara odaklanır . Öte yandan, umut, umutsuzluğa bir yanıt olarak övülür, örneğin umudun potansiyel tehlikeleri ve avantajları hakkında nüanslı bir görüş öne süren Thucydides'in diyaloglarında. Umutla ilgili çelişkili bir değerlendirme, Hesiodos'un Pandora öyküsü versiyonunda da yansıtılır. Tüm kötülükler Pandora'nın kavanozundan kaçtığında, bilindiği gibi, geriye yalnızca umut (elpis) kalmıştır . Bu, umudun yaygın kötülük karşısında insan faaliyetini de destekleyebileceğini düşündürmektedir. Ancak, elpis'in kavanozda kalmasının nedeni konusunda birçok rekabet eden yorum olduğu unutulmamalıdır: İnsanlar için umudu mevcut tutmak mıydı, yoksa daha doğrusu umudu insanlıktan uzak tutmak mıydı? Sonuç olarak umut iyi olarak mı yoksa kötü olarak mı görülmelidir? Pandora mitinin bu farklı yorumları Felsefe tarihi boyunca ele alınmıştır .

Platon'un diyaloglarında, umut hakkında hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmeler buluruz. Özellikle Platon, umudun rasyonel olabileceğini bile savunur. Timaeus'ta Platon , ilahi varlıkların bize "o akılsız danışmanlara güven ve korku, (...) ve saf umut" verdiğini anlatan bir miti anlatarak umuda karşı oldukça olumsuz bir tutum benimser .

Buna karşılık, Philebus'ta , umudun insan yaşamındaki rolüne dair daha olumlu bir görüşe de izin veriyor gibi görünüyor. Umutla ilgili tartışma, "sahte zevkler" hakkındaki bir tartışma bağlamında gerçekleşir. Protarkhos'un yalnızca görüşlerin doğru veya yanlış olabileceği, ancak zevklerin doğru veya yanlış olamayacağı yönündeki itirazına karşı Sokrates, görüş ve zevk arasında bir analogi geliştirir. Bu bağlamda, umutlar olarak adlandırılan "öngörü zevklerini", yani gelecekteki zevk beklentilerini tanımlar. Frede'nin öne sürdüğü gibi, bu tür beklenti hazlarında, şu anda sahip olduğumuz şey yalnızca bir düşüncedir. Sahip olduğumuz düşünce ile gerçekte olacak olan arasında bir tutarsızlık olabileceğinden, haz doğru olabilir - bu durumda karşılık gelen umudun rasyonel olarak onaylanabileceğini söylemek uygun görünmektedir - veya yanlış olabilir. Philebus da umudu insan eyleminin özü olarak sunar: Platon, tüm eylemsel temsillerimizin gelecekle ilgili olduğunu ve bunun onları umuda bağladığını öne sürüyor gibi görünüyor . Platon'un umuda ilişkin olumlu görüşü , öbür dünya için umudun rasyonel olduğunu savunduğu Savunma ve Phaedo'da da bulunabilir.

Aristoteles'in cesaret erdemi tartışması bağlamında umuda yaklaşımı bir miktar ilgi görmüştür ve genel olarak pratik felsefesinde umudun rolü de dikkat çekmiştir. Öte yandan Aristoteles, umut ve cesaret arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık olarak tanımlar. Cesaretle bağdaşmayan iki umut kaynağı belirler: İlk olarak, "denizde [...] ve hastalıkta" umutlu olmak mümkündür, ancak bu umut cesaret içermez, çünkü bu gibi durumlarda ne "cesaret gösterme fırsatı" vardır ne de Aristoteles'e göre bu durumlarda ölüm "soylu"dur. İkinci olarak, kişi iyi talih deneyimine dayanarak umutlu olabilir. Bu durumda, iyi bir sonuç olasılığına olan inanç sağlam bir temele dayanmamakta, salt tümevarıma dayanmaktadır. Her iki umut türü de cesaretle bağdaşmamaktadır. Öte yandan, umut ve cesaret arasında güven kavramı aracılığıyla da bir bağlantı vardır. Örneğin, Aristoteles şöyle der: "Korkak, umutsuz bir insandır; çünkü her şeyden korkar. Cesur insan ise tam tersi bir mizaca sahiptir; çünkü güven, umutlu bir mizacın işaretidir."

Dolayısıyla, her umutlu insan cesur olmasa da, her cesur insan umutludur. Umutluluk, doğru kaynaklardan elde edilirse cesaret erdemine yol açabilen güven yaratır. Gravlee Aristoteles'in düşüncesinde umudun değeriyle ilgili iki ek husus daha belirler. İlk olarak, umut, erdemli bir eğilimin herhangi bir uygulaması için gerekli olan düşünmenin temelinde yatar. İkinci olarak, umutluluk aynı zamanda gençlik ve megalopsikiyatri (yüce fikirlilik) erdemiyle bağlantısı nedeniyle de değerli olarak sunulur: Umutluluk bizi asil olanın peşinden koşmaya teşvik eder. Kontos, hem Aristoteles'in düşüncesindeki umudun fenomenolojisine hem de "iyi umut etmenin" koşullarının ne olduğuna dair normatif soruya odaklanır:

“ İy i umut etmenin ahlaki ş ansla doğru bir iliş ki kurmayı oluşturduğunu ve geçmiş deneyimlerden doğru bir şekilde yararlanmanın yanı sıra mevcut gerçekli ğ i güvenilir bir şekilde algılamayı gerektirdi ğ ini savunur.”

Belki de ş aşırtıcı olmayan bir şekilde, umut Stoacı filozoflar tarafından daha az olumlu karşı lanmı ş tır. Seneca, özellikle umudun korkuyla ilişkisini vurgular :

“ birbirlerine ba ğ lılar, ne kadar ba ğ lantıs ız gör ünseler de. Ne kadar farklı olsalar da, ikisi de bir mahkum ve kelepç elendi ğ i refakatç i gibi uyum içinde yürüyor. Korku, umutla aynı hızda ilerliyor. Bu kadar birlikte hareket etmeleri beni ş aşırtmıyor; ikisi de belirsizlik içinde olan, gelece ğ e bakarak kaygı içinde olan bir zihne ait. Her ikisi de, kendimizi ş imdiye uyarlamak yerine düş üncelerimizi çok ileriye yansıtmamızdan kaynaklanıyor. ”

Seneca'ya göre hem korkudan hem de umuttan uzak durmalı, bunun yerine ş imdiki zamana odaklanmalı ve ruhsal dinginli ğ i geli ş tirmeliyiz.

dusle.club



BİRLİKTE

Yazıları



Umut - 2

Claudia Bloeser ve Stahl Titus

17. ve 18. Yüzyıl Felsefesinde Umut

17. ve 18. yüzyıl felsefesinde birçok filozof, Aquinas'ın farklı tutku türleri arasındaki ayrımını reddederek, duyguları ve arzuları eyleme yol açan tutkular olarak sınıflandıran ve umudu genellikle bir tür olarak ele alan bir ahlaki psikoloji benimsemiştir. Aşağıda adı geçen yazarların neredeyse tamamı, umudun inançtaki belirsizliğe ve bir nesnenin arzu edilir olarak temsil edilmesine dayandığı "standart açıklama"yı tanımlayan fikrin bir versiyonunu da benimsemiştir .

Descartes'a göre umut, güvenin daha zayıf bir biçimidir ve bir arzudan ve bunu olası ama kesin olmayan olarak düşünme eğiliminden oluşur. Bu, umut ve kaygının her zaman birbirine eşlik ettiği anlamına gelir . Hobbes da benzer bir analiz benimser. Ona göre umut, karmaşık bir tutku veya "zihnin zevki"dir, yani doğrudan duygudan değil, düşünceden kaynaklanan bir zevktir. Hobbes için umudun altında yatan en basit yapı taşı iştahdır ve "elde etme görüşüne sahip iştah" umuttur . Descartes'ta olduğu gibi umut, cesaret veya güven gibi daha karmaşık zihinsel fenomenler için bir yapı taşı görevi görür. Ancak umut aynı zamanda, umut ve korkunun iştahlar ve nefretle dönüşümlü olarak tanımlanan zihinsel düşünme etkinliğinde de rol oynar . Umut -Hobbes'un sıklıkla beklentiyle az çok eşanlamlı olarak kullandığı bir terim- ahlaki psikolojisinin politik uygulamasında önemli bir rol oynar: Doğa durumundaki eşitlik yalnızca umudun eşitliği olarak tanımlanmakla kalmaz -ki bu herkesin kendi bireysel avantajını sürdürmesini rasyonel kılar- doğa yasaları aynı zamanda kişinin barışı elde etme umudu olduğu yerde aramasını da emreder. Dolayısıyla hem doğa durumundaki kolektif faillik sorunu hem de bu sorunun çözümü, bireylerin rasyonel olarak hangi umutları besleyebildiklerine bağlıdır.

Spinoza ayrıca umut tutkusunu bir haz biçimi veya üzüntüyle karışık bir sevinç olarak tanımlar. Daha modern tanımların aksine, Spinoza umutta yer alan hazzı arzudan ayırır. Bu nedenle umut mutlaka arzuyla bağlantılı değildir, daha ziyade zihnin gelecekteki bir olayın fikrinden etkilenme biçimidir. Hobbes ve Descartes'ın aksine, Spinoza umudu temelde irrasyonel olarak anlar. Bunun, her şeyin zorunluluk tarafından yönetildiğini doğru bir şekilde temsil etmediği ölçüde yanlış bir inancın sonucu olması gerektiğini savunur . Ek olarak, Etik'te Spinoza , umudu, özellikle her zaman korkuyla birlikte geldiği için, batıl inancın nedenlerinden biri olarak tanımlar. Böyle bir korku, onun özünde iyi olmasını zorunlu olarak engeller . Bu aynı zamanda kendimizi umuttan bağımsız kılmaya çalışmamızın nedenidir.

Spinoza ise umuda siyasi bir önem atfederek Hobbes'la aynı fikirdedir.

Teolojik-Politik İnceleme'de açıkladığı gibi , insanların umut ve korku tarafından yönetilmesi onları batıl inançların ve yanlış inançların kolay kurbanları haline getirir ; ancak iyi yasalar da bundan faydalanabilir ve sonuçları umutla motive edilebilecek şekilde düzenleyerek insanları motive edebilir . Umuda verdiği önem aynı zamanda toplumsal sözleşme argümanının da temelini oluşturur. Hobbes gibi, insanların toplumsal sözleşmeye sadık kalmalarının veya bir egemenin emirlerini yerine getirmelerinin tek nedeninin, bu yolla belirli bir iyiliği elde etme umutlarında bulunması gerektiğini savunur. Bir halk bir bütün olarak bile her zaman ortak umutlar ve korkularla birleşir, ancak özgür halklar söz konusu olduğunda korkudan ziyade umut baskındır. Bu, Spinoza'yı Siyasi İnceleme'de umut ve korkuyu siyasi iktidarın temeli olarak ilan etmeye götürür .

Hume'un açıklaması, umudun bir tutku olarak analizinin bir başka örneğidir; ancak insan psikolojisine benimsediği özgül yaklaşımla değiştirilmiştir. Hume için umut, zihnin mutlak kesinlik ile mutlak imkânsızlık arasında bir olasılığa sahip olayları ele aldığı anda ortaya çıkan "doğrudan bir tutku"dur. Hume, olasılık inançlarını, zihnin bir olay veya nesneyi var olan veya olmayan olarak değerlendirdiği karşıt görüşleri hızla birbiri ardına benimsemesinin bir sonucu olarak tanımlar. Bu görüşlerin her biri, nesne iyi veya kötü bir şey olduğunda, zihinde nesnenin varlığına veya yokluğuna dair ilk tahayyülden daha uzun süre kalan bir sevinç veya üzüntüye yol açar. Olası ancak kesin olmayan nesneler ele alındığında, zihin, baskın öğeye bağlı olarak umut veya korku olarak adlandırılabilir bir sevinç ve üzüntü karışımından etkilenir.

İşte bu şekilde ümit ve korku, keder ve sevinç gibi zıt duyguların farklı karışımlarından ve bunların kusurlu birleşme ve birleşmelerinden doğar. Hume, umudu belirsiz bir olayın değerlendirilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gördüğünden, hakkında emin olmadığımız herhangi bir olumlu sonuç için umut etmekten başka bir şey yapamayız. Söz konusu belirsizlik, olayın gerçek belirsizliğine veya belirsiz bir inanca dayanabilir.

Immanuel Kant

Umut 17. ve 18. yüzyıllarda öncelikle bireysel insan psikolojisinin bir özelliği olarak ve özünde ne rasyonel ne de irrasyonel olduğu düşünülen bilişsel olmayan bir tutum olarak ele alınırken, umut ile akıl arasındaki bağlantıya çok daha kapsamlı bir bakış açısı getiren Immanuel Kant tarafından çok daha büyük bir önem kazanmıştır.

Kant'ın Antropoloji'de umudu "ölçülemez bir iyi talih beklentisinin beklenmedik bir sunumu" olarak tanımlaması, umut hakkındaki geleneksel söylem içinde kalmış gibi görünüyor.

Ancak Kant, nihayetinde umuda, insan aklının deneyimle cevaplanamayan sorularla ilişki kurmasını sağlayan bir tutum olarak odaklanarak felsefi sisteminde merkezi bir yer verir. Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, "Neyi umut edebilirim?" sorusunu, "Neyi bilebilirim?" ve "Ne yapmalıyım?" sorularından sonra felsefenin temel sorularından biri olarak belirtir. Bu soru, cevabı ahlaki doğruluğun sonuçları ve Tanrı'nın varlığına ilişkin iddialara bağlı olduğu sürece "aynı anda hem pratik hem de teoriktir" ve din tarafından cevaplanır. Kant'ın umut açıklaması, sonuç olarak ahlak felsefesini din hakkındaki görüşleriyle ilişkilendirir. Böyle bir umudun rasyonel potansiyelini vurgular, ancak rasyonel umudun dini inançla, yani Tanrı inancıyla yakından bağlantılı olduğunu da açıkça belirtir.

Kant yazılarında umudun üç temel nesnesini ele alır: (1) Kişinin kendi mutluluğu , (2) kişinin kendi ahlaki ilerlemesi ve (3) insan ırkının bir bütün olarak ahlaki gelişimi .

(1) Saf Aklın Eleştirisi Kanonu'nda Kant açıkça şöyle der: "bütün umut mutlulukla ilgilidir" . Ancak, söz konusu olan kişinin salt kendi mutluluğuna dair umut değil , kişinin ahlaki davranışı nedeniyle hak ettiği mutluluk umududur. Kant, ahlaki yasa ile mutluluk umudu arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu savunur . Ancak, bu bağlantı doğada değil, yalnızca "saf akıl fikrinde" mevcuttur. Mutluluk ile ahlak arasındaki orantılılık, ancak ahlaki davranışa yönelik tüm engellerden soyutlandığımız anlaşılır, ahlaki bir dünyada gerekli olarak düşünülebilir. Deneyimin deneysel dünyasında, ahlaki davranış ile mutluluk arasında zorunlu bir bağlantının garantisi yoktur. Böylece Kant, ahlaka orantılı mutluluk için makul bir şekilde umut besleyebileceğimiz sonucuna varır; ancak "doğanın nedeni olarak, ahlaki yasalara göre hükmeden en yüksek akıl" gibi ek bir ampirik olmayan varsayımı devreye sokarsak. Bu şekilde Kant, ahlak ve mutluluğu umut nesnesinde birleştirir ve olasılığını en yüksek akılda, yani Tanrı'da güvence altına alır. Kant, "akıllı varlıkların ahlakıyla tam orantılı mutluluk, ki bu sayede ona layık olurlar" arasındaki bağlantıya en yüksek iyilik adını verir . Kant'ın Kanon'da umuda yaklaşımının bir özelliği, en yüksek iyilik umudunun ahlaki motivasyon için gerekli görülmesidir - bu tezi sonraki yazılarında reddeder.

Kant'ın mutluluk umuduna dair açıklaması, umudu Kant'ın inanç kavramıyla çok yakından bağlantılı olarak sunar. Bu, Pratik Aklın Eleştirisi'nde açıkça ortaya çıkar . Kant, en yüksek iyinin olasılığına inanmak için -ve kategorik buyruğun öngördüğü gibi bu olasılığa inanmak zorundayız- Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmamız veya bunları varsaymamız gerektiğini savunur . Kant, ölümsüzlük varsayımının içeriğini açıklamak için hem inanç veya iman kavramını hem de umut kavramını kullanır: En yüksek iyiyi "pratik olarak mümkün" olarak kavramak için ölümsüzlüğü varsaymalıyız ve bu nedenle "varlığı ne kadar uzun sürerse sürsün, bu [ahlaki] ilerlemenin kesintisiz bir şekilde devam etmesini, hatta bu yaşamın ötesinde bile umut edebiliriz"

Dolayısıyla, Kant'ın geleneksel bir dini umut biçimini -ölümden sonra bir yaşam veya ruhun ölümsüzlüğü umudunu- savunduğu anlaşılabilir. Ancak ölümsüzlüğün 'sadece' bir umut olmadığını fakat aklın, ölümsüzlüğün mümkün olduğunu varsaymayı gerekli kıldığını belirtir.

Bazı Kant yorumcuları umut ile inanç arasında net bir ayrım yapmazken , Andrew Chignell umudun inançtan veya inançtan ayrı bir tutum olduğunu ve Kant'ın "daha güçlü olanı iddia etme" politikasını izlediğini vurgular: Kişi p'ye (umut) karşı daha zayıf tutumlar benimsese bile, o p'ye (haklı inanç) karşı en güçlü haklı tutumu iddia eder. O'Neill, Kant'ı umudun dini inanç için bir neden sağladığını savunduğu şeklinde yorumlar : Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inanç "sadece mümkün" değil, aynı zamanda "insan kaderine umutlu bir bakış açısı" meselesidir. O'Neill'e göre, inancın nedeni ahlaki eylemin başarılı olması, yani ahlaki niyetimizin doğal düzende bir fark yaratabileceği umududur.

(2) Din'de Kant , kişinin kendi ahlaki gelişimini bir umut nesnesi olarak görür ve bu da kişinin temel ilkesini kötü olandan iyi olana değiştirmesini gerektirir. Sorun şu ki, bir yandan ahlaki olarak gelişmek bizim görevimizdir ve dolayısıyla bunu yapabilecek kapasitede olmalıyız, ancak diğer yandan, kişinin temel ilkesi bozursa bunun nasıl mümkün olabileceği belirsizdir. Bunun nasıl mümkün olduğunu bilemediğimiz için, ahlaki gelişim bir umut nesnesi olmaya devam eder. Kant iki alternatif umut önerir: Kişinin "kendi çabalarıyla" daha iyi bir insan olma umudu ve kişinin gücünü aşan şeylerin Tanrı tarafından halledileceği umudu.

(3) Kant, siyasi ve tarihsel yazılarında makul umudun başka bir nesnesini ele alır: ahlaki açıdan daha iyi, barışçıl bir geleceğe doğru tarihsel ilerleme umudu. Tanrı ve ölümsüzlükle ilgili olarak rasyonel inanç ile umut arasında benzer bir ilişki buluruz: Kant, insan ırkının ahlaki gelişimini, doğanın teleolojik düzeninde aşkın bir varsayıma dayanan bir umut olarak görür. Kant, "daha iyi zamanlar için umut"a ahlaki motivasyon için önemli bir işlev atfeder ve bu olmadan, ortak iyiye fayda sağlama arzusunun "insan kalbini asla ısıtmayacağını" iddia eder. Kant, insanlık tarihine "doğrulama yanlılığı" içeren, yani ahlaki taleplerin gerçekleştirilmesini amaçlayan bir bakış açısı önerir.

Kant felsefesinde umutla ilgili bu sistematik meselelerin yanı sıra, Kant'ın umut konusunda değindiği bazı genel özellikleri özetlemek faydalı olacaktır. Bir kişinin p 'yi ummasının ne anlama geldiğine dair betimleyici bir açıklama söz konusu olduğunda, Kant'ın sözlerinden, standart umut anlayışıyla uyumlu iki gerekli koşul çıkarılabilir: Umut nesnesi belirsiz olmalı ve kişi onu arzulamalıdır. Her iki koşul da Ebedi Barış'tan şu pasajda bulunabilir :

“ Akıl, doğanın mekanizmasına göre insanlığın faaliyetlerinin mutlu ya da mutsuz sonuçlarını kesin olarak önceden bildiren önceden belirlenmiş nedenlerin tümünü inceleyecek kadar aydınlanmış değildir.”

Kant, umudun rasyonel olduğu normatif koşullara ilişkin olarak teorik ve pratik bir boyuta duyarlıdır: (Zorunlu olarak) ahlaki bir görevle bağlantılı olan ve dolayısıyla pratik bir zorunluluk içeren umutlara odaklanır . Teorik bir bakış açısından, Kant'ın temel kaygısı bu umutların imkânsız olmadığını göstermektir.

Ampirik kanıtların, aksini gösteren bir kanıt olmadığı sürece umuda izin verdiğini savunurken , bu asgari ölçüt, umudun aşkın varsayımlara dayandığı fikriyle bağlantılıdır.

Kant'ın umut anlayışı, hem Kant araştırmaları hem de Kantçı bir umut kavramının çeşitli bağlamlarda uygulanması ve geliştirilmesi açısından son zamanlarda önemli ilgi görmüştür. Kant araştırmaları açısından Düring ve Düwell , Yargı Eleştirisi'nin Kantçı umudun anlaşılmasındaki önemini vurgulayarak Beyleveld ve Ziche'i takip eder; umudu estetik olarak yapılandırılmış olarak görürler. Zuckert , Kantçı umudun bir duygu olduğunu savunur . Danziger , umudun Kant'ın teorik felsefesinde bile bir rol oynadığını savunur.

Kant'ın umut anlayışının uygulanması ve geliştirilmesine gelince, Chignell , Kant'ın Tanrı'nın varlığına olan inanç için ahlaki argümanını yeniden yapılandırır ve bir bireyin fark yaratma şansının çok düşük olduğu siyasi bağlamlarla ilişkisini inceler.

Benzer şekilde, Huber , Kantçı umudun, başarı umutlarının zayıf olduğu zamanlarda moral bozukluğunu önlemede ve siyasi eyleme bağlılığı sürdürmede önemli bir rol oynadığının görülebileceğini savunur.

Dineen , pratik eğitimi bilgilendirebilecek bir Kantçı umut anlayışı çizer, çünkü bu anlayış bize, kusur ve kırılganlık ışığında bile amaçlar belirleyip bunlara ulaşabileceğimizi düşünmemizi sağlar.

Speight , Walter Benjamin'in Kant'ın umut anlayışını, kişisel bir umut bakış açısından kolektif bir bakış açısına ve geçmişe yönelik bir kaygıya geçerek nasıl ele aldığını ve dönüştürdüğünü gösterir.

BİRLİKTE

Yazıları



Umut - 3

Claudia Bloeser ve Stahl Titus

Standart Hesap ve Umut Mantığı

Analitik felsefede umut üzerine yürütülen çağdaş tartışma, öncelikle umudun bir tanımını sunmak, rasyonellik standartlarını açıklamak ve umudun değerini açıklamakla ilgilidir. Tartışmanın başlangıç noktası, "ortodoks tanım" veya "standart açıklama" olarak adlandırılan ve "p umudunu" p'ye yönelik bir istek veya arzu ve p'nin olasılığına dair bir inanç açısından analiz eden yaklaşımı ele alır .

RS Downie bu görüşün temsilcisidir: 'Umut etmek' için bağımsız olarak gerekli ve birlikte yeterli olan iki ölçüt vardır. Birincisi, umut nesnesinin umut eden tarafından arzulanmasıdır. İkincisi ise umut nesnesinin, olası olmayanı da içeren ancak kesin olanı ve yalnızca mantıksal olarak mümkün olanı dışlayan bir fiziksel olasılık aralığına girmesidir.

Benzer şekilde JP Day şöyle yazıyor: " A, p'nin olmasını umuyor " ifadesi ancak ve ancak " A , p'nin olmasını istiyor ve A , p'nin , ne kadar küçük olursa olsun, bir dereceye kadar olasılığa sahip olduğunu düşünüyor " ifadesi doğruysa doğrudur.

Arzu-durumu, yalnızca iyi veya arzu edilir olduğunu düşündüğümüz şeyleri umduğumuz sezgisini yansıtır. İnanç bileşeni ise, normalde imkansız olduğunu düşündüğümüz şeyleri ummadığımız sezgisini yansıtır; oysa bu, arzular veya dilekler için bir sorun teşkil etmez.

Çoğu yazar, umut edilen olayın gelecekte gerçekleşeceğini dolaylı olarak varsayar. Ancak günlük kullanımda, insanlar genellikle hakkında tam bilgi sahibi olmadıkları geçmiş olaylarla ilgili umutlarını dile getirirler. Bir örnek, birinin öldüğünde aşırı acı çekmemiş olması umududur. Bazı yazarlar bu dil kullanımının geleceğe yönelik bir durum olduğunu düşünürken, diğerleri bunların gerçek umut örnekleri olduğunu savunur.

Bu bağlamda bir diğer soru, söz konusu olan olasılık kavramıyla ilgilidir: Mantıksal olarak imkânsız olanı umut edemeyeceğimiz açık, ancak fiziksel olarak imkânsız olanı, örneğin ölümlerin yarın dirileceğini umut edebilir miyiz?

Örneğin Downie, mantıksal olasılığın yeterli olmadığını savunurken , Chignell fiziksel olarak imkânsız olan bir şey için umut olasılığını dışlamaz . Bu sorunun cevabı ne olursa olsun, tüm görüşler sonucun son derece düşük olasılıklı olduğu umut durumlarına izin verir; başka bir deyişle, umut etmek için olasılığın alt sınırına gerek yoktur.

Standart tanımın umut için yeterli koşulları sağladığı fikrine itirazlar yöneltilmiştir. İki ana itiraz hattı vardır: "umutsuzluk itirazı" ve "önemli umut itirazı" .

"Umutsuzluk itirazına" göre, iki kişi bir sonucun olasılığı hakkında aynı arzu ve inançlara sahip olabilir ve yine de biri sonucu umut ederken diğeri umutsuzluğa kapılabilir. "Önemli umut itirazı", standart tanımın asgari düzeyde bir umut duygusunu yakalayabilmesine rağmen, daha "önemli" umut türlerinin özel değerini açıklamada başarısız olduğunu savunur. Özellikle, istenen sonucun olasılığı düşük olduğuunda, umudun zor koşullarda nasıl özel bir motivasyon gücüne sahip olabileceğini açıklamada başarısız olur. Bu itirazlar ya standart tanımın revize edilmesi gerektiği iddiasına yol açıyor ya da umudun arzu ve inançtan tamamen farklı olduğu ve dolayısıyla onlara indirgenemeyeceği önerisini motive ediyor.

Luc Bovens, arzu ve inancın yanı sıra umudun zihinsel imgelemeyi de içerdiiğini öne sürer. Ancak, zihinsel imgelemenin zaten arzu tarafından zorunlu kılındığı ve umutsuz bir kişinin hâlâ istenen sonuç hakkında zihinsel imgeler oluşturabilmesi nedeniyle umudu umutsuzluktan ayırt edemediği yönünde itirazlar da olmuştur. Andrew Chignell, Bovens'ın açıklamasının bir varyantını öne sürer, ancak imgeleme değil, belirli bir tür dikkat gerektirir: Umud eden bir özne, olasılığı açısından istenen sonuca odaklanmaya eğilimlidir ; umutsuz bir özne ise olasılığı açısından sonuca odaklanır.

Meirav'ın "Dış Faktör Anlatımı"na göre umut, umulan amacın gerçekteşmesinin nedensel olarak bağlı olduğu dışsal bir faktöre karşı bir tutumu da içerir. "Kişi dışsal faktörü iyi olarak görürse, o zaman umut eder. Kötü olarak görürse, o zaman ondan umudunu keser" . Ancak, Meirav'ın anlatımının, sonucun gerçekteşmesinin şansa bağlı olduğu umut durumlarına uygulanabilir olup olmadığı şüphelidir. Dahası, kişinin dışsal faktörün kötü olduğuna inandığı durumlarda bile, örneğin adaletsiz siyasi koşullarda bile umut edebileceği görölmektedir.

Meirav umutsuzluk itirazına yanıt vermeyi amaçlarken, Philip Pettit ve Cheshire Calhoun özsel umut itirazına çözümler öneriyor. Pettit, umudun motive edici gücünü kavramak için, geleneksel tanımın tanımladığı "yüzeysel" umut türünü daha "özsel" umuttan ayırıyor . Özsel umudu, failin gerçekte sahip olmadığı bir inanca dayanarak hareket etmek olarak yorumluyor: " Umud, arzu edilen bir ihtimalin gerçekteşeceği veya gerçekteşme şansının yüksek olduğu varsayımıyla hareket etmekten ibarettir; tıpkı ihtiyatın, korkulan bir ihtimal karşısında durumun böyle olduğu varsayımıyla hareket etmekten ibaret olması gibi. Ancak tipik durumlarda umutlu bir kişi, şanslar daha yüksekmiş gibi davrandığını söylemez, ancak şanslar yeterince iyi olduğu için denemek için onları değerlendirdiğini söyler .Cheshire Calhoun , Adrienne Martin'in eleştirisini paylaşır ve bir 'planlama fikri' ile geleceğin 'fenomenolojik fikri' arasında ayrım yapmamız gerektiğini savunur: Ona göre, arzu ve inancın yanı sıra umudun üçüncü bileşeni, " içeriği başarıyı da içeren belirli bir geleceğin fenomenolojik fikridir " .Bu fenomenolojik fikrin, etkenin arzularından bağımsız olarak motivasyonel etkileri olduğunu savunur.

Martin'in önerisine göre , umut, inanç ve arzuya ek olarak iki unsur daha içerir: İlk olarak, fail, sonucun gerçekleşme olasılığı hakkındaki inancını umut verici faaliyetlere izin veren bir unsur olarak görmeli veya değerlendirmelidir ; yani, belirli faaliyetlere karşı tavsiyede bulunmamalıdır. İkinci olarak, fail, sonuca olan ilgisini, umudun karakteristik faaliyetlerine katılmak için pratik bir sebep olarak değerlendirmelidir. Martin, bu açıklamasını , umut eden kişinin arzu unsurunu rasyonel amaçlar şemasına dahil ettiği gerçeğine atıfta bulunan Katılım Tezi olarak adlandırır.

Martin'in önerisi, aşırı düşünceli olduğu ve umut eden kişinin umut dolu faaliyetlerinde kendisini haklı görmediği "inatçı" umutları hesaba katmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Milona ve Stockdale, umut hakkında duygu felsefesinden ilham alan bir açıklama sunar: Umudu, "umutlu" bir duyguyu içeren bir tür algısal durum olarak tanımlarlar.

Standart tanımın eksikliklerini gidermeyi amaçlayan giderek artan sayıda açıklama bulunmaktadır. Tartışma, Michael Milona'nın standart tanıma dönüşüyle tam bir döngüye girmiş gibi görünüyor: Standart açıklamayı güçlendirmek yerine, zengin bir arzu kavramı ve arzu ile inanç arasındaki ilişkiye dair uygun bir açıklama kullanılması gerektiğini öne sürüyor ; sonucun olasılığına olan inanç, arzunun "bilişsel temelinde" yer almalıdır.

Ancak umudun arzulara ve inançlara indirgenebileceği görüşü alternatifsiz değildir. Segal ve Textor, umudun işlevsel rolüyle karakterize edilebilen ilkel bir zihinsel durum olduğunu savunurken; Blöser , umudun indirgenemez bir kavram olduğunu savunur . Bu ikinci görüş, ontolojik çeşitlilik ve umudun farklı tezahürlerinin aile benzerliği açısından ilişkili olduğu görüşüyle uyumludur.

Umut normlarına gelince, umudun rasyonalitesinin teorik ve pratik bir yönü olduğu konusunda fikir birliği vardır. Teorik açıdan soru, sonucun gerçekten mümkün olup olmadığı ve kişinin sonucu mümkün kabul etmesinde haklı olup olmadığıdır . Tartışmalı bir konu, umudun rasyonel olması için sonucun belirli bir dereceye kadar olası olması gerekip gerekmediğidir . Andy Mueller, "p'yi ummanın" "p olmadığını bilmekle" rasyonel olarak bağdaşmadığı fikrini belirterek umudun epistemik rasyonalitesini yakalar .

Pratik açıdan bakıldığında, çoğu yazar umudun araçsal rasyonalitesine odaklanır. Martin, umudun "kendisinin [öznenin] rasyonel amaçlarını bu şeyleri yapmaya teşvik ettiği sürece [yani, amacı teşvik etmek için hareket etmek, sonuç hakkında hayal kurmak, belirli beklenti duyguları beslemek gibi umut dolu faaliyetlerde bulunduğu sürece]" rasyonel olduğunu savunur. Benzer şekilde Pettit de umudun amaçlarımıza ulaşmada sahip olduğu araçsal değeri vurgular.

Ancak umudun pratik rasyonalitesi, araçsal değerlendirmelerle tüketilmiş gibi görünmüyor. Bovens, umudun araçsal bir değerinin olmadığı durumlarda , umudun yine de beraberinde getirdiği zihinsel imgeleme sayesinde içsel bir değere sahip olabileceğini savunuyor: Umudun bu özelliği, içsel değerinden üç açıdan sorumludur: İlk olarak, umudun içsel bir değeri vardır çünkü onunla bağlantılı zihinsel imgeleme kendi başına haz vericidir. İkinci olarak, umudun epistemik bir değeri vardır çünkü kişinin öz-anlayışını artırır. Üçüncü olarak, umudun içsel bir değeri vardır çünkü başkalarına ve kendine karşı sevginin temelini oluşturur; bunlar özünde değerli etkinliklerdir. Umudun sevgiyle yakından bağlantılı olması zihinsel imgeleme sayesinde, çünkü başka bir kişinin iyiliği hakkında düşünmeye zihinsel enerji harcamak onu sevmenin temelini oluşturur. Bloeser ve Stahl , bazı umutların umut eden kişinin pratik kimliğine yaptıkları katkılar nedeniyle rasyonel olabileceğini ileri sürmektedir.

Son olarak, rasyonalitenin teorik ve pratik boyutlarının nasıl ilişkili olduğu tartışma konusudur. Martin'e göre, pratik boyut önceliklidir. Miriam Schleiffer McCormick ise aksine, teorik ve pratik boyutların umudun genel rasyonalitesine eşit derecede katkıda bulunduğunu ve iç içe geçtiğini savunur.

Umut değerine dair bir başka yaklaşım, umudu bir erdem olarak anlama olasılıklarını araştırır. Michael Milona, umudu "önceliklerini doğru belirlemek" bağlamında ahlaki bir erdem olarak yorumlar. Michael Lamb, Thomas Aquinas'ın teolojik umut erdeminin yapısını uygulayarak, umudun demokratik bir erdem olabileceğini ve vatandaşların demokratik amaçlara ulaşmak için umut etme eylemlerini mükemmelleştirebileceğini savunur . Nancy Snow , umudun entelektüel bir erdem olarak anlaşılabileceğini öne sürer .

Umut bir erdem olarak açıklanırken, umudun tüm örneklerinin " p umudu ", yani standart tanımın ve haleflerinin analiz etmeyi amaçladığı önermesel umutlar olarak tanımlanamayacağı öne sürülür . Tartışmaya konu olan iki tür önermesel olmayan umut vardır : İlk olarak, Lamb'ın açıklamasının öne sürdüğü gibi, Adrienne Martin'in "kişilerarası umut" olarak adlandırdığı bir kişide umudumuz olabilir

İkinci olarak, belirli, belirli umutların kaybına rağmen varlığını sürdürebilen belirsiz bir umut tutumu olduğu öne sürülmüştür. "Umut etmek" ile belirli bir nesnesi olmayan umut arasındaki ayrım, felsefi söyleme Gabriel Marcel tarafından sokulmuş ve yakın zamanda farklı açıklamalar tarafından ele alınmıştır. Joseph Godfrey, nesnesi olmayan umuda "temel umut" adını verir ve açıklamasını Bloch, Kant ve Marcel'in analizine dayandırır. Patrick Shade'in pragmatist teorisi, belirli umutları ve umutluluğu "bizim için anlamlı ve umut verici olasılıklara açıklık" olarak ayırır .

Ancak umudun pratik rasyonalitesi, araçsal değerlendirmelerle tüketilmiş gibi görünmüyor. Bovens, umudun araçsal bir değerinin olmadığı durumlarda , umudun yine de beraberinde getirdiği zihinsel imgeleme sayesinde içsel bir değere sahip olabileceğini savunuyor: Umudun bu özelliği, içsel değerinden üç açıdan sorumludur: İlk olarak, umudun içsel bir değeri vardır çünkü onunla bağlantılı zihinsel imgeleme kendi başına haz vericidir. İkinci olarak, umudun epistemik bir değeri vardır çünkü kişinin öz-anlayışını artırır. Üçüncü olarak, umudun içsel bir değeri vardır çünkü başkalarına ve kendine karşı sevginin temelini oluşturur; bunlar özünde değerli etkinliklerdir. Umudun sevgiyle yakından bağlantılı olması zihinsel imgeleme sayesinde, çünkü başka bir kişinin iyiliği hakkında düşünmeye zihinsel enerji harcamak onu sevmenin temelini oluşturur. Bloeser ve Stahl , bazı umutların umut eden kişinin pratik kimliğine yaptıkları katkılar nedeniyle rasyonel olabileceğini ileri sürmektedir.

Son olarak, rasyonalitenin teorik ve pratik boyutlarının nasıl ilişkili olduğu tartışma konusudur. Martin'e göre, pratik boyut önceliklidir. Miriam Schleiffer McCormick ise aksine, teorik ve pratik boyutların umudun genel rasyonalitesine eşit derecede katkıda bulunduğunu ve iç içe geçtiğini savunur.

Umut değerine dair bir başka yaklaşım, umudu bir erdem olarak anlama olasılıklarını araştırır. Michael Milona, umudu "önceliklerini doğru belirlemek" bağlamında ahlaki bir erdem olarak yorumlar. Michael Lamb, Thomas Aquinas'ın teolojik umut erdeminin yapısını uygulayarak, umudun demokratik bir erdem olabileceğini ve vatandaşların demokratik amaçlara ulaşmak için umut etme eylemlerini mükemmelleştirebileceğini savunur . Nancy Snow , umudun entelektüel bir erdem olarak anlaşılabilirliğini öne sürer .

Umut bir erdem olarak açıklanırken, umudun tüm örneklerinin " p umudu ", yani standart tanımın ve haleflerinin analiz etmeyi amaçladığı önermesel umutlar olarak tanımlanamayacağı öne sürülür . Tartışmaya konu olan iki tür önermesel olmayan umut vardır : İlk olarak, Lamb'ın açıklamasının öne sürdüğü gibi, Adrienne Martin'in "kişilerarası umut" olarak adlandırdığı bir kişide umudumuz olabilir

İkinci olarak, belirli, belirli umutların kaybına rağmen varlığını sürdürebilen belirsiz bir umut tutumu olduğu öne sürülmüştür. "Umut etmek" ile belirli bir nesnesi olmayan umut arasındaki ayrım, felsefi söyleme Gabriel Marcel tarafından sokulmuş ve yakın zamanda farklı açıklamalar tarafından ele alınmıştır. Joseph Godfrey, nesnesi olmayan umuda "temel umut" adını verir ve açıklamasını Bloch, Kant ve Marcel'in analizine dayandırır. Patrick Shade'in pragmatist teorisi, belirli umutları ve umutluluğu "bizim için anlamlı ve umut verici olasılıklara açıklık" olarak ayırır .

BİRLİKTE

Yazıları



Umut - 4

Claudia Bloeser ve Stahl Titus

Psikolojik Literatürde Umut Analizleri

Psikologlar ve psikanalistler, 1950'lerden beri umudu sistematik olarak araştırmışlardır . Bu ilk çalışmaların çoğunda umut, bir sonucun bir etken için elde edilmesinin önemli olduğu ve belirli bir olasılığa sahip olduğu algısına dayanan, etkiyi yönlendiren bilişsel bir süreç olarak görülmüştür. Umut anlayışı, asgari bir olasılık gerektirmesi nedeniyle standart felsefi açıklamadan sapsa da, güncel psikoloji literatüründe önemli bir rol oynamaya devam etmektedir.

Günümüzde umuda dair en etkili psikolojik yaklaşım Charles Snyder'ın umut teorisidir . Snyder umudu şu şekilde tanımlar: "Hedef belirleme çerçevesinde, umudun birbiriyle ilişkili iki temel unsuru olduğunu öne sürüyoruz. İlk olarak, umudun hedeflerle ilgili başarılı eylemlilik algısıyla beslendiğini varsayıyoruz. Eylemlilik bileşeni, geçmişte, şimdi ve gelecekte hedeflere ulaşmada başarılı bir kararlılık hissini ifade eder. İkinci olarak, umudun hedeflerle ilgili başarılı yolların algılanabilirliğinden etkilendiğini varsayıyoruz.

Bu temelde, Snyder ve diğerleri, güçlü deneysel destek almış ve dünya çapında yaygın olarak kullanılan Yetişkin Umut Ölçeği ve Durum Umut Ölçeği gibi çeşitli umut ölçümleri geliştirdiler.

Snyder'ın umut analizine karşı çeşitli itirazlar dile getirilmiştir. Bunlardan biri, "etkililik algısı"nın hem geçmişe hem de geleceğe ilişkin olması ve bu nedenle belirli sonuçlara yönelik umuttan ziyade genel bir umutluluk özelliğini ölçmesidir. Buna yanıt olarak psikologlar, daha fazla "alan-özü" umut ölçekleri geliştirmişlerdir . İkinci bir soru, Snyder'ın umut tanımının iyimserlikten yeterince farklı olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Snyder, umudu öz yeterlilik inançlarıyla ilişkilendirerek ve "iyimserlik" terimini olumlu sonuçlar hakkındaki genel beklentiler için saklayarak umudu iyimserlikten ayırmak istemektedir. Ancak terimin sıradan kullanımı, sonuca yüksek bir olasılık atfedilmediği takdirde bile umudun korunabileceği fikriyle daha iyi ifade edilir.

Siyaset Felsefesinde Umut

Umut, siyasette üç farklı rol oynayabilir : Motive edici etkisi, insanların siyasi açıdan arzu edilen hedeflere ulaşma olasılığını artırdığı ölçüde araçsal olarak değerli olabilir. Ayrıca, siyasetin kurucu unsuru da olabilir; çünkü siyasi alanın ortaya çıkması için belirli umutların mevcut olması gerekir. Örneğin Spinoza, vatandaşların ancak birbirlerini potansiyel fayda kaynakları olarak gördükleri yurttaşlık umuduna sahip olduklarında siyasi olarak birlikte hareket edebileceklerini savunur .

Son olarak, umut, belirli politikaların ancak onları destekleyenlerin makul bir şekilde beslediği umutlara atıfta bulunularak kamuoyunda haklı çıkarılabilmesi mümkün olduğu ölçüde, haklı çıkarıcı bir rol de oynayabilir.

Umutun hem motive etme hem de yanıltma potansiyeli antik ve modern felsefede yaygın olarak tartışılmaktadır; ancak umudun politik önemine dair sistematik açıklamalar yalnızca 20. yüzyıldan kalmadır . Bu katkıların çoğu, bir yandan kişinin siyasi eylemliliğinde umut tarafından yönlendirilmenin olası gerekçeleri, diğer yandan da umudun siyaset için faydaları ve riskleri hakkında sorular ortaya attığı şeklinde anlaşılabilir.

Umut ilkesi hakkındaki ilk soruya ilişkin olarak, en erken ve en iddialı açıklamalardan biri Ernst Bloch'un Umut İlkesi adlı eserinde bulunabilir . Bloch, argümanını 20. yüzyılın başlarındaki Marksizmde yaşanan bir tartışma bağlamında ileri sürer ve "soğuk" ve "sıcak akım" olarak adlandırdığı iki akım arasında ayrım yapar: İlki, tüm tarihsel gelişmelerin somut, mevcut maddi koşullar, "atlanamayacak katı belirlemeler" tarafından koşullandırıldığı ve kısıtlandığı materyalist anlayışı belirtirken, ikincisi umut tarafından ele geçirilen gerçekliğin süreçsel bir oluşumunu kabul eder. Başka bir deyişle umut, dünyayla ilgili gerçekleri doğru bir şekilde kavramasıyla haklı çıkarılır. Bloch özellikle umudu her zaman "nesnel olasılıkları" yansıtan "henüz bilinçli olmayan" ile ilişkili olarak tanımlar. Bu fikir, Bloch'un süreçsel metafiziğiyle ilişkilidir; buna göre nesnel eğilimler ve olasılıklar, "kapalı" olgusal meselelerle etkileşime girer; öyle ki, potansiyelin gerçekliğe geçiş anı, her zaman aktif karar alma müdahaleleri için fırsatlar yaratır. Bloch'a göre bu fırsatlarla ilişki kurmanın doğru yolu "militan iyimserlik"tir; yani, şeylerin arzu edilen yönde gelişeceği varsayımı değil, onları gerçekleştirme amacıyla gerçek eğilimlere karşı aktif bir tutumdur . Bloch, bu öncüllerden yola çıkarak, umudun yalnızca olasılıklar veya olgular hakkındaki öznel arzu ve inançların bir bileşimi değil, dünyadaki metafizik olasılıkların bir yansıması ve henüz var olmayan, ancak gerçekliğin nesnel potansiyellerinde önceden belirlenmiş olanla ilişki kurmayı mümkün kılan bir dizi insan kapasitesinin bir parçası olduğu bütünleşik bir teori geliştirir.

Çağdaş siyaset felsefecilerinin çoğu, siyasi umutlarımızın çoğunun gerçekliğe dayandığını kabul etse de, çok azı Bloch kadar ileri giderek genel bir umutluluk tutumunun metafiziksel düşüncelerle haklı çıkarıldığını düşünür. Örneğin Rawls, Halkların Hukuku'nda , siyasi teorilerin, siyasi eylemliliğimizi güvenilir bir şekilde yönlendirmek ve siyasi umutlarımızı "desteklemek ve güçlendirmek" için adaletin "gerçekçi bir ütopyasını" geliştirmesi gerektiğini savunur. Howard , böyle bir ütopyanın, uygun koşullar altında mümkün ve ulaşılabilir olan, ancak yine de son derece düşük olasılıklı olabilecek bir sonucu ifade ettiğini savunur.

Kant'ı izleyen Rawls, adalet için siyasi umutlarımızın temel gerekçesinin, adalet düşünceleriyle hareket etmeye devam edebilmek için bu tür umutlara ihtiyaç duymamızdan kaynaklandığını ve bu nedenle siyasi umuttan vazgeçmenin mantıksız olacağını varsayar. Bourke Kant ve Rawls'un inanç ve umut gerekçeleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara daha yakından bakıyor.

Benzer şekilde, bazı çağdaş yazarlar belirli umutlara sahip olma eğilimini devletler tarafından teşvik edilebilecek veya zayıflatılabilecek demokratik bir erdem olarak görürler. Moellendorf, bu yönde, ağır adaletsizlikten adalete geçiş yapan toplumlarla sınırlı bir argüman ortaya koyar: Vatandaşların toplumsal değişimi sürdürmek için gerekli riskli faaliyetlere katılmak için motivasyonel olarak yeterli olmaları için umutlara ihtiyaç duymaları ve daha adil bir gelecek umutlarının adaletsiz koşullar altında öz saygılarını destekleyebilmesi nedeniyle, geçiş toplumlarının kurumları, özgür siyasi kampanya ve açık tartışma olanakları gibi "kurumsal umut temellerini" sağlamalıdır. Snow, vatandaşlara "güvenli bağlanma" sunmayan toplumların, paranoyak milliyetçiliğe kapılma olasılığı daha yüksek olan "endişeli" vatandaşlar yarattığını, umutlu vatandaşlar olan "bakıcıların" ise daha kapsayıcı bir ulusal kimliği benimseme olasılığının daha yüksek olduğunu savunur. Daha dar bir açıdan bakıldığında, Snow "sivil umudu"nu "demokratik bir hükümetin sağlayabileceği siyasi olanaklara açık olma yönündeki yerleşik bir eğilim" olarak tanımlar. "Umut, demokrasinin amaçlarının mümkün olduğuna dair inancı içermelidir" ve pragmatist gelenekten yararlanarak, bu eğilimin hem vatandaş olarak yaşamlarının hem de yaşadıkları devletin gelişmesine katkıda bulunan bir erdem olduğunu savunur.

Çağdaş liberal görüşlerin çoğu, Bloch'un metafizik umut temellerini ahlaki gerekçelerle değiştirirken bu argümanları benimserken, Richard Rorty gibi "haklı çıkarılamaz" siyasi umudun savunucuları, ilke olarak, umduğumuz sonuçların arzu edilirliliği için temel bir gerekçe sunamayacağımız şeklindeki daha radikal iddiayı savunurlar. Rorty, ayrıcalıklı bilgi veya içgörüyeye dayanan bir siyasi felsefe fikrini reddettiği gibi, "liberal umudun" da olasılıklar hakkındaki bilgi gibi herhangi bir temele dayanamayacağını savunur. Aksine, bu, umudu taşıyanların belirli gelecekteki etkileşim biçimlerine olan bağlılıklarını ve bu etkileşimlerin olasılığına olan inançlarını ifade ettikleri bir tutumdur. Contingency , Irony, and Solidarity'de Rorty, buna uygun olarak iki liberalizm biçimini karşılaştırır: "Liberal metafizikçi", toplumsal iş birliğinin bireysel özelliklere nüfuz eden bilimsel veya felsefi bir anlayışa dayanmasını bekler ve daha sonra dayanışmaya yol açan evrensel, nihai bir söz dağarcığının benimsenmesini amaçlar. Buna karşılık, "liberal ironist" nihai bir söz dağarcığı fikrinden vazgeçer ve bunun yerine yalnızca "bencil umutlar" arasındaki rastlantısal örtüşmenin, liberal ilkelere bağlılığı temellendiren dayanışmanın kaynağı olabileceğini varsayar belirttiği gibi, Rorty, haksız bir umudu savunmak niyetinde değildir. Aksine, nihai bir gerekçelendirmenin olup olmadığı sorusunun ortaya çıkmadığı bir umut biçimine atıfta bulunmalıdır, çünkü böyle bir gerekçelendirmeye dayandığı fikrini içermez.

Şimdiye kadar incelenen yazarların hepsi umudun siyasette olumlu bir rol oynadığı konusunda hemfikir olsa da, siyasi düşüncede, umudun standart anlamda siyasi aktörler için her zaman mevcut olup olmadığını sorgulayan veya en azından bazen siyasi nedenlerle umudun terk edilmesi gerektiğini savunan daha şüpheli bir gelenek de bulunmaktadır.

Bir dizi argüman, siyasi umudun olumlu yönlerinin, klasik liberal umut açıklamalarının varsaydığı gibi herkes için erişilebilir olup olmadığı etrafında dönmektedir. Stockdale, ezilen grupların üyelerinin birçok umudunun haz verici bir beklenti biçimi değil, "korkulu umut", yani baskılarının en kötü etkilerinden kaçınma umudu olduğunu savunur. Bu anlamda umut her zaman korunması gereken bir şey değildir. Elbette bu, daha az baskıcı bir gelecek umudu gibi daha olumlu umutları dışlamaz. Adaletsizliğe bir yanıt olarak belirli, nesnel umutların her zaman mevcut olduğu fikrine daha radikal bir meydan okuma, Lear'ın "radikal umut" üzerine düşüncelerinde bulunabilir. Lear, Crow ulusunun rezervasyonlarda yaşamaya zorlanması ve bunun sonucunda geleneksel yaşam biçimlerinin imkânsız hale gelmesi sonrasında karşılaşmış olabileceği bir durumu ele alıyor; tarihsel bir felaket sonucunda, bir grubun iyiyi anlamlandırmak için kullandığı kelime dağarcığı çöküyor ve umut edebilecekleri tek şey, kavramsallaştırmak için şu anda sözcüklere sahip olmadıkları yeni bir iyi yaşam versiyonunun mümkün hale gelmesi oluyor.

İkinci, şüpheli argüman, siyasette umudun, hayalci düşünceyi teşvik edebileceği veya toplumsal gerçekliğin gerçekçi, eleştirel bir değerlendirmesini baltalayabileceği itirazıyla ilgilidir : Genellikle iyimserlikle eş tutulur ve böylece siyasete naif bir yaklaşımdır. Umudun, sonucu kişinin kontrolü dışındaki faktörlere bağlı olarak görmeyi içerdiği ve irademizi ütöpik hedeflere doğru yanlış yönlendirdiği için güçsüzleştirdiği söylenir. Moellendorf'un öne sürdüğü gibi, tüm umut fırsat maliyetleri getirir, çünkü daha araçsal olarak değerli olabilecek alternatif tutumları engeller. Siyasi gerçekçiler, umudun siyasetin gerekli bir unsuru olabileceğini, ancak zorunlu olarak gerçekte mümkün olanın ötesine geçeceğini ve böylece siyasi irademizi yanlış yönlendireceğini savunurlar. Bu argümanlar, siyasette umudun ciddiye alınması gereken tehlikelerine dikkat çekse de, dengeli bir değerlendirme yukarıda tartışılan diğer boyutlarını da hesaba katmalıdır. Nitekim, iklim değişikliği alanında çalışan filozoflar, nihai hedefe -iklim değişikliğini yönetme- ulaşmanın belirsiz olduğu durumlarda, eylemi sürdürmede umudun araçsal değerini sıklıkla vurgularlar . Moellendorf, iklim sorunlarını tartışırken umutlu bir siyaset geliştirmenin gerekliliğini vurgular.

Üçüncü bir argüman, nihayet, umut ve umutluluğun siyasette her zaman önceki argümanların çoğunun varsaydığı kadar arzu edilir olup olmadığı temel meselesiyle yüzleşir.

BİRLİKTE

Yazıları



Moda

Walter Benjamin

“ Bisikletin öğretildiği kapalı geçitlerle geçitlerin benzerliği. Bu geçitlerde kadın en baştan çıkarıcı yönünü benimsedi: bir bisikletçi olarak. O zamandan kalma posterler onu böyle gösteriyor. Şore o kadın güzelliğinin bir ressamı olarak. Spor ekipmanlarının erken ve bilinçsiz bir ön göstergesi olan kadın bisikletçi kostümü, er ya da geç bir fabrika veya araba için hizmet edecek hayal edilen prototiplere karşılık gelir. İlk fabrika binaları geleneksel bir konut binasının biçimine doğru eğildiği ve ilk arabaların gövdeleri arabaları taklit ettiği gibi, bisikletçinin kıyafetlerinde de sportif ifade hala geleneksel zarafet idealiyle boğuşuyor ve bu mücadelenin sonucu, o imgeyi o zamanın erkek dünyası için son derece kışkırtıcı kılan zorlama, sadist bir karışım. ”

“O yıllarda (1880 civarı), Rönesans modasının çılgınlığı başlamakla kalmadı, aynı zamanda kadınlar sporda, özellikle de binicilikte yeni bir keyif buldular ve her ikisi de modayı, çok farklı yönlerden de olsa, etkiledi. 1882 ile 1885 yılları arasında, kadın ruhunu parçalayan bu duyguları uzlaştırma girişimleri, her zaman güzel olmasa da özgün sonuçlar verdi. Bunu biraz olsun telafi etmek için, elbiseler bel kısmı mümkün olduğunca dar ve sade olacak şekilde tasarlanırken, etekler daha çok Rokoko tarzındaydı.”

“ Burada moda, kadın ile meta - şehvet ile ceset - arasında diyalektik bir son nokta açar. Hizmetkârı Ölüm, uzun boylu ve sarhoş, dirseğiyle yüzyılı ölçer, para biriktirmek için kukla gibi davranır ve Fransızcada "révolution" (devrim) olarak adlandırılan satışı kendisi yönetir. Yani moda, rengarenk bir cesedin parodisinden, bir kadın aracılığıyla ölümün kışkırtılmasından ve çürümeyle, keskin, yapay kahkahalar arasında fısıltılar halinde gerçekleşen acı bir sohbette başka bir şey olmamıştır. Modadır. Bu yüzden bu kadar hızlı değişir; ölümle dalga geçer ve ölüm ona çarptığında, o çoktan başka bir şeydir, yeni bir şeydir. Yüz yıldır onunla hiçbir ilgisi yoktur. Şimdi nihayet sahneden ayrılmaya karar vermiştir. Ama geçitlerden asfaltını döken yeni Leta'nın (unutulma nehri) kıyısına, fahişelerin iskeletini bir savaş ganimeti olarak yerleştirir. ”

“Hiçbir şey yerli yerinde değildir, ama her şeye yerli yerini veren modadır.”

“Zevkli bir kadın, gece soyunurken, gün boyu görüldüğü gibi davrandığının farkına varırsa, sanırım sabahleyin kendi gözyaşlarında boğulmuş bir şekilde yüzerken bulunurdu.”

“ Alfons Kar, dinlerin kökenine dair rasyonalist teoriyle yakından ilişkili olan rasyonalist bir moda teorisi ortaya attı. Uzun eteklerin ortaya çıkışının itici gücünün, bazı kadınların çirkin ayaklarını gizleme arzusu olduğunu düşünüyor. Bazı şapka ve saç stillerinde ise zayıf saçları gizleme arzusundan kaynaklandığını belirtiyor. ”

“ Geçtiğimiz yüzyılın son on yılında, kadınların kendilerini en baştan çıkarıcı halleriyle erkeklere sunup, vücutlarının en mahrem yerlerini vaat ettikleri yerleri bugün hâlâ kim bilir? Bisiklet sürmeyi öğrendiğiniz o kapalı, asfalt geçitlerde. Bisikleti bir kadın, posterlerde onur yeri için bir şarkıcıyla yarışır ve modaya en cesur çizgisini verir. ”

“ Filozoflar arasında modaya en canlı ilgiyi uyandıran şey, sıra dışı ngrleridir. Örneğin resimde sanatın, genellikle görünür gerçekliğin yıllar ötesinde olduğu iyi bilinir. Teknoloji, ışıklı reklamlar ve diğer düzenlemeler aracılığıyla onları gerçekten böyle bir ışığa tutmadan çok önce, sokakların veya salonların mümkün olan her parlak renkle parladığını görmek mümkündür. Ayrıca, bireysel bir sanatçının geleceğe dair algısı, büyük bir kadınınkini kesinlikle çok açar. Ancak moda, kadın kolektifinin geleceğe dair eşsiz öngörüsü sayesinde, gelecekle çok daha sürekli, çok daha kesin bir temas halindedir. Her sezon, en yeni kreasyonlarıyla, gelecek şeylere dair bazı gizli sinyaller getirir. Bunları önceden okumayı bilen herkes, yalnızca sanattaki yeni trendleri değil, aynı zamanda yeni yasaları, savaşları ve devrimleri de bilecektir. şüphesiz ki modanın en büyük cazibesi budur, ancak aynı zamanda onu verimli kılmanın zorluğu da. ”

“İster Rus masallarını, ister İsveç aile destanlarını, ister İngiliz macera romanlarını, kitlelere hitap eden bir tonda çevirelim, her zaman Fransa'ya döneceğiz; çünkü bu her zaman doğru olacak değil, her zaman moda olacak.”

“ Tonu belirleyen şey her zaman en yeni olandır, ancak yalnızca en eski, en geleneksel, en ünlü olanın aracılığıyla ortaya çıktığı yerde. En yeninin geçmişin medyasından doğduğu bu sahne, modanın gerçek bir diyalektik temsilini oluşturur. Yüzyılın ortalarında gerçek bir sansasyon yaratan Granville'in tuhaf kitaplarını, işte bu diyalektiğin görkemli bir gösterisi olarak anlamanın tek yolu budur: Yeni yelpazeyi Iris'in yelpazesi olarak sunduğuunda ve yeni çizimine bir gökkuşağı eklediğinde, Samanyolu caddesi geceleri gaz şamdanlarıyla aydınlatıldığında veya Ay, otoportre bulutlar yerine modaya uygun kadife minderlerde uzandığında, ancak o zaman, o en kurak, en hayal gücünden yoksun yüzyılda, bir toplumun rüyasının tüm enerjisinin, iki kat daha vahşi bir şekilde, aklın takip edemediği, modanın anlaşılmaz, sessiz, sisli dünyasına kaçtığını anlarız. Moda, sürrealizmin öncüsüdür, hayır, ebedi koruyucusudur.”

“ Charles Vernier'in iki şehvetli gravürü, “Bisikletli Bir Düğün Partisi”nin gidiş ve dönüşünü tasvir ediyor ”

“ Modaya dair nihai bakış açısı, her neslin bir önceki neslin modasının mümkün olan en radikal anti-afrodizyak gibi görüldüğü anlayışına dayanarak elde edilir. Onun bu yargısı, sanıldığı kadar yanlış değil. Her modada, aşkın acımasız hicvinden bir parça var, her birinde tüm cinsel sapkınlıklar en pervasız şekilde ifşa ediliyor, her biri aşka karşı gizli bir direnişle dolu. Gran-Carter'ın şu düşüncesine, ne kadar yüzeysel olursa olsun değinmeye değer: "Moda! Aşk hayatından bu sahnelerde, bazı modaların ne kadar gülünç olduğu görülebilir. Tüm bu erkekler ve kadınlar, jestleri ve pozlarıyla - zaten yeterince abartılı olan o dağınık peruklarıyla, silindir şapkalarıyla ve belden bağlı fraklarıyla, o atkılarıyla, büyük 'pameles'leriyle, kanvas botlarıyla - grotesk değil mi?" Dolayısıyla, önceki nesillerin modalarıyla çatışmak, genel olarak varsayıldığından çok daha büyük bir öneme sahip bir konudur. Tarihsel kostümün, özellikle tiyatrodaki, en önemli yönlerinden biri de tam olarak budur. Tiyatro aracılığıyla kostüm meselesi, modanın hem korunduğu hem de aşıldığı sanat ve şiir yaşamına derinlemesine nüfuz eder.

Benzer bir sorun, hayatın temposunu değiştiren yeni hızlarla da ortaya çıktı. Ve bu, oyunun ruhuna uygun olarak ilk önce denendi. "Ölüm kaydırakları" ortaya çıktı ve Parisliler, adeta büyülenmiş gibi kendilerini bu yeni eğlenceye adadılar. 1810 civarında bir tarihçi, o zamanlar hava gondollarının bulunduğu Monsuri Parkı'nda bir kadının sadece bir akşamda 75 frank harcadığını kaydetti. Hayatın yeni temposu genellikle en beklenmedik şekillerde, örneğin posterlerle duyuruluyordu. "Bir günün veya bir saatin, yağmur spiralleri, benekli dechurli'ler, kavurucu güneş gibi ve bazen kurumadan önce başkalarını da kaplayan o imgeleri, bizi beraberinde sürükleyen ani, girdaplı, çok yönlü yaşamı, baskıdan çok daha yoğun bir şekilde sembolize ediyor" .

“ Posterlerin ilk zamanlarında, posterlerin yerleştirilmesini ve korunmasını düzenleyen yasalar yoktu; ancak posterlerden korunma da vardı ; böylece biri sabah uyandığında penceresinin posterlerle kaplı olduğunu görebilirdi. Moda, bu gizemli duyum ihtiyacını her zaman karşılamıştır. Ancak, bu ihtiyacın temeline ancak teolojik araştırmalar nüfuz edebilirdi; çünkü moda, insanların tarihsel hareketle olan derin, duygusal ilişkisinin bir ifadesidir. Bu duyum ihtiyacını yedi ölümcül günahın biriyle ilişkilendirmeye meyilliyiz; bu nedenle bir tarihçinin sonuç bölümünde kıyametvari bir kehanet sunması ve insanların aşırı elektrik aydınlatması tarafından kör edileceği ve yeni bir iletişim hızıyla hizmet görecekleri bir çağı ilan etmesi şaşırtıcı değildir.”

"4 Ekim 1856'da Paris'teki Gürültülü Tuvaletler adlı bir oyun sahnelendi.

Kabarık eteklerin ve kabarık kadınların moda olduğu bir dönemdeydi.

Başroldeki oyuncu, eteği kasıtlı olarak abartılı, komik ve neredeyse tuhaf bir kabarıklığa sahip bir kostüm giydi. Prömiyerden sonra yirmiden fazla soylu kadın, bu elbiseyi kalıp olarak istedi ve sekiz gün sonra kabarık etek iki katına çıkarıldı."

"Moda, her zaman boşuna, çoğu zaman komik, bazen de tehlikeli olan, ezici derecede ideal bir güzellik arayışdır."

Balzac'ın d ş n cesi, cehennem zamanını açıklamak için oldukça uygun. Yani, bu zamanın neden ölümü tanımadığını ve modanın ölümle nasıl alay ettiğini; gazete baskılarının hızla değişmesini etkileyen trafik ve haber iletim hızının her türlü kesintiye, her ani sonu nasıl ortadan kaldırdığını; ve bir kesinti olarak ölümün, zamanın ilahi akışının tüm düz çizgileriyle nasıl bağlantılı olduğunu göstermek.

- Antik  ağda moda var mıydı? Yoksa "yapısının gücü" onu engelliyor muydu?

"... herkesin  ağdaşıydı."

Herkesin çağdaşı olmak , modanın bir kadına sunduğu en tutkulu ve gizli zevktir.

Modanın Paris şehri üzerindeki gücünün simgesi:

"Bir mendile basılı bir Paris haritası satın aldım."

" Krinolin hakkındaki tıbbi tartışmalara gelince: Bazıları, tıpkı kombinezon gibi, bunun da "altındaki uzuvların hissettiği hoş ve faydalı ferahlık" ile haklı çıkarılabileceğini düşünüyordu... ancak doktorların, bu çok övülen ferahlığın, krinolinle örtülmesi amaçlanan rahatsızlığın erken ve feci şekilde sona ermesine yol açan soğuk algınlığına neden olduğuna inandıkları bilinmelidir. "

"Devrim ve Birinci İmparatorluk dönemindeki modanın, modern kesim ve dikim kıyafetlerle Yunan oranlarını taklit etmesi çılgınlıktı".

"  rme bir şal – Cache-nez-Bajadere – da erkekler tarafından, yalnızca donuk renklerde giyiliyordu. "

Fischer, bileklere kadar uzanan geniş kollu erkek modası hakkında şöyle diyor: "Bu şekilde elde ettiğimiz şey artık eller değil, kanat kalıntıları, penguen kütükleri, balık yüzgeçleri oluyor ve bu uzantıların yürüyüşteki hareketleri aptalca çırpınma, sarsıntı, dirsek atma, kürek çekme gibi görünüyor."

Burjuva bakış açısından modaya dair önemli bir siyasi eleştiri: "Bu mantıklı düşüncelerin yazarı, trene binen genç bir adamın üzerinde son derece modern yakalı bir gömlek gördüğünde, gerçekten de bir rahip gördüğünü sandı; yani boynunu aynı yükseklikte saran o alçak beyaz şerit, gerçekten de Katolik rahiplerin bilindik yakasına benziyordu ve uzun paltosu siyahtı. Onda son moda giyinmiş laik bir adam gördüğünde, o yakanın bizim ve Konkordato için ne anlama geldiğini hemen anladı!

Erdemli gençliğimiz gibi aydınlanmadan mı övgüyle bahsetmeli? Hiyerarşi, ruhların özgürleşmesi hakkındaki sığ basmakalıp sözlerden daha yüce değil mi?

Ki bu da nihayetinde asil insanların keyfini kaçırmayı amaçlar. "

1850-1860 tepkisi hakkında: "Kendini renklendirmek gülünçtür; sıkı olmak çocukçadır; kıyafetler aynı zamanda renksiz, gevşek ve sıkışık olmaz mı?" Ayrıca, kabarık eteği "her yöne doğru uzayıp şişen emperyalizmin güçlenmesiyle" ilişkilendirir; tıpkı 1848'den itibaren tüm eğilimlerin gelgitlerinin son ve en güçlü ifadesi olarak, devrimde iyi ve kötü, haklı ve haksız olan her şeyi bir çan (bir kombinezon sepeti) gibi gücüyle örtüşen imgesi gibi."

"Esasında, bu şeyler aynı anda hem özgür hem de özgür değil. Zorunluluk ve mizahın iç içe geçtiği bir ışık-gölge oyunu... Bir biçim ne kadar fantastikse, tabi olanın iradesini izleyen açık ve ironik bilinci o kadar güçlü vurgular. Ve bu bilinç bize deliliğin uzun sürmeyeceğini garanti eder; bu bilinç ne kadar güçlüyse, eylemleriyle tüm zincirlerinden kurtulacağı, eyleme geçeceği zaman o kadar yakındır."

"Modanın eksantrik, devrimci ve gerçeküstücü olanaklarını aydınlatan en önemli metinlerden biri, her şeyden önce gerçeküstücülük ile Granville vb. arasındaki bağlantıyı kuran metin, Apollinaire'in Suikaste Uğrayan Şair adlı kitabındaki moda bölümüdür . "

Moda her şeyden nasıl doğar: " Akşam tuvaletleri için programlar, en son senfonik müziklere göre modellenmiş olarak ortaya çıktı. 1901'de Victor Prouvé, Paris'te "İlkbaharda Nehir Kıyısı" adlı büyük bir resmi elbise sergiledi. "

"O zamanın modasının alametifarikası:
Hiçbir zaman tam çıplaklığı yaşayamayan bedeni vurgulamak. "

"İpeğin artık sokak kıyafetleri için en zarif malzeme olmadığı ancak 1890 civarında keşfedildi, böylece keten kumaşlar daha önce bilinmeyen bir önem kazandı. 1870 ile 1890 yılları arasında kıyafetler son derece pahalıydı ve buna bağlı olarak modadaki değişimler genellikle ihtiyatlı bir şekilde eski bir elbiseyi değiştirerek yeni bir elbise elde etme niyetiyle sınırlıydı."

"1873'te... kalçalara bağlanan pedlerin üzerine genişleyen, fırfırlı köşeleri, pileli fırfırları, fırfırları ve kurdeleleriyle o dev etekler ortaya çıktığında, sanki bir terzi dükkanından değil de bir döşemeciden çıkmış gibi görünüyordular."

"Hiçbir şey, balmumu müzesi (Musée Grévin) tarafından bizim için korunan geçici ve modaya uygun formlar kadar rahatsız edici bir şekilde ölümsüzleştirilmemiştir. Onları bir kez gören herkes, Greven Müzesi'nden, kutunun köşesinde jartiyerini düzelten o kadın figürü karşısında Andre Breton gibi, adeta çıldırırdı. "

TOPLUM VE TASARIM

YAZILARI



WILLIAM MORRIS



TOPLUM VE TASARIM

YAZILARI



WILLIAM MORRIS



TOPLUM VE TASARIM

YAZILARI



WILLIAM MORRIS



TOPLUM VE TASARIM

YAZILARI



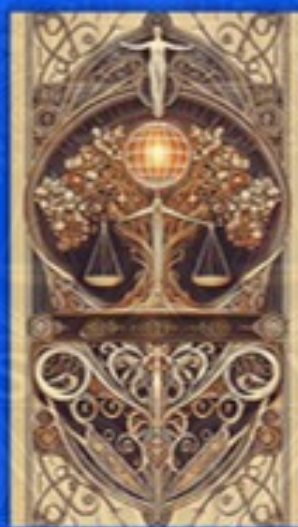
WILLIAM MORRIS



Eğitim ve Bilim için
BİRLİKTE



Kültür ve Sanat için
BİRLİKTE



Tarih ve Toplum için
BİRLİKTE



Kültür ve Sanat için
BİRLİKTE

