

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 15, Bahar 2013
Issue 15, Spring 2013

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 15, Bahar 2013

Sahibi

ve

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

Prof.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Nurten GÖKALP (Gazi Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Eyüp ERDOĞAN (Mersin Üniversitesi)
Doç.Dr. Selim KILIÇ (Niğde Üniversitesi)
Doç.Dr. Derda KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Sema ÖNAL (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç.Dr. Barış PARKAN (Ortaoğu Teknik Üniversitesi)
Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Bünyamin BEZCİ (Sakarya Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Devrim SEZER (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Fırat ŞENOL (Anadolu Üniversitesi)
Dr. Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Dr. Feysel TAŞÇIER

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)*, *EBSCOHost Humanities Source*, *TÜBİTAK ULAKBİM* ve *ASOS Index* tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Kapak Tasarım

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 15, Spring 2013

**Owners
and
Editors**

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Board of Consultants

Prof.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Nurten GÖKALP (Gazi Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Eyüp ERDOĞAN (Mersin Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Selim KILIÇ (Niğde Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Derda KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Sema ÖNAL (Kırıkkale Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Barış PARKAN (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Bünyamin BEZCİ (Sakarya Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Devrim SEZER (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Assist. Prof.Dr. Hüseyin Fırat ŞENOL (Anadolu Üniversitesi)
Dr. Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Dr. Feysel TAŞÇIER

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Görelî Mekanlarda Ahlakî Kayıtsızlık <i>Yavuz ADUGİT</i>1
Machiavelli, Hobbes ve Locke'ta Ahlak: Karşılaştırmalı Bir İnceleme <i>Funda GENÇOĞLU ONBAŞI</i>25
H. Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri <i>Arslan TOPAKKAYA</i>41
İnsanlığın Karşılaştığı ve Karşılaşabileceği Büyük Öz-Güven Kayıpları <i>Erdinç SAYAN</i>53
Carl Schmitt'in Değerlendirmeleri Doğrultusunda Modern Toplumda Siyaset-Siyaset Dışı İlişkisi <i>Mehmet Emin BALCI</i>59
Modern Egemenliğin 'Nomos'u Olarak İstisna Hali <i>Efe BAŞTÜRK</i>71
Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Bir Kuramsal Çerçeve <i>Doğan GÖÇMEN-Gazanfer KAYA</i>85
Nietzsche'de Dekadans ve Kültür Eleştirisi Olarak Trajik Bilgelik <i>Emrah AKDENİZ</i>111
Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi <i>Ezgi Ece ÇELİK</i>127
Bir Karşıt-Bilim Tezi Olarak Dilsel Görelilik: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend <i>Ömer Faik ANLI</i>145
Badiou'da İki'yi Dengeye Oturtmak ya da Bir'in Hesaba Katılışı <i>Yücel DURSUN</i>171
Mevcudiyet ve Zaman: Heidegger'in <i>Ousia</i> Yorumu <i>Yasin KARAMAN</i>187
Descartes'a Göre Hayvanlarda Acı Hissi <i>Emre Arda ERDENK</i>201

Contents

Moral Indifference in Relative Places <i>Yavuz ADUGİT</i>1
Morality in Machiavelli, Hobbes and Locke: A Comparative Analysis <i>Funda GENÇOĞLU ONBAŞI</i>25
Value of Human and Nature in H. Jonas <i>Arslan TOPAKKAYA</i>41
The Big Self-Esteem Erosions that Humanity has Suffered So Far and may Yet to Suffer <i>Erdinç SAYAN</i>53
According to Carl Schmitt's Consideration on the Relation between Political and Apolitical in Modern Society <i>Mehmet Emin BALCI</i>59
State of Exception as the <i>Nomos</i> of the Modern Sovereignty <i>Efe BAŞTÜRK</i>71
A Theoretical Framework for Adam Smith's Political Philosophy <i>Doğan GÖÇMEN-Gazanfer KAYA</i>85
Tragic Wisdom as the Critique of Décadence and Culture in Nietzsche <i>Emrah AKDENİZ</i>	...111
Gadamer's Hermeneutical Horizon and Nietzsche's Perspectivism <i>Ezgi Ece ÇELİK</i>127
Linguistic Relativity as an Anti-Science Thesis: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend <i>Ömer Faik ANLI</i>145
Balancing of Badiou's Two: Taking into Account of One <i>Yücel DURSUN</i>171
Presence and Time: Heidegger's Interpretation of <i>Ousia</i> <i>Yasin KARAMAN</i>187
Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals <i>Emre Arda ERDENK</i>201

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek isteneni açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 200'er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirimi); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **10 punto** olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.

GÖRELİ MEKÂNLARDA AHLÂKİ KAYITSIZLIK

Yavuz ADUGİT*

ÖZET

Modernizmin sonunu ilan ederek felsefenin hemen her alanında teorik krizleri yönetme misyonu üstlendiğini iddia eden postmodernizm, etik sorunları alışkın olmadığımız bağlamlarda tartışmaya açar. Bu bağlamlardan biri de toplumsal mekân düzenlemeleri ile etik sorumluluk arasındaki ilişkidir. Levinas'tan hareketle ahlaki, ötekine karşı sorumluluk ilişkisi olarak gören postmodern etiğin önemli temsilcisi Bauman, toplumsal mekân düzenlemelerinin çeşitli stratejik gerekçelerle ahlaki özne ile öteki arasına girdiğini düşünür. Bu hamleyle ahlaki öznenin ötekiyle karşılaşmasının önüne geçen toplumsal mekân mühendisliğini, ahlaki sorumluluğu yerinden ederek dahi ahlaki bir dünyanın imkanını ortadan kaldırır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Toplum, Mekân, Modernizm, Postmodernizm

(Moral Indifference within Relative Places)

ABSTRACT

Proclaiming the end of modernism and assuming the mission to manage the theoretical crises in almost every area of philosophy, postmodernism open to debate the ethical problems in contexts that we are not accustomed to. One of these contexts is the relations between the arrangements of social space and the ethical responsibility. Impressed by Levinas, Bauman, who is important representative of postmodern ethics, considers morality as a relation of responsibility toward the others. According to him, the arrangements of social space sets moral subject against the other, due to the various strategic reasons. With this step, the social space engineering comes to be a barrier against a better world, because it displace the moral responsibility.

Key Words: Morality, Ethics, Society, Space, Modernism, Postmodernism

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Bauman tarafından tasarlanan biçimiyle postmodern etik, insan felsefesi bağlamında Sartreci varoluşçuluktan, ahlaki eylemlerin dayanakları bağlamında Levinasçı etikten önemli ölçüde etkiler taşır. İnsan, bu iki felsefeden hareketle, her türden yaşantı ve deneyim vesilesiyle yaşamın öznesi, başkasına karşı sorumluluk taşımak vesilesiyle ahlaki özne olarak konumlanır. Özce çok farklı anlamlar taşısa da, söz konusu iki özne arasında ontik bakımda bir ard ardalık ilişkisi vardır. Etik özne, yaşamın öznesinin devamıdır; yaşamın öznesi ise etik öznenin inşasında rol alan bir fâildir. İnsan, özel olarak yaşantılar, genel olarak yaşam karşısında aldığı tavır aracılığıyla eylemlerine sınır çizer. Sadece kendisine yaşam inşa etme anlamında değil, aynı zamanda başkalarına da yaşam olanakları sunmak anlamında... Hiç kimsenin eylemlerinin menzili yalnızca onun kendi dünyasının sınırları içinde son bulmaz, aynı zamanda sadece yakındakilerin değil, zaman ve mekân bakımından en uzakta bulunanların dünyasının yönünü değiştirme potansiyeline sahiptir. Bu yüzden kişi, ahlak aracılığıyla sadece karşı karşıya geldiği kişilere değil, aynı zamanda genel olarak insanlık ideasına bağlanır.

Pekala, ama ahlaki öznenin eylem ve tavırlarının gerisinde ne tür bir etik gerekçe bulunur? Ahlak, Baumancı postmodern perspektife göre, en genel biçimiyle, ötekine karşı sorumluluktur. Bu nedenle bu ahlakta bütün mesele ötekinde dükümlenir. Acaba, kimdir öteki ve ona yönelen sorumluluğun dayanakları, sınırları ve gerekleri nelerdir? Öteki, “başka insandır”¹ Özne olmak demek olan başkalık, ‘ben’e özdeş olmayan, ‘ben’le anlaşılmayandır. Levinas’ın diliyle ifade edilirse, “öteki olarak öteki, sadece başka bir ego değildir: öteki benim olduğum şey olmayandır. Ötekinin böyle olması, onun karakterinden, fizyonomisinden, psikolojisinden değil, ötekinin büyük farklılığından kaynaklanır.”² Öznellik olarak anlaşılan ötekilik fikrinin temelinde Sartreci varoluşçuluk yatar. Zira öznellik, tıpkı varoluşun özü öncelemesi gibi, özü önceler. Öznellikte sınırları çizilmiş, Aristoteles’in deyiimiyle *ousiası* hakkında konuşulabilir bir varlık fikri felsefeden sürgün edilir. Hiç bir genel kavramla anlaşılmayan, ortak bir “ben” kavramına indirgenemeyen, belirlenme ihtimali olan, ama belirlenmeyendir. Öteki, bilincinde olunan, ama kendini bilinçte göstermeyendir. Bilincinde olunan öteki, kendini bir şekilde ifşa etmek zorunda değil midir? Evet, öteki kendini ifşa eder, ama yüzde ya da aracılığıyla. Ve ötekinin yüzü anlamdır. Yüzü kaplayan, onu koruyan ifadeler olarak yüzün anlamı yüze geçirilen maskelerin ötesindedir. Yüz, sınırsız çıplaklık barındıran ifadelerle kaplıdır; yüzde savunmasızlık, yaralanabilirlik ve ölüm vardır. Ötekinin yüzünde ahlaki benliğin karşısında dikilen, ona göz kırpmadan bakan ölüm vardır. Bu kırılma, zayıflık, ölümlülük, ahlaki benliği çağırır, ona sorumlu olmayı hatırlatır, onu teslim olmaya davet eder. Böylece “öteki ile

¹ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, (çev. Medar Atıcı), *Felsefelogos*, Sayı: 2, 1999, s. 103.

² Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, (ed. By Sean Hand), Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1996, s.48.

rastlaşma, ona bir an duyduğum sorumluluktur.”³

Öteki için alınan bu sorumlulukta, insan varlığının antropolojik ya da felsefi bilginin temelleri olarak iş gördüğü kabul görmüş kategorik ya da ilkesel dayanakları, ilkeleri, varsayımları hiçbir şekilde rol almaz. Bu sorumlulukta, varlığın ontolojik düzenine, şeylerin düzenine, nesnelerin ve sayıların nedenselliğinin için işleyişine dair hiçbir unsur yoktur. Bu sorumluluk ötekine, salt belirsiz bir öteki olarak ahlaki bağlamda sınırsız itaat talep eden bir rehin sorumluluğudur. Burası “varlıktan başka türünün” alanıdır. Ötekilik, ilktir, öncelliktir.

Ahlaki sorumluluğa için olan adalet ve iyilik, varlığın kategorileriyle anlaşılabilir. “İyiliğin bu istisnai, sıra dışı ve aşkın karakteri varlık ve tarihten kopuşa bağlıdır. İyiyi varlığa, onun hesaplarına ve tarihine indirgemek onu hükümsüzleştirmektir.”⁴ İnsan dünyasının bir kategorisi olan iyilik, insanın yüzü suyu hürmetine varolur. İnsan iyiliğe muhtaçtır; iyilik insanın bu gereksiniminin sesidir. Varlık tarzı ötekilik olan insan, ancak kendini yüzde gösteren anlama karşı duyulan sorumluluk sayesinde anlaşılır. Ötekini, özsel kategorileri olan, özsel nitelikleri olan bir varlık olarak anlamak, ilkin sorumluluğu, hemen akabinde iyiyi tahrip etmektir. Bu nedenle Levinas, tarih boyunca ontolojiye verilmiş olan ayrıcalığı alıp etiğe yükler. “*Par excellence* ya da felsefenin sorusu, niçin hiç değil de varlık, sorusu değildir, fakat varlık kendini nasıl gerekçelendirir (*justifies*)”⁵ sorusudur. Bu soru ontolojinin değil, etiğin sorusudur. Bu nedenle Levinas için etik ilk felsefedir.

Sartreci ve Levinasçı felsefenin bütün temel argümanlarını olduğu haliyle alan Bauman’a göre “etik, ontolojiden önce gelir”, “ahlâki ilişki varlıktan önce gelir.”⁶ Ontolojiyi önceleyen etiği, insan doğası üzerinde kurmak, sadece iyilik barındıran ahlaki eylemleri baş aşağı çevirmekten başka bir amaca hizmet etmez. İnsan doğasından hareketle etiği temellendirme girişimi, etiği ontolojiye indirger. Bu ise, varlıktan ve olgulardan önce gelen iyinin yetkisinin elinden alınması ve ahlâkın yerine yasanın geçirilmesi demektir. İnsanın varlık yapısı üzerinde inşa edilen bir etik, ahlaki sorumluluğun yerine kişisel kimliğe dair bilgiyi koyar. Koşulsuz olan ahlak, böylece, koşullu hale gelmiş olur. Bu durumda ahlaki benlik, sorumluluktan kaçmak için her türden mantıksal bahaneyi bulma hakkını saklı tutar.

Ne ki bütün bunlar, ahlakın başka bir varlık, bildiğimiz varlıktan farklı bir ilk varlık olduğu anlamına gelmez. Zira ilk varlık ya da önce gelen bir varlık, ne varlığı varlık olmaktan çıkarabilir ne de onun kendinden sonraki varlıktan farklı bir varoluş tarzına sahip olduğunu gösterir. Zaman ve mekândaki konumu ne olursa olsun varlık varlıktır. Ahlakın varlığı öncelemesiyle şu anlaşılır:

Etik olarak ahlâk varlıktan öncedir. Fakat ontolojik olarak

³ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 99.

⁴ Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Esence*. Çeviren Alphonso Lingis. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997, s.18.

⁵ Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, s.86.

⁶ Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993, s. 71.

‘varlıktan önce’de [ancak] başka bir varlık olduğu için, varlıktan önce hiçbir şey yoktur. Ahlâk ancak kendi içinde, ‘önce’nin ahlâki anlamında varlıktan öncedir, yani ‘daha iyi olma’ anlamında. Fakat ontolojik anlamda, hepimizin içinde bulunduğu alanda, her ne zaman iki anlam rekabete girerse üstün gelme anlamında (gets the upper hand) varlık ahlâktan öncedir; ahlâki benlik bir ahlâki benlikten başka bir şey olamaz. Ontolojik olarak ahlâk ancak varlıktan sonra gelebilir, yani hem varlığın belirlenmiş bir sonucu olarak hem de kendini varlık terimleriyle gerekçelendirme isteğiyle varlığın önceliğini kabul etmekle yükümlü bir kural olarak.⁷

Ahlâk, sadece daha iyi olma anlamında varlıktan öncedir. Ontolojinin yokluğunda, ya da ontolojiye rağmen ‘önce’nin ahlâki bir anlamı vardır ve bu anlam daha iyidir. Bu tespit etik açısından önemlidir; çünkü Kant’ın yasayla ifade etmiş bulunduğu gibi, koşul aramaz. İyiliğin bütün değeri, koşulsuzluğundan gelir. Aksi durumda iyilik, dolayısıyla özel olarak her türden erdem, genel olarak ahlak ve etik keyfi olurdu. Bu anlamda ahlak varlığın inkârı değildir, sadece varlığın hesaba katılmamasıdır. “Ahlâkın ‘önce’si varlığın yokluğuyla değil, fakat rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlâk varlığın bir aşkınlığıdır, daha açıkçası ahlâk böyle bir aşkınlık şansıdır.”⁸ Ahlâkın iyinin alanı olması, varlığa aşkın olması, varlığın özsel özelliklerine dayanmamasıdır. Buradaki “önce” zamansal ve uzamsal anlamda öncelik değildir, iyinin ilkselliğidir.

Ahlaki özne, ötekinin yüzüyle karşı karşıya geldiğinde, yüzün zayıflığıyla, ölüme karşı çaresizlik imleyen anlamıyla karşılaşır. Ötekinin yüzünün bu anlamı, ahlaki benliği sorumlu olmaya çağırır. Böylece “yüz, ilk kelimesi hiç bir içselliğin (*interiority*) reddedemediği bir buyruk olan bir konuşma açar.”⁹ Emir kipinde olan bu sessiz konuşmayla yüz buyurur: öldürmemelisin! Bu nedenle, ötekinin yüzünün çağrısının karşılığı olan sorumlulukta merhamet ve sevgi vardır. Ötekinin yüzüyle karşılaşmayla varlık kazanan bu değerler, yüzün sahibinin her tür varlıksal özelliğinden, ona *kimliğine* ilişkin bilgiden, bir türün üyesi olarak onu diğer insanlarla özdeş kılan bütün niteliklerden önce gelir. Ötekinin yüzüyle karşılaşma, onunla ilgili her tür bilgiden önce gelen bir anlık karşılaşmadır. Bu nedenle ahlaki benliğin karşısına dikilen, ahlaki benliğe etkide bulunan, onu harekete geçiren şey, ötekinin yüzünün, ötekinin varlığını aşan bu çaresizlik imleyen anlamıdır. Ahlâk iyiliktir, iyilik ötekinin kim olduğuna, onun ne tür özellikler taşıdığına bakmaksızın ona karşı sorumluluk duymaktır. Ahlaki benlik, ötekiyle kişi olarak değil, yüz olarak karşılaşır. Pekâlâ, ama yüzün kişiden farkı nedir? Yüz, kelimenin olağan ya da gündelik anlamının aksine, görünüşe gelmeyen, dokunulmayan, dolayısıyla

⁷ a.g.e., s. 71.

⁸ a.g.e., s. 72

⁹ Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Extraority*. Çeviren Alphonso Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duguesne University Press, 1998, s.201.

plastik bir biçim değildir.

Yüz bir görünüş ya da olduğu gibi olan, fakat fizyonomisi tarafından başka türlü gösterilen ya da belli edilen, kişisel olabilen ve görülmez bir madde olarak kendini varedabilen bir gerçekliğin bir belirtisi değildir... [yüz] kendisinin izidir, çift anlamlılığın hiçbir zaman dağılmadığı yerde kendini tamamen veren bir izdeki bir izdir. Özneye hiçbir bağıntı içinde olmaksızın onu meşgul etmektir, bir bilinçle bana denk düşmeden, görünmeden önce bana emredendir.¹⁰

Buna göre ötekiyle yüz olarak karşılaşmak, onun varlık olma özellikleriyle kendisine ait hiçbir şeyin bulunmadığı bir öteki olarak karşılaşmaktır. Ötekiyle yüz olarak karşılaşmak, onun, bir türün bir üyesi olarak diğer insanlarda bulunan özelliklere –belli varlıksal özelliklere– sahip biri olarak karşılaşmamaktır. Ötekinin yüzüyle karşılaşmak, onunla sadece zayıf biri olarak karşılaşmaktır. Bu nedenle ötekinin, ahlaki benlik üzerinde hiçbir gücü veya yaptırımını söz konusu değildir. Yüzle girilen her ilişki, yalnızca ahlaki benlik tarafından başlatılır. Yüze karşı duyulan sorumlulukta, öteki için yapılan ya da yapılacak olan hiçbir şey, öteki tarafından ahlaki benliğe kabul ettirilmemiştir. Yüzün böyle bir gücü olsaydı, ahlaki ilişki olanaksızlaşırdı. Burada “güç”, sadece birinin sahip olduğu fiziksel ya da siyasal yaptırım kapasitesi ya da olanakları değil, aynı zamanda taşıdığı her türden kişilik özelliğini de barındırır. Yüzün ahlaki benlik üzerinde hiçbir yaptırım gücüne sahip olmaması, hem yüzde ahlaki benliğin kişisel hesaplarına ilişkin hiçbir şeyin olmaması hem de yüzün onun için fiziksel ve siyasal bir tehdit olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla yüzün zayıflığı ile yüzün sorumluluk başlatma gücünde olmaması farklı şeylerdir. Yüzün zayıflığı, onun kırılabilirliği, ölümlülüğüdür; yüzün sorumluluğa etkide bulunma gücüne sahip olması ise, onun sorumluluğun alınmasına yol açan şu ya da bu özelliklere –ahlaki benlikle bir kan bağına sahip olması, onun dostu olması, onunla aynı ilgileri paylaşması, onun kimi beklentilerine yanıt vermesi, çıkarlarını karşılayacak ekonomik, siyasal bir güce sahip olması– aşkın olmasıdır.

Ahlaki benlik, sorumluluğu yüzün bir buyruğu olarak sınırsız bir özgürlükle alır. Bu yüzden yüzün buyurmasını sağlayan, onun buyruğuna öncülük eden ahlaki öznedir. Ahlâki ilişki yüzde okunan “bana karşı sorumlusun” buyruğuyla başladığından, öteki, ahlâki ilişkinin içine çekilir. Ahlak, başlangıcı, süreci ve akıbetiyle tamamen ahlaki benliğin seçimidir. Ötekinin bu buyruğu vermesini sağlayan, ona buyurma hakkını sunan, onu konuşturan ahlaki benlik olduğu için, ahlaki benlik tamamen “öteki içindir.” Öteki için olmak, kendimi bir rehine olarak ötekine vermek, kendini öteki için sorumluluk almaya adamaktır. Peki öteki için sorumluluk almak niçin “öteki için olmak” anlamına gelsin? Cevap çok nettir; çünkü “ötekine ilgi bakımımı değildir.”¹¹ Ötekine duyulan sorumluluk karşılıklı değildir; ahlaki benliğin öteki için yaptıklarını, ötekinin de onun için aynı şeyleri yapmasını gerektirmez.

¹⁰ Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 93-94.

¹¹ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s.100.

Çok kapsamlı ve sert bir sorumluluk, ama ahlaki gerçeklik budur. Ahlaki sorumluluk, ötekine ilişkin bilgiye bağlı değildir, hiçbir ilgili amaca sahip değildir, karşılıklı yarar hesaplarıyla hiçbir ortak yanı yoktur, bir sözleşme gereği değildir. Ahlaki sorumluluk, başkasının ona karşılık verme beklentisi içinde değildir. Bu sorumluluk herhangi bir korkudan –cehennem, hapis korkusu– dolayı değildir. Bu sorumluluk, her türlü nedeni ve temeli reddeden bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, koşulsuz bir sorumluluktur; ne ötekinin kazanmayı hak ettiği bir sorumluluktur ne de ona ödenmesi gereken bir borçtur. Bu sorumluluk, bir şeyin karşılığı ya da bedeli değildir. Bu sorumluluk tamamen ahlaki benliğin denetimindedir. Ötekinden herhangi bir beklenti içinde olmadan ondan sorumlu olmak, kendimi ona adamak anlamına gelir. Öyle ki, “öteki için ölmek, bütün ahlâkın ölçüsü olan, bütün ahlâkın alegorisi olan bir edimdir.”¹² Ahlaki benlik, sorumluluk almakla, başkasının yaşam olanaklarını zenginleştirir kendisini de bir özne olarak kurar.

Ancak, bu bitmeyen ve sınırsız sorumluluk, aynı zamanda kendi içinde karşıtını barındırır. Zira neden olduğu yakınlık ahlaki özneyi bir çatışma ortamına sürükler. Kendini ötekine adamanın ağırlığı altında debelenen ahlaki özne ne kadar dayanabilir? Hem almak ya da reddetmek tamamen ahlaki öznenin seçimi hem de fazlasıyla ağır ve sert olan bu sorumluluk basit bir hamleyle sürgüne gönderilebilir. Dolayısıyla geniş ve hesapsız bir sorumluluğa dayanan ahlak tamamen tehlike içindedir. Bu, ahlakın hiçbir şekilde kaçınılmaz olmadığını gösterir. Bu, ahlaka ilişkin korkunç bir hakikattir. Sadece faile ait olan bir sorumluluk kabul da edilebilir, red de edilebilir. Bu nedenle ahlaki olmak kaçınılmaz bir şey değildir. Zira “ahlak için ne bir neden ne de bir sebep vardır; ahlaklı olma gerekliliği ve ahlaklı olmanın anlamı ne gösterilebilir ne de mantıksal olarak çıkarılabilir.”¹³ Ahlak, kaygan bir zeminde hareket etmektir. Adımlarını sağlam atıp atmamak tamamen failin iradesine bağlıdır. Bu, ahlakın tamamen muğlâk olduğunu gösterir. İnsan ahlaki sorumluluk durumuyla karşı karşıyadır. Yaşam durumunda bu sorumluluğu alabilir, reddedebilir. Yapmak ister yapamaz, kaçınmak ister yapmak zorunda kalır. Kafası karışır, canı sıkılır, bunalır, çatışmalar yaşar. Ama bu durumdan kurtulmanın hiçbir mutlak çaresi yoktur. İnsan olmak, ahlaki durum içinde sürekli debelenmek demektir.

Kapsamı ve dayanakları bakımında uzun erimli ve fazlasıyla fedakarlık gerektiren bir sorumluluğa dayanan ahlak, en nihayetinde gerçekleşebilir gerçekleşmesine, ama ahlaki sorumluluğun alınmasının önünü açıp kolaylaştıran veya tıkayıp zorlaştıran çok sayıda dış koşul vardır. Ahlak, sorumluluk bağlamında tamamen ahlaki öznenin denetimindedir; ama ahlaki özne, toplumun içinde, toplumsal ilişkiler karşısında sorumlulukla yüz yüze gelir. Bu nedenle toplum, tarzı nasıl olursa olsun, doğru ya da yanlış, kendisine maruz kalan bireyleri sadece yapı, dolayısıyla yaşamın öznesi olma bağlamında değil, aynı

¹²Bauman, Zygmunt. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. California: Stanford University Press, 1992, s. 200.

¹³Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, (Oxford UK & Cambridge, Blackwell, 1995), 18.

zamanda değer yargıları aracılığıyla eylemlerine, dolayısıyla etik özne olmasına bir şekilde müdahale eder. Belirli bir yaşam tarzına hapsedmekle bireyin kişiselliğini fazlasıyla etkileyen toplum, eylemlerin içinde gerçekleştikleri koşulları barındırmakla da bireyin ahlaki kararlarını etkiler.

Toplumun ahlaka tesirleri, belirli bir alana hapsedilmeyecek denli çok yönlü ve çok boyutludur; ahlaka dair toplulukçu yaklaşımlar, değerler ve değer yargıları bakımında fikirler ve inançlar, kişinin yapısını etkileyen kültürel unsurlar, yasal ya da sosyal kabullerle eylemlere çizdiği sınırlar... Bütün bu toplumsal yapılar bir şekilde ahlakın varlığına, sürecine ve sonucuna müdahale eder. Bunlar önemli ve fazlaca dile getirilen etkilerdir, ancak toplumun ahlaka, hakkında fazla konuşulmayan, önemli bir etkisi daha vardır. Toplumsal mekân düzenlemeleri..., Sorumluluğun *neliğini*, sınırlarını, koşullarını, alınıp alınmamasını önemli ölçüde etkileyen toplumsal bir unsur... *Toplumsal mekân*; çünkü insandaki yer –ya da mekân– duygusu nesnel olarak verili değildir, bizzat insani olarak yapılandırılır.

Bu nedenle farklı alanlar, kasabalar, tarımsal bölgeler, yeni ticaret alanları, alışveriş merkezleri, ana ulaşım yolları vb., sadece belirli bir mekânsal yapının öğeleri ve insan etkinliğinin dışarıdan belirleyicileri değildir. Daha ziyade, bizzat bunlar toplumsaldır, toplumsal olarak üretilmiştir ve toplumsal olarak yeniden üretirler. Bu nedenle belirli bir toplum içinde hazır bulunan anlamlı toplumsal nesnelere ve bu tür nesnelere karşılıklı bağlı oldukları karakteristik biçimlerden ayrılmazlar.¹⁴

Dolayısıyla her tarihsel dönüşümle birlikte, her kültürel yapıda mekân düzenlemeleri de dönüşüm geçirir. Toplumsal yapıların düzeninde zamana eşlik eden dönüşümleri, mekânsal düzenlemelerdeki dönüşümler izler. Mekân sadece şeylerin şeylerle, insanların şeylerle ya da insanların insanlarla iş bölümünün gereklerine göre girdikleri toplumsal ilişkilerin niteliğini değil, aynı zamanda ahlaki varlıklar olarak kişilerin birbirine karşı vicdani ilişkilerini de belirler. Modern dönemden, postmodern döneme zamansal geçişe paralel olarak farklı biçimlerde görünüm kazanan toplumsal mekân düzenlemelerinin ahlaki sorumluluğa etkileri de özce farklıdır. Modern dönemin toplum tarzı olan toplumsallaşmanın toplumsal mekân düzenlemesi bilişsel nitelikteyken, postmodern dönemin toplum tarzı olan toplumsallığın toplumsal mekân düzenlemeleri estetik niteliktedir.

Toplumsal mekân düzenlemesi... Evet, ama bu kavramla ne kastedilir ve bunun ahlaka nasıl bir etkisi olabilir? Mekân, en genel biçimiyle yer, şeylerin ve insanların hareketlerinin fiziksel manada bağlı olduğu sınır anlamına gelir. Şeylerin ve insanların birbirine karşı fiziksel konumuna, dolayısıyla birbirlerine olan mesafelerine göndermede bulunmakla fiziksel bağlamda nesnelliğe karşılık gelen mekân, uzaklık ve yakınlık bildirir. Ahlaki anlamda mekân, fiziksel anlamda mekâna paralellik gösterdiğinden, toplumsal mekân insanlar arası

¹⁴ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 97.

uzaklık ve yakınlık demektir. Bu nedenle insanlar arası ilişkide “uzaklık [ve yakınlık] nesnel, kişisellikten arınmış, fiziksel bir ‘veri’ olmaktan çok, toplumsal bir üründür.”¹⁵ İnsanın kendisini içinde bulduğu değil, inşa ettiği mekân... İnsanlararası ilişkilerle ölçülen bir uzaklık ve yakınlık...

İnsanlararası uzaklık ve yakınlık... Yakın, el altında olan, her zaman rastlanılan, her zaman görülen, kendisiyle bir şekilde etkileşime girilen, dolayısıyla bilinen demekken; uzak, rastlanılmayan, görülmeyen, etkileşime girilmeyen, yabancı, dolayısıyla bilinmeyen anlamına gelir. Yakın insan, kendisiyle ilişkiye girilen, uzak insan ise, kendisiyle ilişkiye girilmeyen, en azından doğrudan ilişkiye girilmeyen kimsedir. Dolayısıyla insanlararası ilişki bağlamında uzaklık ve yakınlık, insanlara dair bilgiye dayanan, bu bilgiyle ölçülen mesafedir. Bu nedenle toplumsal mekân oluşturma süreci ötekilere dair bilgiyle yönetilir. Ötekilere ilişkin bilgi, “temel bilgi” veya “asıl bilgi” ile “bilinçli bilgi” olarak ayrılır. “Temel bilgi” diğer insanlara ilişkin en basit bilgidir. Burada öteki el altındadır. Bauman “temel bilgiyi” Husserl’in izinden giderek “doğal tutum içindeki bilgi” olarak adlandırır. Husserl’in¹⁶ “doğal bakış” dünyası dediği dünya, uzamsal olarak sonsuz, zamanda olan ve oluşan bir dünyanın farkındalığıdır. Bu dünyanın farkında olmak, onu dolaysız olarak keşfetmek, deneyimlemek demektir. Görme, dokunma, duyma gibi duyu algılarıyla şeyler benim için yalnızca orada, vardır. Fakat salt algısal nesnelere değil, aynı zamanda canlılar ve diğer insanlar da benim için oradalar; onları görüyor, dokunuyorum, onlarla konuşuyorum, ne düşündüklerini, ne hissettiklerini ne istediklerini dolaysız bir şekilde anlıyorum. Onlara dikkat etmesem de algı dünyamın alanındaki gerçeklikler olarak vardılar. Şeylere ve insanlara dair bu bilgi, kavramsal düşünmeyle ilgili bir bilgi değildir. Nesnelere ve insanlara ilişkin bu bilgimin olması için onların benim algı alanımın içinde olmaları gerekmiyor. Onlar, benim için oradalar, belirliler, az ya da çok biliniyorlar, edimsel olarak algılanmasalar da vardılar. Bu bilgi naif bilgidir; hiçbir kanıtı intiyâç duyulmadan, üzerinde fazla kafa yormadan doğru kabul edilir. Bu yüzden doğal tutum içindeki bilgi bakımından insanlar hemfikirdirler, söylenen şeyler konusunda anlaşır. Birinin söylediklerini bir diğerinin anlamama olasılığı yoktur; söylenenler üzerinde uzun uzadıya tartışmaya ihtiyaç duyulmaz. Anlamak ve anlaşmak doğaldır, doğal olmayan yanlış anlamak ve anlaşmamaktır.

Doğal olmayan bu durumla birlikte “asıl bilgi”, “bilinçli bilgi” oluşturma süreci başlar; çünkü yanlış anlama, anlamama durumu, açıklamayı, oturup yeniden düşünmeyi, ayırımlar yapmayı gerektirir. Ve “toplumsal dünyanın inşası, naif beklentiler hedeflerine ulaşmadığı ve bu nedenle naifliğini kaybettiği zaman başlar.”¹⁷ “Doğal tutum içindeki bilgi” durumunda her şey

¹⁵ Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, S. 20.

¹⁶ Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çeviren W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962, s.91.

¹⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 147.

naiftir, insanlar birbirleriyle anlaşır, eylemler, tutumlar, olaylar ve meseleler üzerinde durup düşünme ihtiyacı hissetmez. Doğal tutum içinde her bir insan, başkalarıyla birlikte olduğunu ve onların da kendisi gibi insanlar olduğunu apaçık bir hakikat olarak alır. Bilgi, insanların elinin altındaki şeylere ilişkindir. Fakat anlaşmazlıklar, yanlış anlaşmalar, farklılıklar, gedikler çıkar çıkmaz, kendilerine ilişkin bilgiye ulaşılmaya çalışılan insanlar el altından kayıp uzaklaşırlar. Bilgi, mesafenin kapanmasıyla elde edilmez, aksine mesafenin açılmasını gerektirir. Özne, bilgi nesnesinin işleyiş yasalarının, tarihsel gelişiminin dışında olduğu sürece bilgi öznesi olarak kanumlanır. Ontolojik olarak söz konusu yasalara, gelişim seyrine tabi olmamak değil, onların menzilinın dışına çıkmak... Özne, bilmek istediğini karşısına almadığı, seyre dalmadığı sürece onunla epistemolojik bir temas kuramaz. Bilginin yeniden devreye girmesiyle, insanlar arasına yeni bir mesafe girer. İnsanların yakınlığı ve uzaklığı onlar hakkındaki bilginin azlığı ya da çokluğuyla belirlenir. Bu nedenle “[bilinçli] bilgi bu mesafenin yönetilmesidir.”¹⁸ Ve toplumsal mekân düzenlenmesi, söz konusu mesafenin yönetilmesi amacını taşır. Mesafenin yönetilmesi, insanlararası uzaklık ve yakınlığın yönlendirilmesi demektir. Mesafe yönetimi sıradan mekân düzenleme sanatı değildir, bir tür toplum mühendisliğidir. Zira insanlararası uzaklık ve yakınlığın yönlendirilmesi, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi anlamına gelir.

Toplumsal mekân düzenlenmesi ilişkilerin niteliği açısından önemlidir önemli olmasına, fakat başlangıç değildir. Toplumsal mekânların düzenlenme tarzının gerisinde de toplum tarzları yatar. Her toplum tarzı, kendine uygun bir mekân düzenlemesine gider. Ve modern dönemin başlangıçlarından bu yana geçen sürede insanlık, biri modernliği, diğeri postmodernliği temsil eden iki tür toplum tarzıyla örgütlendi. Modern toplum tarzı toplumsallaşma (*socialization*), postmodern toplum tarzı ise toplumsallık (*sociality*) olarak adlandırılır. Modern dünya görüşünün egemen olmasıyla birlikte toplumun tekrarlanabilir olaylardan ibaret bir yapı teşkil ettiğini ve bu olayların önceden bilinebileceğini varsayan toplumsallaşma, insan ilişkilerini, söz konusu yapıyı ayakta tutacak ve sağlamlaştıracak kurallarla yönlendirmek ve yönetmek amacını taşır. Özünde ulusalcı olan bu toplum tarzı, ulus devlet anlayışının çökmesiyle yerini cemaat ya da kabile anlayışına dayalı postmodern toplumsallığa terk eder. Toplumların bundan böyle ani biraraya gelmelerle şekillendiğini ve hiçbir kalıcı yapıya dayanmadığını varsayan toplumsallık, insanlar arası ilişkilerin kalabalıkların denetiminde olmasına olanak sağlamak ister. Modern zamanların başlangıcından bu yana mekân düzenlemelerinin temelinde söz konusu bu iki toplum tarzı bulunur. Benzer ve evrensel kurallar peşinde olan toplumsallaşma mekânı bilişsel, cemaatçi ve yerelci olan toplumsallık ise estetik olarak düzenler.

Bilişsel mekân düzenlenmesi “bilginin edinilmesi ve paylaşılmasıyla düşünsel olarak yaratılır.”¹⁹ Mekâna dair her türden planlama, örgütleme, düzenleme ötekilere ilişkin bilgi miktarına bağlı olarak kurulur. Bu nedenle

¹⁸ a.g.e., s. 148.

¹⁹ a.g.e., s.146.

bilişsel mekân düzenlenmesi, belirli türden bir toplumsal yapının *neliğine*, dayanaklarına, işleyişine dair epistemik temeller üzerinde iş gören bir politika gerektirir. Bilişsel/toplumsal mekân, insanları bilginin azlığı ve çokluğuna karşılık gelen insanlararası uzaklık ve yakınlık bakımından farklı iki kutuba yerleştirir. Mahremiyet ve anonimlik kutupları... Yakınlık mahremiyetle, uzaklık anonimlikle tanımlanır. Mahremiyet kutubuna dahil bireyler birbirlerinin hayatlarının her alanına grime serbestisine ve güvenine sahip olduklarından, birbiri hakkında her şeyi bilir ya da bildiğini varsayar. Kişiler hemen hemen her durumda, her tür ruhsal ve fiziksel durumda birbirini gözlemlemişlerdir. Ama elbette toplumsallaşma herkesin herkesi kişisel olarak bildiği bir toplum tarzı değildir. Postmodern toplum tarzına nazaran çok daha geniş olan toplumsallığın herkesin herkesi tanıdık ilan etmesinin gerisinde evrensel olduğu iddia edilen kurallar yatar. Burada bir tür kişiler arası önerme aktarımından ziyade, belirli ilkeler sayesinde kişiler arasında eylem, tutum ve yaşam biçimi bakımında kurulan benzerliktir. Modernizmin içedönük bakışı, evrensel kural arayışı, farklılık gerçeğini kabul etmeyi olanaksız kılar. Bütünüyle benzer olan ya da olma çabasında olan modernler için farklılık tehlikeden başka bir şey değildir. Buna karşılık anonimlik kutbunda olanlar, bir mesafeden söz edilmeyecek kadar toplumsal mekânın ötesinde olduğundan, hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmeyen ötekidir. Bu nedenle bu kutupta öteki bir bilgi nesnesi değildir, hatta insan bile değildir. Zira tanıdık olan, daima belli niteliklerle donanmış biriyken, anonimlik kutbunda yer alanların bir kimlikleri yoktur. Anonimlik kutbunun mensupları kimliklerini ait oldukları sınıftan alırlar. Haliyle onlar hakkında bütün bilinenler, ait oldukları sınıf hakkında orda burda bir araya getirilmiş malumatlarla sınırlıdır.

Bu keskin ayırım, insanları, bütün toplumsal ve kişiler arası ilişkilerin rengini belirleyen iki genel sınıfa kategorize eder; mahremiyet kutbunda olanlar “biz”, anonimlik kutbunda olanlar “onlar” olarak adlandırılır. Bu, “yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayırımı temsil eder.”²⁰ İlişkileri, kuralları ve mekânlarıyla “onlar” “biz”den olmayanlardır. “Biz”im olan onların değildir, “onlar”ın olan “biz”im... “Biz”in “onlar”la zihinsel ve fiziksel hiçbir yakınlık durumu yoktur, olmaz. Bu anlamda toplumsal ve fiziksel mekânlar örtüşür; “onlar” “biz”e sadece zihinsel olarak değil, fiziksel olarak da uzaktırlar. “Biz”in paylaştığı fiziksel mekânın dışında olmaları gerekenlerdir; “biz”in bulunduğu ülkelerin, şehirlerin ve mahallelerin dışındadırlar. Modernizmde “olumlu ve olumsuz imgelerin kutuplaşmasının bir coğrafyası vardır.”²¹ Söz konusu coğrafya iyilik ve kötülük tarafından sınırlanmış değildir, aksine iyilik ve kötülük bu sınırlara hapsedilmiştir; çünkü olumlu ve olumsuz imgeler modernizmin tahayyül ettiği coğrafyanın yapısal

²⁰ Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 5

²¹ Harvey, David, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 194.

gereçleridir. Şehir planlamacılarının ve mimarların şehri planlama ve kurma tarzını belirleyen şey, sadece ellerindeki nesnel fiziksel mekân, somut araç ve gereçler ile halihazırda ulaşılan tekniğin seviyesi değil, aynı zamanda içinde yaşanan gelenek ve genel kabul görmüş değer yargılarıdır. Bir yandan özgürlüğün, yaratıcılığın, güvenilirliğin, diğer yandan yabancıların, alt sınıfların, tehlikeli ötekilerin mekânı olarak şehir, bu coğrafyanın bizzat kendisini temsil eder. Şehir, ilişkilerin, her türden ilişkinin nesnelleşmiş biçimidir. Bu nedenle söz konusu coğrafya, sadece ahlaki normlar rehberliğinde inşa edilmez, aynı zamanda yeni ahlaki normların formüle edilmesine yol açar. Modern şehir “biz” ile “onlar” arasındaki değer ayırımı üzerine kuruludur, ama aynı zamanda barındırdığı ilişkiler dolayısıyla halihazırda bağlı kalınan “değerlerin” yeniden değerlendirilmesine, eleştiriden geçirilmesine ve gerekliyse yeni değerlerin yaratılmasına ön ayak olur. Modern kent farklılıkları bir araya getirmek için değil, birbirinden uzak tutmak için dizayn edilir. Haliyle modernizmde mimari yapıdaki bütünlük öylesine güçlü bir değer olarak görüldü ki, “Aydınlanma bize antisosyal inşaatı miras bıraktı, onun görsel değerleri kullanılmayı ve gereksinimlerin değişimini bekledi.”²² Modern yaklaşımın kökleri tarihsel olarak çok derinlerde yeşerir. Sennett’in, *Ten ve Taş*’ta 16. yüzyıl Venedik’inin şehir planlamasına dair tespitleri, bütünüyle bu ayırım üzerinde iş gördüğünün kanıtıdır. Yüzyıllarca ticari kuralların sınırları içinde ticaret gereksinimleri dışında şehirle her türden açık ilişkileri tehlikeli ilan edilen Yahudileri Getto’ya kapatan Venedik yönetimi, Hıristiyan cemaatini ötekilerin bulaştıracağı olası toplumsal, ahlaki ve bedensel hastalıklardan koruduklarına inanmıştır.

Mahremiyet kutbu ve anonimlik kutbu, biz ve onlar... Ne oldukları, nasıl davranacakları, hangi kurullarla eyledikleri bilinen ile ne oldukları, nasıl davranacakları, hangi kurullarla eyledikleri bilinmeyenler... Kendileriyle güvenle ilişkiye girilenler ile ilişkiye girmekten kaçınılanlar... Güvenilir ilişkilerin taraflarıyla mekânsal yakınlık, buna karşılık tehlikeli olanlarla mekânsal uzaklık... Görüldüğü kadarıyla durum gayet açık ve net. Ancak her şey bununla bitmiyor, zira mahremiyet kutbunda uzak olan, ama anonimlik kutbuna da dahil olmayanlar; yani yabancılar var. Yabancılar mahremiyet kutbundan uzaktırlar, ancak anonimlik kutbuna dahil olacak kadar uzak da değiller. Yabancı, üstündeki örtü kaldırılmış, hakkında bilgi edinilmiş, dolayısıyla gizemi ifşa edilmiş insandır. Yabancılık tanımayı varsayar. “Bir kişiyi yabancı olarak kabul etmem için öncelikle onun hakkında hiç olmazsa bir kaç şey bilmem gerekir.”²³ Ne ki bu öyle dış dokunur bir bilgi değildir; çünkü sadece onların yabancı olduklarıyla sınırlıdır. Bu yüzden tıpkı “onlar” gibi yabancılar da ne yapacakları, nasıl davranacakları bilinmeyen insanlardır. Velhasıl yabancılar, sınıflandırmanın, tipleştirilmenin, düzenin, dolayısıyla toplumsal mekân düzenlemesi, toplumsal mekânı yönlendirmenin önünde daima bir tehdit oluştururlar. “Belli insanları yabancı ve bu nedenle can sıkıcı, sinir

²² Sennett, Richard, *Gözün Vicadı*, çev. Suha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 120.

²³ Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 66.

bozucu, rahatsız edici kılan başka bir deyişle, bir problem haline getiren şey, açık bir şekilde görülmesi gereken sınırları bulanıklaştırmaları ve bu sınırların ortadan kaybolmalarına neden olmalarıdır.”²⁴

“Onlar” grubuna dahil olanlar hakkında bir şey bilinmese de “biz” için fazla bir tehlike oluşturmazlar; çünkü “biz”le karşılaşma olanağını ortadan kaldıran bir fiziksel mekânda yaşarlar. Ancak yabancılar bu güveni tamamen sarsan bir gruptur; “biz”in toplumsal mekânının dışında olsalar da, fiziksel mekânlarının sınırları içinde gezinirler. Bu nedenle yabancıların en belirgin özelliği, “komşuya benzer yaratıklar. Yaratık komşular. Başka bir deyişle yabancılar yani toplumsal olarak uzak, fiziksel olarak yakın [olanlar], fiziksel olarak ulaşılabilir yaratıklar”²⁵ olmalarıdır. Yabancılar, sadece yabancı oldukları bilinen ve bu nedenle ne yaptıkları, hangi kurallarla eyledikleri bilinmeyen, dolayısıyla tehlikeli ve uyumsuz ilişkilerin failleridir. Toplum, yabancıları yabancı olarak belirlemekle, onları mümkün olduğunca kendileriyle hiç ilişkiye girilmemesi gereken bir kesim olarak konumlandırmayı amaçlar. Venedik Getto’su bu amaca hizmet eden ilk ve en önemli örnektir. Ticari ve askeri olarak büyük bozgunlar yaşayan Venedik ileri gelenleri, bu kayıpları şehrin bozulan ahlakına ve artık sahip olmadıkları paranın yarattığı kötülöklere bağlayarak, Getto’yu ahlaki bir kampanyayla meşru kıldılar. “Şehir ileri gelenleri farklı olanları tecrit edince, artık onları görmek ve onlara dokunmak zorunda kalmayınca şehirlerine huzur ve haysiyetin geri döneceğini umuyorlardı.”²⁶ Mekân düzenlemesinin toplumsal ilişkiler bağlamında nedenleri toplumsal gerekçeler –adil gelir dağılımı, iş imkanları, sağlık hizmetlerine ulaşma kolaylığı– olabilir, ama tek neden bu değildir. Bireylerin ait olduğu topluluğun sınırların dışına çıkıp çıkmayacakları, çıkacaklarsa ne maksatla çıkacakları, onlarla ilişkiler yaşayan diğer toplulukların üyelerine nasıl yaklaşacakları da bunda etkilidir. Bu yüzden, toplumsal mekânlar, hem toplumsal hem de bireysel eylemlerin niteliğinde belirleyici bir etkidir.

Yeni kapitalizmin ticari beklentileri ve uygulamaları, yeni teknolojik olanaklar, yeni coğrafi keşifler, yeni ulaşım imkanları zamanla hem bu ayırımın mümkünüğünü daha kolaylaştırmakta hem de daha derinleştirmektedir. Irk, milliyet, inanç gibi geleneksel unsurlara hiper-modern yaşam tarzı temelli ayırım unsurları eklenmekte. Gün geçtikçe büyüyen şehirler, yaşam yerleri bağlamında yabancıları uzak tutmayı başarır başarmasına, ancak modern toplumsal gereksinimler vesilesiyle neredeyse bağımsız birer ülke kadar büyüyen coğrafyaları işlerin yürümesi için yabancıları geçici de olsa günün belirli saatleri için merkezlere taşımayı zorunlu kılar. Evet, yabancılarla ilişkiye girmemek için yapılacak en iyi şey, mümkün olduğunca onlarla karşılaşmamaktır, fakat hiper-şehirlerde bu mümkün olmuyor. Onlarla her an

²⁴Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çeviren Suha Sertabipoğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997, s. 25.

²⁵Bauman Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 153.

²⁶Sennett, Richard, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 193.

caddelerde, sokaklarda, eğlence ve alış-veriş merkezlerinde karşılaşılacaktır. Pekala, ama bu büyük sorun nasıl çözülür? Bilişsel/toplumsal mekân düzenlemesi şu anlayış üzerinde kurulur: “onların [yabancıların] işgal ettiği ve paylaştığı mekânlardan tamamen uzak durulamayacağı için, sonraki en iyi çözüm, onlarla pek de karşılaşma sayılmayan bir karşılaşma, karşılaşma olmayan bir karşılaşma, bir sahte karşılaşma içine girmektir.”²⁷ Yabancılarla, uyumsuz ve tehlikeli ilişkilerin failleriyle ilişkiye girmemek için sahte karşılaşma sanatında usta olmak gerekir. Sahte karşılaşmanın en önemli tekniği, göz temasından kaçınmaktır. Zira temas eden göz ilişkiye çıkarılan davetiyedir. Kişiyile ilişkiye girmekten kaçınmak, ama yine de kalabalıklar içinde bir yer bulmak için, kaçamak bakışlarla, alttan bakışlarla bakmak gerekir. Yapılacak şey, “bakmıyormuş gibi yaparken görmektir. Yanıt vermeye teşvik etmeden, karşılık vermeye davet etmeden tehlikesiz bir şekilde bakmaktır; ilgisiz görünürken dikkat etmektir.”²⁸ Basit bir hamleyle arka plana itilmiş olan yabancıların, eylemlerin gelişim çizgisi ve sonuçları üzerinde etkide bulunma imkanı bertaraf edilir. Arka plana itilmekle yabancı, ilgisiz, tanınmayan, kabul edilmeyen, varlık olmayan bir varlık haline gelir; çünkü artık tüm bilinçli ilişkilerden soyutlanmış bir alandır ve bu alan her tür sempati ve antipatiden yoksun bir duygusal boşluk alanıdır. Modern dünyada tüm çaba sahte karşılaşma sanatına uygun bir fiziksel mekânın yaratılmasıydı. Şehir, bu amaç çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde planlanır; yerleşim yerleri bu amaç çerçevesinde homojen, tek tip ve yeniden üretilebilecek bir şekilde düzenlenir. Şehrin mekânsal düzenlenmesi, sınıfları, etnik grupları, kuşakları ayırmaya uygun bir hale getirilir. Semtler, mahalleler, barınma yerleri, eğlence yerleri mümkün olduğunca bu ayırımı ayakta tutma ve derinleştirme amacıyla düzenlenir.

Şehrin ortak mekânları ise, sadece içinden geçilecek yer işlevi görür. Caddeleri, yolları, metrolarıyla şehirler bir yerden bir yere geçmenin imkanları olarak görülebilir. Şehrin bu mimarisinin gerisinde İngilizce kökenli *city* sözcüğünün anlamına gösterilen sadakat bulunur. “[*city*nin anlamını gösteren] kaynaklardan biri *urbs*, yani kentin taş yapısıdır. Kentin taş yapısı korunma, ticaret ve savaş gibi pratik nedenlerle kurulmuştu. ‘City’nin diğer kökü *civitas*tır ve bu sözcüğün anlamı, kentte biçim bulan duygular, ritüeller ve inançlardır.”²⁹ Buna göre şehir mimarisinin temelinde, bir yandan koruma altına alınan sınırlar içinde yer bulacak olanları belirleme, diğer yandan bu sınırlara dahil olanlar arasında her türden amaç, duygu, tutum paylaşımının niteliğini saptama arzusu yatar. Bu ikili yapı, Harvey’in ısrarla vurguladığı adaletsizliğin coğrafyalaştığına dair söyleminin gerisindeki temel gerekçedir. Bu, ilişkilerin rotasının çizilmesinden tahmin edilenin ötesinde bir anlam taşır;

...toplumsal mekân, bireylerin etrafını çevreleyen mekânsal simgeciliğe tepkilerinin, duygu ve tasavvurlarının oluşturduğu bütündür. Her kişi, öyle görünüyor ki, kendi geometrik sisteminde

²⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 153.

²⁸ a.g.e., s. 155.

²⁹ Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı*, s. 27.

ördüğü mekânsal ilişkiler ağında yaşamaktadır. Bütün bunlar, analitik bakış açısından moral bozucu bir manzara oluşturabilirdi, ama kişi ve gruplar kendilerini çevreleyen mekân karşısında büyük ölçüde benzer tasavvurlar oluşturmakta, yaptıkları değerlendirmede ve mekân içindeki davranışlarında benzer yollar tutmaktadır.³⁰

Böylece sahte karşılaşma, fiziksel olarak yakın olanları toplumsal mekândan çıkartmak, onları tamamen ilgisiz insanlar haline getiren modern uygarlığın sonucu yüzün silinmesidir. Modern kent bireyselliğin yok olduğu biçimsiz bir yığından ibarettir. Bireylerin varlıkları ya da yoklukları bir fark yaratmaz, her birey bir diğerinin benzeridir, her biri bir diğerinin yerine geçebilir; çünkü insanlar şehir mekânında rastgele karşılaşılırlar. Modern dünya, insanları bizden olanlar ile yabancılar olarak ayırmakla modern yaşam tarzını güvence altına almamışsa da, belli bir endişeden kendini kurtarmıştır. Çünkü yabancıları ayırmakla artık tehlikenin ne olduğunu, nereden geldiğini ve kimler tarafından yaratıldığını tespit etmiş oluyordu. Tehlike, düzenin bulanıklığına neden olan kirliliği yabancıardan geliyordu. Onlar, kuralların bilinmesini sağlayan hesapları boşa çıkararak, kararsız davranışları sergileyen, ahlâki olarak zayıf, iş ortamında erdemsiz, aşırı duygusal, dengeli yargılama yeteneğinden yoksun, tepkilerinde düzensiz ve tahmin edilmez ve bu nedenle ilişkileri belirsiz, kısaca bilişsel mekânı oluşturmaya karşı gelen tüm riskleri barındıran insanlardır. Bu tehlikelere sahip olduklarını bilmek, en azından denetim altında tutulmalarını sağlayacaktı.

Toplumsal/bilişsel mekân oluşturma süreci insanları belli sınıflara sokar, sınıflar arasında belli ayırımı noktaları belirler ve bir kesimi –yabancıları– belli bir toplumsal ve fiziksel mekâna uygun olmayan ilan eder. Bu nedenle belirli bir kesimi mekânların dışında tutmak için çeşitli düzenlemeler üretir ve uygulamaya koyar. Ne ki sonuçta yabancı olarak adlandırılan ve belli mekânizmalara tabi tutulan kesim olmadan toplumsal/bilişsel mekân varlığını sürdüremaz. İşte bu duruma; yani bir yandan yabancıardan kurtulma isteği, diğer yandan yabancılar olmaksızın yapamama durumuna *proteophobia* denir. “*Proteophobia*, insanın içinde kaybolmuş, kafası karışmış, kendini güçsüz hissettiği durumlardan hoşlanmamayı ifade eder.”³¹

Modern dönem miadını doldurunca, ona karşılık gelen toplum tarzının mekân düzenleme biçimine postmodern tepki sesini yükseltir. Farklılıkla barışma süreci olan postmodernlik, modern dönemin ilişki tasarlama biçimlerine bağlı kalmaya yanaşmaz. Baudelaire'nin tavrı, mekân düzenleme konusunda postmodern kopuşu temsil eder. “Modern kent, insanları içe değil, dışa döndürebilirdi; kent onlara bütünlüğün değil, başkılığın deneyimlerini yaşatabilirdi.”³² Sadece Sennet için değil, Benjamin için de, dahası genel olarak, hatta kendisi için bile Baudelaire modern kentin şairidir, ama beklentisi

³⁰Harvey, David, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 38.

³¹Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 164.

³²Sennett, Richard, *Gözün Vicdadi*, s. 145.

postmodern beklentiyle tamamen örtüşür. Postmodernizm, Baudelaire'nin sözlerinin altına sevinçle imza atar. Sennett'in *Gözün Vicdanı*'nda belirttiği gibi, mekânın farklılıkları barındırması gerekliliğinin teorik filizleri olan bu yaklaşım, şehri, farklılıkları yaşamaya yönelik bir tür kültür olarak gören Chicagolu bir grup kentbilimci tarafından "haritada bir yer" olarak şehir ile "ahlaksal düzen" arasında ilişki kurmaya götürür; "yani bu kent görüşüne göre kişinin kendini geliştirmenin yolu Aydınlanma'nın bütünlüğü ve tutarlılığı değildi; bu yol daha karmaşık ve parçalı bir deneyim gerektirir."³³

Farklılıkla karşılaşmak, ama farklılığa benzemeden, farklılık içinde erimeden... Toplumsallık bu kabulle işe koyulur. Bu yüzden söz konusu döneme denk gelen mekânsal düzenleme, estetik/toplumsal mekân düzenlemesi olarak adlandırılır. Bu mekân düzenlenmesinin temelinde hareket halindeki insan vardır. "Estetik mekân, merak ve deneysel yoğunluk arayışı tarafından yönlendirilen ilgi aracılığıyla duygusal olarak çizilir."³⁴ Estetik mekân düzenlenmesinde amaç, modern dönem mekân düzenlemesinin aksine, işlevsellik değil, haz ve heyecandır. Burada belli bir düşünce dünyasının pratik olanaklarını nesnelleştirmekten ziyade, farklılık deneyimlerinin miktarını artırma, mümkün oldukça daha çok artırma eğilimi hakimdir. Fakat bu, yabancıya yabancılaşma sonsuz güven duyulmaya başlandığının ilanı değildir. Estetik mekân düzenlemesi de, tıpkı bilişsel mekân düzenlemesi gibi, temel olarak yabancı sorununa karşı bir düzenlemedir. Yabancıların toplumdaki konumunu, toplumsal yaşam içindeki yerini belirleyen ve böylece tarafı oldukları ilişkilerin çerçevesini çizen bir mekânsal düzenleme... Yabancıya ne olduğu, nasıl davrandığı, ne tür ilkeleri takip ettiği postmodern dünya için de belirsizdir. Bu yüzden, estetik mekân yaratma süreci, yabancıya yabancılaşma ile birlikte nasıl bir ilişkinin fâili olabileceğini belirlemeye yönelik bir süreçtir. Yabancı ilişkilerden yoksun bırakılmaz, ama ilişkilerin belirleyicisi de değildir. Yabancı, ilişkiler için bir taraftır, ama bir özne değildir. Aktör değil, figürandır. Bir ilişki yaşar, ama ilişkinin kontrolü elinden alınmıştır. Yabancı bütün yabancılaşma ile yaşar, fakat yaşamın özsel niteliğini belirleme konusunda etkisizdir. Ne ki bu mekân düzenlemesinin belirleyici özelliği, bilişsel mekân düzenlemesinin aksine, yabancıyı gözden uzaklaştırmaya çalışması değil, yabancıyı göze hitap eden biri haline getirmesidir. Bu mekânda yabancı artık yabancılaşma ile bir haz objesi olarak sahneye çıkar. Yabancılar bilinmeyen davranışları, eylemlerinin çeşitliliği ve şaşırtıcı kapasitesiyle, tahmin edilmeyen tarzları, alışıldık olmayan ilginç kıyafetleriyle ilgi odağı haline gelirler. Yabancılar bu yönleriyle kendilerini seyredenlerin hazları için birer zengin kaynaktırlar. Bu anlamda bilişsel mekânı harekete geçiren *proteophobia*, yani yabancılarla her yönüyle duyulan bir korku iken, estetik mekânı harekete geçiren *proteophilia*, yani yabancılarla duyulan merak ve bundan kaynaklanan hazdır.

Mekânları Tüketmek'te, John Urry yerlerin, malların ve hizmetlerin alındığı ve tüketildiği, yerlerin görsel açıdan tüketildiği, yerlerin kelimenin

³³ a.g.e., s. 150.

³⁴ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 146.

gerçek anlamıyla –endüstri, tarih, binalar ve çevre bakımından– tüketildiği, yerlerin bazı kimliklerin tüketildiği mekânlar olarak iş gördüğünü iddia ederek, mekânları hem şeylerin tüketim merkezi hem de bizzat kendilerinin tüketildiği anlamda tüketimi olanaklı kılan, artıran, hızlandıran bir zeminden başka bir anlam ifade etmeyecek ölçüde dönüştüğüne vurgu yapar. Tüketim toplumlarında tüketimin sınırlarının tamamen erimesiyle, mekânlar, aynı zamanda bizzat insanların görsel olarak tüketilmesine ve “yüzlerinin silinmesine” aracılık eder. Turist, aylak mekânın bizzat kendisini tüketir, ama kendisi de bulunduğu mekânların sakinleri tarafından görsel tüketim nesnesi, mekân tüketimi karşılığında görsel ve ekonomik bağlamda tüketilen nesnelere dönüşür. “Cinsellikten sosyal mevkiye kadar, arzu duyulabilecek her şey insanların gerçekten sahip olmaları açısından ulaşabileceklerinin çok ötesinde olsa bile, kalabalıkları büyüleyici vitrin fetişleri olarak metalara dönüştürülebilir.”³⁵

Estetik/toplumsal mekânda yabancıyla bir ilişki yaşanır, ancak bu ilişki yabancıya dışsallığıyla sınırlıdır. Postmodern dünyada yabancıyla girilen ilişki, otantik tavırlarıyla, farklı kıyafetiyle yabancıya seyredildiği bir ilişki olarak varlık kazanır. Yabancıyla girilen ilişki, yalnızca bir seyir ilişkisidir. *Ten ve Taş*'ta belli başlı şehirlerden hareketle Batı uygarlığında şehir kültürünün tarihsel seyrini yazan Sennett'in çok kültürlülük kenti olarak New York'u “farklılık ve kayıtsızlık” başlığıyla incelemesi ilginçtir. Farklı ırklardan, uluslardan ve milletlerden insanların yan yana yaşadığı New York caddelerinde geçen turistlerin “neredeyse yaptıkları tek şey birbirlerine bakmaktır.” Ancak yabancılar her yönüyle ve saf bir şekilde haz nesnesi değildir. Yabancıya yabancılaşmadan, fiziksel ilginçliğinden, ticari değerinden bile koşulsuz olarak yararlanılmaz. Ancak güven vermiş yabancılar haz nesnesi olarak atanır. Bu güvenin dışında kalan yabancı yalnızca korku uyandırır. Dolayısıyla estetik mekân oluşturma, güven getirilmiş bir ortamda yabancılarla ilişki kurma sürecinin devamıdır. Bu nedenle estetik mekân oluşturma sürecinde ortaya çıkan ilişki bir tür oyun ilişkisidir.

Pekala, ama neden? Günümüz ilişkileri ile oyunu benzer kılacak ortak özellikler nelerdir? İnsanı oyun oynayan bir varlık olarak tanımlayan John Huizinga *Homo Ludens* adlı çalışmada oyunun temel niteliklerini inceler. “Oyun fikri, düşünce tarzımızda ciddiyet fikrinin karşıtıdır...Oyun ciddi-olmayandır.”³⁶ Ancak bu oyunun sadece komiklik ya da aptallık olduğu anlamına gelmez. Oyun ciddi olarak oynanabilir, ama oyunun kendisi ciddi olmayandır. Bu, Bauman'ın da tespit ettiği gibi, oyun, hiçbir akılcı amaca hizmet etmez. Oyun para kazandırabilir, sağlıklı kılabilir, ancak bunlardan hiçbiri bir oyunun içkin amacı değildir. “Her oyun, her şeyden önce gönüllü bir eylemdir.”³⁷ Oyuncu oyuna kendi rızası ile girer; hiç kimse birini bir oyun

³⁵Buck-Morss, Susan, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 101.

³⁶Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. M.A.Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 22.

³⁷ a.g.e., s. 24.

oynamaya zorlayamaz. Bu anlamda oyun tamamen özgürlüktür. Ancak oyunun özgürlüğü oyuna girdikten sonra sona erer. Zira oyun, ihlali oyunun ihlali anlamına gelen çeşitli kurallardan ibarettir. Bu yüzden hiç kimse başladıktan sonra oyunun kurallarına uymama özgürlüğüne sahip değildir. Oyun hiçbir yükümlülük taşımaz, ama oynanmaya başladıktan sonra kurallarına uymayı yükümlü kılar. “Oyun, başlar ve belli bir anda biter.”³⁸ Bu, oyunun zaman ve mekânla sınırlı olduğunu gösterir. Oyun belli bir mekân içinde belirli bir zamanda başlar ve sona erer. Bu nedenle her oyun aktarılabılır ve tekrarlanabilir. Oyun sadece belirli bir zamanda kendisine ait mekânların sınırları içinde oynanır ve buradan taşıdığı zaman mekânı kirletir. Dolayısıyla oyunda hiçbir mutlak zafer ve yenilgi yoktur. Her oyunun, rövanşıyla eski oyunun sonucunu ters çevirme olanağı vardır. Dolayısıyla her oyun daima yeni bir başlangıç olarak ortaya çıkar. “Oyun düzen yaratır, oyun düzenin ta kendisidir.”³⁹ Düzenlilik oyunun mükemmelliği anlamına gelir. Her oyun kendi içinde kuralları çerçevesinde düzenli işleyen bir işleyiş biçimine sahiptir ve bu işleyiş oyunun estetik boyutunu ortaya çıkarır. Bu nedenle oyun mutlak başlangıçtır. Oyunun bu zamansal ve mekânsal sınırlılığı, özgürlüğü ve gereksizliği, onu, normal, sıradan, asıl ve gerçek yaşamdan ayıran şeydir. “Oyun ciddi olabilir, fakat bu durumda bile gerçek için değildir, gerçekmiş gibi oynanır, bu ‘...mış gibilik’ onu ‘gerçek gerçeklikten’ ayıran şeydir.”⁴⁰

Oyuna dair bütün bu tespitler yaşam açısından ne demeye gelir? Postmodern dünyada yaşam, belirli bir zaman ve mekân içinde, ciddi olmayan bir tarzda, sabit, belirlenmiş içkin bir amacı olmayan, ama yine de belirli kurallar taşıyan, belirli bir düzenlilikle devam eden, gelip-geçici, yaşanıyormuş havası yaratılan bir yaşamdır. Bu yüzden neredeyse bir oyun yaşamıdır.

Günümüzde insanlar sabit bir mekân içinde durmayan oyunculardır. Walter Benjamin’in modern şehirli insan tiplmesi olan *flaneur* şehirli oyuncu insanın en belirgin temsilidir. Hiçbir yere bağlı olmayan, yeri-yurdu olan, ama ona sahip çıkmayıp aylak aylak dolanan bir insan. *Flaneur*, Urry’nin söylemiş olduğu gibi, zamanın satın alınabilir bir nesne olduğunun göstergesidir. Çalışmaktan ısrarla kaçınan ya da modern çalışma kavramı lehine zamanı sınırlamayan, tam aksine çalışmayı boş zaman aracılığıyla sınırlayan ya da boş zamanı tamamen çalışma zamanının önüne koyan bir tiptir. Mekân içinde bedensel hareketin özgürlüğü anlamına gelen gezinti devrim Paris’inin, dolayısıyla kodernizmin mirası olsa da, postmodern insanın hareketliliğinin kendine özgüllüğü söz konusudur. Bu günlerde çoğumuz durmadan yer değiştiririz değiştirmesine, ancak hiçbir yer günümüz insanı için kalıcı değildir. Gidilen her yer bir süreliğine konaklanan bir mekândan öte bir anlam taşımaz; şehrin bütün yapısal unsurları, caddeleri, sokakları, binaları, tarihi yapıları, sanat mekânları, sanat eserlerinin bizzat kendileri, kuleleri, insanların giyimleri, inanç biçimlerinin ritüelleri, yaşam tarzları, insanlar arası ilişkileri ve nihayet

³⁸ a.g.e., s. 26.

³⁹ a.g.e., s. 27.

⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 170.

insanların bizzat kendileri rastlantısal olarak, geçiş süreci içinde göze hitap eden nesnelere ve şeylerdir. Mekân, mekânın sınırları içindeki her türlü coğrafik ve doğal figürle birlikte insan ve insan ilişkileri geçici olarak, bir daha geri dönüp bakma beklentisi olmaksızın tüketime tabi tutulur. Tüketilmek istenen her şeyin yegane anlamı, daha önce tüketmemiş olanların da söz konusu şeyleri tüketmelerine dair bir bakış yaratmasıdır. Bu bakış, elbette nesnel bir bakış değildir, mekânları tüketmek üzere hareket halinde olanların hareketliliğinden doğan bir yapay ihtiyaç, belki de bir beklentidir. Gidilen her yerde yeni deneyimler yaşanır, ancak bu deneyimlerden hiçbiri sürekli yer değiştiren insanın yaşamının bir parçası haline gelmez. Göçebe bir yaşam... Bu yaşam içinde ilişkiler tesadüfi ve geçicidir. Gidilen her yerde bilinmeyen, tanınmayan insanlara merak duyulur, onlardan haz alınmaya çalışılır. Ne ki her şey burada biter; ilişkiler bununla sınırlıdır, yani yabancıların görüntüsü ve şekliyle... Bu ilişkiler olsa olsa seyir ilişkileri olarak tanımlanabilir. Seyir ilişkisinde, seyredilenle girilen ilişkinin niteliği seyredene bağlıdır. Seyreden, seyredilene istediği gibi yorumlar, kim olduğunu, ne yaptığını istediği gibi şekillendirir. Artık kişinin kişiselliğinin hiçbir nesnel temeli yoktur. Daha doğrusu kişinin kişiselliğinin her türden ontik ve epistemolojik dayanağı, yaşam tarzı tarafından silinir. Tüketmek maksadıyla yapılan seyahatlerde kişi amaçsızca oradan buraya dolaşır durur. Postmodern dünyanın şehirli insanı aylak aylak dolanırken oyun oynar. “Şehirli *flaneur* seyahat eden oyuncudur.”⁴¹ Ancak şehirli *flaneur*’ün oynadığı oyun “*solitaire*”, yani tek kişilik oyundur. Bu nedenle bu oyunun en büyük özelliği rakibin de, hakemin de olmamasıdır. *Flaneur*’ün oynadığı oyunun en büyük özelliği, oyuna ilişkin bir oyun olmasıdır, bu oyun ötekileri oynatan bir oyundur. Oyuncu aynı zamanda yönetmen ve seyircidir. Oyuncunun rolü seyirci-yönetmen tarafından yazılır, oyuncu sokakta gezen bir oyuncudur. Oyunculara kimlik veren, nereden geldiklerini ve nereye gideceklerini, ne yapacaklarını, nasıl rol yapacaklarını belirleyen seyirci-yönetmendir. Ancak bu oyunda her yönetmenin kendisi de başka bir yönetmen tarafından bir oyunun içine çekilen bir oyuncudur. Böylece tüm şehir insanı, hem senarist, hem yönetmen, hem seyirci ve hem de eleştirmen olduğu bir hayat-oyunu oynar. *Flaneur*’ün oyununun oynandığı sahne şehirlerin mekânlarıdır. Şehir mekânı *flaneur*’ün oyununu rahatlıkla oynayacağı bir sahnedir. Bunun böyle olması doğaldır; çünkü Benjamin *flaneur* kavramını modern şehir yaşamını tasvir ederken kullanır. Benjamin, *Pasajlar*⁴²’da belirttiği kadarıyla, modern şehir geniş caddeleri ve pasajlarıyla insanı başıboş gezen bir yaşam bağlamına sürükler. Şehirli insan gezinir, ama niçin gezindiğini bilmez. Geniş caddeleri, pasajlarıyla şehir *flaneur* için asıl mekândır. Şehrin caddeleri, geniş kaldırımları avare avare dolanmak ve arada bir etrafa bakınmak için yeterince ilgi çekicidir. Bu caddelerde şeyler kaçış halindedir. Şehrin caddelerinde keşif için gezen *flaneur* yabancıları kaçış halinde görür, onları rahatlıkla oynatır ve zevk almaya

⁴¹ a.g.e., s. 172.

⁴² Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2004, s. 114-115.

çalışır. Ve pasajlar caddeleri süsleyen mekânlardır. Pasajlar herkesin kalabalık içinde işini yaptığı, herkesin *flaneurler* arasından bir *flaneur* olduğu uygun mekânlardır ve bu nedenle doğru, oyunu bozmayan eylemlerin olduğu yerlerdir. Caddeler, lüks kaldırımlar ve pasajlar *flaneur*ün göz zevkine hitap eden yerlerdir; kimse kimseyle ilgilenmek zorunda değildir, her şey akıp gitmektedir.

Benjamin'in tespitlerini takip eden Bauman, *flaneur*ün oyununun devam ettiğini, ama sahnenin değiştiğini düşünür. Pasajlar artık bulunmuyor, caddeler ise ölü mekânlardır. Kalan pasaj varsa eğer, ancak nostaljik bir mekân olarak iş görür. Dahası caddelerde ve kaldırımlarda artık yayalar yoktur, daha önceleri bu mekânları mesken edinenler şimdi lüks arabaları içinde geziniyorlar. Kaldırımlarda kalan insanlar bundan böyle sadece evsizler, uyuşturucu satıcıları, yankesiciler, saldırganlar, kısacası tehlikeli insanlardır. Artık sadece bir yerden bir yere gitmek için, dışarıdan içeriye geçmek için kullanılan caddeler ve kaldırımlar mecbur kalınmadıkça gidilmeyecek yerlerdir.

Dışarıyı işlevsizleştirip içeriye merkezileştiren postmodern mekân tasarımı, tehlikeyle yüz yüze kalmadan yabancıları kontrol etmenin en radikal mekân tasarımı olarak iskeleti çelikten, duvarları tamamen camdan olan modern yapıları hükümsüz kılar. İçerden dışarıyı kontrol eden modern mekânın yerine dışarıyı teknikle içeriye taşıyan bir mekân ikame eder. Bauman aylıklık konusunda fazlasıyla Benjamincidir, ancak Benjamin için modern bir karakter olan *flaneur*ü postmodern bir karakter olarak betimler. Urry bu konuda Benjamin'in çizgisinden ayrılmayarak *flaneur*ü modern dünya içinde değerlendirmeye devam eder, ama Benjamin'den farklı olarak, teknolojik gelişim sayesinde hız kazanan ulaşım araçlarındaki dönüşüm nedeniyle modernliği yaya *flaneur* değil, tren, otomobil ve jet uçakların yolcusu *flaneur* simgeler. Son dönemlerin kuramsal tartışmaları vesilesiyle 1960 ya da 70'li yıllar postmodern dönemin başlangıcı olarak alındığında, bu konuda Baumancı ve Urryci yaklaşımın sentezi bir konum benimsemek daha doğru görünüyor. Benjamin, her ne kadar *flaneuru* modern bir tip olarak betimlemişse de, modern dönemden postmodern döneme önemli değişikliklerle devam eden aylıklık ciddi dönüşümler geçirir. Seyahatin doğasındaki değişimleri hesaba katan Urry'nin izinden giderek seyahat sınırlarını bir hayli genişletmiş, ama Bauman'ın izinden giderek postmodern bir karakter olarak konumlanmış bir *flaneur* betimini benimsemek gerekir. Böylece artık şehir değil, belirsiz sınırlı bir mekân aylıklığın seyahat biçimini belirler. Sınırları dar bir mekân aylıklığın sonunu getirir. Ne ki geçicilik de, dışarıyı geleneksel anlamında edince, dışarı anlamsız bir kategoriye dönüşür.

Bauman'ın artık asıl mekânın "içerisi" olduğuna dair iddiası da ancak böyle sağlam bir gerekçe bulur. Mekânlar artık caddelerden uzak, sıkıca kapatılmış, fire vermez bir şekilde elektronik aletlerle güvenlik altına alınmış ve her ziyaretçiyi kabul etmeyen içerisi olmuştur. Artık şehrin işlek alış-veriş merkezleri asıl mekândır. Oyun sona ermiş değildir, ama oyunun sahnesi, niteliği ve *flaneur*ün işi değişmiştir. İçerde yabancı yabancılığıyla yine zevk konusudur, yine zevk aracıdır, ancak bundan böyle *flaneur* ne senaristtir ne de yönetmen. Senaryolar artık alış-veriş merkezlerini düzenleyen uzmanlar,

tasarımcılar ve alış-veriş merkezlerinin sahipleri, turist tüketim hizmetlerini görenler yazar ve yönetir. *Flaneur* bu mekânlarda malların düzenlenmesine göre oynayan bir oyuncu ve yine bu mekânlar ve mallarının düzenlenmesiyle rolü yazılmış olan yabancıların seyircisidir. Turist, gezgin ya da aylak, hiçbir risk almadan, ama konumundan da hiçbir feragatta bulunmadan yapmak istediğini yapmaya devam eder. Dünya genişledikçe, insan dünyanın genişliğini keşfettikçe, içeriye sığınmak için çırpınır. Sokak kalabalıktır, merak uyandırır, fakat tehlikelidir, suçlularla doludur. Meraktan da, korkudan da vazgeçmeyen insan, bu iki duyguyu içeriye sığınarak yaşar. İnsan içeride gözlerini en keskin biçimiyle kullanmaya devam eder, ama burada gönlünü tamamen içeriye hapseder. Tam da bu nedenle senaryolar artık sipariş edilebilir, satın alınabilir *ready-made* şeylerdirler. Zira yeni tarz mekânlar televizyonlar, videolar ve bilgisayarlarla rahatlıkla kaydedilmektedir. Dolayısıyla “*flaneur*ün bu paketlenmiş malları aracılığıyla, *flaneur*ün av alanı olarak şehir, teleshire dönüşmüştür.”⁴³

Ve seyircinin seyrettiği yabancı, *ready-made* senaryolarla hazırlanan video kasetlerle alınıp eve götürülebilen yabancıdır. Yabancılar artık yaşamları cam bir ekranla sınırlı olan teledolayımlardır. Yabancılar tam bir güvenilirlik çemberinin içindedirler; artık onlardan korkmak, onları uzun uzun seyretmekten kaçınmak için hiçbir neden yoktur. TV filimlerinde birbirini yiyen, boğan ya da hayvani tutkulara kapılmış, ancak “biz”e hiçbir zararı dokunamayacak olan insanlar olarak konumlandırılırlar. “Onlar [haz] objeleri olarak sınırsızca yakındırlar, ama eylem objeleri olarak sınırsızca uzaktırlar.”⁴⁴

Bütün tartışmadan anlaşıldığı üzere toplumsallaşma da, toplumsallık da; mekânı bilişsel olarak yönetme de, estetik olarak yönetme de yabancılara karşı alınması gerektiğine inanılan önlemleri merkeze alır. Bu nedenle bilişsel ve estetik mekânları, en iyi *anthropophagic* ve *anthropoemic* stratejileri tanımlar. İlki asimilasyon, ikincisi ise dışlama stratejisidir. Asimilasyon, yabancıları kendi içinde eritme ve tamamen kendine benzetme yoluyla yok etme stratejisidir, buna karşılık dışlama, yabancıları yaratılan düzenli dünyanın sınırları dışına atma ve onlarla her türlü iletişimleri kesme stratejisidir. Buna göre söz konusu iki toplumsal mekân oluşturma da yabancıları, ya tamamen kendi istedikleri insan tipine sokmaya çalışır ya da onları tamamen dışlayıp uzaklaştırmaya...

Ahlak, görüldüğü gibi, bilişsel ve estetik mekân düzenlemeleriyle tehdit altındadır. Modern ve postmodern mekân düzenleme stratejileri “öteki için olma” ilişkisini yerinden eder. Modern ve postmodern mekânlarda insanlar bir arada olabilirler, yan yana gelebilirler, ancak bu birliktelik türleri olsa olsa “ile olma” ya da “yan yana olma” ilişkisi olarak tanımlanabilir. Bu birliktelik türlerinde “karşılaşmalar, ya gelip geçici, ya bölük pörçük ya da her ikisidir.”⁴⁵ Bu birlikteliklerde insanlar yüzler olarak değil, beden, görüntü olarak

⁴³ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, 177.

⁴⁴ ag.e., s. 178.

⁴⁵ Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, s. 49.

karşılaşırlar. Modern ve postmodern şehirde insanlar ilgi alanının dışında olan fiziksel varlıklardır. Her iki mekân düzenlemesi de bireyin ahlâki sorumluluğu yüklenmesini engeller.

Modern mekân düzenlenmesinde ahlaki sorumluluk ontolojiye indirgenir. Sorumluluk yakın olana, benzer olana, hakkında her türden bilginin el altında olduğuna karşı duyulur. Sorumluluk yüzden, “biz”e kayar. Bu nedenle toplumsallaşmanın mekân düzenlenmesi, ahlaki sorumluluğun önünü tıkayan, yönünü değiştiren, sonunda çoraklaştıran bir düzenlemedir. Modern mekân düzenlenmesi ahlaki aile, millet, ulus, ırk ile sınırlar. Fakat bu bir ahlaki dünyanın önünü açmak değildir, tam aksine farklılıkları tehlike ilan ederek onlara karşı tetikte olmayı, savaş teyyakuzunda olmayı meşrulaştırmaktır. Bilişsel/toplumsal mekânın oluşturulmasında duygular ya bastırılır ya da hizmetçi rolüne indirgenir. Bütün kaygı genel olarak bilişselliktir. Her şey bilişsel bir yolda belirlenerek kodlaştırılıp kontrol altında tutulur. Kesin kuralların yokluğu nasıl davranılacağına ilişkin bilgi eksikliği olarak sıkıntılı bulunur ve kurallar yaratılmaya çalışılır. Tüm bunların sonucu insan ilişkilerinin “ile olma” ilişkisine dönüştürülmesidir.

Estetik/toplumsal mekân, farklılıkları yaşama deneyimlerini artırma kabulüyle hareket eder etmesine, ancak o da ahlâki duyguları etkisizleştirme konusunda bilişsel mekândan geri kalmaz. Zira farklılıkları ahlaki birer uyarıcı, ilişkiye davet eden birer motif olarak konumlandırılan bir iş görmez, kayıtsızlık yaratır. Akışkan mekânların içinde yüzen farklılık, mekânın kendisi gibi akışkan bir hal alır. Burada “duygularımı imajların seli basar, ama bir imajla diğeri arasındaki değer farkı benim kendi hareketim gibi geçip gidici hale gelir; farklılık, bir değişiklikler resmi geçidi haline gelir sadece.”⁴⁶ Yabancı, öteki ne sempati ne de empatinin nesnesidir, sadece heyecanı, farklılığın içsel deneyimini yaşama nesnesidir. Sempati de, empati de elbette kalplerden silinmiş değildir. Ne ki ikisinin de sınırları ötekini kapsayacak kadar geniş değil, benzer olanı kapsayacak kadar daralmıştır. Zira estetik mekân eğlencenin ölçüsüyle yaratılır. Bilginin miktarı estetik mesafeye ters orantılıdır; en az tanınan ve en az tanınabilenler en yüksek eğlence değerine sahiptirler. Yayılan meta fetişizm insanın görüntüsünü de içermeye başlar; nesnelere birlikte insana dair olan her şey eğlence ve haz bağlamında sahip olunması gereken birer “şeye” dönüşür. Yeni ve değişik olan estetik yakınlığa sokulur, eski alışıldık olan uzağa sürülür. Bu nedenle “ahlâki bağlılık onda [estetik mekânda] nefret uyandıran şeydir”⁴⁷ Kişisel bir iç deneyim olan haz arayışı sayesinde aşırı bireyleşen bir dünyada her insan dış görünümü sayesinde ilgi uyandırır, ama ahlaki anlamda kayıtsızlık karşılık gören tek ilişki haline gelir. Postmodern çağda geçiş yeri olarak mekânlar anlamını, insan ise değerini yitirir. Sadece eylemlerin pasif ucu değil, aynı zamanda aktif ucu da... Mekânsal düzenlemeler bireysel ilişkilerde belirleyici olunca, kişisel yaşantıların önüne geçerek, deneyimin yaşamsal anlamını bertaraf eder. Kişiler yaşantılarını değil, toplumsal mühendislerin

⁴⁶ Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı*, s. 152.

⁴⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 180.

yönlendirmelerini yaşamın belirleyicisi mertebesine çıkarırlar. Eylemin faili hala eylemin taşıyıcısıdır, ama öznesi değildir. Bilinç düşünme edimi sayesinde ulaşılmış bilgiyle değil, dayatılmış kolektif beklentilerle iş görür. Haliyle her zamansal akışla birlikte deneyimleriyle biraz daha bağı kesilen kişinin hafızası kişisellikten uzaklaşır.

KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt. *Mortality, İmmortality and Other Life Strategies*. California: Stanford University Pres, Stanford, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell,1993.
- Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford UK & Cambridge: Blackwell, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ve Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*. Çeviren Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çeviren Suha Sertabipoğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. Çeviren Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- Benjamin, Walter. *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2004.
- Buck-Morss, Susan. *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Harvey, David. *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Husserl, Edmund. *İdeas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çeviren W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. M.A.Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*, (ed. By Sean Hand), Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Esence*. Çeviren Alphonso Lingis. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Extraority*. Çeviren Alphonso Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duguesne University Press, 1998.
- Levinas, Emmanuel. "Felsefe, Adalet ve Aşk", (çev. Medar Atıcı), *Felsefelogos*, Sayı: 2, s. 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (çev. Medar Atıcı ve diğerleri), İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

- Sennett, Richard. *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Sennett, Richard. *Gözün Vicadı*, çev. Suha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Urry, John. *Mekânları Tüketmek*, Çev. Tahmi G. Öđdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

MORALITY IN MACHIAVELLI, HOBBS AND LOCKE: A COMPARATIVE ANALYSIS

Funda GENÇOĞLU ONBAŞI*

ABSTRACT

This study moves from the contention that morality is a political concept par excellence. In other words, this study is built on the presumption that social and political analysis of what is goes hand in hand with a concern with what ought to be, and that when at stake are the matters of socio-political life, the two are interwoven. This conviction to the importance of morality for political analysis, in turn, fuels the curiosity about the different ways in which this tense relationship has been handled by the important figures of political thought. It is out of this curiosity that this article focuses on the views of Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes and John Locke, who are usually listed in chronological order as the founders of modern political thought, on the question of morality or more specifically on the relationship between politics and morality. The comparative analysis in this study shows that these three important figures do not have much in common in terms of their conception of morality, that is, in terms of the ways they chose to deal with this question and in terms of their particular propositions as to what is or is not to be accepted as moral. However, one thing is common: the issue of morality is at the very center of their theoretical frameworks interconnected with their arguments regarding other crucial concepts of their analyses, like for instance, human nature, state, individual/community relationship, authority, and power.

Keywords: Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, morality, morality and politics.

(Machiavelli, Hobbes ve Locke'ta Ahlak: Karşılaştırmalı Bir İnceleme)

ÖZET

Bu çalışmanın çıkış noktasını ahlak kavramının politik bir kavram olduğu önermesi oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, toplumsal ve siyasal yaşama dair meseleler söz konusu olduğunda "nedir" sorusuna verilen yanıtlarla "nasıl olmalıdır" sorusuna verilen yanıtlar iç içe geçmiş durumdadır. Toplumsal ve siyasal olaylar karşısında bu soru üzerine inşa edilen bir ilgi/merak/dikkat/kaygı asla küçümsenesi bir şey olmamakla birlikte, "ne olmalı/nasıl olmalı" sorusunun önemsiz/değersiz/anlamsız bir soru olduğu sonucuna yol açmamalıdır. Klasik siyasal düşüncenin en önemli ve etkili isimlerinden olan, hatta çoğu zaman modern siyasal düşüncenin kurucuları olarak sırayla isimleri zikredilen, Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes ve John Locke'un eserleri incelendiğinde de ahlak konusunun son derece merkezi bir konumda olduğu görülmektedir. Bu konunun ortaya konulması bu makalenin ilk amacı olarak sayılabilir. Bu üç politik düşünürün ahlaki soruları ele alış biçimleri ve/ya da "ne olmalı" sorusuna verdikleri yanıtlar bakımından farklılıkları, benzerliklerinden daha fazla olduğu öne sürülebilir. Ancak, hepsinin ortak noktası, ahlak konusuna yaklaşımlarının, üzerine yazdıkları diğer siyasal kavramları (devlet, birey, otorite, insan doğası, iktidar gibi) nasıl düşündükleriyle doğrudan ilintili olmasıdır. Ahlak konusunun siyasal düşüncenin en önemli isimleri açısından önemini ortaya koymanın yanı sıra, bu makale bu üç düşünürün konuya yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, ahlak, ahlak-siyaset ilişkisi

* Assist. Prof. Dr. Başkent University Department of Political Science and International Relations.

Introduction

This study moves from the contention that morality is a political concept *par excellence*. In other words, this study is built on the presumption that social and political analysis of *what is* goes hand in hand with a concern with *what ought to be*, and that when at stake are the matters of socio-political life, the two are interwoven. This conviction to the importance of morality for political analysis, in turn, fuels the curiosity about the different ways in which this tense relationship has been handled by the important figures of political thought. It is out of this curiosity that this article focuses on the views of Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes and John Locke, who are usually listed in chronological order as the founders of modern political thought, on the question of morality or more specifically on the relationship between politics and morality. The vast literature dedicated to an analysis of the works of these great thinkers is indeed an indication of the fact that for those who are dealing virtually with the same questions as they did some hundred years ago, their writings are anything but irrelevant.

This being its point of departure, this article aims at a comparative analysis of the different conceptions of morality in Machiavelli, Hobbes and Locke. Through this analysis, it tries, in the first place, to show the different ways in which they tackled with this issue as well as the interesting parallelisms between them. More than that, however, it tries to demonstrate the centrality of morality in their political thought by delineating the connections between conceptualization of morality and other central political themes such as the state, human nature, power and individual/community relationship.

Machiavelli: 'Moral', 'Immoral' or 'Amoral'?

There is a widespread agreement today that Machiavelli stands outside the main tradition of European political thought. He is different in the way he thinks and talks about society from great medieval thinkers and from the great thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries. As Plamenatz points out, both the Medieval political theory, and the political theory of the sixteenth and seventeenth centuries were rooted in theology and hence the main question those thinkers dealt with was that of 'What is the essential nature of man?' which was equivalent to ask 'What are God's intentions/purposes for him?'¹ In Machiavelli's conception on the other hand, man is self-assertive. He lives not to seek God's favor or to serve some larger purpose than human purpose, but to satisfy himself; he seeks to make himself felt.² As is known, Western civilization, up to modernity, developed within a moral environment shaped by

¹ John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theories From Machiavelli to Marx*, revised by M.E. Plamenatz and R.Wokler, (London and New York: Addison Wesley Longman, 1992) p.36-37.

² Ibid.

Christianity and its ethics. Different from this tradition, Machiavelli builds his morality on the claim that individuals can never escape worldly affairs and therefore tries to provide them with tools for acting in always changing times. His morality is a this-worldly morality; its rules are centred on individual and his actions. This is the radical newness of Machiavellian morality for those times. Althusser highlights this novelty as the most startling aspect of Machiavelli's work:

Machiavelli is the theorist of something new solely because he is the theorist of beginnings of the beginning... The novelty of the beginning thus grips us for two reasons: because of the contrast between the after and the before, the new and the old; and because of their opposition and their impact, their rupture... If he is gripping, it is not simply because he is new, but because he represents a beginning.³

Machiavelli himself writes on the first page of *Discourses*:

Although the envious nature of men has always made it no less perilous to discover new methods and institutions than to search for unknown lands and seas... nevertheless I have resolved to enter upon a path still untrodden, though it may bring me distress and difficulty.⁴

He explains the originality of his work as his effort to concentrate on what really happens rather than on theories or speculations;⁵ and he criticizes the former views for not following the same path. He accuses them of being interested in imagining many "Republics and Princedoms that have never been seen or known to exist in reality" because he believes that "how men live is so different from how they should live."⁶

The novelty of Machiavelli's work is generally viewed as an outcome of the special and extraordinary conjunction of events of his time. Machiavelli was born in Florence in 1469 and died there in 1527. So, he was at the very heart of Renaissance, both geographically and temporally. Renaissance, as a bridge between middle ages and modern times, is characterized by an intellectual and spiritual renewal on the one hand, and religious and political turmoil on the other hand. Both seem to have a formative influence on his thought. What make this period so progressive from today's point of view are the radical changes in the social and material conditions of living such as the development of trade, the rise of a capitalist class and the cities, the early stages of capitalist mode of production and the loosening of the ties of feudalism. These changes in turn paved the way for a change in the ways of thinking and behaving as epitomized

³ Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, F. Matheron (ed.) London, New York: Verso, 1999), pp. 6-7.

⁴ Quoted in Althusser, *ibid.*

⁵ Niccolo Machiavelli, *Prince*, Chp. XV in J. Losco and L. Williams (eds.), *Political Theory Classical Writings Contemporary Views* (New York: St. Martin's Press, 1992), p.185. References to Prince in this study are to the extracts in this book.

⁶ Machiavelli, *Prince*, Chp. XV

in the emergence of the notion of “individual” as able to create new things as well as to change the world around himself/herself on the one hand, and of the idea of an unlimited space as opposed to the closed image of the world of middle ages, on the other hand.

Machiavelli now has a worldwide reputation as an “immoral” and the term “Machiavellian” has a pejorative connotation. Indeed, as Plamenatz argues, “he was also concerned that men should behave well, but he had different ideas about what constitutes good behaviour. By our standards he sometimes was immoral; but he had his own standards which mattered as much to him as ours do to us.”⁷ In this sense, it would not be accurate to say that Machiavelli sought to detach politics from morality by arguing that morality has no role in shaping political action. Rather, as will be seen below, it seems to be the case that he strived to apply a new morality, which he calls *virtù*, to politics as against the deeply rooted tradition of religious ethics. A major reason why Machiavelli is known as an immoral is his endeavour to tackle with the question of good behaviour without reference to God. The crucial feature of his morality is his conceptualization of the individual in his/her relation with nature instead of with God. In this respect, the relationship he established between the concepts of *fortune*, *nature* and *virtù* is the key to his theory of morality.

As Neal Wood states, Machiavelli gives different meanings to *virtù* which creates an ambiguity since it is difficult to reconcile them by a single comprehensive meaning: he sometimes uses *virtù* as virtue, in opposition to vice; it sometimes stands for bravery and valour, sometimes he uses it as if it were the Latin *virtus*, energy of will, manliness, excellence and the plural of *virtù* to correspond with the Latin plural *virtutes*, good actions or qualities.⁸ However, Wood argues that Machiavelli’s most frequent antonym of *virtù* is fortune (*fortuna*). Machiavelli defines fortune as the part of nature that man cannot fully control. According to him, one must try his/her best to overcome fortune and stop depending on it, because he believes that “fortune is the arbiter of half of our actions, but it lets us control roughly the other half” and “fortune shows its powers where no force has been organized to resist it.”⁹ Therefore, the individual can and should strive to win over fortune, which in turn necessitates that individuals endlessly adapt and struggle to change fortune by assuming various different attitudes. It can be inferred, then, that Machiavelli rejects the existence of a stable and previously known path to happiness or perfection, which is the case in religious ethics. Rather, he suggests a dynamic adaptation of human nature to ever shifting circumstances So, the tactics and strategies as well as the surrounding way of thinking, seem to be what Machiavelli calls *virtù*. In this conception, *virtù* comes to mean a learning process through which individuals improve themselves through experience rather than a standard

⁷ Plamenatz, *Man and Society*, p.79.

⁸ Neal Wood, “Machiavelli’s Concept of Virtù Reconsidered”, *Political Studies*, 15 (2): 159-172.

⁹ Machiavelli, *Prince*, Chp. XXV.

scheme of morally-good and morally-wrong conducts. Regarding the rulers, for instance, he argues that it would be most praiseworthy for a ruler to have all the qualities that are held to be good; but since it is not possible to have all of them and since circumstances would not permit living a completely virtuous life, they should be prepared to change their actions according to circumstances.¹⁰

The main idea behind this concern with the struggle against fortune is Machiavelli's search for a strong political community. This is why, he "was not interested in an eternal or universal morality; he approved the most strongly the moral qualities that make political societies strong and individuals enterprising, bold and public-spirited"; and, this is why he disliked some of the qualities most admired by a whole-hearted Christian such as humility, asceticism, patience under injustice, and approved of ambition: because the state needs strong men according to him.¹¹ What underlies this understanding is his emphasis on a strong sense of public duty and readiness to make great sacrifices for the community from motives of honor and patriotism. The strong individuals which a strong political community needs in turn are those who can manipulate the traditional values as best as they can in order to adapt to the circumstances and thereby reach unity, order and stability. Consequently, Machiavelli argues that a ruler should try to cling to the traditional moral values if/when he can but should not hesitate to deviate from them when it is necessary to do so.¹² It follows from this that his conception of morality is characterized by an instrumental approach to religion and religious morality in that he is concerned with religion to the extent that it has an influence on political and social behaviour. Meinecke points out that Machiavelli's concept of *virtù* embraces ethical qualities but it was fundamentally intended to portray the strength for great political and warlike achievements, and strength for the founding and preservation of states, particularly republics.¹³ Therefore, it embraced civic virtues, readiness to devote oneself to common good as well as the wisdom, energy and ambition of the great founders and rulers of states.¹⁴ These remarks should be understood in conjunction with the essential moral role he feels the state plays in man's life, since he considers the state necessary for human happiness.¹⁵ The underlying presumption here is his rather negative view of human nature: "Whoever desires to found a state and give it laws must start with assuming that all men are bad

¹⁰ Machiavelli, *Prince*, Chp. XV.

¹¹ Plamenatz, *ibid.*, pp.67-69.

¹² Machiavelli, *Prince*, Chp. XV. He gives the examples of "being merciful" and "keeping his word" for such situations. If the conditions are conducive, that is if there is no danger for the unity of the state and for the order and stability of the community a ruler should be merciful and should keep his word to his people. These are two important values in traditional morality. However, if a necessity arises he should not hesitate to act in opposition to these values.

¹³ Friedrich Meinecke, "Machiavelli" in F. Meinecke, *Machiavellism*, trans. D. Scott (New Haven: Yale University Press, 1957), p.408.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Mortimer J. Adler and Peter Wolff, *The Development of Political Theory and Government*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1959) p. 95.

30 *Morality in Machiavelli, Hobbes and Locke: A Comparative Analysis*

and ever ready to display their vicious nature, whenever they may find occasion for it.”¹⁶

The above review of Machiavelli’s approach shows that he really challenged the dominant position held by Christian ethics in the political life of his time. It also shows that his approach was built on pragmatism and adaptability. Whether this makes him moral, immoral or amoral, however, is still a complicated matter. From a point of view, he was arguing that “the state needed a morality of its own, the morality of success: success in defending itself and thus guaranteeing the safety of its people.”¹⁷ Althusser, on the other hand, argues that Machiavelli seeks proof of the need to subordinate morality to politics and that “he seeks not virtue but virtu which has nothing moral about it for it exclusively designates the exceptional political ability and intellectual power of the Prince.”¹⁸ This study intentionally stays out of this controversy since it seems to be more fruitful to concentrate on what this important figure of political thought said and why he said it, rather than trying to label him.

Hobbesian Moral Theory

Thomas Hobbes was born in 1588, sixty-one years after the death of Machiavelli. He lived for ninety-one years and died in 1679. His lifetime encompassed one of the most turbulent periods in English history. He was born during the reign of Queen Elizabeth I and lived through the reigns of James I, Charles I, through the period of the Commonwealth and Oliver Cromwell and on into the reign of Charles II.¹⁹ Hobbes is one of the greatest philosophers of state and law but, as in the case of Machiavelli, he is often remembered in relation with the debate revolving around the concept of morality. As will be seen in due course, there are several other parallelisms between Machiavelli and Hobbes in terms of their system of thought.

As was mentioned above, the 17th century had been preceded by great upheavals in the realm of politics and economics as well as in that of thought and religion. Added to the examples such as the invention of printing, overseas discoveries, and new astronomical theories of Copernicus producing a complete change in current ideas and customs, there was the influence of the new experimental science giving way to a more empirical, critical way of thinking.²⁰ A powerful movement towards freedom had begun with the Italian Renaissance and the Reformation of Luther had weakened the authority of the Pope without

¹⁶ Machiavelli, *Discourses* Book 1 Chapter 3 quoted in Adler and Wolff, *ibid*, p. 90.

¹⁷ J. R. Hale quoted in Adrian Little, John Gingell and Christopher Winch, *Modern Political Thought: A Reader* (London, New York: Routledge, 2000), p. 3.

¹⁸ Althusser, *Machiavelli and Us*, p. 51.

¹⁹ Mortimer J. Adler and Peter Wolff, *The Development of Political Theory and Government*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1959) p.101

²⁰ Z. Lubienski, “Hobbes’ Philosophy and Its Historical Background” in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.1 Background: Texts and Contexts*, (London and New York: Routledge, 1993) p.3

replacing it, however, with an alternative cohesive system of dogmas. This, in turn, caused a dividing up of Christianity into several sects leading to confusion, disputes and finally to religious wars throughout Europe. As a result, there arose a desire among the intellectuals of the time to find a common platform on which all people could meet and to establish the fundamental truths. Passmore draws attention to the outburst of moral theorizing in the Britain of the 17th and 18th centuries and argues that “such a phenomenon is inevitable when the accepted criteria of moral conduct are no longer acceptable, and the more so when even the code itself has become a subject of dispute.”²¹ Moreover, although it was clear that the old order in politics, in religion and in human culture generally was breaking down, it was not clear that any new order was going to take its place.²² In this context, there was an endeavor among the intellectuals to establish morals without any reference to religion. Among these figures, Hobbes played the most important part. All the struggles and controversies mentioned above inspired his thought. At a time of general dissolution and confusion, when religious principles were losing their hold on people, Hobbes considered it to be his mission to expand and motivate the importance of civic duties. Consequently, all his work aimed at the restoration of order and at the exaltation of governmental authority.²³ As Lubienski observes, after that period of troubles, in nearly all countries absolutism was installed and few thinkers had foreseen this. Machiavelli and Hobbes were two of them. They both stressed the importance of the unity of the state for order and stability. These are important parallelisms between Machiavelli and Hobbes.

It can be argued that Hobbes' thought represents a great effort to build ethics and the theory of the state on a basis without resorting to religious principles of morality and the laws of God. This is perhaps the most important point of convergence between Hobbes and Machiavelli who, as was explained above, also endeavoured to develop such a system of morality. Moreover, as in the case of Machiavelli, Hobbes' attitude towards God becomes clear only when it is considered in relation with his ideas about human nature. Also, in both cases assumptions about human nature and conceptions of morality are interconnected. On human nature, Hobbes argues that man is driven by his passions. However, contrary to the common view about Hobbes, he does not talk about an essential wickedness of man²⁴ and in that respect he is different from Machiavelli who claims “men are bad and ever ready to display their vicious nature whenever they find occasion for it.” Hobbes, in his turn says, “the desires and other passions of man are in themselves no sin. No more are the actions, that proceed from those

²¹ J.A. Passmore, “The Moral Philosophy of Hobbes” in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*, (London and New York: Routledge, 1993) p.41

²² Ibid.

²³ Lubienski, “Hobbes' Philosophy and Its Historical Background”, p.6

²⁴ Ibid. p.176

32 *Morality in Machiavelli, Hobbes and Locke: A Comparative Analysis*

passions, till they know a law that forbids them."²⁵ He thinks that reason and passion together take man out of his natural state: "And thus much for the ill condition which men by mere nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason."²⁶

This formulation is closely related to Hobbes' attitude towards God and it also distinguishes Hobbes' theory from the traditional accounts of natural law of his time. As is known, those traditional accounts viewed the laws of nature as the laws of God and therefore valid in both the state of nature as well as political society. This in turn depended on the assumption that men, through their reason, would discover these laws and obey them, because this obligation meant obedience to God's will. Hobbes differs from these accounts since he claims that reason does not infer the laws of nature from the nature of man or from God's purposes for men. Rather, for him, individuals discover, by reflecting on their own experience, that if they are to have peace they ought to observe certain rules in their dealings with other individuals. Plamenatz explains Hobbes' peculiar attitude towards God in quite an interesting way:

Hobbes did not leave God out of his picture of the world, but he did give the impression that he had first painted the picture without God, and had then put God in afterwards, to save the appearances... Hobbes was saying that men could, by their own devices, get for themselves all the happiness they wanted.²⁷

This view is supported by Hobbes' assertion that there are two important forces in human nature: the love of power and the fear of violent death.²⁸ These two, in a sense, balance one another, because only fear, among the passions of men, is strong enough to overcome the love of power thereby making social life possible.²⁹ In a similar vein Lubienski argues that the foundation for Hobbesian ethics is the idea of the furtherance of life: "life itself is that supreme good, to the fullest realization of which all mankind, whether consciously or unconsciously, tends."³⁰ According to him, Hobbes admitted that all other tendencies (e.g. the desire to help others, to give in to them etc.) had to be subordinated. Hobbes based his conception of morality on the formulation of rules that individuals must follow in order to maintain their lives and also to maintain the necessary means of its preservation.³¹ In a similar line of thinking, Ackerman argues that moral goodness of an action in Hobbes' theory depends upon whether it

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch.13. The quotations from Hobbes and *Leviathan* are taken from J.Losco and L.Williams (eds.) *Political Theory: Classic Writings, Contemporary Views*, (New York: St. Martin's Press, 1992)

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, Ch.13

²⁷ Plamenatz, *Ibid.* p.177

²⁸ Passmore, *Ibid.* pp.43-44

²⁹ Passmore, *Ibid.*

³⁰ Lubienski, *Ibid.* p.7

³¹ *Ibid.*

contributes to the preservation and general well-being of the agent.³² Another parallelism between Hobbes and Machiavelli can easily be observed here: Both were concerned with morality in connection with public-political life and not in connection with morality of individuals in their private lives.

Hobbes' theory of the state is based on the idea that if self-preservation and consequently the fear of death are the main concerns for - human beings, it is necessary for them to get organized under the authority of the state by committing the power to a sovereign. Warrender argues that Hobbes is a moralist at least in this sense, that is, in proposing that they ought to obey the sovereign.³³ As was explained above, the same can be said of Machiavelli. It can be asked at this point whether it is mere fear that lies behind Hobbes' formulation of 'consent' since fear can also be seen as an anti-social motive which would cause men to flee each other. An important distinction should be made in response to such a claim: the fear that Hobbes talks about is not the fear of others or of the sovereign power; it is the fear of what would happen if sovereign power is weakened through constant disobedience.³⁴ The conditions which would emerge when there is no sovereign power to which all individuals commit their particular sovereignty is the most famous part of Hobbes' theory: the state of nature in which all men are at a constant war with each other. It follows from this that it is moral for the individuals to surrender their power of deciding what is good and what is evil to the sovereign so that in the end it is to the sovereign will that they must appeal in matters of morality.³⁵

An inseparable part of Hobbes' conception of morality is his strive to apply the geometrical method to his analyses. His method was based on the principle that a distinct knowledge of the nature of human actions is necessary to reach general rules of conduct. He wanted to develop clear and settled definitions of terms just as in geometry or Copernican astronomy from which the whole system was to be inferred.³⁶ He says:

For were the nature of human actions as distinctly known, as the nature of quantity in geometrical figures, the strength of avarice and ambition which is sustained by the erroneous opinions of the vulgar, as touching the nature of right and wrong, would presently faint and languish, and mankind should enjoy such an immortal peace that there would hardly be any pretence for war.³⁷

³² T.F. Ackerman, "Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes' Ethics" in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*, (London and New York: Routledge, 1993) pp.273-274

³³ H.Warrender, "Hobbes' Conception of Morality" Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*, (London and New York: Routledge, 1993) p.131

³⁴ Passmore, *Ibid.* p.45

³⁵ Passmore, *Ibid.* p.47

³⁶ G.A.J. Rogers, "Hobbes' Hidden Influence" in G.A.J. Rogers and A.Ryan (eds.) *Perspectives on Hobbes*, (Oxford: Clarendon Press, 1990) pp.197-198

³⁷ Hobbes, *De Cive*, quoted in *Ibid.* p.198

34 *Morality in Machiavelli, Hobbes and Locke: A Comparative Analysis*

It can be argued that Hobbes wanted men to obey the sovereign's will on the issue of what is right and wrong because he thought that the sovereign would have the distinct knowledge about human nature and consequently about the moral laws of good conduct. In sum then, Hobbes' moral theory depends on the assumption that the basic passion that drives men's actions is the need for self-preservation and the moral goodness of an action is decided by looking at whether it contributes to that end or not. What follows from this premise is that since the state of nature is a condition of war of all against all it is not conducive to self-preservation and hence there is a need for a sovereign power which in turn constitutes the central premise of his state theory. At this point, an important difference between Machiavelli and Hobbes appears: Although they converge in their emphasis on the strength of a sovereign power, Hobbes' stress on self preservation puts him in a different place than Machiavelli. Hobbes underlines the sovereign power as the necessary medium of security and self preservation, the conditions of which individuals are not capable of creating. For Machiavelli, however, the ultimate aim is the power of the state per se. In other words, for Machiavelli, strengthening the state and the sovereign is an end in itself not a means to another end.

Two further similarities between Machiavelli and Hobbes in terms of their moral theories should be mentioned at this point: First, neither Machiavelli nor Hobbes did trust so much on the individual. Indeed, both of them were against the exaggeration of the individual and his powers, which was, however, the dominant trend in the intellectual life of both the Renaissance and the seventeenth and eighteenth centuries. Second, it can easily be observed that both Machiavelli and Hobbes took it granted that human beings want self-preservation, security and peace. Both of them took this assumption as their starting point and tried to build their understandings of what is 'morally good' and what is 'morally wrong' by making reference to this central premise.

The Structure Of Locke's Moral Theory:

John Locke is referred mostly as a proponent of a natural law theory of ethics and politics. Although there is no agreement on whether Locke's texts reveal a coherent moral theory, Simmons points out that there is a constant effort on the part of Locke in moral philosophy and that nearly all of his works are concerned in one way or another with morality.³⁸ The basic principles of his moral theory are laid down especially in *Second Treatise of Government* and *An Essay Concerning Human Understanding*.

A good starting point for an analysis of the structure of Locke's moral theory is his notorious claim that morals are as demonstrable as mathematics. Yet, it should also be stated that, ironically enough, the idea of God and a parallel understanding of natural law is as central to his morality. This means

³⁸ J.A. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, (Princeton: Princeton University Press, 1992), p.19.

that the ultimate source of morality is God and God has given to man a law whereby men should govern themselves which is the law of nature. That law is the fundamental law of morality. In *An Essay Concerning Human Understanding* Locke clarifies the relations between law and morality and the meaning of moral good and evil and he offers claims about why we ought to obey God's command. He also declares that morality is the proper science and business of humankind in general. Following a similar line of thinking with Hobbes, he thought that it is possible to reason demonstratively and reach certainty in the area of morality like in mathematics.³⁹ For Locke, a systematic, demonstrative science is possible only where the necessary connections between things are revealed. It is important to lay out ideas in the right order so that it becomes possible to see the meaning connections they have with one another. "Instead of using figures and diagrams we must calculate using words. But as in mathematics, it is important that we define these words to make clear the ideas which they refer."⁴⁰ Thus, the reason why he handles moral ideas such as property, government, and injustice is because he is trying to show that moral ideas have clarity and adequacy sufficient to make a demonstrative science of ethics possible. His method is a deductive one and starts with the claim that there exists a God. The existence of God and the acknowledgement of his existence are taken for granted by Locke. He argues that "from the regularity and perfection of nature and from human nature it is undoubtedly inferred that there must be a powerful and wise creator of all these things... Our faculties plainly discover to us the being of a God, and the knowledge of ourselves, enough to lead us into a full and clear discovery of our duty".⁴¹ The form of the demonstration of morality then becomes as follows⁴²:

1. our senses (with reason) reveal the existence of God
2. our senses (with reason) reveal the existence of ourselves as the creatures of God. This comes out as a result of the principle that something cannot be produced by nothing.
3. it also follows from the principle that nothing cannot produce something that since we have perception and knowledge, then that being which has created us also must have perception and knowledge.
4. the relation of God to man grounds a duty for man to do God's will. That is God has a right to be obeyed.
5. From the principle of God's will and empirical condition of human life (revealed by our senses) our specific moral duties follow. In other words, it is self-evident that a wise, good creator who has a right to be obeyed would issue laws and would do so in the way needed for

³⁹ For the details of Locke's method see G. Fuller, R. Stecker, and J.P. Wright, *John Locke An essay Concerning Human Understanding In Focus*, (Routledge: London and NY, 2000), pp.10-13

⁴⁰ Fuller, Stecker and Wright, *ibid.*, p.11

⁴¹ Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, pp. 22-23.

⁴² Simmons, *ibid.*, pp. 22-23; Fuller, Stecker, Wright, *ibid.*, p.11

36 *Morality in Machiavelli, Hobbes and Locke: A Comparative Analysis*

the laws to motivate us to obey them- by attaching rewards for obedience and penalties for disobedience.

The answer to the question 'what is the source of moral authority' is self-evident in the demonstration above: the source of moral authority is God and his divine law. Actually in Locke's writings one comes across three different kinds of law: divine law (with God's sanctions), civil law (with legal sanctions), and the law of opinion (with social sanctions). These may seem as three different sources of moral authority, but Locke makes it clear that the source of moral authority is divine law and it determines moral obligations. The other laws, even though they are backed by very real sanctions obligate us only insofar as God's law allows it. Locke accepts that these different sources may often coincide in their claims, but they do not always do so. And if they do not coincide, this poses a problem for Locke; one that he solves by claiming that divine law is the only source of moral authority. This is the major difference of Locke's conception of morality from both Machiavelli and Hobbes.

His solution, however, leads one to ask whether Locke embraces a sanction theory of obligation with regard to God's law. According to him, God has a special authority over man because he is the creator of men. Men are his property and this establishes the uniqueness of our obligations to God. There are three important remarks that need to be highlighted here: First, it follows from God's right of creation and his special authority over men that all persons are bound by natural law to preserve both themselves and others and forbidden to harm themselves and others. Why? Because human beings are all God's property and, in that sense, they are equal. That is why he says they are not made for another's uses. Any arbitrary power to take the lives or property of another cannot be transferred to any person or legislative body. The sacredness of individual persons follows for Locke from their being special beings made by God in His image. Respect for the dignity of equal and independent moral agents motivates an individualist stance.⁴³

Another important point about the obligation to God is what Simmons call 'the dilemma of voluntarism'. It was explained that for Locke what is morally right and wrong presuppose the existence of a law (the divine law) and that law is the command of a rightfully superior will (God). However, one may ask whether acts are right (or wrong) simply because they are commanded (or forbidden) by God? Or does God command humans to perform those acts because they are right? Locke's position on these questions is not clear, because his answer seems to be that individuals must obey God's commands not because of their character as wise but because they have antecedent obligation to obey because of God's right of creation, that is because he created us. The right of creation for Locke seems to be the end of the explanatory chain. He takes it for granted that we will see this (as he takes for granted a general acknowledgement of God's existence).

⁴³ Simmons, *ibid.*, p.58.

Modern readers of his ideas however, are questioning whether creation and obligation are intrinsically or necessarily connected. And this problematic relationship between creation and obligation is the third important point about Locke's claims about obedience to God. For Locke they are closely related, because according to him the process of creation on the part of God is something different from what is understood by the term "creation" in general. It is *sui generis*.

On the issue of voluntarism a comparison with Machiavelli and Hobbes might be illuminating. Hobbes describes a law of nature as a general rule found out by reason, by which a man is forbidden to do what is destructive of his life or takes away the means of preserving it. Moral wrongness consists precisely in the irrationality of noncompliance with the law. That is it is true not only that wrongdoing is irrational, but that conduct is wrong because it is irrational. On Hobbesian interpretation, natural law would be independent of God's will, but be derivable without reference to God at all. These points are opposite of Locke's voluntarism. The natural law cannot be the law of reason in the sense of binding us because it commands what is rational; it binds us because God commands it. However, Locke also believes that natural law is the law of reason, in what sense then? For him morality is not chiefly concerned with rational self interest, but rather with the interests of all persons: natural law commands what is in best interest of mankind as a whole, and it is in this sense rational for Man. These views are at odds with Machiavelli's approach too, because as was explained above, for Machiavelli right or wrong acts are to be measured solely with reference to their functionality in rendering the state powerful and fuelling the sense of public duty.

There are two important criticisms of Locke's views on the obedience to God and therefore of his moral theory in general since that notion lies at the heart of morality for him. First, as Simmons points out especially with his thoughts about creation/obligation he comes dangerously close to simply asserting God's authority without any further substantial comment. His framework is theocentric: we must obey God because He is God.⁴⁴

The second criticism is regarding his strong claim that there can be no doubt concerning the existence of God. Jenkins argues that Locke is not saying simply that we can be reasonably persuaded of God's existence: he is claiming that we can be certain that there is a God and that the evidence for God's existence is equal to mathematical certainty.⁴⁵ This is a very strong language, and he must have realized that anyone who was concerned about God's existence would wish to test his reasons for this.

⁴⁴ Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, p.

⁴⁵ J. Jenkins, *Understanding Locke An Introduction to Philosophy Through John Locke's Essay* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983), p.231.

Concluding Remarks

The comparative analysis of the views of three canonical figures of classical political thought on morality demonstrates that while there are several similarities between Machiavelli and Hobbes, Locke's perspective is almost completely different from both of them. The most essential parallelism between Machiavelli and Hobbes is the attempt at building a conception of morality without reference to God and religious principles. Second, their views regarding morality are in the form of an interest in what is morally right and morally wrong not in the private lives of individuals but in the public-political life. Hence, both cast a dominant position to the state in determining what is morally right and morally wrong; and this is another important point of convergence between them. Yet, there is an important difference between the ways they formulate the role of the state: Hobbes conceptualizes the state as the sole mechanism of providing the individuals with security and legitimizes political obligation on this ground; while for Machiavelli obedience to the sovereign power is an end in itself. This difference seems to stem from their different conceptions of human nature: Machiavelli argues that "men are bad and ready to display their vicious nature whenever they may find occasion for it" while Hobbes talks about a tension between two important forces of human nature: love of power and fear of violent death. These can also be reconciled through obedience to the decisions of the sovereign regarding what is what is right and morally wrong. For Machiavelli, on the other hand the authority of the sovereign in determining what is morally right and wrong is the *sine qua non* of a strong political community.

As mentioned above, the most distinguishing aspect of Locke is this: the general framework surrounding his views on morality is the idea of God. The criteria according to which what is morally right and morally wrong are defined is neither rationality (Hobbes) nor functionality in rendering the state more powerful (Machiavelli). The sole reference point is the will of the God. What lies behind this claim is his claim that morality is related with what is good for humanity. In this respect, Locke argues that since it is God who created humans, God's laws epitomize what is good for the humanity. This is the reason why Locke states that when there is a tension between "divine law" on the one hand, and "civil law" and "law of opinion" on the other hand, it can only be overcome by taking the former as the criterion.

It may be stated as an outcome of this comparative analysis that these three important figures do not have much in common in terms of their conception of morality, that is, in terms of the ways they chose to deal with this question and in terms of their particular propositions as to what is or is not to be accepted as moral. However, one thing is common: the issue of morality is at the very center of their theoretical frameworks interconnected with their arguments regarding other crucial concepts of their analyses, like for instance, human nature, state, individual/community relationship, authority, and power.

It is a pervasive attitude, for some time, to identify the interest in socio-political life with strive to understand and explain what is happening and why it is happening. Surely, this kind of alertness is anything but trivial. Nevertheless, this study is a humble attempt at remembering and reminding the long-lasting popularity of morality as well as the legitimacy of the question “what ought to be?” within political analysis. An overview of the different ways in which the canonical figures of the classical political thought dealt with this crucial question is thought in this study as an aspect of such remembering.

BIBLIOGRAPHY

- Ackerman, T.F. "Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes' Ethics" in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*. London and New York: Routledge, 1993.
- Adler Mortimer J. and Peter Wolff, *The Development of Political Theory and Government*. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1959.
- Althusser, Louis. *Machiavelli and Us*, F. Matheron (ed.) London, New York: Verso, 1999.
- Dunn J. *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Fuller, G., Stecker, R., and Wright J.P. *John Locke An Essay Concerning Human Understanding in Focus*. London, NY: Routledge, 2000.
- Hobbes, Thomas *Leviathan*, Extracts in J.Losco and L.Williams (eds.) *Political Theory: Classic Writings, Contemporary Views*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Jenkins, J. *Understanding Locke An Introduction to Philosophy Through John Locke's Essay* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983).
- Little, Adrian, John Gingell and Christopher Winch. *Modern Political Thought: A Reader*. London, New York: Routledge, 2000.
- Lubienski, Z. "Hobbes' Philosophy and Its Historical Background" in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.1 Background: Texts and Contexts*. London and New York: Routledge, 1993.
- Machiavelli, Niccolo. Discourses, <http://www.constitution.org/mac/disclivy.pdf> (Accessed 23.04.2013)
- Machiavelli, Niccolo Prince, Chp. XV in J. Losco and L. Williams (eds.), *Political Theory Classical Writings Contemporary Views*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Meinecke, Friedrich. "Machiavelli" in F. Meinecke, *Machiavellism*, trans. D. Scott. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Passmore, J.A. "The Moral Philosophy of Hobbes" in Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*. London and New York: Routledge, 1993.
- Plamenatz John. *Man and Society: Political and Social Theories From Machiavelli to Marx*, revised by M.E. Plamenatz and R.Wokler. London and New York: Addison Wesley Longman, 1992.
- Rogers, G.A.J. "Hobbes' Hidden Influence" in G.A.J. Rogers and A.Ryan (eds.) *Perspectives on Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Simmons J.A. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Warrender, H. "Hobbes' Conception of Morality" Preston King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments Vol.2 Ethics*. London and New York: Routledge, 1993.
- Wood, Neal. "Machiavelli's Concept of Virtue Reconsidered", *Political Studies*, 15 (2): 159-172.

H. JONAS'TA İNSAN VE DOĞANIN DEĞERİ

Arslan TOPAKKAYA*

ÖZET

İnsan ve onun hayatı önemli bir değere sahiptir. H.Jonas kendi etik anlayışı içinde doğanın korunmasına özel önem verir çünkü doğanın korunması aynı zamanda kaybolmaya yüz tutmuş olan insanın değerinin de korunması demektir. Bunlardan her ikisi de kendine has bir değer taşırlar ve bu değeri bizzat kendi varoluşlarından alırlar. Jonas Batı kültürünün doğa'nın değerini genellikle ihmal edip; daha çok insan değeri ve onun hakları üzerine yoğunlaştığı tespitini yapar. Buna karşın insanın değerinin görmezden gelindiği ya da ihlal edildiği zamanlar da söz konusudur. Politik gerçeklik kaynağını insanın değerinden alan insan haklarını ön plana çıkarmakta ve bunun ihlalini önlemek için çeşitli tedbirler almaktadır. İnsan hakları katalogları insanların özgür ve eşit haklara sahip olarak doğduklarını deklare etmekte, bu haklardan yaşama, özgürlük, mülkiyet, güvenlik gibi hakları anlamaktadırlar. Doğa'nın herhangi bir değere sahip olmadığını düşünmek bizim hem doğadan korkmamıza yol açar hem de bir hiçlikle karşı karşıya kalmamıza sebep olur. İnsan gibi doğanın da bir değeri olduğu görüşü ve bunun özsel anlamda kabulü bizi bu tehlikelerden kurtarır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Doğa, Değer, Çevre, Hak, Varoluş, Korku, Hukuk, Politika, H.Jonas

(Value of Human and Nature in H. Jonas)

ABSTRACT

Human and its life have a big significance. H. Jonas attaches great importance to preservation of nature in his ethical approach because preservation of nature also means protection of human that about to be lost. Both of them have specific emphasis and gain their importance from their own existences. Jonas ascertains that Western culture largely focuses on value of human and its rights by ignoring significance of nature in general. However, there have been many periods in which human's importance and rights have been ignored or infringed. Political reality highlights human rights which stem from value of human and takes precautions to prevent human from abuse. Catalogues of human rights declare that all human being has equality and freedom by birth and mean rights of living, freedom, security and ownership. Consideration of nature has no value leads us both to fear of nature and to face a nihility. Recognition of nature has also an importance like human and acceptance of this prevent us from this kind of threat.

Key Words: Human, Nature, Value, Environment, Right, Existence, Fear, Law, Politics, H. Jonas.

* Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

İnsan varlık aleminin bir parçası olmasına rağmen kainatta özel bir yere sahiptir.¹ Bu özel konum bütün bir insanlık tarihi boyunca benimsenmiş temel bir kabuldür. Bununla birlikte özellikle modern ve postmodern süreçlerde insanın bu konumunun tehlikeye girdiği, kendisinin ve üretimlerinin metalaştırıldığı ve bu anlamda “insan değerinin” kaybolmaya yüz tuttuğu gerçeği başta Heidegger ve Frankfurt okulu temsilcileri olmak üzere genel anlamda kabul edilen bir yargı olarak karşımızda durmaktadır.

H.Jonas, 1979 yılında yayınladığı *Sorumluluk İlkesi* (Das Prinzip der Verantwortung) adlı eserinde genel anlamda çağın insanının içine düşmüş olduğu bu açmaz karşısında nasıl bir tutum alması gerektiği sorunsalı üzerinde durur. Jonas'ın bu eseri II. Dünya savaşı sonrası etik çalışmalar bağlamında oldukça dikkat çeken eserlerden biridir. Habermas'ın tespitiyle söyleyecek olursak, eser günümüzde biyo-etikle ilgili yapılan bütün yayınlarda etkisini göstermektedir.² Böyle bir tespite rağmen Jonas, normatif etik ve biyo-etik bağlamında herhangi bir sistem kurmamıştır. Jonas'ın adı geçen eserinde ortaya koyduğu “bilmeme hakkı”, “korkunun yöntemi”, “kötü tahminlerin iyi tahminlere öncülüğü” gibi ilkeler tekno-politik ve biyo-etik tartışmalar için sık sık başvurulan ilkeler haline gelmiştir. Jonas zikredilen eseri, doğa felsefesiyle ilgili çalışmalarının bir yan ürünü olarak görür.³ Kitabın ana tezi, “insan onurunun” korunmasının temel belirleyicisinin “doğanın korunması” düşüncesi olduğudur. Ona göre, insanın değeri, doğa ile insanı bir bütünün parçaları olarak gören⁴ ve bu temel ilkeye göre belirlenmiş bir çevre etiği anlayışından hareketle anlaşılabilir. Bu sayede insanlığın yeryüzünde devamı sağlanabilir. İnsan ve doğa herikisi de kendi değerlerini bizzat kendilerinden alırlar ve onların varoluşları yine bizzat kendi varlıklarıyla açıklanabilir.

Jonas bu eserinde aynı zamanda artan nüfus ve azalan kaynaklar arasındaki uçuruma, endüstriyel gelişmelerin doğayı nasıl tahrip ettiğine, atom enerjisinin kötüye kullanılmasına, nükleer santrallerin insanlık için oluşturduğu tehlikelere, biyolojik açıdan insan genleriyle oynanmasının doğuracağı sakıncalara, genetiği ile oynanmış hayvan ve bitkilerin vereceği muhtemel zararlara dikkat çekmiş ve bütün bir insanlığı bunlara karşı uyarmıştır.

¹ “Felsefi antropoloji tarafından insanın kâinatta özel bir yere sahip olduğu düşüncesi (...) holistik dünya tasavvurunda bile tartışmasız bir gerçekliktir. Günümüzde bilimsel çalışmalar bu tasavvurda bazı değişmelere sebep olmuştur. İnsanın kâinatta özel bir yere sahip olduğuna dair holistik düşünce artık ikna edici bir tez olarak görülmemektedir. (...). İnsanın varlık skalasında özel bir yeri olmasına evet, fakat kâinatın merkezi olması fikrine hayır diyoruz.” M.Gorke: *Artensterben*, s.246.

² Bkz. J.Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001.

³ Bkz. H.Jonas: *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

⁴ B. Sitter-Liver: “Tiefen-Ökologie: Kontrapunkt im aktuellen Kulturgesehen”. *Natur und Kultur* 1/1(2000): s.70 - 88.

Günümüzde maalesef Jonas'ın uyarıları teker teker açığa çıkmaktadır. Sayılan manipülasyonların muhtemel zararları artık kısmen de olsa gerçekleşmiş bulunmaktadır. Böyle bir perspektiften bakıldığında Jonas'ın asıl kaygısının teknolojik devrimi gerçekleştiren uygarlığa etik bağlamında bir cevap vermek olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Teknolojik uygarlık insan doğasını, tabiatı, hayvan ve bitkilerin doğasını ciddi anlamda tehdit etmektedir. Böyle bir tehdite karşı yeni bir etik anlayış geliştirmek gerekir. Şimdiye kadar etkin olan etik anlayışla -herşeyden önce Kant etiğiyle- bu tehditlere cevap vermek mümkün değildir. Kant etiğinin temeli insanlar arasındaki ilişkilere yöneliktir ve diğer varlık alanlarıyla ilgili (doğa, hayvan ve bitki) bir düzenleme burada söz konusu değildir. Kant etiğinden hareketle varoluşu tehlike içinde olan insanın korunması mümkün değildir. Bu yüzden yeni bir etik anlayış geliştirmek gerekir. Jonas bu anlayışı "gelecek etiği" (Zukunftsethik) olarak adlandırır. Böyle bir etik hiçbir biçimde genel normatif bir etik olarak değerlendirilmemelidir ve yine daha önce geliştirilen etik anlayışların yerini alan bir etik de olmamalıdır.⁵ Jonas yukarıda özelliklerini belirttiği ve günümüzde açığa çıkan problemler bağlamında bunlara bir çözüm önerisi olarak ileri sürdüğü etik anlayışını şimdiye kadar gelen etik anlayışların bir tamamlayıcısı olarak görür. Böyle bir etiğin en önemli amacı, insan varlığını garanti altına almak olup; özgürlük, adalet ve fırsat eşitliği ile ilgili isteklere göre her zaman önceliği söz konusudur.⁶

Makalemizin konusu olan insan ve doğanın değeri kavramları da Jonas tarafından hep bu etik bağlam içinde ele alınıp değerlendirilir. İnsan cinsi varoluşsal bir tehdit altındadır ve bu tehdit ancak ve ancak sorumluluk ilkesi bağlamında oluşturulan yeni bir insan ve doğa tasavvuru sayesinde izale edilebilir. Bu tespit bağlamında Jonas'ın zikredilen kavramlardan ne anladığını bu kavramların tarihsel gelişimini de dikkate alarak analiz etmenin faydalı olacağı kanatindeyiz.

Tarihsel Süreç Bağlamında İnsan ve Doğa Hakları

Batı uygarlığı kendi tarihsel gelişimi içerisinde "doğanın değeri ve hakları" kavramına "insan değeri ve hakları" kavramına nisbetle her zaman daha az önem atfetmiştir. Günümüzde (belki de tarihte görülmemiş bir şekilde) her iki kavramın, yani insan ve doğanın değeri kavramının çok rahat ve kolay bir biçimde ihlal edildiğini görmek mümkündür. Halbuki doğanın değeri kavramını doğaya sadece insanın kendisi verebilmektedir.⁷

⁵ L.Schaefer: Das Bocan-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schöpfung der Natur, Frankfurt am Main 1993, s.86 vd.

⁶ H.P.Koschut: Strukturen de Verantwortung: Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung, Frankfurt am Main 1989, s.376 vd.

⁷ W.Epple: 30 Jahre Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“: Zur ethischen Begründung des Naturschutzes, Osnabrücker Naturwissenschaftliche Mitteilungen, Band 35(2009), s.146.

Bir insanın başka bir insana zulmettiği, acı çektirdiği ve aynı zamanda doğayı kendi çıkarları için tahrip ettiği bir yerde “insan ve doğanın değeri” kavramının işlevsel olması beklenemez. Bu bağlamda -biraz da tezat bir biçimde- insan onuru kavramının gelişimi ve kuvvet kazanması bu varlığa yapılan saldırılar ve onun haklarının ihlalinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum aynı şekilde doğa için de geçerlidir.

İnsan hakları kavramı politikayı da yakından ilgilendirmektedir. Günümüzde genel anlamda politikayı belirleyen temel ilke “insan hakları” kavramıdır. Bu kavram bugün bütün medeni ülkelerin anayasalarında kendine yer bulmuş temel bir belirlemedir. İnsan hakları kavramının uzun bir tarihi gelişim süreci vardır. İlk insan hakları kataloğu 12 Haziran 1776 tarihli “Virginia İnsan Hakları Bildirgesi” olarak kabul edilir. Bunu 4 Temmuz 1776 tarihli Amerika'nın İngiltere'den bağımsızlığını ilan ettiği “Amerika Bağımsızlık Bildirgesi” takip eder. 1789 tarihli ABD anayasası da zikredilen temel üzerine şekillenmiştir. 1789 tarihli Fransız İhtilali sonrasında ABD'den etkilenerek insan ve vatandaş hakları bağlamında yeni bir anayasa yapılmıştır. 1948 tarihli “BM İnsan Hakları Bildirgesi” bu sürecin doğal bir sonucu olarak açığa çıkmış ve bu bildirme Avrupa Birliği'nin İnsan Haklarını Koruma Komisyonu'nun temel kabul ettiği bir metin haline gelmiştir. Bugün Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Avrupa Birliği komisyonuna üye bütün ülkelerin bağlı olduğu bir mahkeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir temel üzerinde şekillenmiş olan başta Alman anayasası ve diğer Batılı ülkelerin başlangıç anayasalarında doğanın değeri ve hakları bağlamında bir ibareye rastlamak mümkün değildir.

İnsan hakları kataloğunun temel cümlesi, her insanın özgür olduğu ve doğuştan temel haklarla birlikte doğduğudur. Adı geçen temel haklar sırasıyla yaşama, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet hakkıdır. Bu temel haklar bir çok ülkenin anayasalarında sayılan temel haklarıdır ve zikredilen haklar yasama ya da başka bir kurum tarafından hiçbir biçimde ortadan kaldırılamaz. Sayılan temel haklar ancak ve ancak çok olağanüstü durumlarda fakat sınırlı bir biçimde engellenebilir. Bu hakların meşruluğu bizzat insanın kendinden kaynaklanır. İnsan, insan olarak doğar doğmaz bu haklara sahip olmaktadır. Bu haklara sahip olmak onun şeref ve haysiyetinin bir gereğidir ve devlet ya da başka bir kurum tarafından verilmiş değildir. Gerçi bu haklar ancak pozitif hukuk sayesinde gerçekleştirilebilir haklardır, fakat devlet öncesi durumda da bu temel haklar söz konusudur. Pozitif hukuk bu temel hakları güvence altına almak ve onları her zaman korumak zorundadır. Bu bağlamda “insanın temel haklarından” bahsetmek pekala mümkündür. Buna karşın doğanın temel haklara sahip olduğunu söylemek zordur.

İnsan onuru ve değeri kavramının günümüzde tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği hususunda tam bir fikir birliği olmasa da kavramın yalın soyut bir kavram olduğunu söylemek de zordur. BM İnsan Hakları Bildirgesi'nde de bu kavramın tanımı yapılmamıştır. Adı geçen kavramın tanımını Alman Anayasa Mahkemesi şöyle yapmaktadır: İnsan onuru, “insanın

bizzat kendinden sorumlu olması, tinsel-ahlaki bir varlık olup kendini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olması demektir.”⁸ Zikredilen tanım diğer tanımlarla, özellikle insan onurunun her şeyden önce ahlaki sorumluluğa ait bir varlığın sahip olduğu kavram olması hususunda diğer tanımlarla ortaklık göstermektedir. Burada doğanın bir “değere” sahip olup olmadığı hususunun tartışılmadığını görüyoruz.

İnsan hakları kavramının gelişim tarihine baktığımızda Antik Yunan, Stoa felsefesi, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin belirgin bir biçimde ileri çıktığını görmek mümkündür. Kavram bu açıdan aynı zamanda metafiziksel bir temele de sahiptir. Tanrı'nın en değerli yarattığı olarak “insan” kainat içinde de bu değerine uygun bir yere sahiptir. Cicero insanı Tanrı'nın en yüce yarattığı olarak görür ve onun onurunun bizzat kendi doğasında içkin olduğuna inanır.⁹ İnsan onuru kavramı Rönesans felsefesinde insan felsefesiyle ilgili metinlerde üzerinde oldukça yoğun bir biçimde durulmuştur. Hatta bu kavram Manetti tarafından yazılmış bir kitaba başlık olmuştur.¹⁰

Batı uygarlığı söz konusu olduğunda insanın sahip olduğu değer, mutlak ve mukayese kabul etmez bir değer olup; insanı “doğal durumdan” kurtarmakta ya da diğer bir ifadeyle insanı “doğanın” üzerine çıkarmakta ve bu sayede insan diğer varlıklar karşısında bir üstünlüğe sahip olmaktadır. Kısaca zikredilen üstünlüğün sebebi, onun akıl sahibi bir varlık olması ve kendi kendini gerçekleştirme imkanını elinde bulundurmasıdır. Bu iki özellik temelde insan değerini ortaya koyan kavramlar olup, insan ancak bu özellikleri sayesinde kendisini doğadan ayırabilmektedir. Dokunulmaz insan değeri kavramının formel ve içerik açısından iki farklı yönü söz konusudur. İçeriksel olarak bu kavram insanın ahlaki anlamda sahip olduğu otonomiye ifade ederken, formel anlamda ise doğadan tamamen bağımsız olan bir değere sahip olduğunu vurgular. Kısaca formel anlamda insan değerini bizzat kendi zatından alır; doğadan değil. Bundan dolayı da bu değer mutlak bir değer olarak kabul edilir.

İnsan haklarıyla ilgili genel bir bilgi verdikten sonra makalemizin esas konusunu teşkil eden insan ve doğanın değeri kavramlarını Jonas'ın nasıl tahlil ettiğine daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

H. Jonas'a Göre İnsan ve Doğanın Değeri

İnsan ve ona verilen bu aşırı değer¹¹ -daha doğru bir ifadeyle böyle bir kavrayışın- yanlış anlaşılması ya da yanlış kullanımının günümüzde insan ve doğa arasındaki karşılıklı ilişkiyi¹² yerle bir ettiğini görmek mümkündür. Böyle bir bakış açısı; yani insanın aşırı şekilde özerkleştirilmesi ve “özgürleştirilmesi” maalesef doğanın tahribi sonucunu doğurmuştur. Doğa değersizdir ve sadece

⁸ E.Bein(Hrsg): Menschenwürde, Frankfurt am Main 1986, s.155.

⁹ Cicero: De officiis, lib. I

¹⁰ Bkz.G.Manetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, Hamburg 1990.

¹¹ H.Jonas: Das Prinzip der Verantwortung, s.29 vd.

¹² K.Wilber: Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt, s.209.

insanın hizmetine verilmiştir.¹³ Hıristiyanlık ve Museviliğin aşırı insan merkezli (antroposentrik) insan tasavvuru da istemeden de olsa bu sonucun ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda White,¹⁴ Drewermann¹⁵ ve Amery¹⁶ gibi düşünürler günümüzdeki çevre felaketlerinin gerisinde Hıristiyanlığın antroposentrik insan tasavvurunun yattığını açık bir biçimde ifade ederler. Bu kavramın kozmolojik, ontolojik ve teleolojik açıdan farklı yansımaları olduğu bir gerçektir. Kozmolojik açıdan antroposentrizm dünya ve insanın evrenin merkezinde yer aldığı savunurken, ontolojik antroposentrizm insanın varlık hiyerarşisinde en üst dereceye sahip olduğunu savunur. Teleolojik antroposentrizm ise evrendeki herşeyin insan için yaratıldığını ve onun isteklerini yerine getirmek için var edildiğini iddia eder. Burada söz konusu olan daha çok ontolojik antroposentrizmdir ki bunun temeli de yine Hıristiyanlığa ve diğer semavi dinlere dayanır. Söz konusu dinlerde ve gelenekte insana verilen bu değer onun sadece bilim ve sanat üretmesine olanak sağlamakla kalmamış, aynı zamanda aynı insanın doğayı tahrip etmesi ve onu kendi “doğallığından” çıkarması sonucunu da doğurmuştur. Böyle bir insan tasavvuru insana sadece dünyanın merkezini işgal etmek hakkı tanımakla kalmamakta, aynı zamanda onun doğada istediği gibi tasarruf etme hakkına sahip olmasına da neden olmaktadır. Bu anlayışa göre, doğa sadece insanın kullanımına verilmiş bir varlık alanıdır.

Jonas bu düşüncelere hiçbir biçimde katılmaz ve oldukça abartılı bulur. Jonas aynı zamanda gelenekte sadece insanın bir değerinden bahsedilip, insanın dışındaki doğaya hiçbir değer atfedilmemesini sert bir biçimde eleştirir. Jonas'a göre günümüzde çevresel felaketlerin temelinde yatan düşüncenin önemli bir sebebi budur. Böyle bir anlayışın oluşumunda Hıristiyanlığın ciddi bir etkisi olduğu açıktır. Ona göre Hıristiyanlığın yaratılış öğretisi doğanın “kutsallığını” elinden almakta, onu profan bir bakış açısıyla değerlendirmekte, böylece insan dışındaki koca bir varlık alanını “değersizleştirip” “araçsallaştırmaktadır”. Jonas bu bağlamda daha da ilginç bir tespit bulur: Ona göre doğanın değersizleştirilmesi aynı zamanda doğa bilimlerinin ve tekniğin gelişmesi için de bir şart olarak görülmüştür. Bu tür bir kavrayışın temel nedeni ise “doğaya hakim olmaktır”. Böyle bir hareket noktası, hem doğa bilimlerinin hem de bunların pratiğe uygulanmasıyla ortaya çıkan tekniğin arkasında yatan temel ilkedir. Rönesans felsefesinde Bacon'dan beri doğa bilimlerinin amacı, “doğaya hakim olmak” olarak anlaşılmıştır. Günümüz insanı doğaya hakim olduğuna inanmaktadır. Aslında durum tam tersidir. Hakim olan insan, yanlış doğa

¹³ M.Gorke: *Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur.* Stuttgart, s.247 vd.

¹⁴ Bkz.L.T.White: *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*, in: *Science* 155 (1967), s.1203-1207.

¹⁵ Bkz. E.Drewermann: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zertörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981.

¹⁶ Bkz. C.Amery: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck 1974.

anlayışı sayesinde hakim olunan pozisyonuna düşmüştür. Jonas bu gerçeği şu cümlelerle ifade eder: “Kendisini teknik anlamda şimdiye kadar doğa karşısında hakim gören insan, maalesef günümüzde hakim olunan pozisyona düşmüştür”.¹⁷

Jonas, doğaya ait böyle bir bakış açısının gelişiminde Hıristiyanlığın doğa bilimlerinin değerinin mutlaklaştırılmasına göre daha az sorumlu olduğuna inanır. Mutlak bir değer olarak anlaşılan bir doğa biliminin doğaya özel bir değer atfetmesi beklenemez. Jonas bu bağlamda Weber’den beri tartışma konusu yapılan “bilimin değer özgürlüğü” tartışmasını tekrar gündeme getirir.¹⁸ Ona göre değerlerden bağımsız olma, ilk olarak bilim adamının bilimsel faaliyetlerine kendi özsel tutum, tavır, inançlarını karıştırmaması ve önyargılardan uzak nesnel bir tavır alması gerektiği anlamına gelir. İkincil anlamda değer özgürlüğü ise, yapılan bilimsel faaliyetlerde uyulması gereken yöntemin nesnellliğini ifade eder. Bilimsel çalışmalar ve bunların sonuçları kendi başına bakıldığında her türlü anlam ve değerden bağımsız olarak yürütülürler. Yani bu tür çalışmalarda değerler doğrudan işin içinde doğaları gereği yoktur. Bu bağlamda Weber’in tespitleri oldukça önemlidir. Ona göre doğa bilimleri “bu dünyanın -ki bilim bu dünyayı bize açıklamaktadır- bir değeri olup olmadığı, onun varolup olmadığı ya da dünyanın bir anlamı olup olmadığı sorusuna cevap veremez”.¹⁹ Bu tespitten sonra Weber şöyle bir soru sorarak devam eder: “Günümüzde Astronomi, Biyoloji, Kimya veya diğer dalların bize dünyanın anlamı ve değeri hakkında bir şey söylediğine inanan biri bu yolda hiçbir iz ya da işarete rastlayamaz”.²⁰

Jonas Weber’in bu düşüncelerini ele alır ve şu vurguda bulunur: Doğa bilimlerinde gerçeklik denen şey, hiçbir biçimde değerlerden bağımsız, objektif biçimde ele alınamaz. Jonas bu bağlamda modern dönemde açığa çıkan ve doğa bilimlerinde değerlerden ve değer sorunundan bağımsız bir bakış açısının yeni bir dünya görüşü ortaya çıkardığı saptamasında bulunur. Bu dünya görüşüne göre, olgulardan bağımsız bir gerçeklik ya da değer sorunu söz konusu değildir.²¹ Bu görüş kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntemin ana unsuru “çekimserliktir”.²² Buna göre doğanın değeri ve anlamı hakkında herhangi bir görüş ileri sürmek söz konusu değildir. Bunun tabii sonucu ise, doğanın herhangi bir değere sahip olmadığını iddia eden ontolojik bir tezi dile getirmektir.²³ Jonas’a göre bu ontolojik tez, “değer kavramının epistemolojik-kavramsal statüsünü içinde barındırmaktadır. Yani bu tez, değer kavramının değer veren ya da herhangi bir değerlendirmede bulunan özne için anlama sahip olduğu ve varlığın buradan hareketle belirli bir anlam kazandığını iddia eder. Bu

¹⁷ H.Jonas: Laßt uns einen Menschen klonieren. In: Ders.: Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt a. M. Insel 1985, s.168.

¹⁸ H.Jonas: Forschung und Verantwortung. Aulavortraege, Hochschule St.Gallen, 1983, s.7.

¹⁹ M.Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, s. 598.

²⁰ A.g.y.

²¹ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. J.B. Callicott: Eigenwert der Natur, s.78 vd.

²² H.Jonas: Forschung und Verantwortung, s.8.

²³ A.g.y.

anlamda değer özneye ait olup, nesneye ait değildir. Kısaca değer öznel anlamda bize aittir. Nesnelere kendilerinde bir değer taşımazlar”.²⁴

Bu anlayış yeni çağla birlikte “doğanın değersizliği” anlayışını pekiştirmiştir.²⁵ Bu değersizlik üç farklı anlamda tezahür etmektedir. İlk anlamda doğa bir bütün olarak, ikinci anlamda doğanın parçaları olarak ve son olarak da doğada yaşayan varlıkların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinin değersizliği olarak kendisini göstermektedir. Böyle bir bilgiye sahip olan birisi, açık bir biçimde “kayıtsız ve önemsiz bir varlık alanıyla karşılaşacaktır. Bu varlık alanı da tabii olarak yokluk ve anlamsızlığın formuyla bezenecektir”.²⁶ Jonas böyle bir düşüncenin çıkış noktası olarak iki hususun üzerinde durur: İlk olarak (özellikle ilk dönem eserlerinde rastlanan bir durumdur bu) herhangi bir değerlendirilmeye tabi tutulmamış olan doğa, insanların üzerinde korku ve kaygı uyandırır. Böyle bir insan kendini dünyada rahat hissetmez. Antik Yunan’da durum tam da böyledir. Bu bağlamda Jonas *Sorumluluk İlkesi* adlı eserinde şunları söyler: “İlk olarak değerler bağlamında doğayı nötralize ettikten sonra nihilizmin bütün soğukluğunda titreyip duruyoruz. Bu soğuklukta en büyük güç en büyük boşlukla birleşmektedir”.²⁷

Doğaya karşı kayıtsızlık ve aldırnamazlık Jonas’ın eserlerinin ana konularından birini oluşturur. Ona göre bütün canlıları doğanın tesadüfen ortaya çıkarmış olduğu şeyler olarak görmek oldukça üzücü bir durumdur. Bu bakış açısının değişimi için mücadele Jonas’ın geç dönem eserlerinin de temel belirleyicisi olmuştur. Bunun başarılması için yapılması gereken ilk şey, *metafiziksel anlamda dünya korkusundan kurtulmak ve doğayla tekrar barışmaktır*. Böyle bir görev aynı zamanda sorumluluk ilkesini kendine temel ilke olarak kabul eden etiğin de birincil hedefidir. Bu şekilde anlaşılan bir sorumluluk aynı zamanda kendisini sadece insan ve onun yaşamıyla değil, diğer bütün canlıların hatta cansızların bile varlıklarını devam ettirmelerine dönük bir sorumluluktur.²⁸ Buradaki sorumluluk geleneksel etik yaklaşımlarda olduğu gibi bir anlaşma ya da uyuşma şeklindeki kabule dayanan bir sorumluluk olmayıp; temel amaç bizzat sorumluluk kavramının kendisidir.²⁹ Yanlış doğa algısına sebep olan ikinci husus ise, “insanın doğaya her istediğini yapabileceği, onu istediği şekilde yönlendirebileceği” anlayışıdır.³⁰ Buna göre doğada meydana gelen bütün olaylar değersiz ve anlamsızdır. Doğa olmazsa hiçbir şey eksik olmaz. Doğa kendi başına bir değere sahip olmadığından varlığını devam ettirme hakkına da sahip değildir. Jonas bu bakış açısının, teknoloji ve bilime

²⁴ A.g.y.

²⁵ A.g.y.

²⁶ H.Jonas: Das Prinzip der Verantwortung, s.156.

²⁷ A.g.e., s.57.

²⁸ Habermas, J.: Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: Krebs, A (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt 1997, s.93.

²⁹ J.B. Callicott: Eigenwert der Natur. Gedankenüber Ethik und Pragmatik. Natur und Kultur4/2 (2003): 68-89.

³⁰ H.Jonas: Forschung und Verantwortung, s.9.

doğayı istediği gibi şekillendirme hakkı tanıdığı şeklinde yanlış bir inancın oluşmasına sebep olduğunu söyler.³¹ Bu bakış açısı ancak ve ancak doğanın gerçekten bir değeri olmaması durumunda söz konusu olabilir ki böyle bir kabul oldukça tek taraflı ve hastalıklı bir kabüldür. Jonas'a göre doğa insandan bağımsız olarak bir değere sahiptir. Antroposentrik bakış açısından uzak etik değerler kurmak isteyen bir toplum ilk olarak bu anlayışı içine sindirmelidir.³²

Jonas bu görüşe karşı fizyosentrik bir bakış açısını ileri sürer. Buna göre sadece insanlar değil, aynı zamanda doğa ve doğa içindeki varlıklar da bir değer ve hakka sahiptirler. Jonas günümüz bilim ve felsefe anlayışının bu görüşü kolay kolay kabul etmeyeceği tespitinde bulunur. Modern dönem, doğanın kutsallığı ya da değerliliği anlayışının tarihsel olarak yitirilmesinin doruğu olmuştur. Çağımızda doğanın sahip olduğu değeri yaralamaktan ya da zedelemekten kimse geri durmamaktadır. Bırakın doğayı "insan onuru" kavramı bile modern dönemde saldırıların hedefi olmakta ve bu kavramdan geniş kitlelerin ciddi anlamda şüphe duymalarına sebep olmaktadır.

Günümüzde bu durum sadece pratik anlamda uygulama alanı bulmakla kalmamakta, insan onuru kavramının teorik temeli de sarsılmaya ve çürütülmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda insan hakları bildirgeleriyle insanların konuyla ilgili tutum ve davranışları arasındaki uçurum gittikçe daha da açılmaktadır. 1968 yılının İnsan Hakları Yılı olarak ilan edilmesi de fazla bir şey değiştirmemiştir. Dünyanın birçok yerinde binlerce insan hakları ihlali, hatta insan ölümleri ya da öldürülmeleri oldukça büyük oranlara ulaşmış bulunmaktadır. Bütün bu uygulamalar insan onuru kavramına karşın olumsuz anlamda ne kadar çok şeyin yapıldığını bize açıkça göstermektedir. Doğanın değeri kavramının unutulması ya da değersizleştirilmesi gerçekten böyle bir değerden bahsedip bahsedilmeyeceği konusundaki şüpheleri ciddi oranda artırmaktadır. Halbuki doğanın onuru kavramı insan onuru kavramı kadar anlamlı ve önemlidir.

İnsanın doğuştan bazı haklara sahip olduğu düşüncesinin nihai anlamda Batı'ya ait bir kavram olduğu iddiasında bulunmaktadır. Adı geçen iddia Batı siyaset felsefesinde J. Locke'tan beri (bu saptama Grotius'a kadar götürülebilir) üzerinde oldukça sık durulan bir iddiadır. Bundan çok daha radikal bir söylem ise Nietzsche'den beri varolan ve post-yapısalcı düşünceyle zirve yapan kendisine bir değer atfedilebileceği bir öznenin ortada olmadığı iddiasıdır; yani öznenin inkarıdır. Bu düşüncede öznenin ölümünden bahisle insanın güçler arasında gerçekleşen bir oyunun güçsüz bir parçası olduğu ve onun bilinçli yaşam tecrübelerinin kendi irade ve isteği dışında gerçekleşen ortak belirleyiciler tarafından belirlendiği iddiası söz konusudur. Böyle bir düşüncede insanın değeri kavramının herhangi bir yeri yoktur. Bu düşünce seküler naturalizm tarafından daha da desteklenmektedir. Bu görüşe göre insan kendine has onur ve haysiyete sahip değildir, çünkü o doğal evrim sürecinin tesadüfi bir

³¹ A.g.y.

³² J.B. Callicott: *Eigenwert der Natur*, s.78 vd.

sonucudur. O sadece daha kompleks bir yapıya sahip olan bir hayvandır. İnsanın bu anlamda farklılığı, bir başparmağa ve göreceli olarak daha büyük bir beyne sahip olmasıdır. Bütün bunlara rağmen o da doğadaki diğer bütün canlılar gibi bir canlıdır ve evren karşısında küçük bir kum tanesi gibidir. Bu şekilde ortaya çıkan naturalist bakış açısında insan hakları kavramı değerini ve anlamını tamamen yitirmiştir. Bu görüşe göre insan denen varlık nasıl günün birinde evrende tesadüfen ortaya çıkmış bir varlıksa, aynı şekilde günün birinde arkasında hiçbir iz bırakmadan sanki hiç varlık alanına çıkmamış gibi bu dünyadan yok olup gidecektir. Günümüzde naturalist ve bilimsel bakış açısı olarak pompalanan böyle bir bakış açısı birçok anayasada, insan hakları bildirgesinde dokunulamaz bir değere sahip olduğu söylenen insan tasavvuruyla tamamen karşıt bir pozisyonu temsil etmektedir. Bu görüşte sadece bitki ve hayvan değil, aynı zamanda insan da herhangi bir değere sahip değildir. Günümüzdeki dünyada yaşanan acı ve zulümlere karşı insanın onur ve haysiyete sahip olduğunu ve bunun en temel ilke olduğunu iddia etsek de bu kavramın ne olduğunu tam olarak tanımlayamıyor olmamız da ayrı bir gerçek olup; bu tartışmalar bağlamında ortaya çıkan açmazlardan biridir.

Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç şudur: İnsan ve doğa'nın değeri hakkında bu ve buna benzer kaygı verici gelişmeler karşısında Jonas kendisine önemli bir sorumluluk yükler. O da yaşanan çevre felaketlerinin insanın geleceğini tehlikeye attığı, bu tehlikenin ciddiye alınması ve bunu izale edecek tedbirlerin acilen alınması gereğidir. Bunun için gerekli olan ilk adım, insan ve doğanın değerinin teorik altyapısını sağlama almaktır. Bu bağlamda Jonas özellikle ilk dönem eserlerinde doğanın kendi başına anlamsız ve değersiz olduğuna dair görüşlerle mücadele eder. Bu düşünceye sahip olan bir insan bu dünya içinde kendisini yabancı hissetmektedir. Jonas geç dönem eserlerinde ise doğayı kendi sınırsız hakimiyetinin bir aracı olarak gören düşünceye karşı savaş açar. Her iki bakış açısının ortak olan tek noktası, doğayı ve içindeki koca bir alemi anlamsız ve değersiz görmeleridir. Jonas'ın eleştirdiği her iki görüş de doğaya gereken önemi vermeyen dolayısıyla da yanlış bir evren tasavvuruna sahip olan görüşlerdir. Jonas kendi çalışmalarının temel belirleyicisi olarak, doğanın gerçekten tanınması (erkennen) ve bunun hemen peşinden ise onun değerinin taktir edilmesi (anerkennen) ilkesi olduğu saptamasında bulunur. Bu konuda antroposentrizmin bütün karşı koymalarına rağmen yol aldığını belirtir. Bunun doğal sonucu olarak insanın merkeze alındığı bir çevre tasavvurundan³³ yavaş yavaş sıyrılıp, doğaya bir bütün olarak (insanın da dahil olduğu canlı-cansız bütün varlıkları) değer atfeden yeni bir doğa felsefesi ortaya çıkacaktır.

³³ P. Nevers & A. Dittmer: Erwachen zur Wirklichkeit als Lernprozess. Erkenntnisse aus der Forschung zur Moralentwicklung und aus der Umweltbildung. Natur und Kultur 4/2 (2003), s.48-67.

Doğayı kendine hizmetkar olarak gören bir anlayışın sürdürülebilir olmadığı gayet aşikardır. Çağımızda insan-doğa-toplum-kültür çerçevesinde yaşanan bir çok olay ve acı tecrübeler günümüz insanının doğaya ve doğanın parçaları olan canlılar hakkında yeniden esaslı bir felsefi yaklaşım ortaya konmasını zorunlu kılmıştır. Böyle bir bakış açısı, ne biyolojik naturalizm gibi aşırı doğacı ve doğayı her türlü değerden uzak gören ve dolayısıyla doğayı her türlü değerlerden arındırmak isteyen görüşe, ne de evrenin merkezinde insanı gören ve doğayı bir bütün olarak kendisinin hizmetine verilmiş bir “hizmetkar” olarak algılayan antroposentrik görüşe sapmadan, yeniden insan ile doğanın barışmasını mümkün kılacak yeni bir felsefi tutum ortaya koymak durumundadır. H. Jonas kendisini böyle bir felsefi tutum geliştirmek için görevli hisseder ve felsefesinin temeline insan ile doğanın yeniden barıştırılması ilkesini koyar. Zira bu barışma gerçekleştirilmezse sadece doğal varlık alanı değil, aynı zamanda insanın özsel varlığı da tehlikeye girecek, insanoğlu kendi varlığını sürdüremez hale gelecektir.

Jonas yaklaşık 34 sene önce yukarıda zikredilen tehlike ve zararlardan kurtulmak bağlamında şu önemli tespitte bulunur: “İnsanlar tarafından değiştirilmemiş, kullanılmamış ‘yabani’ doğa, insani olan yani insana uygun olandır. Bunun karşısında olan ve tamamen insana hizmetkar olarak görülen doğa ise aslında insani olmayandır. Sadece korunan hayat kendini açmılayabilir. İnsani ilgiler de kendilerini ancak bu anlayış çerçevesinde gerçekleştirebilir”.

KAYNAKÇA

- Amery, C.: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbeck 1974.
- Bein, E.(Hrsg): Menschenwürde, Frankfurt am Main 1986.
- Cicero: De officiis, lib. I, Frankfurt am Main 1988.
- Callicott, J. B.: Eigenwert der Natur. Gedanken über Ethik und Pragmatik. Natur und Kultur 4/2 (2003): 68-89.
- Drewermann, E.: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.
- Epple, W.: "30 Jahre Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“: Zur ethischen Begründung des Naturschutzes", Osnabrücker Naturwissenschaftliche Mitteilungen, Band 35(2009), s. 121 – 150.
- Gorke, M.: Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Stuttgart 1999.
- Habermas, J.: Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, J.: Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: Krebs, A (Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt 1997.
- Jonas, H.: Forschung und Verantwortung. Aulavorträge, Hochschule St.Gallen 1983.
- Jonas, H.: Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984.
- Jonas, H.: Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973.
- Jonas, H.: Laßt uns einen Menschen klonieren. In: Ders.: Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt a. M. Insel 1985.
- Koschut, J.P.: Strukturen der Verantwortung: Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung, Frankfurt am Main 1989.
- Manetti, G.: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen, Hamburg 1990.
- Nevers, P & A. Dittmer: Erwachen zur Wirklichkeit als Lernprozess. Erkenntnisse aus der Forschung zur Moralentwicklung und aus der Umweltbildung. Natur und Kultur 4/2 (2003), s.48-67.
- Sitter-Liver, B.: "Tiefen-Ökologie: Kontrapunkt im aktuellen Kulturgesehen". Natur und Kultur 1/1(2000): s.70 - 88.
- Schaefer, L.: Das Boccan-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schöpfung der Natur, Frankfurt am Main 1993.
- White, L.T.: The Historical Roots of our Ecologic Crisis, in: Science 155 (1967), pp.1203-1207.
- Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988.
- Wilber, K.: Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt, München 2007.

İNSANLIĞIN KARŞILAŞTIĞI VE KARŞILAŞABİLECEĞİ BÜYÜK ÖZ-GÜVEN KAYIPLARI

Erdoğan SAYAN*

ÖZET

İnsanlık bu güne kadar bazı öz-güven kırıcı şoklar ve hayal kırıklıkları yaşadı. Bunlar arasında, Kopernik devrimi sonrasında, yaşadığımız gezegenin sandığımız gibi evrenin merkezinde değil, herhangi bir ilginçlik ya da önem taşımayan sıradan bir yerinde olduğunu anlamamız ve Darwin sonrasında da, evrim geçirmekte olan bir hayvan olduğumuzu öğrenmemiz vardır. Arada başka nispeten “ufak çaplı” şoklar da yaşadık: aklımızın ve yücelttiğimiz bazı duygu ve davranışlarımızın doğa yasalarıyla yönetilen birtakım biyokimyasal mekanizmalara dayandığının ortaya çıkması gibi. İnsanlığı bekleyen başka şoklar da belki de kapıdadır. Bunlar arasında en yıkıcı olanı, dünyamızı ziyaret edecek çok gelişmiş bir uygarlığa mensup dünya-dışı süper-zeki varlıklardan kaynaklanabilir.

Anahtar kelimeler: Kopernik, Darwin, insanlığın öz-güven kayıpları, antroposentrik felsefeler, dünya-dışı uygarlıklar.

(The Big Self-Esteem Erosions that Humanity has Suffered So Far and may Yet to Suffer)

ABSTRACT

Humanity has suffered several self-esteem damaging shocks and disappointments so far. Among these are our realization, after the Copernican revolution, that the planet we live on is not located at the center of the universe, as we had thought, but at a seemingly uninteresting and insignificant corner of it; and our discovery that we humans are really animals still undergoing a process of evolution. We have experienced relatively small-scale shocks too, such as when we found out that the much extolled human intelligence and certain much revered human emotions and behaviors are caused by certain biochemical mechanisms governed by natural laws. It is possible that other shocks to our self image are yet to come. The most devastating among them may turn out to be one that may be inflicted on us by a visit of super-intelligent beings from an extraterrestrial civilization.

Key words: Copernicus, Darwin, self-esteem losses of humanity, anthropocentric philosophies, extraterrestrial civilizations.

* ODTÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Derler ki, insanlık tarihi boyunca insan üç büyük ve gurur kırıcı şok yaşadı. Kopernik devrimi ve ardından gelen gelişmeler sonunda insan, yaşadığı yerin evrenin merkezinde olmadığını hayal kırıklığı içinde öğrendi. Meğer hiç de önemli bir özelliği olmayan bir köşesinde yaşıyormuşuz uçsuz bucaksız evrenin. Darwin ise bize aslında hayvan kökenli olduğumuzu öğretti. Maymunlarla yakın akraba imişiz meğerse. Freud'a gelince, o da bu hayvanın "ruh hastası" olduğunu anlattı bize!¹

Aslında insan kendine atfettiği önemi küçültücü başka şoklar da yaşadı özellikle yakın tarih boyunca. Örneğin annelik, aşk, şiir, sanat, vatan sevgisi, ahlak, hatta dindarlık gibi yücelttiğimiz duygular, eserler ve ilişkiler meğer birtakım genler, hormonlar ve beyin kimyasallarından kaynaklanıyormuş.² Bunlar belki önceki üçünden biraz daha küçük çaplıydılar ve içerimleri henüz insanlık tarafından tam olarak sindirilmedi. Kapıda başka şoklar da olabilir. Belki Benjamin Libet'in deneyleri³ türünden deneyler insanların o hep güvendiği, varsaydığı ve ceza, ödül, övme, yerme, hukuk gibi kurumlarını dayandırdığı "özgür irade" denen şeyin gerçekte var olmadığını, bir illüzyondan ibaret olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyacak. Hele bu sonuncusu kafalarımıza iyice girdiğinde esaslı şok dalgaları yaratmaya aday.

Bizi başka çok büyük şoklar da bekliyor olabilir. Benim aklıma olası adaylardan biri olarak insanın dünyayı ziyaret edecek dünya dışı çok ileri bir uygarlıkla karşılaşması geliyor. O kadar uzak bir yerden geldiklerine göre, düşünün bir kere ne müthiş bir zekâları, bilimsel ve teknolojik düzeyleri, dünyaya bakışları olmalı... Onlar karşısında bir yaprak bitinin bizim karşımızda hissettiklerini hissedebiliriz: alabildiğine basit, ilkel ve önemsiz. Bu karşılaşma sonunda "insanın yüceliği" sözlerine artık ne sanatta, ne felsefede, ne de başka bir yerde rastlar hale geliriz. Öz-güveninden eser kalmaz insanın. Ontolojilerinde, ahlak teorilerinde insanı veya insan toplumunu ve tarihini merkeze alan, örneğin "her şeyin ölçüsünün insan olduğunu" söyleyen Protagoras felsefesi gibi, pragmatizm gibi, Hegelcilik gibi antroposentrik felsefeler de gülünç duruma düşer.⁴ Buna karşılık bunalımcı-egzistansiyalist

¹ Bkz. Donald Palmer, *Does the Center Hold?* (Mayfield, 1991), s.63. Palmer bunları Freud'un benzer sözlerinden esinlenerek söylüyor. Buradaki üçüncü şok Freud'un söylediğinin Palmer tarafından espirili bir kılığa büründürülmüş hali. İnsanlığın yaşadığı bu üç imaj zedeleyici devrim hakkında detaylı bilgi için bkz. Friedel Weinert, *Copernicus, Darwin and Freud* (Wiley-Blackwell, 2009).

² Bir dine inanma eğiliminin insanlarda genetik olarak programlanmış olduğu iddiası için bkz., örneğin, Dean Hamer, *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes* (New York: Anchor Books, 2004).

³ Benjamin Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action," *Behavioral and Brain Sciences*, 8(1985), s.529-566.

⁴ Zeki ET'lerin olanaklılığı düşüncesinin tarihi çok eskidir. Bu düşüncüyü açık ya da örtük bir şekilde onaylayan sayısız düşünür arasında Lucretius, Plutarch, Cusa'lı Nicholas, Bruno, Kepler, Galilei, Mersenne, Descartes, Leibniz ve Kant da vardır. Bu bilgi ve

felsefeler patlama yapabilir. Depresyon ilacı kullanımı da. İnsanların dinleri ve mezhepleri de büyük sarsıntı geçirir, eğer o ET'lerin bambaşka dinleri varsa veya hiçbir dinleri yoksa. Biz bir yaprak bitinin dinsel inançlarını ciddiye alır mıydık?

Aslına bakarsanız, insanlarda bu tür şokları atlatma veya bilinç altına itme konusunda birtakım güçlü mekanizmalar olduğunu düşünmek çok makul. Hatta böyle mekanizmaların evrimin insana bir hediyesi olması da çok muhtemel—aksi halde insan bu tür şokların altında ezilir, bu da hayatta kalmasını zora sokardı. Birçoğumuz bize aşağılık duygusu ve hayal kırıklığı veren olayları zamanla atlatırız. Tabii atlatamayanlarımız da olur, kronik bunalımlara sürüklenirler.

Böyle öz-güven sarsıcı durumlarda, insanlığın kişisel ve toplumsal düzeyde ne gibi psikolojik tepkiler ve korunma mekanizmaları oluşturacağını düşünmek gerekiyor. Aslında sözünü ettiğim (daha doğrusu Freud'un sözünü ettiği ve benim de bazı eklemeler yaptığım) şoklar *soyut* bir “insanın” ya da “insanlığın” yaşadığı şoklar. Falanca filanca bireysel insanlar ya da insan topluluklarından ziyade *insan* yaşamış ya da yaşayabilir o şokları. Peki nedir, kimdir bu soyut insan ya da insanlık? Realitede neye karşılık gelir? O soyut “insan” kavramının derin bir analizini yapmak amacıyla değilim şimdi, ama bu soyut insan tüm reel insanların istatistiksel bir ortalaması, yani “ortalama insan” olmasa gerek. Soyut “insan” en çok felsefecilerin, sanatçıların (özellikle şairlerin ve diğer edebiyatçıların) ve Freud gibi düşünürlerin bahsetmekten hoşlandıkları bir kavram. Peki o soyut insan böyle şoklar yaşadığında somut, yani tek tek reel insanlar ve insan toplulukları ne yapıyor? Ve bu somut insanlar bu şokları nasıl savuşturuyor ya da savuşturabiliyor mu?

Öz-güvenimize kişisel düzeydeki tehditlerin iki şekilde üstesinden gelmeye çalışırız. (1) Bizden üstün gibi görünen biriyle karşılaştığımız zaman mümkünse onunla yarışır ve onu geçmeye çalışırız. (Kıskançlığın sağlıklı bir dozu motive edicidir ve bu şekilde evrimleşmiş olduğumuzu düşünmek mümkün.) (2) Eğer onu geçemeyeceğimiz kesinse türlü savunma mekanizmalarımızı harekete geçiririz. (Bu da bunalıma düşmememiz için evrimin bize kazandırdığı bir özellik olabilir.) Çok zeki ve akıllı bir insanla, örneğin Einstein veya Aristo ile aynı evde yaşamak zorunda olduğunuzu düşünün. Onun zekâca üstünlüğünü kabul eder ama içinizden onda başka kusurlar bulmaya çalışırsınız. “O çok büyük bir zekâ, ama ben de daha sanatsal duyarlılığı olan bir insanım,” ya da “O müthiş bir teorisyen olabilir ama ben de

Hegel'in bu konuda niçin suskun kaldığı konusunda bir makale için bkz. Karim Akerma, “Hegel's Silence on Extraterrestrial Intelligence,” *Prima Philosophia*, cilt 12, sayı 2, yıl: 1999, s.19-34. Bu makalenin internetteki versiyonu şu adreste bulunabilir: <http://www.akerma.de/Akerma/Hegels%20Silence%20on%20Extraterrestrial%20Intelligence.html>.

günlük pratik işlerde daha iyiyim” dersiniz. Olmadı, “Ben daha şık giyiniyorum,” ya da “Ben ağzımı şapırdatmadan yemek yiyorum” diyerek eziklik duygusuna kapılmamaya çalışırsınız. Ama içten içe kıskançlığınız sizi kemirir, özellikle siz de o ev arkadaşınız gibi entelektüel bir alanda söz sahibi olmaya çalışan biriyseniz ve o tam da o alanda bir dâhi ise.

Öz-güvenimize tehditler toplumsal/klansal düzeyde de olabilir. Bir zamanlar Türk vatandaşları çok gelişmiş Avrupa ülkelerine veya Amerika’ya gittiklerinde bir miktar aşağılık duygusu ve eziklik hissederdiler, o ülke ile kendi ülkelerini karşılaştırdıklarında. (Bu psikoloji şimdilerde azalmakla birlikte birçok vatandaşımız bunu hâlâ yaşıyor muhtemelen.) Batılılarla kendimizi karşılaştırır ve “Biz adam olmayız”, “Alem aya biz yaya” derdik 60’lı 70’li yıllarda.⁵ Onlara gıpta eder, kendi halimize üzülürdük. Peki bu durum bizi yiyip bitirir, bunalımlara sürükler miydi? Yo-o-o... Ziyaret ettiğimiz çok kalkınmış bir ülkede ilk eziklik duygusunu atlattıktan sonra çoğumuz savunma mekanizmalarını harekete geçirirdi. “Onlar çok ileri olabilir ama bizdeki insanlık yok onlarda” ya da “Aile bağları bizimkinden zayıf” ya da “Komşuluk nedir bilmiyorlar” der ya da hiç bir kusur bulamazsak, “Bizim yemeklerimiz daha güzel” diyerek öz-güvenimizi tekrar kazanıverirdik. Tarihimize, geçmişte kurduğumuz imparatorluklarla övünür, günün birinde geri kalmışlığımızdan silkinip kurtulacağımızı düşler, geri kalmışlığımızı birtakım mazeretlerle açıklamaya çalışırdık.

Ama mümkündür ki, bizim ET’lerle karşılaşmamız bütün bu savunma ve hafifletme mekanizmalarını boşa çıkaracak şekilde olabilir. Öncelikle şunu tekrar vurgulayayım: insanlar ancak kendilerinin de iddialı ya da istekli olduğu bir konuda kendilerinden daha üstün başkalarını görünce kıskanırlar, eziklik hissedeler. Eğer ben de iddialı bir koşucuysam benden daha iyi bir koşucu görmek moralimi bozar, ama koşma benim iddialı olmadığım bir alansa, benim iddialı olduğum alan örneğin fotoğrafçılıksa, hiç de umursamam. Şimdi, biz insanlar aklıyla, zekâsıyla dünyadaki diğer canlılara üstünlük sağlamış, akıl ve bilgi konularında “iddialı” yaratıklarız. Bizden çok çok daha zeki ve entelektüel açıdan bize taş çıkartacak başka yaratıklar karşısında hiç de umursamazlık yapamayız. Hele ET’ler bizim acizliklerimizle etkili bir şekilde alay etmenin de yolunu bulmuşlarsa!⁶

Eğer böyle çok zeki yaratıklar bize kendilerini tanıttıktan ve bizi hayranlık ve kıskançlık içinde bıraktıktan kısa bir müddet sonra gezegenimizden çekip giderlerse biz gene psikolojimizi toparlarız, onları unuturuz, moral

⁵ İğnçtir, bu tür sözleri artık pek duymaz olduk. Bu tabii iyi bir işaret. Gerçi ülkemizdeki bazı olumsuzlukları gördüklerinde zaman zaman “Biz kim Avrupa Birliğine girmek kim!” diye hayıflanlarımız olmuyor değil.

⁶ Eğer ET’ler insana dış görünüş olarak da nisbeten benzerlerse, aşağılık duygumuz daha derin olur diye düşünüyorum.

bozukluğumuz bir müddet sonra küllenir. Ama bu ET'ler kalıcı olarak gelmişlerse ve bizim yaşantımızın her yanına girmişlerse, onların muhteşemliği her an karşılaştığımız bir olguysa, o zaman onların yanında kendimizi her an bir yaprak biti gibi hissetmekten kaçınamayız. Tabii eğer bizim için tehlike de yaratırlarsa sadece aşağılık duygusuna kapılmakla kalmaz dehşet içinde kalır veya can derdine de düşebiliriz. Ama bu ET'ler bize zarar vermek niyetinde olmasalar, hatta birçok konuda bize yardımcı olsalar bile onların varlığı bizim psikolojimizi derinden yaralar. İşte böyle bir durumda, hem somut anlamda hem de soyut anlamda “insan” bertaraf edemeyeceği esaslı bir şok yaşar.

Önceki şoklarımızı aklımız ve zekâmızın üstünlüğünü hissetmemiz sayesinde bertaraf edebildik. Evrenin merkezinde yer almadığımızı öğrendik ama bilimde, teknolojiye öyle ileri gittik ki, insan aklının bu başarıları ona evrenin merkezinde olmadığı bilgisinin getirdiği üzüntüyü telafi edebildi. Kökenlerimizin hayvan olduğunu öğrenmek de hayvanlara karşı sağladığımız ezici akılsal üstünlük sayesinde fazla sarsmadı bizi—“Hayvansak bile diğerlerinden çok üstün bir hayvanız” diyebildik. Yani şoklarımızı kısa sürede kompanse edecek şeyler bulduk, kendi başarılarımızdan kaynaklanan. Hiç de ezilmedik.

Ama artık içli dışlı yaşamak zorunda olduğumuz süper zeki, süper başarılı ET'lerin yaşattığı şoku ve aşağılık duygusunu “insanlığın bilimsel ve entelektüel zaferleriyle” gidermek gibi bir çözümümüz olamaz. Çünkü onlar bizim bu en iddialı olduğumuz alanda, tam da bizim koştığımız kulvarda, bizden fersah fersah öndeler. Bizden çok daha zekiler, bilim ve teknolojileri bizden çok daha ileri, bizim aklımızın ermediği ve aklımıza bile gelmeyen felsefe ve matematik problemlerini çoktan çözmüşler, evrenle ilgili en derin gerçekleri keşfetmişler, hatta sanatları bile bizimkine göre öyle başdöndürücü ki bizimkiler onların yanında gayet yavan ve ilkel kalıyor. Onlar bizimkinin 100 misli karmaşık bir satranç oynayabiliyor, bizim koca bir kütüphanedeki kitaplarımızı birkaç günde okuyup bitiriveriyorlar. Ve biz her gün bu realiteyle yaşamak zorundayız. Bu durum kolektif akıl sağlığımız için hiç mi hiç iyi olmaz, tarihimizde hiç yaşamadığımız kadar travmatik olur “insanlık” için.

Dünya dışı olağanüstü zeki ve bilgili varlıklarla karşılaştığımızdaki olası toplumsal psikolojimizi şöyle bir analogiyle daha iyi hayal edebiliriz belki. Diyelim ki, birtakım sağlam bilimsel araştırmalar Türk toplumunun ortalama IQ'sünün falanca milletin ortalama IQ'sünden epeyce daha düşük olduğunu açıkça ortaya koydu. Böyle bir durumda ne hissederdik Türk toplumu olarak? Hemen IQ testinin zekânın iyi bir göstergesi olmadığını savunmaya çalışırdık. Ama ya insanların zekâ+diğer akılsal kapasitelerini çok güvenilir ve tartışmasız bir şekilde ölçen bir test (ya da direkt olarak beyni inceleyerek ortaya çıkarma metodu) bulunmuş olsaydı? Ve bu test de Türk halkının ortalama zihinsel kapasitesinin o diğer toplumdan hatırı sayılır bir şekilde düşük olduğunu

gösterseydi?⁷ Bunun şokunu Türk toplumu kolay kolay atlatamazdı herhalde. Düşünün, o falanca toplum kalkınmışlık, refah, teknolojik ve bilimsel düzey, felsefi ve düşünsel ilerlemişlik konularında bizimle arasını her geçen gün daha fazla açıyor ve bizim bu arayı kapamak konusunda çaresiz kaldığımız gayet açık. (Allahtan bu sadece hayalî bir senaryo.) Türk halkı bunun vereceği aşağılık duygusunu azaltmanın bir takım yollarını yine de bulmaya çalışabilirdi, “Biz de güreş sporunda daha iyiyiz” ya da “Tarihimiz daha şanlı” falan diyerek. Ama bu tür avunmaların da bir sınırı olurdu ve toplumumuzu gittikçe derinleşen bir kendine güvensizlik ve aşağılık duygusu sarardı. Özellikle o falanca toplum güreş sporunda da bizden daha iyiyse ve onların tarihi de en az bizimki kadar “şan ve şerefle” dolu ise.

Sonuç olarak, eğer bir gün evrenin başka bir köşesinden gelen çok ileri bir uygarlıktan ziyaretçilerimiz olursa, onların üstünlüğü karşısında öz-güvenimizin alacağı ağır yaralar zamanla kapanır mıydı? Belki evet ama belki de hayır—bahsettiğim, onlarla sürekli içli-dışlı yaşama senaryosunda, örneğin. Hepimizin bildiği gibi, çok büyük öz-güven kayıpları ve hayal kırıklıklarının getirdiği travmalar karşısında bazı kişisel trajediler yaşanabiliyor. Eğer bireysel somut insanlardan değil de soyut bir “insan”dan bahsediyorsak, o “insan”ın büyük şoklara epeyce dirençli olduğu şüphesiz doğru. Ama, dediğim gibi, bir noktaya kadar...⁸

KAYNAKÇA

- AKERMA, Karim (1999). “Hegel’s Silence on Extraterrestrial Intelligence,” *Prima Philosophia*, cilt 12, sayı 2, 19-34.
- HAMER, Dean (2004). *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes* (New York: Anchor Books).
- LIBET, Benjamin (1985). “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,” *Behavioral and Brain Sciences*, cilt 8, 529-566.
- PALMER, Donald (1991). *Does the Center Hold?* (Mayfield).
- WEINERT, Friedel (2009). *Copernicus, Darwin and Freud* (Wiley-Blackwell).

⁷ Bir bakıma Homo sapiens yanında neandertallerin zekâca konumu gibi örneğin.

⁸ Bu yazı “SahipsizKent” adlı blogda yazdığım bir yazının genişletilmiş biçimidir (<http://www.sahipsizkent.com/yazilar/insanligi-bekleyen-muhtemel-4uncu-asagilayici-sok.html>). O yazıya yaptığı yorumla konu üzerindeki düşüncelerimi genişletmeme yol açan Gizem Mert’e teşekkür ederim.

CARL SCHMITT'İN DEĞERLENDİRMELERİ DOĞRULTUSUNDA MODERN TOPLUMDA SİYASET-SİYASET DIŞI İLİŞKİSİ

Mehmet Emin BALCI*

Özet

Bu makale Carl Schmitt'in modern siyaset hakkındaki değerlendirmeleri aracılığı ile siyaset ve toplumsal hayat arasındaki ilişkiyi sorgulamayı amaçlamaktadır. Siyasetin, bireyler-arası ilişkileri düzenleyen bir yaşam sanatından hayatın akışkan ve çatışmalı yapısını soyut bir kurallar sistemine nasıl dönüştüğü bu çalışmanın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu maksatla çalışmanın birinci kısmı siyasetin her yerde olduğu ve hiçbir yerde olmadığı modern öncesi dönemdeki siyaset-toplumsal hayat ilişkisine odaklanmıştır. İkinci kısmı ise bir istisna durumu olarak siyasetin olağanı nasıl düzenlediği ve siyaset dışının sınırlarının nerede başlayıp bittiğini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Carl Schmitt, siyaset, siyaset dışı, olağan, istisna

(According to Carl Schmitt's Consideration on the Relation between Political and Apolitical in Modern Society)

Abstract

This article aims to examine the relationship between political and social life through Carl Schmitt's considerations about modern politics. Main point of this study is how politics is transformed from an art of life that order interpersonal relations to an abstract system of rules. For this reason first chapter of this study is focused on the relation between politics and social life in pre-modern epoch that politics is everywhere and nowhere. Second chapter is debating how politics as an exception regulates mundual and where boundaries of apolitic begin and finish.

Keyword: Carl Schmitt, politic, apolitic, mundual, exception

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 59-70
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Siyaset, karar verme etkinliğidir. Her siyasal düzen, ait olduğu toplumsal hayat hakkında kurallar koyan, bir şeyleri yasaklayıp bir şeyleri serbest bırakan böylelikle hayatı yeniden üreten bir mahiyete sahiptir. Bununla birlikte karar-kural bağlamında düşünürsek, kararın neye karşı neden alındığı ve kuralların hangi toplumsal problemi gidermek için koyulduğu hep bir muğlaklık taşır. Genellikle kararların bir şeylerin yapılması gereken anların sonucu olduğuna, kuralların belirli bir sorunun çözülmesini sağlayan bir tanımlar bütünü olduğuna inanılır. Fakat bu inanç, kuralların soyut ve dondurucu yapısının varoluşun somut ve akışkan dokusunu neden belirlemesi gerektiğini açıklamaya yetmez. Bir kurala göre belirli bir tanıma sokulan her durum, aslına bakılırsa bambaşka bir kural ve tanıma da dahil edilebilir. Sonuçta alınan kararlar, koyulan kurallar hayat ile mutlak manada özdeş değildir. Aslına bakılırsa kurallar ve yasaklar, Freud'un analojisiyle söylersek, trafiğin akışını düzenlemek için şehir mühendisleri tarafından yolun belirli noktalarına yerleştirilen trafik lambaları gibidir. Trafik lambaları asla trafiğin ne olduğunu belirlemez; sadece onu bir varlık tanımına yönlendirirler. Fakat karar verici bir mekanizmanın bizatihi var oluşu, verilen kararın somut gerekçesi ile kararın dayandığı norm arasındaki varoluşsal ayrımı, pratikte, olağan görüş alanından uzaklaştırır. Toplumsal huzurun ne zaman hangi koşullar doğrultusunda sağlanacağı, bu huzuru tehdit eden şeylerin ne olduğu genel-geçer bir kritere değil; karar vericilerin kendilerinde buldukları yaptırım gücüne tabidir:

“Somut gerçeklikte kamu düzeni ve güvenliğinin ne zaman var olduğu ve ne zaman bozulup tehlikeye düştüğü, buna karar verecek olanın askeri bir bürokrasi, müteşebbis ruhun hakimiyetindeki özerk bir yapı ve radikal bir parti örgütü olmasına bağlı olarak çok değişik biçimlerde ortaya çıkar. Çünkü her düzen bir karara dayanır ve üzerinde kafa yormadan çok açık bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır.”¹

Bu çalışma, modern düşünürler arasında özgün bir yere sahip olan Carl Schmitt'in siyaset düşüncesi bağlamında modern dünyada hayat ve kural arasındaki özdeşliğin nasıl kurulduğu tartışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Kartezyen felsefenin kural koyucu anlayışının karşında modern öncesi siyasal anlayışın politika-dışı ile arasındaki diyalektik ilişki anlatılacaktır. Daha sonra ise her şeyin hem politik hem de apolitik olduğu olağan bir düzenden, istisnanın genelleştiği bir dünyaya ev sahipliği yapan modern dönemdeki siyaset-siyaset dışı ayrımı irdelenecektir. Bu bağlamda Schmitt'in siyasal karar vermenin yerini ekonomik rekabetin ve ahlaki tartışmanın aldığı bir düzende siyasetin iddia

¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, trc. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2010, s. 17

edilenin aksine ortadan kalkmadığı yalnızca kılık değiştirdiği kanaati açıklanmaya çalışılacaktır.

I. Politikanın Kadim Diyalektiği ve Cogito'nun Açmazı

Bilindiği üzere modern düşüncüyü Descartes'ın “düşünüyorum öyleyse varım”² mottosu ile başlatmak yaygın bir kanaattir. Descartes bu yargısının hemen akabinde “ben varsam tanrı da vardır; çünkü tanrının fikri bende vardır”³ önermesini ileri sürer. Böylece Kartezyen felsefe Tanrıyı akledilebilirliğin bir parçası haline getirmekle aynı zamanda insanın var olduğu ontolojik bütünlüğü de yeniden belirler. Benin doğrudan Tanrı ile özdeşleşmesi aynı zamanda dünya ile de düşünme düzeyinde özdeşleşmesinin önünü açar. Başka bir deyişle Descartes için zaman, mekan ve haliyle yaşam yalnızca aklın evrensel yasaları ile doldurulması gereken birer boşluktur. Kartezyen felsefe, varlığın madde ve ruh düzeyinde aynı kurallar düzenine tabi olduğunu ileri sürerek olağan dünyanın biricik, çok katmanlı ve mütenakız dokusunu büyük bir basitleştirmeye uğratmıştır. Sonuç olarak artık kuralların vaz edilmesinin varoluşu belirlediği bir epistemolojik görüş bütün yaşama etkinliklerine egemen olmuştur.

Kartezyen felsefenin insanı aklın fanusu içine alıp dünyanın “irrasyonel” akışkanlığından soyutlaması, düşünmenin faili olan benliği soyut kuralların deterministik koşullarında yaşamaya sevk etmiştir. Bu noktada Aydınlanmacı toplum tasavvurunun eski toplumsal ve siyasal alışkanlıkların yarattığı çok katmanlı, ön-görülmesi zor kadim dünyanın üzerinden silindir gibi geçmesi kaçınılmazdır. Dünya, rasyonel olarak içi doldurulması gereken bir boşluk olduğuna göre; tüm toplumsal yaşamın özellikle de siyasetin ve kültürün yeniden tanımlanması kaçınılmaz bir durumdur. Peki modern dünya görüşünün tamamen dönüşmesi gerektiğini düşündüğü modern-öncesi dünyada siyaset ve kültür ilişkisi nasıl işlemektedir?

Descartes'ın insan-dünya ve tanrı arasındaki kurduğu ontolojik özdeşlik düşünmenin sistematik bir işleyişini insana kazandırmıştır belki ama (düşünen) benliğin kendisinin gerçekte ne olduğu sorusunu müphem bırakmıştı.⁴ Descartes'ın müphem bıraktığı bu soru, aslına bakılırsa kadim dünyanın üzerinde temellendiği asli noktadır⁵. Aydınlanmanın varlığı madde-ruh diye iki düzeye indirgemesinin aksine modern-öncesi dünyada varlık üçlü bir tasnif

² Rene Descartes, Metod Üzerine Konuşma, trc.. Bülent Kenar, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 99.

³ Rene Descartes, İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, trc. Mehmet Karahasan, MEB Yayınları, İstanbul, s. 170-171

⁴ Martin Heidegger, Metafizik Nedir?, trc. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s.17

⁵ Bu noktada “*Gnothi seauton*”, “*men arefe nefsehu*” gibi değişik dillerde aynı anlama gelen söz kalıplarının bulunması şartırtıcı değildir.

eşliğinde anlaşılır. Modern öncesi dünyada ruh (*physche*) ve cisim (*materia*) kendilerini yalnızca iki varlık düzeyinin kesişim alanı olan bedende (*anima*, *nefs*) gösterebilir ve bu alanda gösterildiği kadarıyla bilinebilir. Ruhun basit ve soyut yapısına karşı cismin bileşik ve somut bir doğaya sahip olmasını göz önünde bulundurursak; modern-öncesi dünya için benliğin her zaman için birbirlerine zıt güçlerin eş zamanlı tesiri altında bulunduğu sonucuna ulaşmak pek de güç değildir. Benliğin mütenakız bir varlık alanında konuşlanmış olması, onun mahiyetini açıklayacak bir kurallar düzeniyle özdeşleşmesine mani olmaktadır. Benliğin bir niteliği hakkındaki bir kuralın başka bir niteliği tarafından iptal edilebilmesi, genel-geçer bir rasyonel yasalar düzeni kurmayı güçleştirmektedir. Bu bağlamda modern öncesi dünya için benliğin düşünme eylemi ile, Kartezyen felsefede olduğu gibi, kendini yaşamdan soyutlaması ve sonrasında yaşamı sıfırdan inşa etmesi mümkün değildir. Tam aksine düşünme eylemi, insanın ruh ile cisim arasındaki bağıntıyı sürekli olarak yeniden kurmasını sağlayacak bir hareketliliktir (**entelekhia**).⁶ Bu hareketlilik, Kartezyen felsefenin öngördüğü gibi, sadece aklın her koşulda geçerli olan teorik boyutunu (doğru-yanlış işlemini) değil; somut benlikleri ait olduğu toplumsal koşulların pratik boyutunu (iyilik ve kötülük değerlerini) da dikkate almak zorundadır: *"Doğru ve yanlışın varlığı hiçbir şarta bağlı değildir ve iyi ile kötü belirli bir kişi için iyi ve kötüdür."*

Modern-öncesi dünya için iyinin kaynağı, kadim olandır. İnsanın dünya içindeki seyri geçmişin adımlarını takip eder. Dolayısıyla yaşam, önceden verili bulunan düzene her düzeyde intibak etmeyi gerektiren bir süreçtir. Kadim düzen içinde bu intibak eylemi siyasetin ve kültürün biçimlenmesine de aynen sirayet eder. İnsanın ruh ve cisim ya da olması gereken ve olan arasındaki dengeyi bulma etkinliği olarak entelekhia, siyaseti doğrudan kendi varlık sahası olarak görür. Fakat bu noktada siyaset modern siyasal antropolojiden farklı bir yerde temellenir. Şöyle ki; siyasi olanı ve siyaset-dışını yani kültürel olanı birbirinden keskin bir şekilde ayırmaya (liberal söylem) veya birleştirmeye (muhafazakar söylem) çalışan modern politik anlayışların aksine modern-öncesi dönemde siyaset ve kültür arasında keskin bir ayırım görünmez. Siyasetin öncelikli olarak bedeninin (**tedbir-ül nefis**) daha sonra ailenin (**tedbir_ül menzil**) ve son olarak da şehrin (**tedbir-ül medine**) sevk-i idaresi olarak anlaşıldığı bir toplumsal düzen içinde siyasal eylem, dünyayı dönüştürecek bir imkan alanı olarak değil; olağan dünyanın bir bileşeni olarak telakki edilir. Gerek siyaset gerekse de kültür aynı bedeninin parçalarıdır. Bedenin uzuvlarının müstakil birer organizma değil; aynı anatominin uzvu olması gibi siyaset ve kültür de iç içe geçmiştir. Dolayısıyla siyaset ve kültür arasındaki ilişki, bir alanın diğerini belirlediği deterministik değil; siyasetin kültüre kültürün siyasete evrildiği diyalektik bir anlam taşır. Başka bir deyişle modern öncesi dünyada her şey siyasidir ama aynı zamanda hiçbir şey siyasi değildir. Kültürel-siyasal hayatın gayesi, olanı/şimdiyi

⁶ Aristoteles, Ruh Üzerine, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.173

olacakla/gelecekle birleştiren namütenahi bir doğrusal harekette değil; olanı olmuşla/geçmişle birleştiren ebedi bir döngüde saklıdır. Bu sebeple, Şamanizm'in kutsal rahiplerinden Platon'un filozof-kralına, Kurtarıcı İsa'dan Masum İmama kadar modern-öncesi her kültürde ruh ile cisim, ideal ve ampirik arasında dönüşlülüğü temsil eden kadim bir mitik-politik beden figürünün bulunması şartıdır.⁷

Modern öncesi dönemde siyaset, Aristo'nun deyişle, iyi olanın yeryüzündeki arayışı olsa da onun tamamen ideal bir anlama sahip olduğunu söylemek elbette ki safdillik olacaktır. Karar alıcı mekanizmalar, dünyaya adapte olmaya çalışan bir düşünce ve eylem bütünlüğüne sahip olmakla birlikte dünyayı rayından çıkarabilecek bir kudrete de sahiptir. Başka bir deyişle siyasal, olan ve olması gereken arasındaki uçurumu kapatacak bir anlam içerdiği gibi tam da bu uçuruma yerleşen, ayrık bir anlam da içerir. Gündelik yaşamlarımızda alışkanlıklarımızın bir eseri olarak ideal ve ampirik olan arasında bir ayrım olmadığına inanırız hatta böyle bir ayrımın varlığını dahi çoğu zaman fark etmeyiz. Fakat yaşamda bu alışkanlıkların sekteye uğradığı anlar, bize söz konusu uçurumu hatırlatan olaylar her zaman vardır. İşte siyaset, genelin uyumlu bütünlüğü kadar sapmaların, patetik süreçlerin ortaya çıkardığı çatışmaların da bir ürünüdür. Dolayısıyla modern-öncesi dönemde siyaset, her zaman için genel gidişatin içinde, gidişati değiştirmese de akışını kesintiye uğratabilecek çapta bir istisnadır. Bu sebeple o, bir yanıla daima pratik güç ilişkilerinin mecrasıdır. Siyasal düzen kendi istisnai varlığını muhafaza edebilmek adına muhtemel birer "tehdit" olarak algıladığı diğer siyasi aktörleri, olması gerekenin sınırlarını aşan bir şekilde, ortadan kaldırma yolunu seçmiş hatta bunu zaman zaman gerekli de bulmuştur. Çünkü politik bir mekanizma için; *"yaşanması gereken ile gerçekte yaşanan birbirinden öylesine farklıdır ki yapılanı bırakıp yapılması gerekeni izleyen bir kimse, kısa bir sürede, varlığını korumaktan çok onun yıkımı ile karşı karşıya kalmaktadır."*⁸

Bu noktada siyasal mekanizmanın, modern-öncesi dönemde kendi varlığını muhafaza edebilmek için hiçbir kural veya yasaya, bir süre için, boyun eğmeyecek istisnai bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu dünyada karar verme mekanizmasını sahiplenme anlamında siyaset yapmak dar bir çevrenin tasarrufudur. Dolayısıyla siyasal aygıtı sahip olma uğruna girilen mücadeleler bu çevrenin dışına çıktığında genel bir korku ve kaygı duygusu uyandırmaktan öteye geçmemiştir. Bu korku veya kaygı ise insanların alıştıkları sembolik dünya düzeninin sarsılmasından kaynaklanmaktadır. Hangi politik tarafın kazandığı yönetim aygıtlarının dışında kalanlar için öncelikli bir sorun değildir. Temel sorun bu mücadelelerden sonra dünyanın başlangıçtaki olağan durumuna dönüp dönmeyeceğidir:

⁷ Claude Levi Strauss, Mit ve Anlam, trc.. Şen Süer ve Selahattin Erkal, Alan Yayınları, İstanbul:1986, syf:43

⁸ Niccolo Machiavelli, Prens,trc. Harun Mutluay, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004, s. 117

“Bir yeri ele geçiren orayı elinde tutmak istiyorsa iki şeye dikkat etmelidir; ilkin eski prensin soyunu kurutması; ikinci olarak da yasalar ve vergi düzeninde değişikliğe gitmemesi gerekir; böylece çok kısa sürede burası da eski prenslikle birlikte tek bir bütün oluşturacaktır.”⁹

Sonuç olarak modern öncesi dönemde siyaset daima ikili bir anlam içermiştir. Siyasal, bir yönüyle ruh ve cisim arasındaki karşıtlığı gidererek dünyaya uyum sağlamayı hedefleyen, olağan ve istisna arasındaki diyalektikle ile sürüp giden sıradan bir etkinliktir. Diğer yönüyle ise siyaset, karar verme iktidarının kimin elinde bulunacağını dünyayı alışıldık halinden çıkardığı, varlığını yani tasarruf alanını “tehlikelerden” korumak için sürekli teyakkuz halinde bulunan olağan-üstü bir etkinliktir. Modern-öncesi dönemde siyasetin bu istisnai durumu her zaman gerek halk gerek yöneticiler nezdinde bir istisna olarak muhafaza edilmiş, yaşama değil ancak karar verme mekanizmasına sahip olmak bağlamında siyasetin dar politik aktör çevresinden sıyrılıp tabana yayılması her zaman için sakıncalı görülmüştür. Modern dönemle siyasetin ikinci ve araçsal anlamı yani kararı kimin ve nasıl vereceği hayatın bütün anlamını yaratacak ve onun modern-öncesi dönemdeki istisnai durumunu geneli belirleyen hale getirecektir.

II. İstisnanın Kaideleşmesi: Dostun ve Düşmanın Yeniden Tanımlanması

Carl Schmitt, modern siyasal düşüncede egemeni “olağanı değil, olağan-üstünü belirleyen güç”¹⁰ olarak tanımladığı için oldukça özgün bir yere sahiptir. Fakat Schmitt’in özgünlüğü siyaseti hiç bilinmeyen bir bakış açısı çerçevesinde yeniden tanımlamasından değil; modern dönemin temellerini bulduğu hakikati ters yüz etmesinden gelir. Schmitt, Aydınlanma felsefesinin insanın doğasının ve toplumun yasalarının rasyonel olarak keşfedilebileceği ve insanın bu yasalara uygun şekilde eğitilmesi gerektiği gibi modern bir inancını sarsıntıya uğratmıştır. Schmitt için toplumun düzenini doğanın düzenine uygun hale getirmek gibi bir amaç, evrensel bir hakikatin ahlaki tezahürü değil; modern iktidarın kendini eski iktidar anlayışından ayırmasını sağlayacak istisnai bir karardır. Schmitt’e göre “her siyasi düşünce insan doğası karşısında bir şekilde tavır alır ve insanın ya “doğası gereği iyi” veya “doğası gereği kötü olduğunu var sayar. Pedagojik veya ekonomik açıklamalarla bu sorundan yalnızca görünürde kaçınılabılır.”¹¹

Modern siyaseti modern-öncesi siyasal anlayıştan temelde farklılaştıran şey, egemenin dünyanın olağan halini istisnai bir karar ile yeniden üretmesidir. Bu durum aslına bakılırsa Hıristiyanlık’ın kurumsallaşması ile başlamıştır.

⁹ A.g.e. s. 47

¹⁰ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 13

¹¹ A.g.e., s. 60

Bilindiği üzere Hristiyanlık, insanın dünya-içindeki yerinin bir atılmışlığın sonucu olduğunu düşünür. Bu bağlamda dünya hayatı, tanrısal hakikatten uzak düşen bir mahiyet taşıdığı için geçici ve kötüdür. İnsan dünyanın kötülük dolu suretlerine kapılırsa kendisi için ebedi bir acının kapılarını açacaktır. Hristiyanlık'a göre insanın dünyanın acı ve aldatıcı yaşamından kurtulması yalnızca İsa Mesih'in öğretileri doğrultusunda davranılarak kazanılan bir inayet ile mümkün olabilir. Bu sebeple kişi, dinin öğretilerine tam bir itaatle iman etmeye ve kutsal gün gelene kadar dünyevi olanın cazibesine kapılmayacağına dair söz vermeye karar vermelidir. Başka bir deyişle insan, dünyanın genel gidişatı içinde kıyamete kadar kurtarılmış bir bölge içinde yaşamalı ve o bölgenin kurallarına riayet etmelidir. Böyle bir yaklaşım, bütün Orta Çağ'ın dünya görüşünü belirleyen Katolik iktidar mekanizmasının kendine uygun bir insan doğası yaratmasının özünü oluşturmuştur. Batı tarihinde egemenin dünya içinde bir dünya yaratma girişimi, Hristiyanlık tasfiye edilmesine rağmen, hız kesmeden devam etmiştir. Dünya ötelere gelen bir kurtarıcı fikrinden arındırılmıştır belki ama Hristiyanlık Aydınlanma düşüncesine egemenin geneli bir istisnaya indirgeme anlayışını miras bırakmıştır.

Modern dönemde istisnanın geneli belirleme etkinliği doğal hal ve doğal hukuk tartışmalarında görülebilir. Aydınlanma felsefesinin varlığı Tanrı'dan bağımsız bir şekilde açıklama çabası, insan doğasının kurucu bir referans kabul edilmesinin önünü açmıştır. İnsanın doğal durumunun iyi veya kötü olarak tanımlandığı tüm felsefi spekülasyonların ortak yanı; artık bir daha doğal duruma dönülemeyeceği yönündedir. Eski doğal halinden "bir şekilde" çıkan insanoğlu bu andan itibaren yaşamını söz konusu çıkışın varlığını göz önünde bulundurarak idame ettirmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla egemen, aldığı her kararı ve koyduğu her kuralı bu sapma durumu içinde belirleyendir:

"Doğa ile hukuk arasındaki belirsizlik mntukası olarak egemen istisna, hukuksal referansın askıya alınmış haliyle kabul edilmesidir. Bir şeyi emreden ya da yasaklayan her kuralda (örneğin cinayeti yasaklayan kuralda), normal kuralın kendisinin ihlali anlamına gelen saf ve yaptırımı olmayan bir istisna durumu vardır (aynı örnek için konuşursak, bir insanın doğal şiddet değil de egemen şiddet sonucu öldürülmesi kuralın istisnasıdır)."¹²

Fakat doğal hukuk tartışmaları sonucunda egemenin istisna içinde geneli belirleyen asli mahiyeti yerini ideal karar verme mekanizmasının veya devlet rejiminin nasıl olması gerektiği tartışmalarına bırakmış ve siyasetin gerçek anlamı hiç dikkat çekmeyecek bir pozisyona gerilemiştir. Başka bir deyişle hayatı düzenleyen kuralların hangi araç ve aktörler tarafından belirleneceği gibi araçsal bir durum, belirleme eyleminin kendisinin önüne geçmiştir. Söz konusu durumun en yaygın örneği modern siyaset felsefesinde devletin rejiminin ne

¹² Giorgio Agamben, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, trc. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,2001, s. 32

olması gerektiği tartışmalarında görülebilir. Karar alma mekanizmasının monarşik, demokratik veya aristokratik bir siyasal düzen aracılığıyla mı yürütüleceği her zaman için karar almanın varoluşsal zorunluluğunun önüne geçmiştir. Hobbes'un hükümlerini ölüm korkusu üzerine kuran Leviathan'ından, Locke'un yaşama ve mülkiyet hakkının garantörü olan anayasal monarşik devletine oradan Rousseau'nun toplumsal marjlarından arınmış genel iradenin sözcülüğünü üstlenen aristokratik cumhuriyetine kadar bütün modern siyaset felsefesi geleneğinde doğal hal tartışmalarının siyasal rejimlerin ilke ve pratiklerini tayini ile tamamlanması oldukça ilgici çekicidir.

Modern dönemde modern-öncesinin aksine siyaset ve siyaset-dışı/sivil alan arasında keskin bir ayrım yaşanmış ve bu ayrımın iki tarafı bir bütün oluşturmak yerine birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışan bir hedefe yerleştirilmişlerdir. Bilindiği üzere Batı siyaset felsefesinde siyaset ve sivil toplum ilişkileri birbirine karşıt iki anlayış ile kurulmuştur: liberal ve muhafazakar düşünce. Liberal anlayış'a göre insan doğal durumundan tabiata kendi emeğini yüklemesi ile çıkmıştır¹³. Öyle ki insanın doğayı mülkleştirme becerisi onun diğer insanlarla kurduğu ortak bağı oluşturmuştur. Bu bağlamda liberal anlayış için toplumsal düzen, bireyler arasındaki mülkiyet ilişkilerine göre, ekonomik olarak, biçimlenmiş bir mahiyettedir. Sivil alanın insani etkinliğin merkezinde yer aldığı ve siyasalın ona bağımlı hale geldiği böyle bir toplum tasarısında siyasetin vazifesi; bireylerin can ve mal güvenliğini sağlamaya ve bireyler arasındaki anlaşmazlıkları gidermeye indirgenmiştir. Muhafazakar siyasal anlayış ise insanın doğal halinden hiyerarşik bir örgütlenme kurduğu anda çıktığını ileri sürer. Bu anlayışa göre insan doğası gereği kötü olduğu için eylemlerini kontrol edecek dışsal ve zorlayıcı bir güce, kendisi hakkında karar verecek üst bir iradeye muhtaçtır. Muhafazakar düşünce açısından söz konusu zorlayıcı güç ve üst irade politik alanda ortaya çıkar.¹⁴ Politikanın tayin ediciliği olmaksızın sivil toplum bir karmaşa ve çatışma alanıdır. Schmitt'e göre toplumsal düzenin sivil veya siyasal alanın öncülüğünde kurulacağını ileri süren bu iki zıt yaklaşımın tek ortak bir noktası vardır: siyasal olanı devlete eşitlemektir. Schmitt, devlete ilişkin olmayan her şeyin yani tüm toplumsal şeyleri apolitik olarak görmenin yaygın ancak naif bir hata olduğunu düşünür.¹⁵

Modern toplumda siyasetin devlet ile özdeşleştirilmesi yaşamda politika dışı bir alan varmış gibi bir izlenim yaratmış ve savaştan varesten bir toplumsal düzenin kurulabileceğine dair kitlesel bir ütopyaya zemin hazırlamıştır. Schmitt'e göre böyle bir tasavvur, siyasal karar vermenin varoluşsal zorunluluğunu ortadan kaldırmamış; yalnızca siyasal karar verme sürecinin

¹³ John Locke, *Sivil Toplumda Devlet*, trc. Serdar Taşçı-Hale Akman, Metropol Yayınları, İstanbul,2002, s. 39

¹⁴ Karl Marx, *Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, trc. Kenan Somer, Sol Yayınları, İstanbul,1997, s. 3

¹⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, trc. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul,2007, s. 41

“yansız” diye anılan formel bir değişikliğe gitmesine sebep olmuştur. Siyasal, modern çağda politika aygıtının kurallar düzeninden kendini soyutlamış, ekonomik ve ahlaki kuralların teşekkül sürecine kanalize olmuştur. Ekonomik açıdan siyasal, her varlığın bir metaya dönüştüğü, sermayenin artarak bütün dünyayı dolaştığı bir rekabettir. Schmitt için eskiden siyasal topluluklar arasındaki dost düşman ayrımı, ekonomi çatısı altında burjuvalar arasındaki “kurallı” bir mücadele ya da burjuva-proleterya arasındaki bir sömür ilişkisi şeklinde aynen devam etmektedir. Ekonomi ile bağlantılı olarak siyasal karar vermenin büründüğü başka bir form ise evrensel bir etik yaratma tartışmalarında görülmektedir. Bu minvalde modern çağda insanın rasyonel yetkinliğinin belirleyeceği bir ahlak yasasının toplumlar arasındaki ayrışmayı ortadan kaldıracığı ve Kant’ın deyişiyle, “kalıcı bir barış” ortamı yaratacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla barışı amaçlayan bir ahlak yasasının nasıl olması gerektiği bağlamındaki tartışmalar, siyasalın modern çağda büründüğü ikinci siyaset-dışı formu oluşturmaktadır:

“Evrenin kutuplarını oluşturan etik ve ekonomi, merkezin iki zıt yansımasından ibarettir. Etik coşku ile materyalist-ekonomik nesnellik her tipik liberal ifadede birleşerek siyasal yeni bir veçhe kazanır. Böylece siyasal nitelik taşıyan kavga kavramı, liberal düşüncenin “ekonomi” tarafında rekabete, liberalizmin “manevi” tarafında ise tartışmaya dönüşür; “savaş” ve “barış” gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır.”¹⁶

Schmitt’e göre modern çağda siyasi olan sınırlanmamış veya etkisini yitirmemiş aksine ekonomik ve ahlaki kılık değiştirmeler sayesinde karar verme etkinliği ve savaş durumu modern çağda bitip tükenmeyecek bir noktaya gelmiştir. Öyle ki modern dünyadaki bütün barış girişimleri, uluslar arasındaki dostluk ilişkilerini her an bozulabilecek bir ittifak ilişkisine dönüştürmekte, böylelikle barışın daha kolay bozulup savaşın daha örgütlü ve sürekli bir hale gelmesine hizmet etmektedir.¹⁷ Modern çağ, politikanın sonunu getirmeyi ne kadar amaçlarsa amaçlasın aslına bakılırsa tüm zamanlardan çok daha politiktir. Modern öncesi zamanlarda siyaset; toplumun varlığını somut bir dış düşmana karşı koruma vazifesini üstlenmişken, modern zamanlar toplumun siyasal aygıt tarafından müphem bir (iç) tehlike karşısında tükenmez bir teyakkuz halinde bulunmasına ve bu doğrultuda sürekli yeniden örgütlenmesine ev sahipliği yapmaktadır. Modern siyasetin iç ve dış arasında yaptığı muğlak ayrım, dost ve düşman tanımlarının izafeleşmesi ile sonuçlanmış, böylece siyasal pratik görüş alanında kaybolup gündelik yaşamın kişisel tercihler dediğimiz istisnalar temelinde kültürleşmesinin yolunu açmıştır. Başka bir deyişle modern dünyada toplumsal alanın müphem, karmaşık ve mütenakız eğilimleri örtük siyasal kültür

¹⁶ A.g.e., s. 92

¹⁷ A.g.e., s. 72

tarafından kodlanmaktadır. Weberci anlamda bu bürokratikleşmiş gündelik yaşam, her birimi hesaplamaya, ölçeklendirmeye, öngörülebilir hale getirmeye çalışır. Modern zamanlar için dünya olduğu haliyle kabul edilebilecek bir yer değildir. Her birey gündelik yaşamında sunulan alternatiflerden kendini özdeşleştireceği bir tercihler demeti yaratmak zorundadır. Başka bir deyişle; nasıl giyinmesi, düşünmesi ve inanması gerektiğine yani kim olması gerektiğine karar vermek zorundadır. Tam da bu noktada modern siyasal, var-oluşu kapalı bir şeyleştirmeye tabi tutar ve her şeyleştirmenin bir unutuş olması sayesinde kendi işleyişini gerçekliğin kayganlığından bir süreliğine kurtarır. Dolayısıyla modern dünyada politikanın politika değil; bilim, ekonomi ya da kültür-sanat kategorisi altına yerleştirilmesi pek bir şeyi değiştirmez. Çünkü bütün yaşam için bir rasyonalizasyon/politizasyon eşliğinde, hiç durmayan mekanik bir hareketlilikle, her fail ve fenomeni yeniden kurmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada siyasetin modern öncesi ve modern dönemlerde toplumsal yaşam içinde üstlendiği rolü, Schmitt'in tespitleri doğrultusunda açıklamaya çalıştık. Siyaseti istisnai bir mesele olarak görmek tarih boyunca rastlanan bir durumdur. Bununla birlikte siyasal istisnanın olağanla bağlantısı konusunda modern öncesi ve modern dönemlerde bir anlayış farklılığı yaşanmıştır. Modern-öncesi dönemde siyasal aygıt, kendi çıkar ve hedefleri doğrultusunda gündelik yaşamdan zaman zaman sapsa da hayatın genel-gidişatına her zaman için eklemlenmeyi tercih etmiştir. Bu eklemlenme siyasal ve siyaset dışı arasında (her şeyin hem siyasal ve hem de siyaset-dışı olduğu) diyalektik bir ilişki yaratmış, böylece siyaset yapmak insanın kendini, ailesini ve ait olduğu topluluğu sevk-i idare etmek gibi bir beceriye tekabül etmektedir. Bu bağlamda modern öncesi dünya için siyaset soyut ve yalın kurallarla teorik olarak yönetme değil; olağanın somut ve mütenakız durumlarıyla pratik olarak baş etme sanatıdır. Modern dönemde ise siyaset, istisnai durumunun geneli belirleme sürecidir. Başka bir deyişle artık doğal halinden çıkmış insanlığın bu çıkışı her an hatırlayarak davranma zorunluluğudur. Dolayısıyla bir karar verme etkinliği olarak siyasal, olağanın ne olduğuna sürekli karar vermesi, belirli kurallar tayin etmesi gereken bir ihlal durumudur. Modern siyaset düşüncesinde siyasal ve siyasal dışı arasında tek ortak yanları siyaseti devlete özdeşlemek olan keskin bir ayırım yaratılmıştır. Schmitt'e göre bu ayırım siyasal olanın gerçekteki mevcudiyetini çarpıtan bir yanılgıdır. Modern dünyada siyasal, ekonomi ve ahlak kisvelerine bürünse de olağan dünyanın bir parçası haline gelerek veya onu bir parçası haline getirerek var-olmaya devam etmektedir. Schmitt'e göre modern toplumsal düzen, istisnai bir hal olan siyasal gündelik yaşamın en kuytu köşelerine kadar yaymıştır. Böylece dostu ve düşmanı ayırma, savaşa ve barış durumlarını belirleme sanatı olarak siyaset olağanı patetik hale getirmiş, gündelik yaşamı her şey için sürekli karar verilmesi gereken bir mücadele alanına dönüştürmüştür. Siyasetin gündelik yaşama sızarak, olağanı olağan-üstü

şeklinde yeniden üretmesi başka bir deyişle anormali normale dönüştürmesi, sürekli olarak dost-düşman tanımı yapmaksızın kendini ve dünyayı tanıyamayacak bir bir (siyasal) varlık anlayışı yaratmıştır. Bu varlık anlayışının modern tarihteki en çarpıcı örneklerinden biri; Faşizm'dir. Modern siyaset düşüncesinin Faşizm konusunda yarattığı antipatiden başımızı bir an için kaldırırsak, modern hayatın devlet erkinden kaynaklanmasa ya da doğrudan ona bağlanmasa da mütemediyen yüzer-gezer Faşizmler ürettiğini fark edebiliriz. Zaten yazılarının çoğunu hemen hemen seksen sene önce vermiş Carl Schmitt'in hala çarpıcılığını koruyor olması apolitik diye tanımladığımız gündelik yaşamda saklanan politizasyonu açıkça ortaya koymasında yatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, trc. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Baumann, Zygmunt. *Siyaset Arayışı*, terc. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, trc. Mehmet Karaasan, MEB Yayınları, İstanbul.
- Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*, trc.. Bülent Kenar, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1996
- Foucault, Michel. *Toplumun Savunmak Gerek*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*, trc. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998
- Horkheimer, Max-Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I-II*, trc. Oğuz Özgül, İstanbul, 1995.
- Kaufmann, Matthias. *Aydınlanmış Anarşi Siyaset Felsefesine Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- Levi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*, trc.. Şen Süer ve Selahattin Erkal, Alan Yayınları, İstanbul, 1986
- Locke, John. *Sivil Toplumda Devlet*, trc. Serdar Taşçı-Hale Akman, Metropol Yayınları, İstanbul, 2002.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*, trc. Harun Mutluay, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, trc. Kenan Somer, Sol Yayınları, İstanbul, 1997.
- Nispet, Robert. *Muhafazakarlık, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, ed. Tom Bottomore ve Robert Nispet, trc. Mete Tuncay ve Aydın Uğur, Verso Yayınları, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, trc. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2005.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*, trc. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, trc. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2010.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, terc. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

MODERN EGEMENLİĞİN ‘NOMOS’U OLARAK İSTİSNA HALİ

Efe BAŞTÜRK*

ÖZET

Modern devlet kuramının ayırt edici özelliği egemenliğin kendisidir. Egemenlik, Orta Çağ siyasallığında kendisini gösteren iktidarın ilkesi ile onun uygulanması (Auctoritas-Potestas) ikiliğinin ortadan kaldırılması ve bu ikisi arasındaki mesafenin daraltılması üzerine inşa edilmiştir. Modern devlet, böylece, ilkesini kendi içerisinden meşrulaştıran bir birim olarak ortaya çıkmıştır. Daha önceki dönemlerde Uygulamanın meşruluğu, kendisinin dışında var olan Yasa’ya bağlı iken, egemenlik ile başlayan süreçte Uygulama, kendi meşruiyet kategorisini kendisi belirler hale gelmiştir. İstisna hali, bu bağlamda egemenliğin olağan bir sürecine işaret eder. Terminolojik düzeyde “hukuku askıya alma” olarak adlandırılan istisna hali, tam da bu bağlamda Auctoritas (İlke)-Potestas(Devlet) arasındaki mesafenin daraltılması, hatta iktidarın uygulama biçiminin bizatihi Yasa halini alması fikri üzerine oturur. Bu makale, “olağanüstü hal” olarak bilinen istisna’nın, modern egemenlik kuramsallığı içerisinde aslında “olağan” bir durumu yansıttığını ve, böylece, istisna halinin modern egemenlik kuramının özü olduğunu öne sürecektir.

Anahtar Kelimeler: Egemenlik, İktidar, Devlet, İstisna

(State of Exception as the Nomos of the Modern Sovereignty)

ABSTRACT

The distinguishing part of the theory of modern state is the sovereignty itself. Sovereignty was established on eliminating the dichotomy and diminishing the space between Principle (Auctoritas) and Power (Potestas) which had demonstrated itself in Middle Age politics. The modern state, then, arises as a unit which legislates its principle from inside of itself. Although, in the pre-sovereignty times, the legislation of Power had depended on the Principle which is outside of it, the Power started to determine its legislative category since the case of sovereignty was born. The state of exception signs that regular process of sovereignty in this context. The term of state of exception which is called as “suspending of law” connotes of diminishing the space between Principle and Power, even transforming of Power into the Principle itself as well. The aim of this article is to emphasize that the exception which is also referred as “state of emergency” reflects a usual case and, so, it is the core element of the theory of the modern sovereignty.

Keywords: Sovereignty, Power, State, Exception

* Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü doktora öğrencisi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 71-83
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Rönesans ve sonrasında gelişen modernite, siyasi düşünce tarihi içerisinde devlet kuramına yönelik kırılma anlarını temsil etmeleri bakımından ayırt edici bir konumdadırlar. Orta Çağ siyasi düşüncesinin hakim teması olan “İki Kılıç Kuramı” iktidarın ikiye bölünmüşlüğünü temsil etmekteydi. Bu bakımdan, yasa ile uygulama arasındaki ayrım üzerine konumlandırılan orta çağ siyasi düşüncesinde ağırlık noktası, iktidarın uygulama mekanizmasından (Potestas) ziyade iktidarın ilkesine (Auctoritas) doğru kaymıştı. İlke, Hıristiyan düşüncenin belirleyiciliği altında topluluğun dışındaydı ve uygulama mekanizmasının meşruluğu, bu ilkeyi temsil edebilirliği ile sınırlıydı. Bu bakımdan Yasa'ya bağlı ve onun hükmü altında olan Uygulama (Kılıç-Devlet) bütünüyle ruhani otoritenin kontrolü altındaydı. Yasa'nın Uygulamanın ötesinde ve uzağında bir yere konumlandırılması, Yasa'yı bir tür kutsallık peçesiyle örtmekte ve bu bakımdan topluluğun temasına kapatmaktaydı. Topluluğun yönetim ilkesi, topluluğun fiziksel koşullarından değil, tümüyle onun dışında (varsayılan) aşkın ve tümel bir evrenin spekülatif kurgusu içerisinden türetilmekteydi. Bu kurgulama girişimi, iktidarın uygulamasını bütünüyle dünyevileştirmekle kalmamakta, fakat aşkınsal boyuttan yoksunluğunu vurgulayarak onu ruhani alanın denetimine alma girişimiyle sonuçlanmaktaydı.

Bu çalışma, orta çağda belirginleşen dünyevi ve ruhani alanlar arasındaki iktidar savaşımının siyasi tarihteki sonuçlarına değinmeyecektir. Bu savaşın ardından beliren olgusalığın kuramsal boyutu bizim için daha önemlidir. Bu nedenle de, orta çağ siyasi düşüncesinin moderniteye doğru evrilen yönüyle sınırlı kalacağız. Orta çağın hakim teması olan ve iktidarın bölünmüşlüğünü temsil eden kuramsal kategorilerin, çeşitli tarihsel dönemlerden geçerek nasıl bir kırılmaya tekabül ettiğini biliyoruz. Kral ile Kilise arasındaki çatışmanın simgesel boyutu bulunmaktadır ve bu simgesellik, egemenliğe giden yolun taşlarını döşemektedir. Her şeyden evvel, Kral'ın Kilise'ye karşı tepkisi basit düzeyde iktidar arzusu ya da erk olma kaygısı gibi görülemez. Kral'ın Kilise'ye olan tepkisi, Potestas'ın Auctoritas ile tüm bağımlı kesme girişimi olmakla beraber, aynı zamanda Potestas'ın, kimi durumlarda, kendisini Auctoritas'ın dışında, hatta ona karşı, örgütleyebileceğinin de işaretidir. Kral'ın Kilise karşısında kendisini bu yeniden konumlandırışı, Potestas'ın ilk bağımsızlık istenci olarak sayılabilir.

Ancak bu olgu tek başına yeterli değildir; zira Kral halen kendisini Tanrı'ya adanmış bir yönetici olarak Kilise'nin gücünü ve meşruluğunu kabul eder. Dahası, Gelasius'un ünlü mektubunun satır aralarında görülen ve Auctoritas-Potestas ikiliğinin en belirgin ayrımını vurgulayan şey, Gelasius'un, Auctoritas'ın “bölünmezliği”ni Kilise'ye bağlaması¹ (ki bu yönüyle Gelasius Kilise'yi ezeli-ebedi Yasa'nın tek figürü konumuna yükseltir) ve Potestas'ın

¹ David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Wm. B. Eerdmans, Michigan, 2010, s. 33.

“bölünebilir-devredilebilir” boyutunu vurgulamasıdır² (Potestas böylece “tabiyet” alanına nakledilmiş olur). İktidarın uygulaması, yani Potestas, böylece kendine ait bir gerçeklik alanından kopartılıp, ruhani aşkınlığın yeryüzündeki aracı konumuna indirgenmiştir.

Orta çağın özelliği, tam da bu ikili ayrım üzerine inşa edilen iktidar biçimiyle, bu ayrımı silikleştiren yeni iktidar kuramı arasında bir geçiş özelliği yansıtmaktadır. Egemenliğe doğru giden yolda, modernitenin rolü, Kral’a (Potestas) arzuladığı özerkliği vermesidir. Ancak bu özerklik Kral’ın kendisini Kilise’nin dışında konumlandırması anlamında bir özerklik değildir. Bu özerkliğin ayırt edici boyutu, Kral’ın kendisini artık “temsilci” konumundan kurtarmasıdır. Üstelik bu öyle bir kurtarıştır ki, Kral artık “atanan” ya da kılıcını başkasının elinden alan, dolayısıyla da varoluşu dışsallığa bağlı olan kişi değildir. O, Potestas’tan önce var olan ve Potestas’a varoluş nedeni ve biçimi öngören Auctoritas’ı artık kendisinde birleştirmek üzeredir. Bu birleşim, iktidarın kendi meşruiyetini kendisinden türetmesinin önünü açtığı gibi, aynı zamanda iktidar kavrayışını laikleştiren moment’e de tekabül eder. Bu moment, yani iktidarın konu edildiği siyasetin ve siyasallığın laikleşmesi momenti, iktidarın ilkeselliğinin de laikleşmesini beraberinde getirir. Bunun açık anlamı, iktidarın ilkesi ve uygulaması arasındaki mesafenin, uygulamanın lehinde daraltılmasıdır. Bunun sonucunda, Auctoritas ve Potestas arasındaki ilişki tersine döner: Artık belirlenen şey Potestas değil, Auctoritas’tır ve Potestas artık ilke’yi var eden, ona geçerlilik kazandıran şeydir.

İktidarın kavranışındaki laikleşmenin diğer boyutu, ilkenin uygulamaya bağlı kılınışına eş zamanlı olarak, Yasa’nın da laikleşmesi, yani seküler alandaki iktidarın (Potestas) belirleyiciliği altına girmesidir. Bunun açık anlamı, Yasa’nın kendi aşkın gerçekliğinden kopartılarak yeryüzüne indirilmesi ve başka bir aşkınlık alanına dâhil edilmesidir. Bu yeni konumlandırılış, Yasa’nın aşkın ve metafiziksel niteliğinden koparak “hukuk” biçiminde örgütlenmesiyle sonuçlanır. Somutluktan türeyen yeni ilkesellik durumu olan hukuk, seküler maddiliğin yönetimini üstlenen Potestas’ın hükmü altına girer. Egemenlik, tam da bu noktada kılık değiştirmeye başlar: Egemenlik, Yasa-Uygulama ikiliğini, uygulamanın kendi yasasını inşa etmesi ve bu yasayı kendi koruması altında topluluğa nakletmesiyle ortadan kaldırarak yeni bir iktidar sistematiği kurar. Artık iktidarın uygulanış biçimine hükmeden ya da onu denetleyen bir Yasa fikrinden ziyade, hukuku kuran, işleten ve gerektiğinde onu askıya alma yetkisiyle kendini donatan bir iktidar biçimi vardır. Üstelik bu iktidar biçiminin ayırt edici bir diğer niteliği, kendisini Yasa’nın aşkınlığının dışında tutmak suretiyle tek geçerli “ilke” kılmasıdır. Bunun açık anlamı, egemenlikle donatılan bir iktidar biçiminin ayırt ediciliğinin, egemenliğin kendisinin, kendisinden başka hiçbir ilke ya da yasayla sınırlandırılmayacağıdır. İşte bu, egemenliğin kuramsal inşasının olağan sonucu olan istisna halinin nüvelerinin olduğu noktadır.

² Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge, Ankara, 2011, s. 159.

**Egemenlik İdeolojisinin Kurulumu:
Padova'lı Marsilius'tan Jean Bodin'e**

Padovalı Marsilius, Kilise'yi siyasal iktidarın denetim alanına bağlamayı düşünmesinin yanı sıra, modern devlet kuramının düşünsel temellerini oluşturmuştur³. Padovalı, ruhani gücün sınırsız ve kısıtlandırılamaz boyutuna karşılık olarak geliştirdiği "sivil toplum"cu yaklaşımıyla, siyasetin özerkliğini tartışmaya açmıştır⁴. Padovalı'nın ayırt edici taraflarından bir tanesi, siyaseti tümüyle seküler karakterde ele almasıdır. Ancak bunun altında yatan neden, sekülerliğin siyasallığın kendisinden türememesi; fakat siyasallığı oluşturan etmenlerin bütünüyle seküler nitelikte olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, Padovalı, siyasallığın kaynağı olan koşulların seküler niteliklerine vurgu yapmakta, böylece iktidarın seküler nitelikte olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Padovalı, toplumların gelişimini sağlayan şeyin ruhani nitelikte olmadığına dikkat çeker. Ona göre, bir toplumun isteyebileceği ve varlığını sürdürebileceği şey barış ve gelişimdir. Bu nedenle de toplumun yönetim prensibi toplumun dışındaki metafizik alanlardan türetilemez⁵. Yönetimin ilkesi bütünüyle toplumun içerisinden, toplumsallığın kendisinden oluşturulmalıdır.

Padovalı, toplumu bozucu etmenler olarak sıraladığı kargaşaların ve huzursuzlukların kaynağı olarak Papalık kurumunu gösterir. Papalığın sahip olduğu *plenitudo potestatis* (Kilisenin siyasal iktidar karşısındaki mutlak gücü) yetkisinin gerçek-dışılığına vurgu yapan Padovalı'nın tüm hedefi, *plenitudo potestatis*'in yerine özerk siyaset düşüncesini yerleştirmektir⁶. Bu nedenle Padovalı ilk önce toplumu açıklamaya yönelir. Toplumun varlığının kendi içerisinden üretilebilirliğine vurgu yapan Padovalı, bu sayede toplumun kendisi dışında aşkın bir kategori aracılığıyla tanımlanmasının karşısında durur. Toplum, insanların karşılıklı olarak gereksinmelerini karşıladıkları ve bu nedenle tüm ihtiyaçlarını birbirileri üzerinden giderdikleri bir yapıdır⁷. Padova'lı, zoon politicon savının da karşısında durur ve siyasallığın insanın varoluşsal kategorisi olmadığını dile getirir. Ona göre siyasallık, ihtiyaçların giderilmesi sürecinde evrimleşerek oluşmuştur. Aile kurumunun gelişimini de aynı minvalde açıklayan Padovalı'ya göre, sosyal yapılar tümüyle doğal ihtiyaçların giderilmesi sürecinde oluşmuştur⁸. Bu bakımdan sosyal yapılara aşkınsal anlamlar yüklemek tümüyle gerçek dışıdır. Toplumu oluşturan şey insanların maddi dünyalarına aittir ve bu

³ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge, Ankara, 2008, s. 52.

⁴ Annabel Brett, *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 16.

⁵ Annabel Brett, age., s. 188

⁶ Ağaoğulları ve Köker, age., s. 56.

⁷ Gerard Mairet, "Padova'lı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", çev. Cemal Bali Akal, Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Dost, Ankara, 2005, s. 221.

⁸ Annabel Brett, age., s. 497.

aitlik düşüncesinden Padova'lı, siyasetin maddi temellerini üreterek, toplumun dışında yer alan aşkınsal yasa fikrini reddeder.

Padovalı'nın düşünceleri saf bir egemenlik kuramı oluşturmaktan henüz çok uzaktır. Ancak önemli olan nokta, Padovalı'nın, toplumu tanımlamak için kullandığı kategorik formları iktidarın niteliği ile birleştirmesidir. Diğer bir ifadeyle, Padovalı'nın yapmaya çalıştığı şey, siyasallığın toplumsallıkla olan yakın ilişkisini vurgulaması, böylece siyasal iktidarın ilkesini toplumsallığın maddi boyutunun üzerine oturtmaktır. Toplumsallığın maddiliğinden bağımsız bir Yasa fikrini reddederek, yönetimin ilkesini toplumun içine aktararak çok önemli bir düşünsel atılımı gerçekleştirmiş olur. Çünkü bu yaklaşım ile orta çağ düşünsel art alanındaki güç ayrımının ikiliği düşüncesi yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlar⁹. İktidarın ilkesi toplumun dışında yer alan aşkın bir kategori değildir; bizatihi toplumun içerisinden türetilmektedir.

Padovalı'nın kuramında yer alan özerklik fikri, siyasallığı, toplumun varlığının sürdürülmesi noktasında araçsallaştırmaktadır. Bu araçsallaştırma hamlesi, kendisini, kendi dışında var olan her türlü ilkeden bağımsızlaştıran bir iktidar yapısının, doğası gereği, salt kendisiyle sınırlandırılması fikrini doğurmuş ve böylece egemenlik kuramına doğru kapıyı açmıştır. Diğer bir ifadeyle, din(aşkınlık)-dışı bir toplum kuramı¹⁰ inşa etmeye yönelik Padovalı'nın hedefi, siyasal iktidarın meşruluk ölçütünü toplumun içerisinden oluşturmaktır. Toplum kendi kendine yeten bir birlik (entity) olarak gören Padovalı, toplumun erekselliği fikrini dışlamaz; fakat bu erekselliği aşkınsal alandan toplumun kendisine kaydırır. Dolayısıyla da toplum, kendisinin ereği haline gelir. Siyasal iktidarı toplumsallığın varoluşu ve bu varoluşun sürdürülmesindeki temel araç olarak gören Padovalı, böylece, iktidarın ilkesini, iktidarın yetiştiği toplumsal ve siyasal ortamın muhafazası olgusuna bağlar¹¹.

Bu düşünce sonraları Makyavel'de göreceğimiz hikmet-i hükümet (raison d'etat) prensibinin köşe taşlarını oluşturur. Zira, yasa'nın kaynağı artık toplumun dışında yer alan metafizik bir alan değildir. Yasa, başka bir ifadeyle, soyut bir adil fikrinin üstünlüğünden türemez, toplumun birliğini amaçlar. Bu sayede, adalet fikri sekülerleştirilmiş olup, yasa adalete bağlı değil, adalet yasa'ya bağlı kılınmış olur. Tam da bu düşünceyi tamamlayacak olan egemenlik kuramının kendisidir. Çünkü egemenlik, egemen iktidarın kendisini amaç haline getiren bir söylemsel kurulum yaratır. Bu söylemsel kurulum egemenlikle donatılmış devlet iktidarının giderek mutlak iktidar biçiminde örgütlenmesinin özgül alt yapısını oluşturur. Ancak bu mutlaklık tiranlıkla özdeş değildir; çünkü egemen iktidar – tiranın aksine – kendisini bir ilkeselliğe dayandırmak suretiyle meşrulaştırmıştır¹². Ancak bu ilkesellik, tekrar hatırlatmak gerekirse, egemen

⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say, İstanbul, 2005, 2. Kitap VIII. Bölüm.

¹⁰ Gerrard Mairet, age., s. 220.

¹¹ Gerson Moreno-Riano ve Cary J. Nederman, "Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics", Gerson Moreno-Riano ve Cary J. Nederman (der), *A Companion to Marsilius of Padua* (içinde), Brill Academic, Danvers, 2011. s. 128.

¹² Gerrard Mairet, age., s. 226.

iktidarın kendisinden başka bir şeye tekabül etmez. Egemenlik, iktidarın ilkesi olan Auctoritas'ın artık Tanrı tarafından güvence altına alınmadığı zaman diliminde ortaya çıkar. Bu güvencenin egemen iktidar tarafından üstlenilmesi, egemenliğe dayalı devletin kendisinin meşruiyet ölçüsü olması anlamına gelir ki, bunun açık anlamı, devletin meşru olduğu ya da devletin bizatihi kendisinin meşruiyet olmasıdır¹³.

Bodin'in egemenlik kuramı tam da bu noktaya temas etmektedir. O, egemenliği ikili bir düzeyde tanımlar: egemenlik, öncelikle, iktidarın ilkesi ile uygulamanın birleştirilmesidir. İkinci olarak da bu birleşim devredilemez nitelikte olup ezeli-ebedi bir biçimde süreklilik içerir¹⁴. Ancak Bodin'i esas ayırt eden nitelik salt egemenliğin kuramını inşa etmesi değildir. Bodin, egemenlik kuramını, Kralın kutsal hakkı öğretisinden ayırmak için oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle, Bodin'in yapmaya çalıştığı şey, Padovalı'dan bir adım öteye sıçrayarak, en üst yöneticiden bağımsız ve ona aşkın olan bir "egemenlik" kuramını inşa etmektir. Bodin, bu bağlamda, yöneticinin sahip olduğu iktidarı "tek" olarak görmez ve bu iktidarı "güç" olgusunun tek'liğine bağlar¹⁵. Güç ve iktidarın ayrı alanlarda formüle edilişi Bodin'in kuramının özüdür. Çünkü, bu paradigmanın sonucudur ki, Bodin, yöneticinin sahip olduğu iktidarın kaynağını egemenlik olarak tanımlar. Egemenliğin devredilemezliği ve sürekliliği, onun yönetici ile kişileştirilememesinden ileri gelir (Makyavel'in aksine Bodin egemenliği Prens'in kişiliği ile bağdaştırmaz). Böylece Bodin, egemenlik kuramını bir tür "devlet ideolojisi" ile birleştirir. Egemenlik vasıtasıyla devlet ayrı bir siyasal beden haline gelir¹⁶ ve bu gücü kullanan iktidarın meşruluk ölçütü haline gelir. Böylece soyut güç ile somut iktidar birbirine eklenmiş olur.

Bodin'in egemenlik kuramında dile getirilen bir diğer ayırt edici düşünce, egemenin yöneticiden ayrı olmasının yanı sıra, onun "buyurma" erkine sahip olmasıdır. Bu olgu, Auctoritas-Potestas ikiliğinin somut birleşimini ifade etmesi bakımından önemlidir. Çünkü Potestas, yani iktidarın uygulama biçimi, egemenlik vasıtasıyla Auctoritas'ı belirleme olanağına sahip olur. Buyurma, Bodin'in kuramının merkezindedir; zira buyurma erkiyle birlikte, devlet bundan böyle Yasa'nın temsilcisi olmaktan çıkar. Egemen, buyurma erkine sahip olmasından dolayı ve devredilemez-bölünemez niteliğinden dolayı, hiçbir güç tarafından herhangi bir ilke aracılığıyla sınırlandırılmaz. Modern devletin özünü oluşturan bu kuramsal yaklaşım, istisna halinin de hukuki ayağını oluşturur. Diğer ayağı ise siyasaldır ve Makyavel'den hareketle kurgulanan "hikmet-i hükümet" prensibidir.

¹³ Gerrard Mairet, age., s. 226.

¹⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge, Ankara, 2009, s. 30.

¹⁵ Gerrard Mairet, age., s. 227.

¹⁶ Kenneth Pennington, *The Prince and the Law 1200-1600: Sovereignty And Rights in Western Legal Tradition*, University of California Press, Los Angeles, 1993, s. 40.

Makyavel ve “Devlet Aklı”

Makyavel ile birlikte hükümdarın portresi *egemen* hükümdarın portresine dönüşür¹⁷. Hükümdarın iktidarının egemenlik ile tanımlanmaya başlaması bu döneme rastlar. Fakat Makyavel’i Bodin’den ayıran temel ölçüt egemenliğe dair kuramsal bir yaklaşım getirmesi değildir. Makyavel, tıpkı Bodin gibi, egemenlik ile taçlandırılmış bir iktidarı mercek altına alır. Ancak Makyavel’in izleği kuramsal değil olgusaldır. Soyut bir kavramsallığın nedenselliği çerçevesinde değil, tikel eylemlerden türeyen evrensellik bağlamında çözümleme sunar. Makyavel, Prens’in egemenliğinin teorisini inşa etmez; buna olgusalılık kazandıran etmenlerle ilgilenir.

Makyavel yüzyıllar boyunca “Makyavelizm” adıyla anılan ideolojinin gölgesinde kaldı. İktidarın kendisini amaç edinen ve bu amaca giden yolda her aracın meşru olduğunu iddia eden Makyavelizm acaba gerçekten de Makyavel’e bağlanabilir miydi? Bu soru şüphesiz ki ahlak ile siyaset arasında zorunlu bir ilişkisellik kurma bağlamında önemlidir, ancak bu çalışma Makyavel’in bu tarafla ilgilenmeyecektir. Fakat Makyavel’in, Makyavelizm üzerinden en büyük katkısı, siyaseti ahlakın dışına taşımasıdır. Siyasetin ahlaktan ve etik-normatif çerçeve-değerlerden soyutlanması ve arındırılması, çok sığ bir değerlendirmeye Makyavelizm olarak anılsa da, şüphesiz çok daha önemli bir gelişimin kapısını açmaktadır. Makyavel, siyaseti ahlakın dışına taşımakla, ilk elde, iki önemli sonuç yaratır: İlk olarak, olgusal düzeyde siyasetin soyut değerler kümesinden ayrı bir noktaya taşınması, Yasa ile Uygulama arasında parçalanmayı ve hemen ardından zorunlu bir hiyerarşiyi öngerektirir. Başka bir ifadeyle, siyasetin, olgusallığı ile, maddi temeller üzerinden türediğine ilişkin önkabuller, soyutluğu çerçevesinde olgusallığın dışında olan ahlak kategorilerini dışlar. Bunun da açık anlamı, olgusal olanın önceliği, topluluğun maddiliğine ilişkin olan siyasetin; sabit bir soyutluk alanından topluluğa içkin kılınmaya çalışılan ve bu nedenle soyutluğunu tamamlayıcı biçimde topluluğun dışında olan Yasa’dan muaf, bağımsız ve özerk biçimde örgütlenmesinin sonucunu meydana getirir. Makyavel’in, siyasetin ahlaktan arındırılması teklifi, her tür ahlaksızlığın siyaseten meşru olduğunu iddia etmek değildir. Makyavel, her şeyden evvel, siyaseti, topluluğun dışındaki soyut bir Yasa (auctoritas) bağlamında düşünmeyi reddeder. Onun temel arzusu, kendi kendisinin ilkesi olan bir siyasallık biçimini tahayyül etmektir. Bu bakımdan Makyavel’in önemi, onun, devlete ilişkin kavramsal bir dönüşüm yaratmasındadır: Devlet, herhangi bir doğruluk ölçütüyle sınamamayacak olan; fakat kendisi “doğruluğun bizatihi kendisi” olan bir yapı olarak karşımıza çıkar.

Makyavel, ki aslında bu yönüyle Makyavelizm, doğrudan Auctoritas-Potestas ikiliğinin birleştirilmesine göndermede bulunur. Ancak bu gönderme, Bodin’in biraz ilerisine sıçrayarak, Potestas’ın varoluşu gereği Auctoritas yaratma kudretine haiz olduğuna ilişkin kabulle taçlanır. Makyavel’in

¹⁷ Gerrard Mairet, age., s. 231.

Hükümdar'ı, siyaseti “devletin kuruluşu” olarak resmeder¹⁸. Böylece düzenin meşruluk ölçütü olan adalet-hukuk ilkeleri, Potestas'ın, ve onun ardındaki siyasal eylemin varlığına bağlı kılınır. Siyaset, bir varoluş biçimi olarak kabul edildiği vakit, diğer tüm ilkelerin de bu olgudan türediği, yani düzenin meşruluk ilkesinin meşruiyet adıyla anılmasının temel koşulunun siyasallığın kendisi olduğunu kabul etmek gerekir.

Siyaset, Makyavel'de bu nedenle en yüce ve tek gerçek amaç olarak karşımıza çıkar. Çünkü siyaset, diğer tüm amaçlara varoluş kazandıran yegâne şeydir¹⁹. Makyavel'i tam da özgün kılan, onun, siyaseti “kurucu” temelde anlamasıdır. Siyasetin kurucu temele vakıf olması, Auctoritas-Potestas ilişkisini geleneksel bağlamından kopartır, tersine çevirir ve yeniden kurar. Meşruiyetin kaynağı Yasa, bundan böyle siyasal eylemin ön koşulu olmaktan çıkar. Yasa, artık siyasal eylemden kaynaklanır ve meşruiyetinin koşulu da siyasal eylemin kendisine tayin ettiği sınırlardır. Doğrulanmaya ihtiyaç duymayan iktidar, doğruluğun doğrulanma ihtiyacının gidericisi haline gelir. Böylece, denetim ve meşruiyetini ne yasaya borçlu olan ne de yasadan türeten bir iktidar biçimi ortaya çıkar. Bu iktidar mantığı, yasa ile uygulama arasındaki ilişkiyi tersine döndürmeye başlar ve iktidarın uygulayıcı gücünün (Potestas) inisiyatif olarak Yasa'nın (Auctoritas) sınırını ve niteliğini belirleme imkanının koşullarını yaratır.

Hikmet-i hükümet (raison d'état), yani *Devlet Akli*, Makyavel'le başlayan düşünsel serüvenin adının koyulmasıdır. Bu prensibin mihenk taşı, Makyavel'den mülhem şekliyle, devletin çıkarlarının söz konusu olduğu durumlarda geride kalan her şeyin teferruat – ve keyfiyet – haline ge[tiri]lmesidir. Modern devletin tarihi bir bakıma hikmet-i hükümet anlayışının sonuçlarıyla doludur. Hikmet-i hükümet, devletin varlığının tüm varoluşların biricik sebebi olarak algılanmasının olağan bir sonucudur.

Fakat yine de hikmet-i hükümet olgusunu basite indirgememek gerekir. Her şeyden evvel, Makyavel'de karşımıza çıkan tabloyu hatırdan tutmakta yarar görüyorum: Prens, *devlet akli*'ni işleten güç olarak, siyasetin “kurucu” vasfını ontolojik temele oturtan kişidir. Bu nedenle de, devlet akli, iktidarın kişileştirilmesinin ötesine sıçrayarak, doğrudan “siyasallık kurabilme” yeteneğine göndermede bulunur²⁰. Siyasallığın, diğer tüm ilkelere doğuş sebebi ve imkânı verdiği için önkabul ve aynı zamanda siyasallığın kurucu olma vasfı göz önünde bulundurulduğunda, devletin “gizli” ya da “gayr-ı meşru” eylemleri bütünüyle ironik ve çelişkili hale gelir. Zira devlet, egemen olma vasfından dolayı, düzeni oluşturan tüm ilkelere üstün ve önceldir. Bu bakımdan da devlet, herhangi bir değere atıfla sorgulanamayacağı gibi, kendisi dışındaki bir amacın gerçekliği ve geçerliliğine de tabi olmaz.

¹⁸ Gerrard Mairet, age., s. 232-3.

¹⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge, Ankara, 2008, s. 176.

²⁰ Ozan Erözden, “Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet”, Cemal Bali Akal (der), *Machiavelli: Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* (içinde), Dost, Ankara, 2012, s. 63.

Fakat bu yaklaşımın tiranlık ile karıştırılmaması gerekir. Tiran, tıpkı egemen iktidar gibi, yasa ve uygulamayı birleştiren bir güç yoğunluğu durumuna tekabül eder. Ancak bir farkla, egemenliği tiranlıktan ayıran temel husus hatırlanmalıdır: Egemenlik, kendi Yasa'sını kendisi kurarken tiranlığa doğru bir kayma gösterir, ancak bu sapma, egemenliğin, kendisini yine kendi oluşturduğu bir ilke ile sınırlandırması sonucunda kaybolur. Diğer bir ifadeyle, tiran, yasa ile uygulamayı herhangi bir amaç ya da referans bağlamında birleştirmezken ve doğrudan kendi kişisel iradesine tabi kılarken; egemenlik, kendisini iktidarı uygulayan birimlerden ayırır. Başka bir ifadeyle, egemen güç ile egemenliğe dayanarak yöneten kişi/yapı birbirilerinden ayrılır. Bunu yaparken de temel araç, egemenliğin kendisini sınırlandırdığı ölçütün, iktidarı uygulayan birimlerin de üstünde konumlandırılışıdır²¹. Egemenlik, devletin varlığına dair güç ve irade ortaklığı üzerine inşa edilir, fakat bunu kuvvetler ayrılığı ve egemenliğin ilkesini devlet yapısından ayrı siyasal bir beden biçiminde kurgulayarak sağlar.

Hikmet-i hükümet, bir taraftan modern devletin düşününsel zeminini hazırlarken etimolojik olarak kaynağını aldığı orta çağ ile moderniteyi birleştirir. Orta Çağ terminolojisinde Status'ten türeyen devlet kavramı, bir tür "var olma biçimi"ne tekabül eder²². Bu varoluş biçimi, devletin statik olmayıp, somut şartlara karşı geliştirilen refleksler sonucunda devamlı yeniden üretilen doğasına işaret eder. Devlet, Status olma vasfıyla, her somut durumun varolan gerçekliğinin ötesinde bir gerçeklik taşır. Devletin bu soyut yasası, Roma gerçekçiliğinin²³ düşünsel izlerini takip ederken, Makyavel ile birlikte egemenlik kuramının son halkasını oluşturur. Bu gelişimin en yalın ve en somut yansımaları ise *istisna hali* oluşturur.

İstisna Hali ya da Kurucu Siyasallığın İstisnailiği

İstisna hali teorik düzeyde hukuk ve siyasetin birbirine eklemlendiği momente işaret eder. Kavramın bu bağlamdaki açılımını (*juridico political*) kurgulayan Carl Schmitt'tir²⁴. Schmitt, istisnanın egemenlikle olan kesin bağına işaret eder ve Yasa'nın bağlayıcı formunu yeniden düzenler. Yasa, üstün ve öncel niteliğini bu bağlamda yitirmiştir; çünkü Yasa'ya varoluş veren şey egemenin "karar"ıdır²⁵. Karar, Yasa'nın soyut bağlamından kopartılıp olgusallığın içine çekilmesinin bir göstergesi olarak, ilkelerin de, içinden çıktıkları somut koşulların belirleyicisi olan siyasallığa tabi olduklarının izdüşümünü yansıtır. Siyasal kavramı, ki Schmitt bunu Makyavel geleneğinden

²¹ Ağaoğulları ve Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 32.

²² Alessandro Passerin D'Entreves, "Devlet Kavramı", Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Dost, Ankara, 2005, s. 195.

²³ Ağaoğulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 25.

²⁴ Schmitt, siyasal egemenliği, onun hukuki vasfına atıfla tanımlar: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir". Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, Ankara, 2005, s. 13.

²⁵ David Bates, "Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Conception of the Institution", *Modern Intellectual History* (içinde), 3,3, (2006), s. 420.

alır, egemenin, durumun “ne” olduğuna ve “neleri gerektirdiğine” karar veren birim olarak ortaya çıkmasının genel adıdır. Bu nedenle de siyaset, Schmitt’in düşüncesinde egemenin iradesi olarak gözümüze çarpar.

Schmitt’in tezleri, mirasçısı olduğu egemenlik kuramcılarının modern dildeki temsilcisidir. Siyasal kavramı, her defasında, hukuk düzeninin normal işleyişinde egemenin iradesinin rolü üzerine odaklanır. Ancak Schmitt, egemenlik tezlerini bir adım öteye taşıyarak, kuramsal bağlamı genişletir: Hukuki düzenin yürürlükte olduğu “normal” dönem ve koşullar, egemenin, “normalin ötesi” ya da “olağan üstü hal” yaratma kudretine bağlıdır. Bunun açık anlamı, hukuki düzenin verili bir standardı varken, ya da bu standart dizgeleri öngörülebilmekteyken, bu standardın geçerliliği olan egemen normun herhangi bir standardı olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, hukuki düzen, kendisine tayin edilmiş sınırlı alan içerisinde elverişlidir; bu alanı yaratan egemenin ise tayin edilmiş bir sınırı yoktur.

Bu tartışma bizi çok eskiye götürebilir, zira bu tartışmanın için öğeleri, hukuk ile siyaset arasında performatif farklılıktır. Siyaset, bir iradenin kendini performe edebilme yetisinin ontolojik boyutunu oluştururken, hukuk aformatif düzeydedir ve kendisini ontolojiye taşıyacak dışsal bir performatife ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle, hukukun kendisini doğrudan inşa edememesi, onun performatif şiddet boyutunda siyasallığa ihtiyaç duymasını gerektirir. Ancak biz burada meselenin istisna ile alakalı olan kuramsal tarafına eğileceğiz. Schmitt’in ayrımı nettir: O, hukuku, koşulların olağan seyri içerisinde konumlandırır. Siyaset ise, bir taraftan koşulların normalliğini sağlayan – bu yönüyle hukuka işlevsel alan açan – güç, öbür taraftan da koşulların “yeniden” normale döndürülmesi için kendisini “normalin ötesini” de kuracak şekilde konumlandırır yapıdır. Siyaset, bu nedenle, toplumsal güçlerin dengede ve uzlaşmada olduğu momentin tam tersine, her defasında, somut koşulların yeniden biçimlendirilmesi stratejilerinin toplamını işaret eder. Bu stratejik boyut, siyaseti devamlı surette “olağan dışı”nın potansiyelini ortadan kaldırmaya yönelik olarak işlevselleştirir.

Koşulların olağan dışılığının belirlenmesi, bu halin giderilmesinde yetkili olan egemenin yöntemlerini de açıkça belirler. Her şeyden evvel, durumun ‘olağan olmadığı’na ilişkin normalsal bir kabul geliştiren egemen, var olan durumun, ‘normal’ ile malul olan hukukun yetkesel alanında olmadığını zımnen ilan eder. Zira olağan dışı durum, olağanlık içerisinde işlevselleştirilmiş olan hukukun ötesine taşan bir durumu ifade eder. Durumun olağan dışı şeklinde tanımlanması, durumun giderilmesine yönelik seçilecek araçların da olağan dışı olmasını gerektirir. Araçların bu kavrayış dâhilinde tahsis ve sevk edilmesi ise istisna halinin ilanından başka bir şey değildir.

İstisna hali kavramsal olarak egemenlik terminolojisinin ontolojisi içerisinde türer. Bu nedenle de, yukarıda ifade edildiği gibi, hukuk ve politik olanın eklemleme alanında yer alır. Sözcüğün belirli bir standart duruma ilişkin olmaması, kavramın bizatihi kendisini “istisnai” kılar. Sözcük, bir taraftan “yasal” olanın ontolojisine göndermede bulunurken, geçerliliğini ise mevcut

olmayan bir ihtimal dâhilinden ya da yasada açıkça belirtilmemiş veya düzenlenmemiş koşulların olasılığından alır. Bu nedenle de kavram, doğası gereği, meşru ve gayr-ı meşru arasında devamlı gidip gelir. Sözcüğün bu helezonik döngüsü, hukuk ile siyasal arasında devamlı surette birleşimler ve iç içe geçmeler yaratır. Bu nedenledir ki, istisna halinin potansiyel varlığı, hukuk ve politik olan arasındaki sınırları muğlak hale getirir²⁶. Bu sınırların muğlaklığı, her şeyden evvel istisna halinin, her ne kadar hukuki bir düzenleme olarak tanımlanıyorsa da, siyasal bir krizin sonucu olarak meydana gelmesinden oluşur. Siyasal bir krizin, hukuki bir bağlamda fakat hukuk ilkelerini göz ardı ederek ve bütünüyle siyasal bir amaç bağlamında çözümlenme çabası istisna halinin, yasa ve uygulama arasındaki koyu sınırlarda ne kadar derin bir yarıklık oluşturma potansiyeline sahip olduğunun göstergesidir²⁷. Bu derin yarıklık, istisna halinin hukuk ve politik olanı birbirine eklemlemesinin yanı sıra, her ikisinin sınırlarını da muğlak hale getirmesi ile de oluşur. Olağan üstü hal ilan etmek ve bunun çözüm araçlarının ‘olağan dışı’ndan temin edilmesine karar vermek, kuramsal düzeyde de sorunlar doğurur. Çünkü istisna üzerine getirilen bir karar, kendisi yasal olmayan bir şeyin yasal sınırlar içerisine dâhil edilmesi anlamı taşır. Diğer bir ifadeyle, başlangıçta olağan düzenin genel biçimi olan hukukun – yasal olmadığı gerekçesiyle – dışarıda bıraktığı ‘olağan dışı’lık, istisna kararının verilmesiyle yasa’nın içerisine alınır. Dışarıda bırakılmış olanın biçim değiştirerek içeriye taşınması, hukukun, yine hukuki prosedürlere dayanarak lağvedilmesi gibi çelişkili bir sonuç doğurur. Ancak bu tuhafılık, ‘hukuki düzenin [yeniden] tesis edilmesi’ gibi politik bir amacın süreci içerisinde kaybolur. Politik rejim, kuralsızlığı bir kural biçimine dönüştürme gücüyle kendisini yasa’nın sabitleyici çerçevesinin dışına yerleştirir²⁸; ancak kendi düzenini yine yasa aracılığı ile sağlar. İstisna’nın topolojik yasası, *dışında olmak ama ait olmak*²⁹ biçiminde formüle edilir. Egemen, dışına yerleştirdiği Yasa’ya aittir; çünkü yasa’nın askıya alınıp alınmayacağı konusunda karar kendisininindir. Bu, bir belirlenim düzeyi bağlamında aitlik içermez; fakat egemen, mevcut yasal rejimin ontolojik yetersizliğine dayanarak yasa ile ilgili kararda bulunur ve ne kararı alırsa alsın, ortaya çıkacak sonuç, yine bir yasal bir biçimin halini alacaktır. Egemen, yasayı, yerine ya yenisini koymak için ya da ilgili düzenlemeleri yapmak kaydıyla, ihlal eder. Ancak bu ihlal, yasanın toptan iptali değil, tam aksine, yasaya bir gerçeklik durumu oluşturabilmek, ona uygun bir zemin inşa edebilmek içindir.

²⁶ Giorgio Agamben, “Olağanüstü Hal”, çev. Ferit Burak Aydar, Aykut Çelebi (der), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (içinde), Metis, İstanbul, 2010, s. 165.

²⁷ Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. Kevin Attell, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 24.

²⁸ Agamben, *State of Exception*, s. 6.

²⁹ Agamben, *Olağanüstü Hal*, s. 168.

Sonuç: 'Egemenin Hakkı'ndan 'Sonsuz İstisna Hali'ne

Bu çalışmada amacım, bir yasaya göre düzenlenmiş düzensizlik alanı olarak istisna halinin aslında modern egemenliğin olağan bir gelişimi olduğunu vurgulamaktır. Çalışmanın temel bulgusu, modern devletin sahip olduğu 'istisna hali ilan etme hakkı'nın kökeninde, modern devletin kimliği olan "egemenlik" yapısının özel kurulumunun yattığına ilişkin önermeler bütünüdür. Bu nedenle çalışma, büyük oranda siyasal düşünceler tarihini çağdaş döneme bağlama girişiminde olmuştur. Bodin ve Makyavel'in mirasını aldıkları geçiş dönemi paradigmaları (Orta Çağ ile Modernite arası dönem) etkisinde oluşan egemenlik kuramı, modern devletin eylemsel sınırlarını göstermektedir. İstisna hali, bu bağlamda mevcut düzen içerisinde bir sapma değil, modern devletin temel fonksiyonuna işaret eden momenttir.

Bu çalışmada, ele aldığım sorunsala ilişkin olarak etik yaklaşımlardan bütünüyle uzak durmaya çalıştım. Zira mesele, bir tür "teşhis" problemidir. İstisna kavramı üzerinden modern devletin işlevsel sınırlarını takip etmeye çalıştığım bu çalışmada belki de vurgulamak istediğim yegâne eleştirel bağlam, mevcut söylemlere ilişkin olabilir. İstisna hali, siyasi bir etik bağlamında düşünüldüğünde, batılı demokratik sistemlerde sıklıkla eleştirilen bir durumdur ve demokratik bağlamda tüm muhalif söylemler, hemen her ülkede, iktidarların mutlaka bir şekilde istisna'ya başvurduklarını iddia ederler. Fakat bu eleştirileri değerlendirmek siyasi bir meşruiyet talebine gölge düşürmemelidir, keza istisna hali, iktidarın kendisini, bütünüyle denetlenemeyen bir güç olarak fakat aynı zamanda bu sınırsız gücü yasallığın kendisi olarak sunduğu bir duruma tekabül eder. Dolayısıyla da, mevcut demokratik eleştirilerin tıkanıklığı açığa çıkar: Çünkü iktidarın "ne" ile ve "nasıl" sınırlandırılabilmesi sorusu gündeme gelir. Benim vurgulamak istediğim ise şudur: İstisna hali, egemen devletin "tahmin veya olasılık dışı" aldığı ya da tedrici gelişen bir karar değildir. Başka bir ifadeyle, istisna hali, iktidarın kendisini zaman-dışına kaydırma hamlesi gibi beklenmeyen (*unexpected*) bir olgu da değildir. İstisna hali, bir potansiyel oluş imkânı olarak, modern politik rejimin öznel kurulumunun içerisinde saklıdır. Bu bakımdan, istisna hali, modern devletlerin egemenlik biçimlerinin doğuşlarından gelen kalıtsal bir özellik her zaman yer almaktadır. İstisna halini – etik bakımdan değil ama – ontolojik olarak reddetmek, modern devlete karşı geliştirilebilecek en kritik reddiye olmakla mükelleftir.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*, çev. Kevin Attell, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. “Olağanüstü Hal”, çev. Ferit Burak Aydar, Aykut Çelebi (der), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (içinde), Metis, İstanbul, (s-165-175), 2010.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali ve KÖKER Levent. *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge, Ankara, 2008.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali ve KÖKER Levent. *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge, Ankara, 2009.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali ve KÖKER Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge, Ankara, 2011.
- BATES, David. “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Conception of the Institution”, *Modern Intellectual History* (içinde), 3,3. (s-415-442), 2006.
- BRETT, Annabel. *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- CASSIRER, Ernst. *Devlet Efsanesi: İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Say, İstanbul, 2005.
- D’ENRTEVES, Alessandro Passerin. “Devlet Kavramı”, Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Dost, Ankara (s. 193-215), 2005.
- ERÖZDEN, Ozan. “Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet”, Cemal Bali Akal (der), *Machiavelli: Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* (içinde), Dost, Ankara, 2012 (s. 63-81), 2012.
- MAIRET, Gerard. “Padova’lı Marsilius’tan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, çev. Cemal Bali Akal, Cemal Bali Akal (der), *Devlet Kuramı* (içinde), Dost, Ankara (s. 215-245), 2005.
- MORENO-RIANO, Gerson ve NEDERMAN, Cary J. “Marsilius of Padua’s Principles of Secular Politics”, Gerson Moreno-Riano ve Cary J. Nederman (der), *A Companion to Marsilius of Padua* (içinde), Brill Academic, Danvers (s. 117-139), 2011.
- PENNINGTON, Kenneth. *The Prince and the Law 1200-1600: Sovereignty And Rights in Western Legal Tradition*, University of California Press, Los Angeles, 1993.
- SCHMITT, Carl. (2005) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, Ankara, 2005.
- VANDRUNNEN, David. *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Wm. B. Eerdmans, Michigan, 2010.

ADAM SMİTH'İN SİYASET FELSEFESİNE DAİR BİR KURAMSAL ÇERÇEVE

Doğan GÖÇMEN*

Gazanfer KAYA**

Özet

Bu çalışmanın öncelikli amacı, Adam Smith'in siyaset felsefesi için bir çerçeve ortaya koymaktır. Bunu yaparken elbette aynı zamanda 18. yüzyıl felsefesine dair araştırmaya bir katkı sunmak amaç edinilmektedir. Bu çalışmada bizim çıkış noktamız, Adam Smith'in kendisinin de açıkça belirttiği gibi, eğer Adam Smith'in düşüncesi sistematik olarak takip edilirse görüleceği gibi, yayınlanmış eserlerinde eksik olan bir bölüm olduğudur. Bu eksik olan bölüm, kavramın dar anlamında onun siyaset felsefesini ilgilendirmektedir. Fakat biz bu eksik olan bölümün, onun Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler'inden (Lectures on Jurisprudence) hareketle geliştirilip ortaya konabileceğini düşünüyoruz. Bu çalışmada genel hatlarıyla bunu yapmaya çalışacağız.

Adam Smith'in siyaset felsefesini sözleşmecî geleneğe karşı geliştirdiğini ileri sürüyoruz. Bu bağlamda Smith'in özellikle David Hume ve bazı başka 18. yüzyıl düşünürleriyle olan ilişkisini araştırıyoruz. Bu çalışma Adam Smith üzerine yapılan günlük politikayla da ilişkili olan bazı güncel tartışmalarla sonlandırılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hükümet, Toplum Sözleşmesi, Hume, İskoç Aydınlanmacılığı, Manchester Liberalizmi, Gece Bekçisi Devleti.

(A Theoretical Framework for Adam Smith's Political Philosophy)

Abstract

The aim of this paper is to draw a framework for Adam Smith's political philosophy and by doing so make a contribution to the research and debate on the 18th century philosophy. In this paper we claim that if we follow Adam Smith's systematic thinking there is a missing part in this published works as he himself states. This missing part concerns his political philosophy in the narrower sense of the term. We suggest however that this missing part may be reconstructed by closer looking at especially his Lectures on Jurisprudence. This is what we are doing in this paper. We claim that Adam Smith develops his political philosophy against the social contract tradition. In this connection we also investigate his relation to David Hume and some other 18th century philosophers. The paper concludes with some observations on contemporary debates on Adam Smith, which relates to daily politics.

Keywords: Government, Social Contract, Hume, Scottish Enlightenment, Manchester Liberalism, Night-watchman State.

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

** Adıyaman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 85-109

ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

...burada daha önce hiç kimsenin hiçbir zaman
dokunmadığı bir konuyu ele alıyormuş gibi yazmalıyım.

R. Descartes

Bu yazının amacı, Adam Smith'in siyaset felsefesinin kuramsal çerçevesini ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Böylelikle özel olarak Aydınlanmacılık üzerine ve genel olarak da 18. yüzyıl düşünce tarihine ilişkin yapılan araştırmalara ve tartışmalara katkıda bulunmayı amaç ediniyoruz. Bu aynı zamanda ülkemizde kökleri çok eskilere de dayansa çok fazla yol kat edilemeyen İskoç Aydınlanmacılığına dair araştırmaya bir katkı olarak da okunabilir.

I. Giriş

Adam Smith'in siyaset felsefesini ortaya koyma çabası, baştan iki büyük sorunla karşı karşıyadır. Bunlardan biri, Smith'in sistematığıne içsel; diğeri dışsaldır. İlk sorun, Smith'in tasarlamış olduğu sistemin, kelimenin dar anlamında tam da siyaset felsefesi olarak tanımlanabilecek bölümünün Smith'in kendi elinden bize ulaşmamış olmasıdır. Smith, bizzat kendisinin yayımladığı iki büyük başyapıt bıraktı geride.¹ Bunlar, *Ahlaksal Duygular Kuramı* ve genel olarak "Ulusların Zenginliği" kısa adı ile anılan *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma*'dır. Bu eserlerin ilki daha çok ahlak felsefesine ve ikincisi ise ekonomi politiğe dairdir. Bu bakımdan kelimenin bugünkü yaygın dar anlamında doğrudan siyaset felsefesine dair eserler değildirler. Ancak her iki eser de (belli bir kuramsal felsefi duruşu temel edinseler de) daha çok pratik felsefeyle ilişkilidir. Bu açıdan her iki eser de siyaset felsefesiyle en azından alan bakımından (pratik felsefe alanına dair olmaları bakımından) doğrudan ilişkilidirler. Fakat düşünürün bu eserleri başka bir anlamda daha siyaset felsefesiyle ilişkilidirler. *Ahlaksal Duygular Kuramı* ahlaklılığı teorik olarak kurmayı amaçlamasının yanında salt formal olan karşılıklı tanı(n)ma ilişkilerinin kaçınılmaz olarak iktidar ilişkileri olduğunu ve *Ulusların Zenginliği* kapitalist toplumun ekonomik temel ilişkiler bakımından ne anlama geldiğini sergilemenin yanında ekonomik ilişkilerin aynı zamanda yoğunlaşmış siyasi ilişkiler olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan her iki eser de kelimenin geniş anlamında siyaset felsefesine dâhil edilebilir.

¹ Smith'in neredeyse ömrünün sonuna kadar üzerinde çalıştığı ve bugün *Essays on Philosophical Subjects (Felsefi Konular Üzerine Denemeler)* başlığı altında toplanmış olan ve yöntem, ontolojiye, epistemolojiye, dil ve sanata dair temel konuları ele alan yazılarının hemen hepsi Smith'in ölümünden sonra yayınlanmıştır. Bkz. Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

Smith, İskoç Aydınlanmacılığı'nın² en önemli isimlerindedir. İskoç felsefesi tarihçisi George Davie'nin işaret ettiği gibi, İskoç Aydınlanmacıları, Smith'in "ticaret toplumu çağı" olarak adlandırdığı kapitalist toplum çağında insanlık halini bütün boyutlarıyla düşüncede kavramak ve bunun bütünlüklü sistematik bir temsili sunmak istemektedirler.³ Smith de, ilk felsefi eseri olan *Ahlaksal Duygular Kuramı*'ni yayımladığında pratik felsefi açıdan böyle bir amacının olduğunu duyuruyordu. Eserinin son paragrafında şöyle diyordu:

"Gelecek denememde yasanın ve devletin (hükümetin)⁴ genel ilkelerinin ve bunların toplumun değişik çağlarında ve dönemlerinde tabi kaldıkları devrimlerin açıklamasını sunacağım, sadece adalet bağlamında değil, aynı zamanda siyaset, gelir ve ordu bağlamında da ve yasanın konusu başka her ne ise."⁵

Smith, 1790 yılında 41 yıl önce yapmış olduğu bu açıklamaya yeniden döner ve *Ulusların Zenginliği*'ni yayımlamakla bu amacının ancak bir kısmını, en azından "siyaset⁶, gelir ve ordu" ile ilgili olan bölümünü gerçekleştirebildiğini açıklar. Peki, geriye ne kalmıştır? Yanıt açıktır: hukuk tarihi ve kuramı ya da felsefesi ("theory of jurisprudence").⁷ Burada konumuz bakımından *jurisprudence* kavramı, kilit bir öneme sahiptir. Smith, *jurisprudence* kavramını, "sivil hükümetleri yönlendirmesi gereken kurallar

² Literatürde "İskoç Aydınlanmacılığı" kavramı yerine bazen "İskoç Okulu" ("Scottish School") ya da "Sağduyu Okulu" ("Common Sense School") kavramları da kullanılır. Bu kavramlar İskoç Aydınlanmacılığının daha çok felsefi yanına vurgu yapmaktadır. Buna karşın "İskoç Aydınlanmacılığı" kavramı, çok daha geniş bir kavramdır ve felsefenin yanında örneğin tıp, fizik ve kimya gibi doğa bilimleri de dâhil bütün bilimlerde görülen etraflı devrimci bir hareketi ifade eder.

³ George Davie, "Hume, Reid, and the Passion for Ideas", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, Murdo Macdonald (yay. haz.), Edinburgh: Polygon, 1994, s. 1-19.

⁴ Smith, devletin nasıl oluştuğunu açıklamaya yeltendiği derslerinde genellikle *government* kavramını kullanır. Bu kavram Türkçeye genellikle hükümet olarak çevriliyor. Düşünür, devlet kavramının karşılığı olan *state* kavramını nispeten çok daha az kullanıyor. Fakat Smith, *government* kavramını kullanırken bundan sıkça devleti de kasteder. Bazı durumlarda ise devleti mi yoksa hükümeti mi kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Bu nedenle yazıda genellikle her iki kavramı beraber vermeyi daha uygun buldum.

⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1984, s. 342.

⁶ Burada "siyaset" olarak çevrilen kavram "police"dir. Bu kavrama ilişkin Smith, şu açıklamayı yapmaktadır: "police kelimesi, köken olarak siyasal, siyaset veya genel olarak hükümetin düzenlenmesi anlamına gelen Yunanca *politeia*'dan gelse de İngilizce'ye doğrudan Fransızca'dan gelmiştir. Fakat onun anlamı, bugün artık onun alt birimlerinin düzenlenmesi ile sınırlıdır. *Police* üç şeyi kapsıyor: kamu caddelerin, sokakların vs. temizliğine dikkat eder, 2nci, güvenlik, ve 3üncü, ucuzluk ve ucuzluğu sağlayan bolluk." Bkz. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982, s. 331.

⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Smith'in kitabın 1790 yılında altıncı baskısına eklemiş olduğu açıklamaya ("Advertisement") bakınız.

teorisi”⁸ olarak tanımlar. Yukarıda aktardığımız *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın son baskısına eklemiş olduğu “duyuru”da projesini gerçekleştirmek için uzun zamandan beri çalıştığını; fakat ilerleyen yaşının bu “büyük eseri” bitirmesine müsaade etmeyeceğini bilse de; amacından henüz tam olarak vazgeçmediğini bildirir. Fakat Smith’in üzerinde çalışmış olduğu bu “büyük eser” ne yazık ki hiçbir zaman gün ışığına çıkmadı. Bu nedenle elimizde Smith’in kelimenin dar anlamında siyaset felsefesi olarak tanımlayabileceğimiz bir eseri yoktur.

İkinci sorun, Smith’in eserinin alımlama tarihi ile ilgilidir. Smith geride siyaset felsefesine dair bütünlüklü bir eser yayımlamamış olmasına karşın ilginçtir ki sıkça hem birbirine tamamıyla zıt görüşlere sahip olan düşünürlerle, hem de siyasetçilere ve devlet yetkililerine ilham kaynağı olageldi. Büyük Fransız Devrimi’nin önderleri ve devrimden sonra Napoleon gibi büyük siyaset adamları Smith’in düşüncelerini en önemli ilham kaynaklarından biri saydı. Diğer bir deyişle, Smith, 18. yüzyılın en büyük siyasi olaylarından birisine entelektüel olarak damgasını vuran düşünürlerden biridir.⁹ On dokuzuncu yüzyılda Smith artık en güçlü iki hükümdardan birisi olarak algılanmaktaydı. Yani bir yerde Smith artık dünya siyasetine damgasını vurmuştu. Öyle ki genç iktisatçı Alexander von der Marwitz, karşıt olarak Smith’i son derece ciddiye aldığını ifade eder ve onu, “...Napoleon’un yanında Avrupa’nın en güçlü hükümdarı” olarak tanımlar. Marwitz’in bu sözlerini aktaran Friedrich List (ki List, 19. yüzyılda Smith’in en büyük karşıtlarındandır), Marwitz’i teyit etmek için “kelimesi kelimesine gerçektir” belirlemesini ekler.¹⁰ Rosa Luxemburg, 20. yüzyılın başında Marwitz’in gözlemine herhangi bir sınırlamaya gerek duymadan atıfta bulunup¹¹, Smith’i “büyük usta” olarak tanımlamaktan geri durmaz. Bu belirlemeler, Smith’in en azından 20. yüzyılın başlarına kadar dünya siyasetini derinden etkileyen bir düşünür olduğunu göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Batı’da Smith’e atfedilen ve ondan esinlendiği ileri sürülen bugün artık neredeyse bütün dünyaya hâkim neoliberal siyaseti dikkate alacak olursak; Smith’in bugün artık 200 yüz yılı aşkın bir zamandan beri dünya siyasetini belirleyen dünyanın “en güçlü hükümdarı” olduğunu çekinmeden ileri sürebiliriz.¹² Smith’in entelektüel dünya üzerindeki etkisi de bir hayli derindir.

⁸ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 5.

⁹ Bkz. Richard Whatmore, “Adam Smith’s Role in the French Revolution” (Adam Smith’in Fransız Devrimindeki Rolü), *Past and Future* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2002, no: 175(1), s. 65-89.

¹⁰ Friedrich List, *Das nationale System der Politischen Ökonomie* (Ekonomi Politîğın Ulusal Sistemi), Heinrich Waenrig (yay. haz.), Jena: Verlag Gustav Fischer, 1928 (List’in 1841’de hazırlamış olduğu baskının olduğu gibi yeniden baskısı), s. 37 vd.

¹¹ Rosa Luxemburg, “Zurück auf Adam Smith!” (Adam Smith’e Geri Dön!), *Gesammelte Werke* (Toplu Eserler) içinde, Berlin: Dietz Verlag, 1990, c. 1/1, s. 729.

¹² Adam Smith, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra “neoliberal” olarak tanımlanan; diğer bir deyişle: toplumun ve devletin bütün kurumlarının piyasaların gereksinimlerine göre düzenlenmesini öngören; ve aslında toplumun elinde birikmiş olan zenginliğin, kendi özel tasarruflarında bulunan toplumsal mülkiyetten kaynaklanan hiyerarşik konumlarına göre ekonomik olarak hâkim olan sınıf ve tabakalara doğru “aşağıdan yukarıya” kaymasını sağlayan siyasetin düşünce babası olarak tesis edilmeye

Eserleri yayımlandıktan hemen sonra (Fransa¹³ ve Almanya'da¹⁴ karşılaşmış olduğu bazı sansür uygulamalarına rağmen) diğer birçok Avrupa diline çevrilmiştir.

İmmanuel Kant'ın erken döneminde ahlak felsefesi üzerine denemelerinde Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın olumlu etkisini görmemek mümkün değildir. Kant'ın daha sonraki eleştirel döneminde, aşkın felsefi ilkedden hareketle kurguladığı deontolojik görev etiğini temellendirmeye yöneldiğinde Kant'ın Smith'i bu defa olumsuz anlamda ölçü aldığını görürüz.¹⁵ Hegel'in felsefi gelişiminde, Lukács'ın gösterdiği gibi, Smith'in eserlerini okumuş olması düşünür açısından bir "dönüm noktası" oluşturmaktadır.¹⁶ Smith'in sunmuş olduğu eleştirel kapitalizm çözümlemesi ve sempati ilkesine dayalı geliştirmiş olduğu ahlaklı toplum kuramı, Saint-Simon ve Robert Owen gibi birçok Fransız ve İngiliz "ütöpik" sosyalistleri için, toplum projelerini tasarlarlarken çıkış noktası olmuştur. Örneğin Saint-Simon, Smith'i "ölümsüz" olarak tanımlamıştır.¹⁷

Karl Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisi, onun sadece yıkımı değildir. Literatürde sıkça iddia edildiği gibi Marx, Smith'i kapitalizmi savunduğu için sadece eleştirmemiştir. Aynı zamanda Marx klasik ekonomi politikçilerden

çalışıldı. Smith'in eserlerinin 1970'li yıllarda yapılan Glasgow baskısı, Smith'e dair dünya çapında çok yönlü bir inceleme ve araştırma dalgasının oluşmasına neden oldu. Bunun sonucu, Smith'in öğretilerine ilişkin dünya çapında yaygın tek yanlı ve yüzeysel neoliberal yorumların yerini daha kapsamlı ve derinlikli bilimsel yorumlar almaya başladı. Bizce Smith'in enetelektüel eseri, bu kelimenin gerçek anlamında bilimsel yaklaşımları daha çok hak etmektedir. Zira bu kapsamlı araştırma dalgası da onu felsefe ve bilimler tarihinde hak ettiği yere koymaya başladı.

¹³ Smith'in Fransız Devrimi ile olan ilişkisi üzerine dokuzuncu dipnottaki kaynağa ve söz konusu kaynakta işlenen kaynaklara bakınız.

¹⁴ Smith'in kuramının Almanya'da 19. yüzyılın ilk yarısında alımlanmasının sorunları için bkz. Hermann Lehmann ve Peter Thal, "Die Smith-Rezeption in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Almanya'da 18. Yüzyılı sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısında Smith-alımlaması), *Adam Smith: Gestern und Heute* (Adam Smith: Dün ve Bugün) içinde, Peter Thal (yay. haz.), Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 79-95.

¹⁵ Jens Patrick Krause, *Immanuel Kant und Adam Smith. Präsenz, Wirkung und Geltung der 'Theory of Moral Sentiments' in Kants Werk* (Immanuel Kant ve Adam Smith. „Ahlaksal Duygular Kuramı'nın Kant'ın Eserindeki Mevcutiyeti, Etkisi ve Geçerliliği), Köln: 1997.

¹⁶ Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingstone, London: Merlin Press, 1975, s. 172. Ayrıca bkz. Shlomo Avineri, "Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's Realphilosophie" (Hegel'in Hakikat Felsefesinde Emek, Yabancılaşma ve Toplumsal Sınıflar), *Philosophy and Public Affairs*, c. 1, no. 1 (Sonbahar 1971), s. 96-119.

¹⁷ Saint-Simon'dan akt. Lola Zahn. Bkz. "Die Bedeutung Adam Smith' für die Herausbildung des utopischen Sozialismus Saint-Simons and Fouriers" ("Saint-Simon'un ve Fourier'in ütöpik sosyalizminin oluşmasında Adam Smith'in anlamı"), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği"nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 59.

bahsederken onların kaygılarını “bilimsel” olarak tanımlamıştır.¹⁸ Klasik Alman felsefesi geleneğinden gelen Marx için eleştiri, hem olumsuzlamayı hem de olumlamayı içermektedir. Örneğin Hegel, felsefi gelişiminde yaşamış olduğu dönümü, özellikle Smith'in emek kavramına ve işbölümünden kaynaklanan yabancılaşmaya dair çözümlemesine borçluyken; Marx, Hegel'in idealist diyalektik felsefesini materyalist temelde yeniden kurmaya giriştiğinde yine Smith'in emek kavramına başvurur – ki bu Smith'in emek kavramının da eleştirisini (yukarıdaki iki anlamında da) içerir.¹⁹ Kendi dönemimize yaklaştıkça Smith'ten esinlenen ya da esinlendiğini ileri süren isimlerin niteliğinde köklü bir değişim görüyoruz. 20. yüzyılın ikinci yarısında Ronald Regan ve Margaret Thatcher gibi siyasetçilere, Augusto Pinochet gibi cuntacılarla danışmanlık yapmış Milton Friedman ve Friedrich Hayek gibi yazarlar Adam Smith'in asıl mirasının kendilerince sahiplenildiğini ileri sürmektedir.

Şimdi, burada Smith'in doğrudan etkilediği siyaset ve düşünce tarihinin son derece çelişkili görünümüne bakıp, ortaya şöyle bir soru atılabilir: felsefi duruş bakımından örneğin Hegel ile Hayek'in, Friedman ile Marx'ın; siyasi duruş açısından, herhangi bir Jakobeni veya Fransız Devrimi'nin daha çok sağ kanadını temsil eden 1789 “İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi”nin yazarı Marquis de Lafayette'i, ya da en iyisi, Smith'in düşüncelerini uygulamaya koyduğunu açıkça beyan eden Napoleon Bonaparte'ı alalım; bunların Regan ve Thatcher ile ne ilgisi olabilir? İşte, Smith'in siyaset felsefesi üzerine yazmak demek, bu çelişkili tabloyu açıklamak ve ona anlam kazandırmak demektir. Bu da ancak her şeyden önce, birinci soruna dair temel bir çözüm üretmekle mümkün gibi görünüyor. Zira birinci sorunun çözümü, ikinci sorunun çözümüne dair temel bir bakışı içinde barındırıyor. Fakat her iki sorunun çözümüne dair inandırıcı birtakım argümanlar geliştirebilmek için, önce Smith'in siyaset felsefesinin kuramsal temellerine dair bazı temel açıklamalar yapmak gerekmektedir. Bu bize yukarıda tanımlamış olduğum iki sorunun çözümüne dair teorik önemli bir perspektif sunacaktır.

II. Adam Smith'in Siyaset Felsefesinin Kuramsal Temelleri

Adam Smith, İskoç Aydınlanmacılığı'nın önde gelen en önemli isimlerindedir. İskoç Aydınlanmacılığı'nın, Smith'in eserlerine de temel oluşturan ayırt edici bazı temel özellikleri vardır. Avrupa felsefesinde

¹⁸ Örneğin bkz. Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 24.

¹⁹ Rolf Bauermann, “Einige Bemerkungen zum Verhältnis Adam Smith – Hegel – Marx“ (“Adam Smith – Hegel – Marx ilişkisi üzerine bazı notlar“), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in “Ulusların Zenginliği”nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 139-143. Wolfgang Jahn, “Etappen des kritischen Studiums des Hauptwerkes von Adam Smith durch Karl Marx” (“Karl Marx'ın Adam Smith'in başyapıtını okuma aşamaları”), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in “Ulusların Zenginliği”nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 115-119.

rasyonalizm ile empirizm arasındaki yarılma karşısında İskoç Aydınlanmacıları ilkesel olarak *sentezci* bir yaklaşım sergiler. George Davie bazı başka özelliklerinin yanında söz konusu sentezci yaklaşımın, İskoç Aydınlanmacılığı'na “belirgin bireysel” hatta “istisnai” bir özellik kazandırdığını düşünmektedir ki, kanımca bu söylem, her şeyden önce Smith'in felsefi duruşu için geçerlidir.²⁰ Davie'nin gösterdiği gibi Hume'a göre de, Avrupa Aydınlanmacı felsefesinde geçerli olan bir karşıtlık; birbiriyle uyuşmayan, hatta birbiriyle çelişen bir “Kartezyen entelett” ve “Anglo-Sakson pragmatizm”i vardır. Hume, bu yarılmanın düalist bir “dengeleyici davranış” sonucu aşılacağını düşünmüştür.²¹ Fakat Smith, Hume'un düalist yaklaşımından farklı olarak, sentezci yaklaşımının doğal sonucu olarak, diyalektik bir *bütünlük* arayışı içindedir.²²

Smith'in sentezci duruşu nasıl işlettiğini, teorik ve pratik felsefenin keşiştiği noktada, yani bizzat Smith'in felsefe kavramında görmek/göstermek mümkündür. Smith'e göre felsefe, “doğayı ilişkilendirici ilkenin bilimidir” (“science of the connecting principles of nature”²³). “Felsefe, bütün bu kopuk nesnelere ilişkilendiren görünmez halkaları göstermekle karşıt ve uyumsuz görünümlerin karmaşasını düzenlemektedir...”²⁴ Smith bu belirlemesiyle, bir taraftan, Hume'un şeyler arasındaki özsel ilişkiyi reddeden atomist doğa görüşüne karşı; diğer taraftan doğada gözlenen karmaşa karşısında doğaya ancak teolojik kavramlara atıfta bulunarak, yani mitosçu “açıklama” biçimlerine geri dönerek bir anlam verilebileceğini ileri süren Berkeley'e karşı doğaya bu anlamı ancak insanın felsefe aracıyla, diğer bir deyişle logos çerçevesinde kalarak verebileceğini ileri sürüyor. Görüldüğü gibi Smith, sentezci yaklaşımı sadece kuramsal/yöntemsel bir sorun olarak ele almamaktadır. O'na göre felsefe aynı zamanda sentezin; doğada, toplumda ve düşüncede nasıl işlediğini göstermek ve böylelikle bize doğaya, topluma ve düşünceye dair bütünlüklü bir bakışa nasıl ulaşabileceğimize işaret etmek zorundadır.

Smith'in burada betimlemeye çalıştığı yöntemsel yaklaşıma başka bir açıdan “ilişkisel yaklaşım” da denebilir ki, her diyalektik yaklaşım, şu veya bu şekilde zorunlu olarak ilişkisel bir yaklaşım olmak zorundadır. İlişkisel

²⁰ George Davie, “Hume, Reid, and the Passion for Ideas”, *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, Murdo Macdonald (yay. haz.), Edinburgh: Polygon, 1994, s. 2.

²¹ A.g.e., s. 3.

²² Hume ve Smith gibi Kant da klasik Avrupa felsefesine hâkim söz konusu yarılmayı aşmak istemektedir. Fakat sergilemiş olduğu yaklaşım, Hume'un temel almış olduğu düalist yaklaşımından sadece biçim bakımından farklılaşmaktadır, dolayısıyla ilkesel olarak düalizmin mantıksal sınırları içinde kalan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Kant ve Smith'in bu bağlamda bazı açılardan karşılaştırması için bkz.: Doğan Göçmen, “Kartezyen Şüphecilik ve Hume'cu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi”, *Felsefe Logos*, no: 35-36(2008/1-2 içinde), s. 251-271.

²³ Adam Smith, “The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, W. P. D. Wightman and J. C. Bryce (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982, s. 45.

²⁴ A.g.e., s. 45.

yaklaşım, genellikle (fakat yanlışlıkla) Smith'e atfedilen fakat daha çok Descartes ve Hobbes gibi düşünürlerde aranması gereken yöntemsel bireycilik/solipsist ve düalist yaklaşımın tam karşıtı bir yöntemsel yaklaşımdır. Smith bu yöntemi, felsefede Kant'tan buyana antinomiler olarak da bilinen ve (ister epistemolojik yanlış bir duruştan kaynaklansın, isterse varoluş sebebi gerçekten sosyo-tarihsel-ontolojik temelli olsun) düalist sorunların ve durumların aşılması için bazı düşünsel ve pratik araçlarıyla birlikte geliştirmeye çalışarak araştırmalarında ve yayımlamış olduğu yapıtlarında uygulamıştır.

İskoç Aydınlanmacıların sentezci yaklaşımı 18. yüzyıl için gerçekten "istisnai"dir ve bu "ayırıcı nitelik"²⁵, "18. yüzyılın sınırlarını aşan" bir "uzak-görüşlülük"²⁶ kazandırmıştır onlara. Bu uzak görüşlülük, onların, sentezi, örneğin Klasik Alman felsefesinde olduğunun tersine, "gerçekçi" temelde denemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Davie'ye göre, Kalvinist İskoçya üzerinde Aydınlanmacılığın bütün entelektüel programı, ancak gerçekçi temelde yeniden tasarlandığı takdirde etki edebilirdi. Hume'un, ama özellikle Francis Hutcheson'un eserlerinde denediği, Aydınlanmacılığın entelektüel programının İskoçya'ya gerçekçi temelde aktarılmasıdır. Bu gerçekçilik Smith'e ulaştığında artık tarihçi zihniyetine bezenmiş bir gerçekçiliğe, Davie'nin deyiimiyle "tarihsel-zihniyetli gerçekçilik"²⁷ ya da Donald Winch'in tabiriyle "tarihsel gerçekçilik"²⁸ dönüşmüştür. George Davie'nin işaret etmiş olduğu ve Smith'in de eserlerine sinmiş olan "uzak-görüşlülük", onu 19. yüzyılda (Milton Friedman ve Friedrich Hayek gibi neoliberal yazarların ısrarla göz ardı ettiği) "yabancılaşma kuramı" bakımından çekici kılacaktır ve günümüz için de hala önemli kılmaktadır.²⁹ Yazının sonunda bunun toplum ve devlet ilişkisi bakımından ne anlama geldiğini göreceğiz.

III. Toplum Sözleşmesi, Toplum ve Devlet

Smith, uzun yıllar üzerinde çalıştığı ve "theory of jurisprudence"i konu edinen, dolayısıyla kelimenin dar anlamında siyaset felsefesine dâhil edebileceğimiz eseri bitirememiş olsa da; elimizde 1762/63 ve 1766'da Glasgow Üniversitesi'nde vermiş olduğu hukuk felsefesi (*Lectures on Jurisprudence*) derslerinde öğrencilerin Smith'in sözlerini neredeyse kelimesi kelimesine

²⁵ George Davie, "Hume, Reid, and the Passion for Ideas", s. 3.

²⁶ A.g.e., s. 3.

²⁷ A.g.e., s. 2.

²⁸ Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Adam Smith'in Siyaset Bilimi), Cambridge, London, New York ve Melbourne: Cambridge University Press, 1978, s. 71.

²⁹ Smith'in yabancılaşma kuramının Hegel ve Marx üzerindeki etkisi bilimsel literatürde yeterince işlenmiştir. Bu konuda özellikle bkz.: Norbert Waszek, *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"* (İskoç Aydınlanmacılığı ve Hegel'in "burjuva toplumu"na dair görüşü), Dordrecht vd.: Kluwer Academic Publishers, 1988; Margaret Alice Fay, *Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung: eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844*, Frankfurt a. M. vd: Campus-Verlag, 1986.

kaydetmiş olduğu ders notları bulunmaktadır.³⁰ Bu notlardan hareketle, onun genel sistematikğini de dikkate alan bazı düşünceler ileri sürülebilir.

İskoç Aydınlanmacılığı'nda yüz yıllık entelektüel çaba sonucu ortaya konan tarihsel gerçekçilik, insanlığa, kökenini, tarihini ve içinde bulunduğu tarihsel durumu anlamak ve açıklamak için yepyeni bir perspektif sunmuştur. Aydınlanmacı çağ insanlığın yeniden kuruluş çağıdır. Bu nedenle Aydınlanmacılık, insanlık tarihinde zamanla oluşmuş ne var ise, her şeyin varolma gerekçesini aklın mahkemesi önünde acımasızca sorgulamak istemektedir. Bunun yapılabilmesi için görünümünün kökenine inilmesi ve ontolojik temellerinin sorgulanması, tarihsel gelişiminin ortaya konması ve gelecekte sergileyeceği mümkün gelişim eğrilerine dair bazı esnek çıkarımlarda bulunulması gerekmektedir. Smith, siyaset, toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde toplumun ve devletin kökenini sorgularken bu programa ne kadar sadık olduğunu sergiler.

IV. Sözleşme kuramı, Toplumun Kökeni ve Temelleri

İskoç Aydınlanmacıları'nın öncelikli kaygısı pratik felsefedir ve temel soruları –ki bu, Hume'un gündeme taşıdığı bir sorudur-, toplumun kökenini ve temellerini açıklamaktır. 18. yüzyılda bu konuda en yaygın kuram, Thomas Hobbes'tan sonra yaygınlaşan (fakat kökleri ta Tevrat'a ve belki de çok daha eskilere kadar izlenebilir) toplum sözleşmesi kuramıdır. Toplum sözleşmesi kuramının modern biçimi toplumun ve devletin kökeninin teolojik açıklamasını bir tarafa iter. Bu bakımdan teolojik temelli eski sözleşme kuramlarından iki önemli konuda tamamen farklılaşır. *Birincisi*; modern sözleşmeciler kuramının temel hareket noktası, mitoloji ve/veya teoloji çerçevesinde türetilen birtakım fantezi ürünü özne(ler) değildir. Sözleşme kuramında bunların yerini insan almaktadır. Fakat bunlar birbirinden tamamıyla kopuk, atomize olmuş bireylerdir. Sözleşme kuramına göre, bu bireyler, içinde buldukları “doğal durumu” terk edip, herkesin güvenlik içinde yaşayabileceği bir toplum kurmak için bir araya gelir ve bir sözleşme imzalar. Bu süreç, mantıksal olarak neredeyse otomatik olarak aynı zamanda devletin de kurulmasına ve siyasi iktidarın otoritesinin temellendirilmesine götürür. *İkincisi*; ikinci konu birinci konuyla doğrudan ilişkilidir ve siyasi iktidarın otoritesinin meşruiyetinin kaynağına ve temellendirilmesine dairdir. Teolojik temelli sözleşme kuramlarında siyasi iktidarın otoritesinin meşruiyetinin kaynağı ve temeli tanrıdır. Buna karşın modern sözleşme kuramları doğrudan sözleşmeyi imzalayanları ve imzalama eylemini siyasi iktidarın otoritesinin meşruiyetinin kaynağı ve temeli olarak görür.

Toplumun ve devletin kökenini fantezi ürünü olan birtakım sözleşme kuramları yerine tarihsel verilerden hareketle bilimsel olarak açıklamaya soyunan İskoç Aydınlanmacıları'nın saldırısı, bütün ön kabulleriyle birlikte

³⁰ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*.

sözleşme kuramıdır. Fakat bu saldırı toplumun ve devletin kökenine dair birtakım teolojik açıklamalara geri dönmeyi amaçlamaz. Smith'e göre, ister salt mantıksal olarak tasarlansın, ister tarihsel gerçek bir olgu olarak düşünülün, sözleşme kuramı, toplumun kökenini ve temellerini bilimsel olarak açıklamaya hiçbir şekilde aday değildir. Toplumun kökenini ve temellerini bilimsel olarak açıklamak için tarihe başvurmak kaçınılmazdır. Daha doğrusu toplumun “doğal tarihi”ne; zira toplum, sosyolojik bir olgu olmanın yanında, doğal bir olgudur da. Toplum, aynı zamanda doğal bir olgu olarak tanımlamak, doğayı toplumun kökeni olarak tanımlamak demektir.³¹

Elinde evrim teorisi olmayan bir 18. yüzyıl bilimcisi/filozofu, toplumun kökeni olarak doğaya atfı nasıl yapabilir? Bunu *Lectures on Jurisprudence*'ten bir örnek ile açıklamak en doğrusu olacaktır sanırım. Smith, insanın hayvandan farkını vurgulamak için sadece insana has olduğunu düşündüğü bazı özelliklere işaret eder. Bunların kökenini açıklamak için ise doğaya gönderimde bulunur. Şöyle diyor Smith: “İnsan, doğanın cömertliği tarafından akıl ve zekâ, sanat, icat etme yeteneği ve iyileştirme yetisi ile donatılmıştır.”³² Toplumun kökenini ve temellerini bu şekilde açıklamaya çalışmak, (en azından Smith açısından) “atomize bireyler” düşüncesinin yerine “toplumsal bireyler” düşüncesini koymak demektir. Adam Ferguson'un Montesquieu'den aktardığı, “insan toplum içinde doğar ve orada kalır”³³ düşüncesi, Smith'in de temel aldığı bir düşüncedir. Peki, toplum nedir? Smith'e göre toplum, Hegel'in öncelikli olarak Smith'ten etkilenecek geliştirdiği bir kavram ile tanımlayacak olursak, bir “gereksinimler sistemi”dir.³⁴

Eğer toplumun temeli diye bir şeyden bahsedilecek ise, bu ancak gereksinimlerin giderilmesi için ortak yaşam olabilir. Teker teker üyelerinin ve genelin gereksinimlerini gideremeyen bir toplum, uzun süre huzur ve barış

³¹ Smith'in eserinde toplumun “doğal tarihi”ne dair bir deneme bulunduğu ilk olarak Ronald L. Meek işaret etmiştir ve Smith'in adını bunu kendisinden daha önce deneyen Montesquieu ve Hume gibi büyük filozofların adının yanında anmıştır. Bkz. “The Scottish Contribution to Marxist Sociology” (Marxist Sosyolojiye İskoç Katkısı), *Economics and Ideology and Other Essays* (Ekonomy ve İdoloji ve Diğer Denemeler), Londra: Chapman and Hall Ltd., 1967, s. 37.

³² Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 334. Yukarıdaki pasajı Smith'in doğayı köken olarak kullanmasına dair bir örnek olarak aktarıyorum. Özellikle *Ahlaksal Duygular Kuramı* doğanın bu şekilde işlevselleştirmesine ilişkin örneklerle dolu. Örneğin bkz. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 130, 142, 145, 183. Tabii doğayı bu şekilde kullanmanın büyük sorunları da var. Bu ilk bakışta Smith'in doğayı kişileştirmek istediğine dair bir izlenim uyandırabilir. Fakat Smith'in böyle bir amacı yoktur. Smith gibi birçok düşünürün burada karşılaştığı sorun, onların ellerinde evrim teorisinin bulunmamasıdır. Smith'in çağdaşlarından D'Holbach, 18. yüzyıl filozoflarının karşılaştıkları bu soruna ilk işaret edenlerdendir. Doğayı kullanım biçimlerinin, onu sanki kişileştirmek istiyorlarmış gibi bir izlenim uyandırsa da, bunu kesinlikle amaç edinmediklerinin bilinmesini istemiştir D'Holbach.

³³ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme), Fania Oz-Salzberger (yay. haz.), Cambridge, New York ve Melbourne: Cambridge University Press, 1995, s. 21.

³⁴ Bkz. Ronald L. Meek, “The Scottish Contribution to Marxist Sociology”, s. 34-50.

içinde bir arada yaşayamaz. Bu nedenle Smith'e göre, yasalar ve hükümet de dâhil olmak üzere her şey, sanatlar, bilimler bilgelik, hatta erdem bile öncelikli olarak insanın yemek-içmek, örtünmek ve ev gibi başta bu "insanlığın üç büyük (doğal) gereksinimini", giderek (üretkenlik arttıkça) diğer toplumsal, entelektüel ve estetik gereksinimlerini gidermeye hizmet etmek zorundadır.³⁵

Smith'e göre, "diğer hayvanlar" ile karşılaştırıldığında (yukarıdaki alıntıdan da görüleceği gibi) insanı farklı kılan önemli bir özellik göze çarpmaktadır. Diğer hayvanlar, gereksinimlerini gidermek için doğanın onlara kendiliğinden sunmuş olduğu her şeyi olduğu gibi tüketirken; insan, hemen her şeyi işlemek zorundadır, hatta ona sürekli yeni bir biçim vermek; onu, yeni estetik incelikler de katarak, hep "iyileştirmek" istemektedir. Öyle ki, insanın elinden teneffüs ettiğimiz hava bile kurtulamamaktadır. İnsan, doğanın etrafında oluşturmuş olduğu atmosferi olduğu gibi kullanmak yerine, kendine vücudunu örtecek eşyalar yaparak etrafında kendine has "yeni bir atmosfer" yaratmaktadır; ev yaparak bu atmosferi giderek genişletmektedir; bütün doğayı sürekli insanlaştırarak, doğada kendisine kurmuş olduğu "evi" sürekli büyütmektedir.³⁶ İnsanın, doğayı kendi gereksinimlerine göre dönüştürebilmesi, dolayısıyla "yaşamın rahatlıklarına" sahip olabilmesi için, "ortak emek" ("joint labour") harcıyıp üretmesi gerekmektedir.³⁷ Fakat insan, tarihin farklı aşamalarında farklı toplumsal ve mülkiyet ilişkilerine dayalı olarak farklı araçlarla ve yöntemlerle üretmiştir. İşte bu üretken etkinlik, insanı, toplumsal gereksinimleri merkezî olarak nasıl idare edeceği sorunuyla karşı karşıya getirmiştir ve toplumlar bu gereksinimlerine yanıt ararken başta kimsenin bilinçli olarak hedef edinmediği bir canavar yaratmıştır.

Platon'un *Politeia* ("Devlet") diyalogundan beri siyaset felsefesini bilinçli olarak uğraştıran en büyük soru, bu canavar karşısında ne yapılacağı sorusudur. Bu soruya yanıt arayışı, devleti her bakımdan mutlaklaştıran, hatta bazen devlet üzerindeki parlamenter kontrolü reddedemeye dahi vardırıran muhafazakâr gelenek karşısında "eleştirel" diyebileceğimiz siyaset felsefesi geleneği içinde her akımın kendine has özel sorusunu takip ettiği birbirinden farklı iki temel akımın doğmasına neden olmuştur. Bunlardan biri daha çok istenmeden yaratılan bu "canavar"dan nasıl kurtulunabileceği sorusuna yanıt ararken; diğeri ağırlıklı olarak "canavar"ın toplum üzerindeki gücünün nasıl en aza indirilip idare edilebileceği sorusuna dair çözüm üretmeye çalışmaktadır. Adam Smith, normatif anlamda ilkesel olarak devlet karşısında güçlü toplum ve toplum karşısında gücü ve yetkileri en aza indirilmiş devlet düşüncesine dayalı çalıştığı için eleştirel siyaset felsefesi geleneği içinde görülmelidir.

³⁵ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 337-338.

³⁶ A.g.e., s. 334-335.

³⁷ A.g.e., s. 338-340.

V. Toplum Sözleşmesi ve Devletin Kökeni

Yukarıda Smith'in sözleşme kuramına yönelttiği eleştirinin birinci boyutu, toplumun kökeni ve temellerine dair açıklama çabasına yöneliktir. Smith, bu eleştirisinden hareketle toplumun kökenini ve temellerini yukarıda sergilediğimiz gibi tarihsel-gerçekçi temelde açıklar. Smith'in sözleşme kuramına yönelik eleştirisinin ikinci boyutu, doğrudan bu kuram çerçevesinde kurgulanan devlet (hükümet), egemen ve yurttaşlık kuramlarına yöneliktir. Smith, eleştirilerini gerekçelendirirken hem mantıksal argümanlar geliştirir hem de tarihsel empirik verilerden hareketle kendi alternatif kuramını gerekçeleriyle ortaya koyar. Eleştirisi hem devletin (hükümetin) kökenine dair açıklama sunmaya, hem de bu bağlamda ortaya çıkan kuşaklar arası ilişkiye dair düşünceleri çözümlemeye yöneliktir.

Sözleşme kuramcılarının göre, "devlet (hükümet), kökenini gönüllü bir sözleşmeye borçludur". Sözleşmeye onay vermekle "halk, egemenlik gücünün değişik biçimlerini, yargı veya yasamayı başka bir güce devretmiştir; ve aynı şekilde yürütmeyi de; ve bu güce itaat (etme) ve boyun eğme sözü vermiştir".³⁸ Halk bunun karşısında ondan görevini ve gücünü kabul edilebilir bir şekilde, eşit ve adil olarak kullanmasını beklemektedir. Eğer egemen, gücünü kötüye kullanacak olursa, halkın direniş hakkı doğar. Smith, bu bağlamda son derece ince bir argüman stratejisi geliştirmektedir - ki bundan hem felsefi hem de yöntemsel olarak çok şey öğrenilebilir. Düşünür bir yandan tarihsel-empirik bilgilerin toplumsal sözleşme kuramını doğrulamadığını ileri sürmektedir. Fakat diğer taraftan toplumsal sözleşme kuramı çerçevesinde geliştirilmiş devletin (hükümetin) gücünü halk karşısında sınırlama ve halka anayasa çerçevesinde direniş hakkının tanınması gerektiğine dair düşüncesini açıkça destekler.

Smith önce, sözleşme kuramına karşı tarihsel argümanlar geliştirerek ona cepheden saldırır: "... hâlihazırda devletin gelişimine ilişkin yapılan açıklamalara dayanarak bunun gerçek olduğu hiçbir şekilde önerilemez..."³⁹ Smith bununla önceki derslerde devletin kökenine dair yapmış olduğu tarihsel açıklamalara işaret eder (bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağım). Fakat Smith, bu, cepheden saldırı diyebileceğimiz, "dışsal" eleştiriyle yetinmez; eleştirdiği şeyin mantığına içkin olanı, sonuçlarını da dikkate alarak doğrudan sorgulamaya yönelir; bu bağlamda kuşaklar arası ilişkiye dair temellendirdiği ilke, her kuşağın her durumda özgür olduğu, eski kuşakların sonraki kuşaklar üzerinde hiçbir şekilde hakkının olamayacağı ilkesidir.

Sözleşme kuramının mantığına içkin olanı sorgulamak amacıyla, böyle bir sözleşmenin bir an için geçmişte gerçekten var olduğunu kabul edelim ve ona içkin düşünmeye çalışalım. Bu durumda bu sözleşme, devletin (hükümetin) otoritesinin kökenini ve temelini geçmişte oluşturacaktır. Fakat onun bugün hala geçerli olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira söz konusu sözleşmeyi

³⁸ A.g.e., s. 316.

³⁹ A.g.e., s. 316.

yapanlar, bugün yaşayan kuşaklar değildir. Geçmişte yapıldığı iddia edilen böyle bir sözleşmeye bugünkü kuşakların ne açıkça ne de zımnen onay vermiş olması mümkün değildir. Bu nedenle geçmişte var olduğu ileri sürülen böyle bir sözleşmenin bugün hala bir işlevinin olduğu ileri sürülemez; dolayısıyla sözleşme bugünkü kuşaklar için geçerli olamaz: “Birinin seleflerinin sözleşmesi onu hiçbir zaman bağlamaz...”⁴⁰ Aynı çalışmada Smith, birkaç satır sonra başka bir açıdan aynı düşüncüyü şöyle ifade eder: “Biri, kendi soyundan öncüllerin söz vermiş olduğu kişisel hizmetleri yerine getirmek zorunda değildir; onların sözünün onun üzerinde etkisi yoktur.”⁴¹ Smith bu konudaki düşüncelerini şöyle toparlar: “... eğer toplumun ilk üyeleri egemenlik gücünü emanet ettikleri belli kişilerle bir sözleşme yapmış olsalardı, onların itaati gerçekten büyük ölçüde bir sözleşmeye dayanırdı; fakat onların gelecek nesilleri için aynı durum söz konusu olamaz; onlar böyle bir sözleşme yapmadı.”⁴²

Smith’in bu konudaki oldukça ayrıntılı düşüncelerini (yazının girişinde formüle ettiğim sorunlarla da ilişkilendirmek amacıyla), Thomas Paine’in *İnsan Hakları*’nda Edmund Burke’e karşı 1789 Fransız Devrimi’ni savunmak üzere ileri sürdüğü ana düşünce ile toparlayacak olursak şu ifade ileri sürülebilir: ölümlerin yaşayanlar üzerinde herhangi bir hakkı olamaz.⁴³ Bu düşünce Smith’in toplum sözleşmesi kuramına karşı ileri sürdüğü argümanları kısa ve öz bir şekilde anlatmaktadır. Smith’in sözleşme kuramına dair eleştirilerinin çerçevesini tamamlayabilmek için, son olarak onun “zımni kabul” (“tacit consent”) düşüncesine dair eleştirel çözümlerini sergilemek gerekmektedir.

Smith, sözleşmenin devletin, dolayısıyla siyasi otoritenin temeli olarak alınıp alınamayacağını gözden geçirmek için son olarak bir nevi empirik olarak nitelenebilecek bir araştırma önerir. Belli bir devlet sınırları içinde yaşayan insanlara sorulduğunda, istisnasız herkesin egemenin siyasi otoritesi hakkında belli bir tasavvura sahip olduğu görülecektir; fakat bu otoritenin kaynağının eski bir sözleşme olduğu ileri sürüldüğünde kimsenin böyle bir sözleşmeden haberinin olmadığı görülecektir. Bu durumda sözleşme kuramı savunucuları tarafından otoritenin kaynağını temellendirmek için ileri sürülen “zımni sözleşme” argümanı geçerliliğini yitirmektedir. İddiaya göre bugünkü kuşaklar ne öncülleri tarafından imzalanan bir sözleşmeden dolayı, ne de açıkça kendi

⁴⁰ A.g.e., s. 316.

⁴¹ A.g.e., s. 317.

⁴² A.g.e., s. 316.

⁴³ Adam Smith’in burada eleştirmiş olduğu düşünce, Edmund Burke tarafından özel olarak Fransız devrimcilerine ve Fransız Devrimi’ni savunan İngiliz devrimcilerine karşı ileri sürülmüş bir düşüncedir. Bu düşünceden hareketle Burke, devrimin bir hak olmadığını ileri sürmüştür. Smith’in bu eleştiriyi yaparken dayanmış olduğu düşünce ise, Thomas Paine tarafından yaşayan kuşakların, seleflerinin ne düşündüğüne ya da ne tür sözleşmeler yaptığına bakmadan devrim yapmanın bir insan hakkı olduğunu Burke’e karşı savunmak üzere temel alınmıştır. Bkz. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünüşler), Conor Cruise O’Brien (yay. haz.), Middlesex: Penguin Books, 1968, s. 100-104; Thomas Paine, *Rights of Man* (İnsanın Hakları), London: Penguin Books, 1984, s. 41-42.

edimleri sonucu devletin otoritesini kabul etmek zorundadırlar. Oysa bir kişinin bir devlet sınırları içinde yaşıyor olması, onun otoritesine itaat etmeyi kabul ettiğine dair “zımnen söz verdiği”ni göstermektedir. O halde, herkesin, sınırları içinde bulunduğu devletin otoritesini kabul etmesi gerekir. İddia budur ve Smith, bu iddiaya karşı, David Hume’dan üstlendiği bir ana fikirden hareketle espri dolu bir düşünce formüle eder.⁴⁴

Smith’e göre, zımnen söz verme savı, biri uyurken gemiye bindirilip, gemi engin okyanus sularında ilerlerken uyandığında, güvertede kalabilmesi için mürettebatın kurallarına uyması gerektiğini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Zira kişinin gemiye binışı kendi tercihine bağlı gelişmemiştir; gemiye bindirildikten sonra ona, okyanusun ortasında gemideki kuralları kabul etmezse, gemiyi terk etmek konusunda özgür olduğunu söylemek, oldukça anlamsız bir argüman ileri sürmek anlamına gelir: “Devlete tabi olan herkesin durumu böyledir. Onlar doğdukları yeri kendileri seçmeden dünyaya geldiler, öyle ki onların (buldukları) ülkeye sanki uyuyarak geldiğini söyleyebiliriz; aynı şekilde çok büyük kesimi, en büyük zahmetlere katlanmadan ülkeyi terk edemez. O halde, burada tabi olanların zımni kabulü söz konusu değildir. Onların onun (zımni kabul) hakkında bir fikri yoktur, o halde, onun onların itaatini temelinin oluşturması mümkün değildir.”⁴⁵ Hangi açıdan bakarsak bakalım, devlet (hükümet), “bazı yazarların tasavvur ettiği gibi belli bir sayıda kişinin şu veya bu türden düzenlemelere itaat edeceğine dair herhangi bir kabulünden veya anlaşmasından ortaya çıkmamıştır; fakat insanın toplum içindeki doğal ilerlemesinden (dayanmaktadır).”⁴⁶

VI. Mülkiyetin Özelleşmesi ve Devlet’in Oluşumu

Yukarıda gösterildiği gibi, Smith’in toplum sözleşmesine yönelik eleştirisi, temel ve oldukça etraflı bir eleştiridir. Toplum sözleşmesi kuramının neredeyse bütün önkabülleri ve temel düşünceleri radikal bir eleştiriye tabi tutulmaktadır – ki bu eleştiri hemen hemen bütün İskoç Aydınlanmacıları tarafından paylaşılmaktadır. Smith, yukarıda işaret ettiğim direniş hakkını savunurken bile, onu sözleşme kuramı çerçevesinde tasarlandığından tamamıyla farklı ele almaktadır. Sözleşme kuramında kurgulandığına göre, direniş hakkı anayasada haklar kataloguna dâhil edilmesi gereken sadece anayasal bir haktır. Bu hakkın anayasal bir hak olarak tanımlanması kuşkusuz önemlidir. Fakat Smith, bu hakkı aynı zamanda toplumda hüküm süren güç ve iktidar kavgasının bir dışa vurumu olarak ele alır. Zira hangi yasa çerçevesinde formüle edilmiş olursa olsun; yaşamın hemen her alanında ve hemen her anında mülkiyet

⁴⁴ David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary* (Denemeler: Ahlaksal, Siyasi ve Edebi), Indianapolis: Liberty Fund, 1985; özellikle bkz. “Of the First Principles of Government” (Devletin İlk İlkeleri), s. 32-36 ve “Of the Origin of Government” (Devletin Kökeni Üzerine), s. 37-41.

⁴⁵ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 317.

⁴⁶ A.g.e., s. 207.

çatışmalarının vukuu bulduğu toplumlarda hakların yasalar çerçevesinde formüle edilmesi de, bunların uygulanması da bir güç meselesidir, bir iktidar kavgasıdır. Dünya siyasetinde sıkça karşılaştığımız bir olguyu (örneğin Nelson Mandela'yı düşünün) bu bağlamda şöyle işlevselleştiriyor Smith: “Bu tür bütün kavgalarda, zor ve şiddet aracılığıyla karar verilir. Eğer (bu kavgada) egemen, yurttaşlara üstün gelmiş ise, o zaman onlar hain ve isyancı olarak mahkûm edilmiştir; yok eğer yurttaşlar egemene üstün gelmiş ise, onun tahammül edilmez bir tiran ve zalim olduğu söylenmiştir. Bu kararlar bazen doğru bazen de yanlış olmuştur; ve hiçbir zaman için serin kanlı ve tarafsız bir mahkemenin vereceği bir kararın yerini tutamaz.”⁴⁷ Fakat tarihin mahkemesinin serinkanlı ve tarafsız karar verebilmesi için gerekli önkoşulları henüz oluşmamıştır.

Smith, devlet'in (hükümet'in) kökenini açıklarken devlet (hükümet) biçimleri ile mülkiyet ilişkileri ve kavgaları arasında nedensel bir ilişki kurar⁴⁸: “mülkiyet olmadan devlet (hükümet) olmaz.”⁴⁹ Devletin kökeninin açıklanmasında, mülkiyeti ve mülkiyet ilişkilerini merkeze almak, tarihte mülkiyetin ne zaman ortaya çıktığını ve ona dayalı ilişkilerin sürekli nasıl değişerek gelişip şekillendiğini açıklamayı gerekli kılmaktadır. Bunu yaparken Smith'in, iki büyük teorisyenin birbirinden farklı düşüncelerini bir tarih teorisi çerçevesinde sentezlediğini görüyoruz. Bunlar, Montesquieu'nün, insanlık tarihinde biri diğerinden nitel olarak farklı geçinme biçimlerinin (Marksist terminolojide: üretim biçimlerinin) olduğuna dair düşüncesi⁵⁰ ve Hume'un özellikle din üstüne yazılarında çok daha açık görülen “toplumsal evrim” kuramıdır.⁵¹ Smith, bu iki teoriyi sentezleyerek “tarihin-dört-aşama-teorisi” olarak bilinen ve tarihte nitel sıçramaların olduğundan hareket eden tarih kuramını oluşturur. Mülkiyetin kökenini ve farklı biçimlerini ve buna paralel olarak ortaya çıkan devleti (hükümeti) ve devlet (hükümet) biçimlerini bu tarih kuramı çerçevesinde ele alır.

Smith'e göre tarihin birbirini takip eden bu dört seçik (*distinct*) aşamasında farklı mülkiyet durumu ve sürekli genişleyen ve karmaşıklaşan mülkiyet ilişkileri, bununla doğrudan ilişkili olarak da devlet (hükümet) biçimleri oluşmaktadır. Bu aşamalar: “avcılar” (ve toplayıcılar), “çobanlar”, “tarım” ve (son olarak) “ticaret çağı”dır.⁵² Toplumlar her çağda geçimlerini farklı bir biçimde sağlamıştır. Smith'e göre avcılar ve toplayıcılar çağında mülkiyet denilen bir kurum olmadığı için, büyük kavga konusu oluşturacak,

⁴⁷ A.g.e., s. 311.

⁴⁸ Ronald L. Meek, “The Scottish Contribution to Marxist Sociology”, s. 38.

⁴⁹ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 404.

⁵⁰ Bkz. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (Yasaların Ruhu), A. M. Cohler, B. C. Miller ve H. S. Stone (yay. haz.), Cambridge, New Yorke ve Melborne: 1994, s. 290-291 ve 338-339.

⁵¹ Örneğin bkz. David Hume, “Natural History of Religion (Dinin Doğal Tarihi)”, *The Philosophical Works of David Hume (4 cilt)* (David Hume'un Felsefi Eserleri) içinde, Edinburgh ve London (yayımcılar): Adam Black, William Tait ve Charles Tait, 1826, c.4, s. 433-513.

⁵² Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 14.

dolayısıyla devleti (hükümeti) gerekli kılacak somut-maddi bir gerekçe yoktur.⁵³ Smith'e göre mülkiyet, ilk olarak çobanlar çağında başlamıştır. Bu çağda kelimenin gerçek anlamında mülkiyet kurumunun oluştuğunu ve bununla birlikte devlet dediğimiz kurumun oluşmaya başladığını görüyoruz. Bu nedenle "devlet (hükümet), ilk olarak çobanlık çağında başlar."⁵⁴

Devletin (hükümetin) kökenine dair bu tarihsel-ontolojik duruş, onu doğal olarak 11762/63 hukuk felsefesi derslerinin hemen başında devletin işlevine dair yapmış olduğu açıklamaya götürür. Zira "devletin (hükümetin) ilk ve belli başlı amacı adaleti muhafaza etmektir; yani toplumun üyelerini birbirilerinin mülkiyetine el koymaktan ya da kendilerinin olmayı sahiplenmekten alıkoymaktır. Buradaki amaç, herkesin kendi mülkiyetine rahatsız edilmeden sahip olmasını güvence altına almaktır."⁵⁵ Smith, burada "toplumun üyeleri" ile mülk sahibi kimseleri kasteder. Smith'e göre gerçekten de devletin görevlerinden birisi, mülk sahibi kesimler arasındaki mülkiyet ilişkilerini düzenlemek olduğu gibi diğer taraftan da özel mülkiyeti, toplumun mülksüz olan kesimlerine karşı korumaktır. Devleti (hükümeti), "mülkiyet, mutlak gerekli kılmaktadır."⁵⁶ Çobanlar çağında belli bireyler büyük sürülere sahip oldukları için çok zengindir. Buna karşın diğerlerinin tek bir hayvanı bile yoktur. İşte Smith'e göre devleti gerekli kılan asıl bu çelişki dolu ve büyük çatışmalara gebe durumdur. Devletin tarihte kökeni ve işlevini Smith bir paragrafta şöyle derler:

"Eğer bazılarının büyük mal varlığı var ise ve diğerlerinin hiçbir şeyi (yok ise), otoritenin kolunun hep uzatılması gerekmektedir; ve zenginlerin mülkiyetini yoksulların müdahalesinden korumak için sürekli yasalar ya da düzenlemeler yapılmaktadır. Yoksa onlar ona sürekli müdahale ederdi... Yasaların ve devletin (hükümetin), bu ve gerçekten başka bütün durumlarda yoksulları ezmek ve kendileri için mal eşitsizliğini muhafaza etmek için zenginlerin birliği olarak görülmesi mümkündür. Aksi takdirde bu, yoksulların saldırıları tarafından kısa sürede yıkılacaktır. Yoksullar devlet (hükümet) tarafından engellenmediği takdirde açık şiddete başvurarak diğerlerini kendileriyle eşit bir duruma getirirler. Devlet (hükümet) ve yasalar, yoksulların şiddet yoluyla mal varlığı edinmesini engellemektedir – ki onlar şiddeti zenginlere karşı uygulayacaktır. Zenginler yoksullara ya yoksul kalmalarını ya da kendilerinin yaptığı gibi mal varlığı edinmelerini salık vermektedir."⁵⁷

⁵³ A.g.e., s. 208.

⁵⁴ A.g.e., s. 203.

⁵⁵ A.g.e., s. 5.

⁵⁶ A.g.e., s. 208.

⁵⁷ A.g.e., s. 208-209.

Bu nedenle devlete akla gelmez büyük ahlaki erdemler ve erdemlerin gerçekleştirilmesini atfetmek ya basit bir saflıktır ya da büyük bir demagojidir. Her ikisinin de, olmazsa olmazı eleştiri olan bilimsellik çerçevesinde görülmesi mümkün değildir.

VII. Devlet Biçimleri ve Siyasal Olanın Geleceği

Smith, yukarıda saymış olduğumuz dört farklı tarihsel çağa hâkim olan mülkiyet ilişkilerine denk düşen farklı siyasi yönetim biçimlerinin olduğu olgusundan hareket eder ve bu yönetim biçimlerinin her birinin belli bir ilkeye dayandığını öne sürer. Çobanlar çağında insan ilişkilerine “artık mülkiyet girdi ve bu yönde birçok kavga kaçınılmaz olmuştur”. Zira bu çağda “öküz, koyun, atlar, develer vs. gibi insanın kullanımına en uygun olan ve sayı bakımından da en çok olan bu hayvanlar artık ortak değildir, fakat belli bireylerin mülkiyetidir. Yoksul ve zengin ayrımı artık başlar.”⁵⁸ “Ve toplumun bu döneminde servet eşitsizliği zenginlerin yoksullar üzerindeki gücünü ve etkisini herhangi başka bir dönemden daha çok artırır.”⁵⁹ Böylelikle toplumun hiç mülkiyeti olmayan daha yoksul kesimi, geçimini ancak zenginler için çalışarak sağlayabilir. Zenginler ise onların geçimini sağlamak için gerekli olan üretim araçlarını ellerinde bulundurduğu için, yoksulların “bağımlı olmalarını” ve kendine “hizmet etmelerini” bekler.⁶⁰ “Belirttiğim gibi, büyük sürülere sahip zenginlerin, sözlerini ve direktiflerini dinleyen birçok bağımlı olanları vardır ve onlar bu yolla halk üzerinde en büyük etkiyi sağlar.”⁶¹ Smith burada toplumun bazı kesimlerinin bazı başka kesimleri üzerindeki otoritesinin kökenini açıklar; bu otoritenin hangi yöntemlere ve hangi araçlara başvurularak sağlandığını betimler.

Smith’in güç ve iktidarın kökenini açıklarken mülkiyeti merkeze almış olması, onun otoritenin kaynağını ne tek bir olguya indirmediğini ne de ekonomik ilişkilerden siyasi ilişkilere dair doğrudan sonuçlar çıkardığını gösterir. Smith burada (Marx’ın da sürekli karşılaştığı ve bir diyalektikçinin nasıl çalıştığı pek anlaşılmadığı için kendisine haksız eleştiriler getirmiş olan) temel bir sorunla karşılaşmaktadır. Bir diyalektikçi olan Smith, ekonomik ilişkilerden doğrudan siyasi sonuçlar çıkarmaz. Bir diyalektikçi ilkesel olarak çelişkilere ve dolayılara ve bunlardan bütünü nasıl oluştuğuna bakar. Zira diyalektikçinin gözü birliği ve çelişkiyi ya da çelişkili bütünü görmeye dönüktür. Dolayısız ilişki olmadığına ve her ilişki kendinde bütünü barındırdığına göre, Smith, güç ve iktidarının kökenini açıklarken mülkiyeti gözlemlerinin merkezine almakla ekonomi üzerinden dolayimli olan bütünü kavrama ve ortaya koyma çabası içindedir. Bu, toplumdaki güç ve iktidar sorununa çözüm arayana, sorunu kaynaklarıyla kavrama olanağı sunacaktır. Bu

⁵⁸ A.g.e., s. 203 (vurgular bize ait).

⁵⁹ A.g.e., s. 203.

⁶⁰ A.g.e., s. 202.

⁶¹ A.g.e., s. 203.

nedenle Marx, ekonomik ilişkilerden doğrudan sonuç çıkarmaktan ne kadar uzak ise, Smith de ekonomik ilişkilerden doğrudan sonuç çıkarmaktan o kadar uzaktır. Tam tersine, Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde örneğin Hobbes'u ekonomik güç ile siyasi güç arasında doğrudan nedensel ilişki kurduğu için eleştirmektedir. Ekonomik güç sahibine hemen ve doğrudan en fazla alma gücü verir. Fakat bu ona doğrudan "herhangi bir siyasi güç, ne sivil ne de askeri güç vermez". Ekonomik güç ona diğer alanlarda da güç edinme "aracını" sunar. Ama bu, onun diğer alanlarda da doğrudan güç edinebileceği anlamına gelmez.⁶²

Ayrıca Smith, siyasi otoritenin kaynağı olarak mülkiyetten başka en az üç farklı kaynağa daha gönderme yapar. Bunlar, yaş ve bilgelik, fiziki güç ve köklü bir aileden gelmektir -ki sonuncusu ahlaki olan ile kültürel olanı birleştirir gibidir.⁶³ Bir diyalektikçi olarak Smith, bunlar arasında sistematik bir ilişki kurmaya ve bunlardan hangisinin bir çekim merkezi gibi diğerlerini etrafında birleştirdiğini göstermek zorundadır. İşte Smith, otoritenin bir kaynağı olarak mülkiyeti araştırmasının merkezine almakla bunu dener ve az çok sistematik düşünebilmenin veya düşüncenin bir karmaşa yığına dönüşmesinin engellenmesinin önkoşulu düşünürüne göre budur.

Smith, insanlık tarihinde üç farklı devlet biçiminin varolduğu fikrinden hareket eder ve bunları tanımlarken hem Aristoteles'ten hem de Montesquieu'den esinlenir. Fakat aynı zamanda her iki düşünürün devlet teorisinden birçok bakımdan da ayrılır. Üç devlet biçimi - Smith'in tarihte görüldüğü şekliyle sıralamasına göre belirtecek olursak - demokrasi, monarşi, aristokrasi. Smith, daha sonra, Montesquieu'yü takiben demokrasi ve aristokrasinin cumhuriyetçi yönetimin iki farklı biçimi olduğunu, dolayısıyla tarihte karşılaştığımız devlet biçimlerini, cumhuriyetçi ve monarşik olmak üzere iki başlık altında toplayabileceğimizi düşünür.⁶⁴ Fakat Smith, Montesquieu'den önemli bir konuda ayrılmaktadır. Montesquieu gibi demokratik ve aristokratik devlet biçimlerini cumhuriyetçi başlığı altına yerleştirirse de, Montesquieu'nün ayrı bir devlet biçimi olarak önerdiği "despotik" devlet biçimini ayrı bir devlet biçimi olarak değerlendirmez. Diğer taraftan Smith, Aristoteles gibi "gerçek" ve "sapma" devlet biçimleri arasında ayırım yapmaz. Dolayısıyla Smith, demokrasiyi "anayasal devlet" in bir sapma biçimi olarak ele almamaktadır.⁶⁵ Smith, Aristoteles'in "anayasal devlet" olarak tanımladığı devlet biçimine demokrasi (ya da demokratik) demektedir. Smith'e göre tarihte çok daha fazla devlet biçimine rastlanabilir ve yukarıda saymış olduğumuz devlet biçimleri arasında birçok farklı "karışım" mümkündür. Fakat bunların hepsi, yukarıda anmış olduğumuz üç (daha doğrusu iki) biçime indirgenebilir.

⁶² Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma), R. H. Capmbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1981, c. 1, s. 48.

⁶³ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 321.

⁶⁴ A.g.e., s. 404; Montesquieu, *The Sprit of the Laws*, s. 10.

⁶⁵ Aristoteles, *Politics*, Jonathan Barnes (yay. haz.), Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1985, c. 2, s. 2030.

Smith, devlet (hükümet) biçimlerini sınıflandırırken öncelikle onun hangi konularda karar verdiği, aldığı bu kararları nasıl alındığına ve halk üzerinde egemenliğini hangi yöntem ve araçlarla kurduğuna bakar. Bu devlet biçimlerini tanımlarken ağırlıklı olarak Montesquieu'nün tanımlarından yararlanır. Ama diğer taraftan modern çağda neredeyse tamamıyla unutulmuş ve siyaset felsefesi çerçevesinde Smith'in etkisiyle Hegel tarafından yeniden işlevselleştirilen toplumsal sınıf (yoksulluk-zenginlik) sorununu Smith, Aristoteles'ten devralarak⁶⁶ değişik devlet (hükümet) biçimleriyle yeniden ilişkilendirir.

Smith'e göre her devletin üç gücü ("powers of government") vardır. Bunlar yasama (yasa yapma gücü), yargı (davalar hakkında mahkeme kurma ve karar verme gücü) ve yürütmedir (savaş ve barış konusunda karar verme gücü).⁶⁷ Smith, yukarıdaki devlet biçimlerini sınıflandırırken bu güçlerin kimde ya da hangi kurumda olduğuna bakar. Bütün bu güçler tarihsel olarak ilk yönetim biçimi olan demokraside "bütün halka" ("whole body of people") aittir ve bu yönetim biçimine, avcılar ve çobanlar çağında rastlıyoruz. Fakat Smith'in betimlemesine göre, çobanlar çağı, siyasi kararların verilmesi bakımından aslında tam olarak demokratik değildir. Mülkiyet sahipleri artık yavaş yavaş birçok karar yetkisini kendi ellerinde toplamaya başlamışlardır. Buna karşın bu her iki çağda da devlet (hükümet) halk üzerindeki egemenliğini yararlılık ya da gereklilik ("utility") ilkesinden alır. Yani demokraside alınan kararlar toplumun "ortak çıkarlar"ını temel alır ve halk, alınan kararların bütün toplumun çıkarları açısından yararlı ve gerekli olduğuna inanır. Aristokratik devlet (hükümet) biçimi, halkın ya belli bir kesiminin ya da toplumda belli ailelerin devletin güçlerini elinde bulundurduğu devlet (hükümet) biçimidir. Bu devlet (hükümet) biçiminde yönetim halk üzerindeki egemenliğini yararlılık ilkesinden de alabilir, otorite (authority) ilkesinden de. Devletin (hükümetin) güçlerinin tek bir kişinin elinde toplanmış olduğu ve söz konusu tek kişinin neredeyse keyfine göre karar verdiği devlet (hükümet) biçimi ise monarşidir. Monarşiye, toprağın da artık özel mülkiyete dönüştüğü ve böylelikle "mülkiyetin en büyük yayılması"⁶⁸ yaşadığı tarım çağında rastlıyoruz.⁶⁹ Bu çağda yönetimin egemenliğini dayandırdığı ilke artık açıkça otorite ilkesidir. Kısacası, en geç toprağın da özel mülkiyete dönüşüp, bazı ellerde yoğunlaşmasıyla ve buna uygun olarak da monarşinin oluşmasıyla demokrasi, yani bütün halkın toplumun bütün sorunları hakkında ortak bir yargıya varıp, karar verdiği yönetim biçimi kaybolmuştur. Demokrasinin kayboluşuyla, ilk çağlarda yönetimin egemenliğini dayandırdığı gereklilik ya da yararlılık ilkesi de ortada yoktur artık. Bundan böyle yönetilen ile yöneten arasında kesin bir ayrışma ve yabancılaşma da oluşmuştur ve bu durum, burjuva çağında daha da derinleşecek ve kesinleşecektir. Bundan böyle devlet yetkilileri, toplumu satranç tahtasında oyun planları gibi planlayıp

⁶⁶ A.g.e., s. 2030-2031

⁶⁷ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 200 ve 404-405.

⁶⁸ A.g.e., s. 460.

⁶⁹ A.g.e., s. 404-406

yönetmeye çalışacak, topluma ve toplumun gereksinimlerine tamamen yabancı kalarak gerekirse şiddete başvurarak ona hâkim olmaya çalışacaklardır.

Modern siyaset kuramının en büyük sorunu, son derece büyük güç yoğunlaşması olduğu gözlenen modern devletin nasıl kontrol edileceğidir. Bilindiği gibi bu sorun, özellikle Montesquieu'nün açıkça gündeme taşınmasıyla güçler ayrılığı başlığı altında tartışılmaktadır. Çoğu zaman yasamanın, yargının ve yürütmenin birbirinden ayrılmasıyla bu sorunun çözülebileceği düşünülmektedir. Fakat Smith burada mantıksal bir hata yapıldığını ve dolayısıyla son derece tehlikeli bir yanılısamayla karşı karşıya olunduğunu düşünmektedir. Devletin en belirleyici özelliği egemen oluşudur. Egemenlik kavramına karşılık gelen Latince terimle belirtecek olursak, *summa potestas* (tüm güçlerin bütünlüğü) kavramı, egemenin güçlerinin bölünmesini ve dolayısıyla kontrol kavramını dışlar. Zira kontrol edilenin egemen olması mümkün değildir. Aksine kontrol eden kontrol edilenin karşısında egemen olacaktır. Bu sefer kontrol edeni kontrol etmek gerekecektir ve bu böyle sonsuza kadar devam edecektir. Bu nedenle Smith, konuya ilişkin şöyle bir sonuca varır: “Bütün devletlerde (hükümetlerde) egemen güç mutlaktır ve devlet, sıkı bir şekilde kurulduğu andan itibaren herhangi bir düzenli güç tarafında kontrol edilmesi mümkün değildir. Avcılar ve çobanlar çağında durum çok farklıdır. Ama artık *summa potestas*ın kontrol edilmesi mümkün değildir.”⁷⁰

VIII. “Gece Bekçisi Devleti” ve Sonuç

Bu bağlamda son olarak Adam Smith'in devlet teorisi üzerine Ferdinand Lassalle'in “Manchester Liberalizmi”ni eleştirmek amacıyla türettiği “gece bekçisi” kavramından hareketle türetilen “gece bekçisi devleti” kavramı altında en az yüzeli yıldır süren bir tartışma vardır. Bu tartışmada Smith'e atfedilen devlet teorisinin ne olduğuna bakıp Smith'in perspektifsel olarak nasıl bir toplum düşüncesi ile çalıştığına işaret etmek istiyorum.

Konu kendi başına bir çalışma konusu olsa da, konuya burada açıklık getirmek, zorunlu gibi gözükmektedir. Kavramın türemesine Lassalle'in 12 Nisan 1862 yılında Berlin'de yaptığı “İşçi Zümresinin İdesinin Mevcut Tarihsel Dönemle Bağlantısı Üzerine” başlıklı konuşmasında “burjuva devletinin ahlaksal ereği” ile “işçi zümresinin devletinin ahlaksal ereği” arasında yaptığı bir ayırım neden olmuştur.⁷¹ Lassalle, “burjuva devletinin ahlaksal ereği” ile “işçi zümresinin devletinin ahlaksal ereği” arasında karşılaştırma yaparken burjuva devletinin ereğinin “serbest rekabet sistemi”nden⁷² bağımsız olarak

⁷⁰ A.g.e., s. 326.

⁷¹ Ferdinand Lassalle, “Arbeiter-Programm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes” (İşçi-Programı. İşçi Zümresinin İdesinin Mevcut Tarihsel Dönemle Bağlantısı Üzerine), *Gesammelte Reden und Schriften* (Toplu Konuşmaları ve Yazıları), c. 2 içinde, Eduard Bernstein (yay. haz.), Berlin: Verlag bei Paul Cassirer, 1919, s. 197.

⁷² A.g.e., s. 164.

düşünülemeyeceğinden hareket etmektedir. Rekabete dayalı bu sistem, “daha güçlü, daha cingöz, daha zengin olanın zayıfı sömürmesine ve cebine koymasına götürmektedir”⁷³ Burjuvazinin “idesi” teker teker herkesin kendi güçlerini engelle karşılaşmadan kendisinin harekete geçirmesidir”.⁷⁴ Buna karşın işçi zümresinin idesine göre, insanın bireysel güçlerini engelsiz harekete geçirilebilmesi tek başına yetmemektedir. Bu nedenle işçi zümresinin idesi açısından buna “çıklarlar arasında dayanışma, gelişimde ortaklık ve karşılıklılık”⁷⁵ ilkesinin eklenmesi gerekmektedir.

Lassalle’a göre, “burjuvazinin devletinin ahlaksal ereği” sadece ve sadece “tekilin kişisel özgürlüğünü ve onun mülkiyetini korumaktan” ibarettir ve bu şekilde tanımlanan devlet, yani görevi soygun ve hırsızlığı engellemekten ibaret olan devlet düşüncesi ancak “gece bekçisi idesi” olarak düşünülebilir. Lassalle’ın betimlediği “gece bekçisi devleti”nin işlevi iki şeyden ibarettir: bireysel özgürlüğün ve mülkiyetin garantisi. Daha sonraki tartışmalarda, Lassalle’ın gözleminin yanlışlığını değil doğruluğunu teyit etti. Lassalle’ın söz konusu konuşmasında “işbölümü”ne ilişki yapmış olduğu açıklamalar *Ulusların Zenginliği*’ni oldukça dikkatli okuduğunu gösteriyor.⁷⁶ Bu karşın Lassalle söz konusu konuşmasında Adam Smith’in ismini bir defa dahi anmıyor ve dolayısıyla bu düşünceyi ona atfetmesi mümkün değildir. Lassalle’ın bu belirlemesine ciddiye alınabilir ilk yanıt bugün neoliberalizm olarak tanımlanan duruşun 20. yüzyıldaki babası Ludwig von Mises tarafından 1927 yılında yayımlanan *Liberalizm* kitabında geldi. Fakat von Mises, Lassalle’ın belirlemesini tartışmak yerine; onun liberal devlet teorisini gülünç göstermeye çalıştığını ileri sürüp, gece bekçisi devletinin lahana turşusu ile uğraşan ya da pantolon düğmesi üretimiyle meşgul olan devletten neden daha gülünç olduğunun anlaşılmasının mümkün olmadığını belirtiyor. Fakat Lassalle’ın tartışmış olduğu asıl meseleyi tarihsel açıklamalara yönelerek, örneğin Almanya’da devlet hayranlığından Hegel’i sorumlu tutarak bir tarafa itiyor.⁷⁷ Konumuz bağlamında çok daha ilginç olan, von Mises’in de “gece bekçisi devleti” düşüncesini hiçbir şekilde Smith’e atfetmeyişidir. Diğer ilginç olan olgu, gece bekçisi devleti düşüncesine benzeyen minimum devlet (*minimal state*) düşüncesini dillendirmekle ünlü Robert Nozick, kuramını Adam Smith’e değil John Locke’a dayandırmıştır. O halde, gece bekçisi devlet düşüncesi Adam Smith ile ilişkilendirilmesi çok daha sonradır ve görebildiğim kadarıyla özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yaygınlaşmıştır.

Yukarıda sergilediğim gibi Smith, devletin kökeninde mülkiyetin yattığını ve varlığının mülkiyeti korumakla ilgili olduğunu belirtiyor. Fakat Smith’in bu belirlemesi, betimlemeden başka bir şey değil. Devletin bir şeyi

⁷³ A.g.e., s. 195.

⁷⁴ A.g.e., s. 195.

⁷⁵ A.g.e., s. 195.

⁷⁶ A.g.e., s. 166.

⁷⁷ Ludwig von Mises, *Liberalism. The Classical Tradition*, Bettina Bien Greaves (yay. haz), Indianapolis: Liberty Fund, 2005, s. 17.

yaptığını söylemek ile bir şeyi 'yapmalıdır' demek arasında büyük fark vardır. Bu betimlemesiyle Smith, devletin kökenini açıklamaya çalışıyor. Von Mises'de olduğu gibi bu belirlemeyi normatif anlamda kullanmıyor. Diğer taraftan Smith, devletin görevlerini sayarken bunu mülkiyeti korumakla da sınırlamıyor. Örneğin özellikle yoksulların ve kadınların hem meslek eğitimi hem de everensel eğitim alabilmesi için girişimde bulunması gerektiğini belirtiyor. Yine işbölümünün örgütleniş biçiminden ve işin dağıtımından dolayı toplumun üretici kesimleri entelektüel kapasitesini tamamıyla yitirmektedir. Ayrıca toplumun emekçi kesimleri gece gündüz çalıştıkları için kendilerini entelektüel olarak geliştirmeleri mümkün olmamaktadır. Devletin bu durumun değişmesi için önlemler alması gerekmektedir. Bu kısa açıklamalar dahi Smith'in devlet anlayışının "minimum devlet" ya da "gece bekçisi devleti" anlayışından oldukça farklı. Smith'in zaten böyle bir devlet anlayışını dillendirmesi mümkün değildir. Zira "minimum devlet" ya da "gece bekçisi devleti" adları her ne kadar olumlu duygu ve düşünceleri çağırırsa da sanıldığı gibi zayıf devlet düşünceleri değildir. Smith ise idari kurumlarının toplum üzerindeki yetkisi en aza indirilmiş bir toplum düşüncesiyle iş görmektedir. Smith'in toplum ve siyaset felsefesi üzerine düşünürken, Smithçi anlamda demokrasi arayışını gelecek zamanın tarihi perspektifiyle yeniden düşünmek gerekmektedir. Bu bize normatif anlamda daha otantik bir Smith tablosu sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Avineri, S., "Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's Realphilosophie" (Hegel'in Hakikat Felsefesinde Emek, Yabancılaşma ve Toplumsal Sınıflar), *Philosophy and Public Affairs* içinde, c. 1, no. 1 (Sonbahar 1971), s. 96-119.
- Bauermann, R., "Einige Bemerkungen zum Verhältnis Adam Smith – Hegel – Marx" ("Adam Smith – Hegel – Marx ilişkisi üzerine bazı notlar"), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği"nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 139-143.
- Burke, E., *Reflections on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler), Conor Cruise O'Brien (yay. haz.), Middlesex: Penguin Books, 1968.
- Davie, G., "Hume, Reid, and the Passion for Ideas", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, Murdo Macdonald (yay. haz.), Edinburgh: Polygon, 1994, s. 1-19.
- Fay, M. A., *Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung: eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844*, Frankfurt a. M. vd: Campus-Verlag, 1986.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society* (Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme), Fania Oz-Salzberger (yay. haz.), Cambridge, New York ve Melbourne: Cambridge University Press, 1995.
- Göçmen, D., "Kartezyen Şüphecilik ve Hume'cu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *Felsefe Logos*, no: 35-36(2008/1-2 içinde), s. 251-271.
- Hume, D., "Of the First Principles of Government" ("Devletin İlk İlkeleri Üzerine"), *Essays: Moral, Political and Literary* (Denemeler: Ahlaksal, Siyasi ve Edebi) içinde, Indianapolis: Liberty Fund, 1985, s. 32-36.
- Hume, D., "Of the Origin of Government" ("Devletin Kökeni Üzerine"), *Essays: Moral, Political and Literary* (Denemeler: Ahlaksal, Siyasi ve Edebi), Indianapolis: Liberty Fund, 1985, s. 37-41.
- Hume, D., *Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi), *The Philosophical Works of David Hume (4 cilt)* (David Hume'un Felsefi Eserleri) içinde, Edinburgh ve London (yayımcılar): Adam Black, William Tait ve Charles Tait, 1826, c. 4, s. 433-513.
- Jahn, W., "Etappen des kritischen Studiums des Hauptwerkes von Adam Smith durch Karl Marx" ("Karl Marx'ın Adam Smith'in başyapıtını okuma aşamaları"), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği"nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 115-119.
- Krause, J. Patrick, *Immanuel Kant und Adam Smith. Präsenz, Wirkung und Geltung der 'Theory of Moral Sentiments' in Kants Werk* (Immanuel

- Kant ve Adam Smith. „Ahlaksal Duygular Kuramı'nın Kant'ın Eserindeki Mevcutiyeti, Etkisi ve Geçerliliği), Köln: 1997.
- Lassalle, Fç, „Arbeiter-Programm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes” (İşçi-Programı. İşçi Zümresinin İdesinin Mevcut Tarihsel Dönemle Bağlantısı Üzerine), *Gesammelte Reden und Schriften* (Toplu Konuşmaları ve Yazıları), c. 2 içinde, Eduard Bernstein (yay. haz.), Berlin: Verlag bei Paul Cassirer, 1919, s. 139-202.
- Lehmann, H. ve Thal, P., „Die Smith-Rezeption in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Almanya'da 18. Yüzyılı sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısında Smith-alımlaması)”, *Adam Smith: Gestern und Heute* (Adam Smith: Dün ve Bugün) içinde, Peter Thal (yay. haz.), Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 79-95.
- List, F., *Das nationale System der Politischen Ökonomie* (Ekonomi Politigin Ulusal Sistemi), Heinrich Waenrig (yay. haz.), Jena: Verlag Gustav Fischer, 1928.
- Lukács, G., *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economic*, (çev. Rodney Livingstone), London: Merlin Press, 1975.
- Luxemburg, R., „Zurück auf Adam Smith!” (Adam Smith'e Geri Dön!), *Gesammelte Werke* (Toplu Eserler) içinde, Berlin: Dietz Verlag, 1990, c. 1/1, s. 728-737.
- Marx, K., *Kapital: Ekonomi Politigin Eleştirisi*, (çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Meek, Ronald L., „The Scottish Contribution to Marxist Sociology” (Marksist Sosyolojiye İskoç Katkısı), *Economics and Ideology and Other Essays* içinde, Chapman and Hall Ltd.: London, 1967, s. 34-50.
- Von Mises, L., *Liberalism. The Classical Tradition*, Bettina Bien Greaves (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Montesquieu, *The Sprit of the Laws* (Yasaların Ruhu), A. M. Cohler, B. C. Miller ve H. S. Stone (yay. haz.), Cambridge, New Yorke ve Melborne: 1994.
- Smith, A., „The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy” (Felsefi Araştırmaları Yönlendiren İlkeler; Astronomi Tarihi Bağlamında Örneklerle Açıklandı), *Essays on Philosophical Subjects* (Felsefi Konular Üzerine Denemeler) içinde, W. P. D. Wightman and J. C. Bryce (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982, s. 45.
- Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* (Ahlaksal Duygular Kuramı), D. D. Raphael ve A. L. Macfie (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1984.
- Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma), R.

- H. Capmbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1981, c. 1.
- Paine, T., *Rights of Man* (İnsan Hakları), London: Penguin Books, 1984.
- Waszek, N., *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"*, Dodrecht vd.: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Whatmore, R., "Adam Smith's Role in the French Revolution" (Adam Smith'in Fransız Devrimindeki Rolü), Past and Future içinde, Oxford: Oxford University Press, 2002, no: 175(1), s. 65-89.
- Winch, D., *Adam Smith's Politics* (Adam Smith'in Siyaset Bilimi), Cambridge, London, New York ve Melbourne: Cambridge University Press, 1978.
- Zahn, L., "Die Bedeutung Adam Smith' für die Herausbildung des utopischen Sozialismus Saint-Simons and Fouriers" ("Saint-Simon'un ve Fourier'in ütöpik sosyalizminin oluşmasında Adam Smith'in anlamı"), *200 Jahre Adam Smith' "Reichtum der Nationen"* (Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği"nin 200 yılı) içinde, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, s. 58-62.

NIETZSCHE'DE DEKADANS VE KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ OLARAK TRAJİK BİLGELİK

Emrah AKDENİZ*

ÖZET

Bu makale Nietzsche tarafından kültürel olgunun görünümü olarak ileri sürülen dekadans durumuyla trajedi-trajik durum arasındaki ilişkiyi dile getirmektedir. Nietzsche'ye göre sabit hiçbir şey yoktur ve her şey sürekli bir akış halindedir. Bu nedenle insan varoluşunu mutlak bir nokta olarak hakikati yaratmak olarak belirler; fakat hakikat aynı zamanda yaşamın özüne aykırıdır. Dekadans olgusu ve dekadans dönemi hakikat yaratmanın doğal bir sonucudur; eş deyişle, yaşam ve hakikat birbirine karşıt oluşumlardır ve bunu görmek yalnızca trajik bir perspektiften olanaklıdır. Makale, Nietzsche'nin bu görüşlerine koşut bir biçimde onun eleştirel düşüncesini betimlemeye çalışmaktadır. Böylece Nietzsche'nin almaşık bir bilgelik anlayışı olarak trajediye biçtiği rolün önemi vurgulanarak, düşüncesinin temelinde yatan sanatsal kavrayışın aslında metafizik geleneğin bir tersine çevrimi olarak yorumlanabileceği gösterilmiş olacaktır

Anahtar Kelimeler: *Trajedi, trajik bilgelik, dekadans, hakikat, eleştirel düşünce, metafizik.*

(Tragic Wisdom as the Critique of Décadence and Culture in Nietzsche)

ABSTRACT

This article articulates the relation between the concept of tragedy-tragic and décadence which proposed by Nietzsche as an appearance of a cultural fact. According to Nietzsche, there is no any fixed thing in the world and everything continuously flows; that's why making or creating truth as an absolute point determines human existence but truth is at the same time counter to essence of life. Décadence fact and décadence period is a natural consequence of making-truth, that's to say, life and truth is counter events and this situation can be seen only from the perspective of the tragic situation. Parallel to Nietzsche's views the article tries to describe and to give an account of the Nietzsche's critical thinking; so it will be emphasized the important role of tragedy as an alternative concept of the wisdom in Nietzsche's thought and it will be shown that his artistic thinking can be interpreted as an inversion of the metaphysical tradition.

Key Words: *Tragedy, tragic wisdom, décadence, truth, critical thinking, metaphysics.*

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Nietzsche, dile getirdikleriyle çağdaş felsefeye, özellikle de postmodern düşünceye kaynak sağlamış ve bir bakıma felsefe tarihiyle girilen “yıkıcı” ilişkinin “doğasına” ilişkin eleştirel tutumun en köktenci örneklerinden birisi olmuştur. Öyle ki Heideggerci bir bakış açısıyla dile getirilecek olursa Platon’la başlayan batı metafiziğini tersyüz etmiştir. XIX. Yüzyılın çöküş içindeki Avrupa’sını Hıristiyanlık, sosyalizm, demokrasi ve pozitivism başta olmak üzere kimi temel anlayışları ve eğilimleri bakımından-bunların o günün toplumunda başat güçler olarak yaşama düşman bir kavrayışı egemen kıldıkları gerekçesiyle- eleştirerek düşüncesini bu eleştirinin temelleri üzerine kurmuştur. Tarihselliğe yaptığı vurguyla ve güç istenci, bengi dönüş, moralite-immoralite, dekadans gibi kimi temel kavramlar çerçevesinde geliştirdiği düşüncesiyle kendisinden önceki felsefeyle sonraki felsefe arasında bir sınır çizgisi oluşturmuştur. Öyle ki bugün felsefenin, geldiği nokta bakımından, Nietzsche’ye dönüşler yapılmadan anlaşılmaya çalışılması eksik bir çaba olarak düşünülebilir. Nietzsche’nin temel eleştirisi, yaşamın akışkan özünü onaylayarak kendini yenileyen ve böylece yabancılaşma döngüsünden kurtulan özgür, yaratıcı üst-insanın karşısında yer alan yabancılaşmış, köle, yaratıcı gücü yok olmuş sürü insanına ve bu tip insanın oluşturduğu kültüre ilişkin olarak gelişir. Sürü tipi insan, yaşamın trajik özünü göremez ve yaşamın kökenindeki boşluğun üzerini örtmeye çalışarak kendi hakikatlerini yaratır. Hakikatleri yaratırken yaşamdan uzaklaşır ve yeni bir yaşam biçiminin egemen olmasına neden olur. Nietzsche bu anlayışın yeşerttiği kültürü kaçınılmaz ama yazgisal bir yozlaşma olarak yorumlar; yozlaşma, soysuzlaşma ya da çöküş bu biçimiyle yaşamdan uzaklaşan dekadans bir kültürün ifadesi olur. Bu bağlamda yaşamın varsıllaştırılması karşısında yer alan her türlü yoksullaştırma eğilimini dekadansın bir görünümü saymak ve dolayısıyla Nietzsche için dekadans durumunun yorumlanması ve anlaşılmasının büyük önem taşıdığını söylemek kaçınılmaz görünmektedir.

I-Nietzsche ve Dekadans

Dekadans olgusu Nietzsche’de güç istenci, moralite, bengi dönüş, olumlama, amor fati gibi temel kavramlarla birlikte merkezi bir konumda yer alır ve özellikle de son dönem yapıtlarında “(...) onun eleştirel ve pozitif tasarıları için bir tür *organize edici ilke işlevini görür.*”¹ ‘Dekadans’ın organize edici bir ilke olarak işlev görmesi Nietzsche açısından özellikle de “Tragedya’nın Doğuşu’nda” ileri sürülen trajedi anlayışı ile bağlantılı olarak nasıl anlaşılabilir? Trajedi ve dekadans bağlantısı dolayımında bengi dönüş ve olumlamayı nasıl düşünmek gerekir? Bu sorular ancak ‘dekadans’ olgusunun ne olduğunun anlaşılmasıyla yanıtlanabilecek sorulardır.

¹ Jacqueline, Scott, Nietzsche and décadence: The revaluation of morality, Kluwer Academic, Netherlands, 1998, s.74

Nietzsche'nin felsefesi, bütün yapıtları göz önünde tutulduğunda, eleştirel bir felsefe olarak anlaşılabilir. İlk içinde yaşadığı çağa egemen olan ve en açık ifadesini 'dekadans'ta, yani çöküşte bulan XIX. yüzyıla ilişkin bir eleştiri; bu eleştiri aslında yaşamı gözardı eden, yaşama hayır diyen ve kozmosun "doğal değerini", akışını, oluşunu gör(e)meyen her türlü anlayışa yöneltilmiş bir eleştiridir. Sosyalizm, pozitivizmin somutlaşmış hali olan XIX. yüzyıl bilimciliği, Hıristiyanlık, Nietzsche'nin bir tür çekiç görevi gören eleştirisinin yöneldiği birbirinden farklı putlardır; fakat bu farklı odakların benzer tarafı, hepsinin de ortak bir temelde birleşmesidir. Bu temeli 'dekadans' olgusu oluşturur. 'Dekadans', çıkışını öncelikle Sokratik-Platonik anlayışın "ussal olan iyidir" düsturunun kurutucu solugundan alarak damgasını bütün batı düşüncesine ve kültürüne vuran ve yaşamın canlılığını, akışkanlığını, çeşitliliğini, birbirinden "farklı" gibi gözükten odaklar aracılığıyla yok sayarak ortadan kaldıran, donduran ve bu nedenle de "realite"ye karşı oluşan hastalığa davetiye çıkaran bir tür soysuzlaşmanın belirtisidir. Nietzsche gibi çıkış noktası yaşam olan bir düşünür için de ayırt edilmesi ve eleştirilerek aşılması gereken bir durumdur. Nietzsche'de söz konusu olan, içinde bulunulan dönemin egemen anlayışlarına yöneltilecek eleştirel bir düşüncenin ön plana getirilmesidir ve bu eleştirel düşüncenin her şeyden önce bir tür kültür eleştirisi olması kaçınılmaz görünmektedir. Nietzsche'ye göre insanlık tarihinde o güne değin iki tip kültür oluşmuştur. Bunlardan ilki, Budizm gibi inanç dizgelerinde en açık biçimde görülebilecek olan 'Artistik kültürlerdir'. Bu tip kültürlerin temel özelliği, dünyaya karşı çileci bir tutumu içselleştirmeleridir. İkinci tip kültür ise, Nietzsche'nin çağına da egemen olan Sokratik kültürdür. İlk kültür tipinin temsilcisi Schopenhauer ve Wagner'ken, diğer kültür tipinin temsilcisi Sokrates ya da Nietzsche'nin Sokrates'in sanattaki sözcüsü sayarak trajedinin ölümünden sorumlu tuttuğu Euripides'tir.² Nietzsche, bu iki kültürün ortak yanlarını eleştirerek, oluşturmak ve göstermek istediği üçüncü tip kültürün, yani trajik kültürün yolunu açmak ister. Trajik kültür bu anlamda ilk iki kültür tipine ilişkin -kimi temel özelliklerinin dile getirmesiyle- yapılması amaçlanan eleştirel felsefenin pozitif, olumlayıcı yanını oluşturur. Bu eleştiriyle getirilmek istenen yeni anlayış, Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" dediği olgudur. Bu aynı zamanda kendini aşmanın da ilk adımıdır; çünkü Nietzsche için değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi, bütün bir kültür tarihinin gözden geçirilerek dekadans olgusunun ne olduğunun gösterilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda dekadans durumun, zorunlu bir sürecin sonucu olarak yazgısal bir boyutu olduğu söylenebilir. Dekadans durum, değerleri yaratan insanlığın zaman içinde oluşturduğu bir çöküş belirtisidir. İnsan, sürekli oluşun ve akışın alanında yaşama tutunabilmek için çeşitli yapılar ve kurumlar oluşturur. Bunlar ilkin insanın yarattığı değerlerdir. Yaşamda, yaşamın akışkanlığında olmayan değerler, kurgulardır. Zerdüş'tün deyişiyle:

"İnsan kendisini korumak için değer biçti nesnelere, nesnelere anlamını o yarattı, insanca anlamı! Bundan ötürü 'insan' der kendine, yani: değerlendiren. Değerlendirmek, yaratmaktır: işitin ey yaratıcılar!

² F. , Nietzsche, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu, çev. İ.Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2003, s.48-49-77-78

Değerlendirmenin kendisi, bütün değerlendirilmiş nesnelerin hazinesi ve cevheridir. Ancak değerlendirmeye var olur değer: değerlendirme olmasaydı, varlık, içi boş bir kabuğa dönerdi, İştin ey yaratıcılar! Değerlerde değişme,-bu, yaratıcılarda değişmedir. Yaratıcı olması gereken, yıkar hep.”³

İnsan tarafından yaşamak için oluşturulan değerler, belli bir zaman sonra yaşamın karşısında yetersiz kalır; çünkü bunlar insan yapıntıları ve kurgulamaları olarak temelde yaşama yabancıdırlar; durağandırlar, yaşamsal akışkanlığın dışındadırlar; bireyin, bireylerin, toplulukların, toplumların yaşamın özünden uzaklaşarak yabancılaşmasında etkilidirler. Oluşturulan bu değerlerin içinde en tehlikelisi, Nietzsche'nin sürü değeri olarak adlandırdığı, en düşük biçimini Hıristiyanlık moralinde bulan yaşam-karşıtı anlayıştır; fakat eleştirilmesi gereken, morallerden çok genel olarak moral olgusunun kendisidir; çünkü moraller, insanlar tarafından içlerinde hep karşıt yargıların, başka bir ifadeyle “gerçeğe ilişkin değişmez “hakikat”lerin bulunduğu sabit yapılar olarak görülürler. Sürünün yaşamla birebir ilişkisinde korunmak için oluşturduğu yapılar olarak morallerin varlık nedenlerinin zamanla unutulması ve onlara mutlak ya da temel hakikat konumunun atfedilmesi, değişmez olarak anlaşılan bu yapıların yaşamı baştan aşağı belirlemesiyle sonuçlanır; böylece farklı moraller, içinde yaşayanların yaşamla ilişkilerini belirleyen tek dayanak noktası haline gelir. Bu durumda kendisinde olmayan değerlerin ona yüklendiği yaşam, moraller aracılığıyla sanki onda içkin bir anlam varmış gibi yaşanır. Bu, aslında, tam da “kozmojik gerçekliğin”, yani Nietzsche'nin ancak trajik bir kültür aracılığıyla görülmesinin olanaklı olduğunu söylediği bir “hakikat şeklinin” önünün de kapanması anlamına gelir; çünkü oluşturulan moraller ve bu morallerle oluşturduğu tipler, yaşamı ancak içinde buldukları moralin doğrularıyla yanlışlarına ya da iyileriyle kötülerine göre biçimlendirebilirler. Böylece, örneğin, Hıristiyan moralinde ortaya çıkan rahip tipi yaşamı ve canlılıkla ilgili her şeyi değersizleştirerek anlamı, yaşam-dışı olana, özellikle dinlerin vurgu yaptığı ruha, “mutlak hakikat”ın yeri olan öte-dünyaya aktarır. Bu moral aynı zamanda bir ortak duyuş ve düşünüş anlayışı çerçevesinde acımayı, kendi gibi olanı sevmeyi, alçakgönüllülüğü, bu dünyanın değersizliğini vurgular. Dolayısıyla Hıristiyanlık morali, temel özellikleri bakımından çileciliği ön plana çıkarır. Hıristiyanlık gibi Budizm tipi artistik kültürler de dünyanın değersizliğini, geçiciliğini, yapılması gerekenin buradan el çekmek olduğunu dile getirirler ve sürüde görünür olan yaşama yabancılaşmanın sözcülüğünü yaparak bir yandan da trajik kültürün oluşturulmasında oynadıkları rolü açığa çıkartırlar. Çünkü yaşama karşı duran bu moraller bir ‘güç istencinin’ ifadesi olarak aynı zamanda yaşamı istemenin de bir görünümüdürler. Dolayısıyla morallerin oluşturulması, bu anlamda türlerin gelişimini, yani oluşturulan morallerin yıkılmasının olanağını gösterdiği için önemlidir. Burada kaçınılmaz bir süreç işler; çünkü insanın olduğu her yerde, yaşama onda olmayan bir şey yüklenerek yaşam akışının dondurulması “tehlikesi” belirir. Burada önemli olan, dekadans olgusuna işaret eden değer koyma,

³ Friedrich, Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, çev. T. Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 61,

değer yaratma eyleminin açığa çıkardığı dekadandan tipinin hangi kültüre ait olduğudur. Bu bağlamda, Nietzsche ‘dekadans’ın içinde oluşan dekadandan tiplerini ayırarak sorunu çözmeye çalışır ve temelde zayıf ile güçlü olmak üzere iki tip ‘dekadandan’a ulaşır. Zayıf dekadandan, yaşamla ilişkisinde belli morallere dayanarak yaşamı hazır bir şekilde almırlar. Bunlardan, yaşamı dayanılır kılmak için kendilerini iyimser ufuklara hapsedenler iyimser ‘dekanan’lardır; yaşamı çekilmez ve acı dolu görerek bu gerçeğe teslim olmak gerektiğine inananlarsa kötümser ‘dekadandan’lardır. Bunlar Zerdüş’tün deyişiyle: “(...) *karşılıklarına bir sayrı ya da yaşlı bir adam ya da bir ceset mi çıktı- hemen deyiverirler ‘Hayat ne boş!’ Oysa kendileridir ve varlığın yalnız bir yüzünü gören gözleridir boş olan.*”⁴ Bu ikincilere örnek Wagner ya da Schopenhauer’dir; fakat gerek iyimser gerekse kötümser ‘dekadandan’ların ortak noktası, kendi değerlerini yaratanlara, moralin dışına çıkanlara, yani güçlülere karşı duydukları husumettir. Husumet duyulanlar, tam da Nietzsche’nin kendisinde ve felsefesinde gördüğü haliyle güçlü ‘dekadandan’lardır. Güçlü dekadandan, bir düşünüş ve çöküş çağı olan XIX. Yüzyıl Avrupa’sında gelinebilecek en üst noktayı temsil eder. Oluşturulacak olan trajik çağın, kavrayışın habercisidir güçlü dekadandan; çünkü güçlü dekadandan, zayıf dekadandan gibi belli bir moralin içine hapsolarak nihilizme kapı aralamaz; ahlakın, gerçeğin anlamsızlığı karşısındaki uyuşturucu etkisini görerek gerçeğe kendi gözleriyle bakmak ister. Bunu yapmak için de önce, Nietzsche’nin yaptığı gibi, bir kültür eleştirisi yapmanın ne kadar gerekli olduğunu anlar; böylece dekadans durumundan, ama “bir tür” ‘dekadans’tan kaçınmaya çalışır; fakat ‘dekadans’tan kaçınılamayacağını da gene bu eleştiriyle görür; çünkü güçlü ‘dekadandan’ın dile getirdiği yorum, bir yorum oluşuyla bile bir dekadans alametidir. Burada yapılması gereken ayırım, dile getirilen yorumun ne derece yaşama uygun olduğudur. Bu bağlamda güçlü ‘dekadandan’ın, trajik çağı muştulayan filozofun görevi, ikili bir yapıya karşılık gelir: yıkmak ve kurmak. Bir yanıyla yaşama hayır diyen sürü ahlakını -ki bu Avrupa moralini ve kültürünü kapsamaktadır- eleştirip sarsmak; öte yandan da, yaşama evet diyen, yaşamı olumlayan bir kavrayışı devreye sokmak: “(...) *Nietzsche’nin güçlü dekadandanlar için değerlerin yaratımına ilişkin böylesi bir yaklaşımı ‘büyük özgürlüktür’; çünkü bu onları en iyiyi yapma konusunda, yani yaratmada, sürekli olarak yaşamlarının bütünü olumlayan yeni değerleri yaratarak yaşamlarını kutlamada serbest bırakır.*”⁵ Nietzsche, güçlü dekadandanlığın ancak böyle bir pozitif bakışla olanaklı olabileceğine inanır. Bu, yaşamın savunulmasından başka bir şey değildir: “*Yalvarırım size kardeşlerim, yeryüzüne bağlı kalın ve inanmayın size dünya ötesi umutlardan söz açanlara! Ağrı saçanlardır onlar, bilerek bilmeyerek. Hayatı hor görenlerdir onlar; çürüten ve ağılanmış kişiler, yeryüzü bıkılmıştır onlardan: bırakın gitsinler!*”⁶ Böylece moralleri oluşturarak erdemi bu morallerin içine hapsedenlerin erdemsizliklerine karşı Nietzsche, erdemi, yeryüzüne gerçek değerini vermek olarak görür: “*Siz de benim*

⁴ Ibid. , s. 48

⁵ Jacqueline, Scott, Nietzsche and decadence: The revaluation of morality, Kluwer Academic, Netherlands, 1998,74

⁶ Friedrich, Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, çev. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 20

gibi, kaçmış erdemi geri döndürün yeryüzüne-eyet, gövdeye ve hayata: Yeryüzünde kendi anlamını versin diye,-insanca bir anlam versin diye!"⁷ Kısacası yaşamın ölçüsü, "hakikat" artık insanın ulaşamayacağı bir yerde değildir; Zerdüşt'ün mağarasından düzlüğe inmesi gibi hakikat de anlamını artık yeryüzünde bulur. Bu bakışta hakikatin ölçüsü, anlamına, yaşamın geliştirilmesi ve türlerin yetkinleştirilmesinde kavuşur; artık her şeyin ona göre belirlendiği, değişmez Platonik bir hakikat söz konusu değildir. Başka bir deyişle iyinin ve kötünün ötesinde değerler yaratan bireyin kendi yaşamını olumlaması, üst-insanın yapabileceği bu iş, artık yaşamın ölçütü haline gelir. Bununla birlikte yaratılan değerler öznelidir: "*Bu değerler varoluşa ilişkin birer yorum olarak görülmelidirler; yoksa doğaya ilişkin hakikat bildiren yargılar olarak değil*"⁸ Bu bağlamda aslında "*(...) değerlerini yeniden değerlendirmesi (...) tüm yaşamın onaylamasına işaret etmektedir.*"⁹ Böylece hakikat, yorumlar arasında alınan tavra göre geçerlik kazanmaktadır. Bu durumda: "*En iyi yorumlar gerçekliğe ilişkin olan anlamsızlığı kabul edip bireysel yaşamı onaylayanlardır.*"¹⁰ Dünyaya inanç ve değerlerin ötedünyayla ilişkili olmadığına anlaşılması ve Tanrının ölümü bu bağlamda trajik duruma belirginlik kazandırır, geçmiş ve yersel olan insani değerini kazanır, değerlenir, anlamlanır; çünkü değerler ilkin insanlarca yaratılır. Bu, trajik bakışın ortaya çıkardığı bir durumdur; çünkü "*(...) trajik görüş hem yaşamdaki açıklanamaz acıyı hem de varoluşa ilişkin ölçütlerin sürekli yaratımını onaylar.*"¹¹ Burada devreye trajik kavrayışın, Sokratik anlayışla Hıristiyanca bakışın kavrayamadığı, kozmosla olan ilişkisi girer. Trajik bakış, dünyada içkin bir anlamın bulunmadığının kabullenildiği, ama burada kalınmadığı zaman görünür. Evrende içkin bir anlamın olmadığı, ama dünyaya ilişkin anlamların olduğu, ancak trajik filozofun dile getireceği bir perspektifsel-sanatsal "hakikat"e gönderme yapıldığında anlam ifade eder; bu nedenle Nietzsche'de trajedi ve trajik ilişkisi önem kazanır.

II-Trajedi ve Trajik

'Trajedinin Doğuşu', adının aksine, tür olarak trajedinin ortaya çıkış koşullarını ele alarak bunun tarihçesini gözler önüne seren bir edebiyat tarihi çalışmasından çok Sokrates'le birlikte gelişen bir anlayışa, yani sürü anlayışının somutlaşması olarak *décadence* olgusuna yöneltilmiş, Nietzsche'nin daha sonraki metinlerinde ortaya çıkacak kimi önemli temaların *in nuce* geliştirildiği eleştirel bir metindir:

"Klasik alanda eğitim almış olmasına ve sanat yapıtına ilişkin sorunlarla ilgilendiğini dile getirmiş olmasına karşın Nietzsche'nin Yunan trajedisine olan ilgisi, içinde bulunduğu tarihsel anla bağlantılı olarak söz

⁷ Ibid. , s. 76

⁸ Jacqueline, Scott, Nietzsche and decadence: the revaluation of morality, Kluwer Academics, Netherlands, 1998, s. 70

⁹ Ibid. , s. 68

¹⁰ Ibid. , s. 73

¹¹ Ibid. , s. 71

konusu olur; Yunan trajedisini incelemesi onun daha sonraki çağdaş yaşam, nihilizm ve décadence biçimlerine ilişkin iğneleyici eleştirilerinin ön-biçimini gösterecektir. Niyeti, en azından kısmi olarak, Yunan kültürünün yok olmasından ve Hıristiyan kültürünün yükselmesinden beridir kültürlerin trajik olanın derin bilgeliğiyle karşılaşma cesaretinden yoksun oluşunu göstermektedir.”¹²

Burada dile getirilen trajedi anlayışı, somut karşılığını trajik bir figür olan Zerdüşt'te bulur; çünkü trajedi, Avrupa kültüründeki egemen anlayışın tersine, Nietzsche'de yaşama bir tür “Evet” deme sanatıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin “*Hakikat yüzünden mahvolmamak için sanata sahibiz.*”¹³ Savını, Sokratik kültürün -hakikat anlayışıyla -her şeyi ussal yoldan açıklama çabasına girilerek yaşamın trajik “özünü” görmezden gelmesine ilişkin bir eleştiri olarak yorumlamak olanaklıdır. Oysa Nietzsche için, yaşamın özünü, bu özde dile gelen acıyı görebilmek için yaşama, ussallığın kavramsal boyutuyla ya da dinseliliğin dünyayı yok-sayan bakışıyla değil de sanatsal bir şekilde bakmak gerekir. Burada devreye Yunan dehası girmektedir: “*Yunan dehası acı çekmeyi dönüştürmeye gönüllü oluşun söz konusu olduğu yerde ortaya çıkar. Bu, doğal olarak sanat yapıtının hakiki kökeninin büyük acılar çekebilmede yattığı anlamına gelir.*”¹⁴ Nietzsche'ye göre Sokrates-öncesi düşünürler ve tragedya yazarları, bunu gören ve gösterebilen bir kültürün çocuklarıdır; dolayısıyla Nietzsche'nin yapmayı tasarladığı, bu kültürün görünür kıldığı bilgeliğin, yani kozmik acıya ilişkin bilginin temellerine inmektedir. Bu kültür aracılığıyla Nietzsche: “*(...) gerçek oluşu, temel-Bir'i tükenmezcesine acı çekiş ve çatışmalarla dolu olarak anlamak gibi gerçeküstü bir kaniya itildiğini sezdiğini*”¹⁵ dile getirir. Kozmos sürekli bir akış halidir, anlamdan yoksundur. Nietzsche açısından sonsuzcasına esritici ve güzel olan bu durumun yaratacağı nihilizmden kurtulmanın tek yoluysa, gene bu durumdan dolayı ortaya çıkan trajik bir bakışın, sanatsal bir kavrayışın sağlayacağı kurtarıcı olumlama gücüdür:

“(...)Rilke'nin, Duino Ağıtları'nda, ilk ağıtın başında dile getirdiği gibi ‘Güzel tam da güçbelâ dayanabileceğimiz, şaşkınlıkla öylesine bakakaldığımız ve bu nedenle de bizi yerlebir etmekle tehdit eden dehşetin başlangıcından başka birşey değildir.’ İşte sanat şunu başarır: bizi kendi doğamızdan kurtarır, bunu hakikate aklın yaklaşmayı bile umut edebileceğinden çok daha yakın bir tavırla yaklaşarak başarır. Bu nedenle sanat, ‘yaşamın en üstün görevidir’”¹⁶

¹² Dennis, J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 193

¹³ Friedrich, Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 405 (822)

¹⁴ Dennis, J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 203

¹⁵ Friedrich, Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*; çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 31 (4)

¹⁶ Dennis, J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 223

Sanatın, trajik-sanatın sağladığı bilgelikte ortaya çıkan, evrenin anlamsızlığıyla bağlantılı olarak birçok anlamların olanağının dile getirilebilir olmasıdır; çünkü evren, kendisine dayanabileceğimiz herhangi bir temel anlamdan yoksundur: “(...) Bir inanç nedir? Nasıl oluşur? Her inanç birşeyi gerçek saymaktır. (...) Her inanç, her birşeyi gerçek sayış zorunlu olarak yanlıştır; çünkü gerçek bir dünya asla mevcut değildir. Buna göre kökeninin bizim içimizden kaynaklandığı bir görünüşler alanı söz konusudur.”¹⁷ Perspektivizm, çeşitli bakış açılarına ve duruş noktalarına göre anlam kazanan bir “gerçek” anlayışı, tam da iyinin ve kötünün ötesinde yer alan sanatsal bir ahlakın kapılarını aralar: “(...) Ona göre, yaşadığımız dünya sürekli olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır; dahası bu yanılısama ağının ne ‘ardında’ ne ‘ötesinde’ hiçbir şey yoktur.”¹⁸ Filozof bu anlayışta bir tür sanatçı haline gelir; böylece edilgen ve estetik olmayan bir tarz, zayıf nihilistlerin içselleştirdiği bir tutumken, Nietzsche’de etkin ve estetik “nihilizm” egemen olur: “(...) Boşluktan korkuyla geri çekilmek yerine, onun üzerinde dans ederiz. Kendi varlığımıza uygun bir dünya yok diye sızlanacağımız yerde bir dünya icat ederiz. Doğal sınırlar tarafından engellenmeksizin kendi varoluşumuzun sanatçıları oluruz.”¹⁹

Böylece Sokratik anlayışla trajik anlayış, birbirlerinin karşısında kavrayışlar olarak yerlerini alırlar. Bir yanda Sokratik kültürün kuramsal insanı, diğer yanda trajik kültürün sanatçı insanı; bu ancak trajik bakışın kazandırdığı bilgelik aracılığıyla ulaşılabilecek bir hakikattir:

“(...) İlk olarak ben gördüm gerçek karşıtlığı: Bir yanda hayata karşı alttan alta öç-güden o yozlaşmış içgüdü (örnekleri Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, bir anlamda daha o zamandan Platon felsefesi, idealizmin bütünü); öbür yanda doluluktan, dolup taşmaktan doğmuş en yüksek bir olumlama ilkesi, sınırlama bilmeyen bir evet deyiş, acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine (...) Hayata karşı bu en sonuncu, en sevinçli, en coşkun ve taşkın ‘evet’ deyiş yalnızca en yükseği değildir bilgeliklerin, hem de en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp destekledikleridir.”²⁰

Trajik kültüre içkin sanatsal bakışla gelen bu kavrayış, Nietzsche’nin keyfi olarak seçtiği bir bakıştan çok neredeyse zorunlu bir sonuçtur; çünkü ancak eleştirinin getirdiği yıkımın üzerine olumlayıcı bir ilke, bir anlayış konulduğunda bu düşünce kendi içinde tutarlı bir “bütünlüğe” kavuşur: “(...)Tragedya’nın Doğuşu’nun, hakikatin olmadığı ama keşfedildiği varsayımı üzerinden hareket ederek ortaya attığı soru, sanat ve felsefi düşünceden hangisinin insanlık durumunu ve kozmos hakkındaki bilgiyi kavramaya ve iletmeye daha uygun olduğudur. Nietzsche’nin açık cevabı, sanatın daha uygun ve sonuç olarak felsefeden (ya da

¹⁷Friedrich, Nietzsche, Güç İstenci, çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, İstanbul, 2002, s. 28 (15)

¹⁸ Allan, Megill, Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 65

¹⁹ Ibid. , s. 67

²⁰ Friedrich, Nietzsche, Ecce Homo, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1996,s. 74

*hâkim felsefe anlayışından) daha bilgece olduğu şeklindedir.*²¹ Bu bağlamda yaşamın temele alındığı bir bakış açısından biçimlenen bir bilgelik anlayışı, bir ahlakın değeri, dolayısıyla değerlerin değeri sorunu olarak bir tür sanat etiği ortaya koyar: “(...) *Sanat etiği, rakip etiklerden üstündür; çünkü insanoğlunun gerçek veya hakiki ihtiyaçları hakkında daha doğru bir kavrayışa ve insanoğlunun yaşadığı kozmosun temel mahiyeti hakkında daha doğru bir bilgiye dayanır.*”²² Farklı bir bilgelik sağlayan sanatın, trajik- sanatın nasıl bir yapısı olduğunu Nietzsche, Sokrates- öncesi döneme ve bu dönemin tanrılarına dönerek açıklamaya çalışır. Sanatın sürekli gelişimi, oluşumun temelinde yatan iki tanrının, Apollon’la Dionysos’un kişiliklerinde somutlaşan kimi özelliklerin durmaksızın birbirleriyle çarpışmasıyla olanaklı olur. Apollon, yontu sanatında, biçimin, ışığın, bireylik ilkesinin, ölçünün tanrısı ve ilkesi olarak görünürken; Dionysos da istencin temel ifadesi olan müzikte, esrimede, bireylik ilkesinin yok olduğu birleşip-kaynaşmada ve kendinden geçme biçimlerinde açığa çıkar.²³ Bu iki tanrıyla temsil ettikleri ilkeler ve eğilimler sürekli çatışma halindedir; ama bu çatışma yok eden bir çatışmadan çok bir yaratım ve doğum çatışmasıdır. Bir tür biraraya gelip kaynaşma olan bu çatışmadan, ortaya Dionysosça-Apollonca olan sanat çıkar. Sanat yapıtının özelliği, bu ilkelere birinin ya da diğerinin kazandığı üstünlüğe göre belirgin hale gelir. Işığın, ölçünün, düşlerin kaynağı olan Apollon’la “(...) *bu niteliklerin olgunluğunu dile getiren, daha yüksek bir gerçeklikle yaşam değerli kılınmış, çekilir olmuştur.*”²⁴ Dionysos’laysa: “(...) *artık Mayanın*²⁵ *örtüsü yırtulup atılır.*”

Burada “(...) *kişi sanatçı değildir; bir sanat yapıtı olmuştur artık, bütün doğanın bir sanat gücüdür. Temel-Bir’in en yüce kıvancına ulaşmak için, kendinden geçişin gözlemcisi önünde açılır, gelişir.*”²⁶ Kozmosun yapısı temelde bu ikili-ilke gereğince işler. “(...) *Bunlar doğadan sanatçının eli değmeden, yardımı dokunmadan, kendiliğinden çıkar ortaya.*”²⁷ Dionysos kozmosun temelindeki istencin kendisini dile getirdiği müzik aracılığıyla us-dışı çılgınlığı gösterir: “(...) *Dionysos dithrambos’unda insan kendini yansıtır; bütün yetilerin en yüksek basamağına çıkar; dışa, duygusuz olmaya, Mayanın örtüsünü yırtıp yok etmeye,*

²¹ Peter, Berkowitz, Nietzsche, Bir Ahlak Karşıtının Etiği, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.81

²² Ibid. , s. 86

²³ F. Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 17-22

²⁴ Ibid. , s 19

²⁵ Maya: Sanskrit dilinde yanılısma. Hindu felsefesinin, özellikle de Vedanta sistemine bağlı Advaita (Tekçilik) okulunun temel bir kavramı. Başlangıçta bir tanrının insanları yanılısamalara inandırabilmesini sağlayan büyücülük gücünü belirtiyordu. Zamanla kapsamı genişleyerek yanılısma biçiminde ortaya konan sahte gerçeklik anlamında kullanılmaya başlandı. Tekçilikte maya, sonsuz Brahman’ın (yüce varlık) sonlu olgusal dünya olarak görünmesini sağlayan kozmik güçtür. Bireysel düzeyde ise insanın deneysel düzeyde kendi egosu sandığı, ama gerçekte Brahman ile özdeş olan benliğin gerçek doğasını bilmeyişinde (acnana) kendini gösterir. (Ana-Britannica, Maya maddesi, cilt 15, s. 456, 1989)

²⁶ Ibid. , s. 21 (1)

²⁷ Ibid. , s. 23 (2)

soyun, doğanın üstün usuyla birolmaya doğru itilir.”²⁸ Bu, kozmosun temelinde yatan çılgınlığın görülmesi olarak Dionisosça olanın ifadesidir. Bu bağlamda Dionizak olanın Apollonca bir etkiyle onaylanma haline dönüşmesi, tam da Nietzsche'nin bu evrenle bir-olma isteğini açıklar. Dionysosça sanat, kozmosun barındırdığı dehşeti ilkin müzik aracılığıyla verir: “(...) Ozan, ilkin, Dionysosça bir sanatçı olarak, iyiden iyiye temel-Bir'le, kendi acısı ve direnişi yüzünden Bir olmuştur; bu temel Bir'in görünüşünü müzik niteliğinde ortaya koyar.”²⁹ Bu durum Dionizak kutlamaların esrik yapısına uygun düşmektedir. Kökendeki anlamsızlıkla bir-olmanın Dionizak sarhoşluğu Apollon'la dengelenerek trajik bilgelikğin özünü oluşturur:

“Biz burada en yüksek sanat aktarımı içinde, Apollonca güzellik evrenini, onun temelini, Silenos'un korkunç bilgeliğini gözlerimizin önünde bulur, onun karşıt gerekliliğini sezgiyle kavrarız (...) Apollon, bize, yüce davranışlarla bütün acı evreninin neden gerekli olduğunu gösterir; birey bu acı yüzünden kurtarıcı düşüncüyü yaratmaya itilir.”³⁰

Kökene ilişkin bu Silenos bilgeliği, Kral Midas'la Dionysos'un yoldaşı Silenos'a ilişkin söylencede dile getirilir:

“Midas uzun süre Dionysos'un yoldaşı Silenos'un ardından giderek ormanda avlanmış, onu tutamamış. Önünde sonunda Silenos'u ele geçirdiğinde, insanlar için en iyinin, en çok yeğ görülenin ne olduğunu ondan sormuş. O da olduğu yerde, sessiz, kımıldamaksızın durmuş. Kralla didişmiş. Sonra çınlayan bir gülüşle söze şöyle başlamış: Ey zavallı (...) senin için en iyi olan, tümünden ulaşılmayandır: Doğamamak için, varolmamak için, yok olmak için. İkinci en iyi de senin şimdilik ölmendir.”³¹ İ

İşte bu bağlamda “(...) Grek sahnesinin en ünlü kişileri olan Prometheus, Oidipus gibilerin Dionysos'un birer maskesi niteliğini taşıdıkları.”³² ileri sürülebilir. Nietzsche'nin, Dionysos'u yaşamdaki içkin anlamsızlığın ve mantık dışılığın bir görünümü olarak düşündüğü söylenebilir; fakat bu anlamsızlığın Dionizak bir şekilde görülmesi nihilizmle sonuçlanmaz; tersine bir tür kurtuluşla sonuçlanır. Nietzsche için burada söz konusu olan, yaşamın böylesi bir bilgelik yoluyla görülmesi ve neredeyse esrik bir şekilde onaylanarak ululanmasıdır. Bu tam da Sokratik anlayışın karşısında konumlanan bir bilgelik anlayışıdır; çünkü: “(...) Dionysos felsefesi, gegen'in, karşıtın, polemos'un, kesin olarak haçla ortak olan Sokratik formun karşısında yer alan bir felsefedir.”³³ Bu, Dionysosça gerçeklik evrenine ilişkin, böyle bir gerçekle bir-olmaya davet eden, eyleme geçirici bir bilgeliktir:

²⁸ Ibid. , s. 26 (2)

²⁹ Ibid. , s. 36 (5)

³⁰ Ibid. , s. 32 (4)

³¹ Ibid. , s. 28 (3)

³² Ibid. , s. 67 (10)

³³ Walter, Brogan, Zarathustra: the tragic figure of the last philosopher, Philosophy and Tragedy içinde, Routledge, London, 2000, s.153

“(…) Bilgi, davranışı öldürdü, yanılısama yoluyla davranış örtülü kaldı (….) Korkunç gerçekliğe yönelen bir görüş davranışta bulunan her kımıldatıcı öğeye baskın gelir; gerçek bilgi yalnız Hamlet’te, Dionysos insanında vardır. Artık avunma iş görmüyor, tutku ölümün ardınca bir evrene doğru giderek Tanrıları aşıyor (….) İnsan, bir kez görülen gerçekliğin bilincinde, şimdi her yerde yıkımı, oluşun saçmalığını görüyor (….) Orman tanrısı Silenos’un bilgeliğini öğreniyor. Ondan tiksiniyor. Burada istencin en yüksek sakıncası içinde sanat bir kurtaran, sağlık veren büyücü olarak yaklaşıyor. Yapabileceği tek iş yıkım ya da varoluşun saçmalığına yönelen tiksinemeye özgü düşünceleri, tasarımlar içinde bastırmaktır. O ancak bunlarla yaşama olanağı sağlar.”³⁴

Böylece trajik kavrayış, nihilizmin karşısına bilgeliğin getirdiği olumlama ile ortaya çıkan ‘metafizik avantajı’ koyar. Bu, sanatın, dolayısıyla yaşamla ilişki içinde filozofun sağaltıcı gücü olarak Zerdüşt’te ve Helen’de en açık ifadesini bulan tutumdur. Başına gelen tüm talihsizliklere karşın Helen hep yaşamı olumlar. Trajik anlayışın özünde yatan metafizik avantajı sanki bir sezgiyle kavramış gibidir: “(…) Helen derin, ince ve ağır tutkular içinde az çok yetenek kazanmıştır. Helen, keskin bir bakışla adı geçen evren tarihinin korkunç yokluğa sürükleyiciliğine, doğanın acımasızlığına baktığı gibi korkulur duruma düşmeye aldırmadan, istenci yadsıyan bir Budacı tutkusıyla atılmıştır. Onu sanat kurtardı, sanat aracılığıyla o da kendini-yaşamı kurtardı.”³⁵ Zerdüşt de, aynı Helen gibi, olumlamanın son sınırına varır: “(…) Böyle Buyurdu Zerdüşt, trajik sanatın yeniden doğuşu olup Zerdüşt de trajik filozofun ilk örneğidir. Nietzsche için Zerdüşt’ün görevi geçmişi bir tür parodik kahkahayla kurtarmak, geçmişi doğrulamak ve dipsiz/uçurumlu düşüncenin yarattığı bulantıyı alt etmektir.”³⁶ İşte bu bağlamda trajik sanatçı yaşamın tüm acımasızlığına, saçmalığına ve rastlantısallığına karşı korkmadan, tiksinden dayanabilen, bunu resmedebilen sanatçıdır. Bu, her şeyi ussal olana vuran ve usun ölçüsüne gelmeyi anlamsız bulan Sokratik kültür anlayışının görebileceği bir şey değildir; çünkü kuramsal insan her şeyi yetesiye kavramak ve anlamak ister; oysa Nietzsche’nin istediği Dionisosça bir istemdir: “(…) en yabancı, en acımasız sorunlarıyla bile hayata evet deyiş; en yüksek örneklerini kurban ederken kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istemi-buydu adlandırdığım Dionysosça diye, buydu trajik ozanın psikolojisine varmak için bulduğum köprü.”³⁷ Dionizak bilgeliği, insanın kısa süren yaşantıları içinde beliren binbir türlü acıyı, savaşı, bu acıların insanı delen kudurgan iğnesini tanıyarak varlıkla esrikçesine bir-olma deneyimine işaret eder: “(…) Dionysosça olan, Apollonca ölçüye vurulmuş bir durumda sonsuz, köklü bir sanat gücü niteliğinde,

³⁴ F. , Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 50

³⁵ Ibid. , s. 49 (7)

³⁶ Walter, Brogan, Zarathustra: the tragic figure of the last philosopher, Philosophy and Tragedy içinde, Routledge, London, 2000, s. 155

³⁷ F. , Nietzsche, Ecce Homo, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 74-75

*bütün görünüş evrenini var olmaya çağırır.*³⁸ Böylece Nietzsche, “(...) Dionysos simgesiyle olumlamanın en son sınırına (...)”³⁹ulaşır. Korkunç olanın karşısındaki duygu, muzafferane bir sevinçtir: “(...) Biz bu korkuya, bu acıya karşın bireyler (...) mutlu canlılarız, bir yaşamın doğurma sevinciyle eriyip kaynaşmışız.”⁴⁰ İşte trajedi, ölümsüz, bitimsiz, hep yeniden oluşan bir yaşamın, iyinin ve kötünün ötesinde olan, anlamları/değerleri hep berisinde duran tarafından oluşturulan, yapısındaki içkin saçmalıktan kaynaklanan dehşet yüzünden de bir tür esrime pathosuyla onaylanan bir yaşamın ifadesidir:

“Tragedya, ‘Biz ölümsüz yaşama inanıyoruz’ diyor (...) Apollon, görünüşün ölümsüzlüğüyle bağlantılı ve ışıktandırıcı görkemliliği dolayısıyla bireyin tutkularını yenilgiye uğratmaktadır. Güzellik içten doğan tutkuya üstün gelmiş, üzüntü kesin bir anlamda doğanın olayları dışına kaydırılmıştır. Dionysosça sanatta, onun trajik simgesinde, yine bu doğa, gerçek ve değiştirilmeyen sesiyle, bize şöyle seslenmektedir: ‘Benim gibi olun! Olayların sonu gelmez değişimi altında sonsuzca yaratıcı, sonsuz varoluşa doğru gitmede direnici, bu olay değişimi içinde sonsuzca sevinen bir ana kaynak olun.’”⁴¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi trajik bir bakış, dünyanın karşısında alınması gereken, ama sadece üst-insana giden yolda yetkinleşmiş kişilerin alabileceği tek olanaklı-özgür tutum gibi durmaktadır. Bu, Sokrates-öncesi dönemin, eleştirilerek yıkılması gereken kültürün yerine gelecek olan trajik anlayışıdır. Eleştirel kültür ancak böyle bir trajik bilgelikle olanaklı kılınabilir. Bu bilgelğin özünü Sokrates-öncesi dönemin trajedi karakterlerinde görmek olanaklıdır:

“Grekler varoluşun korkularını da, korkunçluklarını da tanımış, sezmiş. Yaşayabilmek için onların önünde ışıldayan Olympos’a özgü düş kurmanın doğuşunu gerçekleştirmek gerekiyordu. İşte doğanın titanca güçleri karşısında duyulan korkunç güvensizlik, işte bütün bilgilerin üstüne çömelen Maya, işte büyük insansever Prometheus’un akbabası, işte zavallı Oidipus’un düştüğü korkunç bataklık, işte Orestes’i anasını öldürmeye iten Atreusoğulları’nın başına gelen yıkım, kısacası şu Orman Tanrısı’nın bütün felsefesi.”⁴²

Sanat bu biçimde açığa çıkışıyla, Nietzsche’ye göre: “(...) dünyanın genel hakikat-dışılığı ve yalancılığı bizim için katlanılabilir kılan ‘gerçek’-dışı kültürdür. Bizi kusurlu bir dünyaya karşı koruyan ‘iyi görünüş istemi’dir.”⁴³ Trajik tutumu içselleştirmiş insan, sanatçı yapıdaki Dionizak insandır. “ (...) Dionizak, trajik olanın bir unsurudur (...)Dionysos ve trajik insan aynı yapıda insanın adıdır.

³⁸ F. , Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003,s. 159 (25)

³⁹ F. , Nietzsche, Ecce homo, çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1996,s. s. 72

⁴⁰ F. , Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003, s. 107 (17)

⁴¹ Ibid. , s. 106 (16)

⁴² Ibid. , s. 28 (3)

⁴³ Allan, Megill, Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 111

*Dionysos'un hayata dediği 'evet' trajik insanın 'evet'idir'*⁴⁴ Yaşama evet demesiyle trajik insan, yaşama hayır diyen trajik-olmayan insan tipinin karşısında yer alır. Bu iki tipin, karşıt durumları aracılığıyla yaşamı onaylamanın içinde her zaman bir de "Hayır"ı taşıyacağı ifade edilmiş olur. Trajik kişinin durumu, tam da bu çatışmalı gerçeğe işaret eder: Her zaman sürü de, özgür-trajik insanlar da olacaktır. "(...) *Bu, hayat çemberinin ardı arası kesilmez, sonu olmayan dönüşünün antropolojik anlamıdır.*"⁴⁵ Bu durum tam da Nietzsche'nin eleştirel tutumundan sonra ortaya koymaya çalıştığı sanatsal bilgelik durumunu ifade eder: Bengi dönüşün insan dünyasındaki karşılığının olumlanması:

"Her şey gider, her şey geri gelir; sonrasızca döner varlık çarkı. Her şey ölür, her şey yine çiçeklenir; sonrasızca sürer varlık yılı. Her şey parçalanır, her şey yine birleşir; sonrasızca kurar kendini aynı varlık evi. Bütün nesnelere ayrılırlar, bütün nesnelere yine esenleşirler; sonrasızca bağlı kalır kendine varlık halkası. Her an yeniden başlar varlık, 'Ora' denen top döner her 'Bura'nın çevresinde-Orta her yeredir. Eğridir yolu sonrasızlığın."⁴⁶

Varlığın hedefsiz bir döngü olarak kavranması gerçeğin trajik karakterini açığa çıkarır. Böylece Dionysos, filozof, yaratan, perspektifli bakışa sahip, realiteyi olduğu gibi anlamların hükmettiği bir anlamsızlık olarak kendi gözleriyle gören insan, bu yaşamın döngüsellikine de evet diyen insan olur: "(...) *Nietzsche Dionysosça insanı kabaca, 'şey'lerin özüne samimi bir şekilde bakmış olan kişi olarak tanır; 'şey'lerin ebedi doğası hakkında 'bilgi edinmiş', 'korkutucu hakikat' hakkında 'gerçek bilgi'ye sahip, artık tanrılardan bile huzur bulamayan, 'baktığı her yerde varoluşun anlamsızlığının yarattığı dehşeti gören kişi.'*"⁴⁷ İşte "(...) *Sokrates-öncesi trajedi sanatçıları, tanrıların kaprisleriyle insanların acımasızlıklarını resmetmekten korkmazlar ve insani durumlarına ilişkin bu görüntüleri, çektikleri acılara ve eziyetlere rağmen, bunları aşmaya çalışan kahraman bireyleri göstermek suretiyle onaylardı.*"⁴⁸ Dolayısıyla Nietzsche için bu oyunları yazan trajedi yazarlarının dünyayı kavrayışları, filozofun anlaması gereken bir gerçekliğe işaret eder:

" (...) tiksinti uyandıran bir sorunla karşılaşmak. Yunan trajedi yazarlarının ve şimdi de trajik filozofun karşılaştığı bu sorun, insan varoluşunu karakterize eden 'korkunç ve sallantılı olaylara ilişkin ussal bir açıklamanın eksikliğidir. Trajik sanatçı/filozof, aynı trajik yazar gibi, yaşamın bu korkunç görünümünü birilerini suçlayarak ya da kendini ona

⁴⁴ Ioanna, Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 74.

⁴⁵ Ioanna, Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 74

⁴⁶ Friedrich, Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, çev. T. Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 208-209

⁴⁷ Peter, Berkowitz, Nietzsche (Bir Ahlak Karşıtının Etiği), çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 95

⁴⁸ Jacqueline, Scott, Nietzsche and decadence, Continental Philosophy Review 31 içinde, Netherlands, 1998, s. 73

teslim edip yaşamı olumsuz bir şekilde resmederek açıklama sunmaya çalışmaz. Bunun yerine varoluşun bu görünüşlerini, eğer gelişme için bu bir önkoşulsa, acı çekmeyi yaşamın açıklanamaz zorunlu bir parçası olarak kabul etmek suretiyle onaylayarak resmetmeye çalışır.”⁴⁹

Böylece acı çekmenin gelişme sağlamak için karşılaşılması gereken zorunlu ve güçlü bir düşman olduğu trajik bakışla kavranır. Bu, onaylamanın, bengi dönüşün bir ifadesidir. Bengi dönüşten, olanın hep olduğu gibi olmasının açığa çıkardığı saçma ve korkunç olanın trajik karakterinden mutlak bir kaçış söz konusu değildir: “(...) varoluşun trajik niteliğinden nihai kurtuluş olamaz. Zayıf bir bireyliğın dar bakış açısını aşmaya ve kati bir hedefi veya ereği olmayan yaşamın ezeli ve ebedi kendini-yaratma ve kendini-yok etme sürecini onaylamaya çalışmamız gerekir.”⁵⁰ Bu, dehşet verici olana ilişkin hakikatin ifadesidir ve kavranışı da sanatsal-trajik bir bakış açısıyla olanaklıdır: “Sanat, asıl, değişmez korkutucu gerçekliğin anlaşılabilir şeklini açığa çıkartır. Tragedya seyircisi, tam da, önünde dünyanın, korkunç sırlarını açığa vurduğu kişidir.”⁵¹ Bu bağlamda da Nietzsche’ye göre, “(...) Eski Yunan sanat deneyimi, nihilizmin ütopyacı bir politika ya da eskatolojik bir din aracılığıyla değil, varoluşun trajik karakterinin onaylanması aracılığıyla alt edilmesinin nasıl mümkün olduğu konusunda bize ders verebilir.”⁵² Dehşetle bağlantısında trajik karakteriyle açığa çıkan trajik-insan, iyisi kendi iyisi olan ve tarihe, insanlığa yön verendir; iyinin ve kötünün ötesinde, kozmosun “yapısını” kendince görerek acı çekmiş; ama bunu yaşamı onaylayarak alt etmiş kişidir. Bu kişi, moralin insanı için tehlikelidir; çünkü bu yaratıcı, başka deyişle sanatsal bakışa sahip özgürleşmiş kişiler yeni değerler/anlamlar yaratarak trajik bilgeliliğin onlara sağladığı güçle yaşamı, olduğu gibi –ahlak levhalarını parçalamak zorunda oldukları sürünün bile gerekli olduğunu kabul edip -görerek eylemde bulunurlar. Böyle oldukları, kendi gözleriyle baktıkları için de aynı sürü tarafından, ortalamanın insanı tarafından düşman gözüyle görülürler: “İyilere ve doğrulara bakın! En çok kimden nefret ediyorlar? Kendi değer levhalarını parçalayandan, bozandan, yasa bozandan:-oysa o, yaratıcıdır.”⁵³ Bu, trajik insandır; Dionizak kavrayış aracılığıyla evrenle onu olumlayarak kaynaşmış, hakikati durduğu noktadan yaratan, iyinin ve kötünün ötesinde kendi iyisini olduran insandır. “ (...) Bu benim iyimdir, budur sevdiğim, böyle hoşuma gidiyor o, ancak böyle istiyorum iyiyi. Tanrı yasası olarak istemiyorum onu, insan buyruğu ya da gereği olarak istemiyorum onu: o benim için, yerötesi ilkeler ve cennetler yolunun işareti olmayacaktır. Yersel bir erdemdir benim sevdiğim.”⁵⁴ Trajik insan, olumlama ilkesinin geçerli kılındığı bu dünyayı merkeze koyan insandır: “Yeni bir gurur öğretti bana ben'im, insanlara öğretiyorum bunu:

⁴⁹ Ibid. , s. 73

⁵⁰ Keith, Ansell-Pearson, Kusursuz Nihilist, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1998, s. 99,

⁵¹ Peter, Berkowitz, Nietzsche, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay.İstanbul, 2003, s. 96

⁵² Keith, Ansell-Pearson, Kusursuz Nihilist, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1998,s. 93

⁵³ Friedrich, Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, çev. T. Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 29

⁵⁴ Ibid., s. 40

*başımı artık göksel nesnelere kumuna gömmemeyi, yeryüzüne anlam veren, yersel bir baş olarak özgür taşımayı onu!*⁵⁵ Bu insan, yeryüzünün anlamı olan insandır: “(...) *Daha dürüst ve duru konuşur yetkin ve dik gövde ve yeryüzünün anlamından konuşur.*”⁵⁶ “(...) *Ruhunuz ve erdeminiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve herşeyin değeri sizce belirlensin yeniden!*”⁵⁷ Trajik insan, trajik bilgeliğinin ona verdiği hakla anlamsızlığını gördüğü yeryüzüne anlam(lar) vererek onu olumlayan ve kendisini arkada bırakarak yükselen insandır. Onun böyle oluşu doğal olarak insanlar arasında sıra-düzensel bir yapı farklılığı olduğu kabulünü de beraberinde getirir. Yeryüzünün anlamı olan insanın söz konusu olduğu yerde:

“İnsanlar eşit değildirler. Eşit olmamalıdır! (...) Binlerce köprü ve yol üstünde koşmalıdır geleceğe ve hep daha çok savaş ve eşitsizlik olmalıdır insanlar arasında(...) iyi ile kötü, zengin ile yoksul, yüksek ile alçak ve bütün değerlerin adları-silahlar olsun, çın çın öten simgeler olsun bunlar, hayat kendini alt etsin, yine, yine alt etsin diye hep! Sütun sütun, basamak basamak yükseğe kurmak ister hayat kendini: geniş uzaklıklara bakmak ister, ta mutlu güzelliklere doğru.-bundandır yükseği gereksinmesi! Ve yükseği gereksindiğinden, basamaklar ister, basamaklarla çıkanlar arasında çelişme ister! Ağmak ister hayat, ağarken alt etmek ister kendini.”⁵⁸

Bu, Dionizak yapının parçalanıp birleşmesine karşılık gelen bir yaşam ve kişi anlayışıdır; çünkü “(...) *Dionisos'un parçalara bölündüğü ve yeniden doğduğu trajik sanatta olduğu gibi dünya parçalara ayrılıp yeniden doğar.*”⁵⁹

Sonuç

Tüm bu söylenenler bağlamında Nietzsche’de trajik bir kavrayışın sağladığı bilgelikle yaşamın olumlanması düşüncesinin merkezi bir yere sahip olduğu ileri sürülebilir. Olumlanacak olan, hiç sonu gelmeyecek bir biçimde süregelen, parçalara ayrılan ve yeniden birleşen sürekli bir oluşla bunun açığa çıkardığı bir anlamsızlık durumudur; bunun görülmesiyle yaratıcı bir kültürün ifadesidir. Böylece eleştiri aracılığıyla yıkılan ve dekadans olgusunun dışavurumunun bir türü olan nihilizm, trajik olumlanmanın devreye sokulmasıyla aşılar; ama dekadans, kozmosun yapısındaki kısır döngüye uyarısına, kendini, aşılmasını sağlayan sanatsal/trajik bakış aracılığıyla devam ettirmeye çalışır. Bu, insanın kaçamayacağı, içinde tutuklu kaldığı değer oluşturma çelişkisinin görüntüsüdür ve Nietzsche’nin gramer sorunu olarak adlandırdığı çıkmaz durumun da ifadesidir.⁶⁰ Bu nedenle Nietzsche için,

⁵⁵ Ibid. , s. 37

⁵⁶ Ibid. , s. 38

⁵⁷ Ibid. , s. 76

⁵⁸ Ibid. , s. 98-99

⁵⁹ Walter; Brogan, Zarathustra:the tragic figure of the last philosopher, Philosophy and Tragedy içinde, Routledge, London, 2000, s.159

⁶⁰ Gramer sorununa Nietzsche özellikle “Ahlakın Soykütüğü” adlı yapıtında değinir; gramatik yapının özne-yüklem ikiliği, oluşu göz ardı ederek olup bitende içkin bir değer ya da anlam varmışçasına davranılmasına yol açar; oysa olmakta olanın oluşu anlamdan bağımsız bir

evrenin parodisi/yansıması olan insan dünyasını, evrenin olumlanmasında olduğu gibi, trajik bilgeliğin kazandırdığı bir tür acı gülüşle olumlamak tek çıkar yol gibi görünür; çünkü insanın sevmesi gereken yazgısı, anlamını trajikğin açığa çıkardığı bu kökensel saçmayla birleşme pathosunda gösterir. Bu bağlamda eleştirel bir kültürün simgesi olan üst-insan ya da trajik insan için tek açık kapının, Nietzsche'ye göre, bunu onaylayarak yaşamak olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Berkowitz, Peter, "Nietzsche-(Bir Ahlak Karşıtının Etiği)", çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003
- J. Schmidt, Dennis, "On Germans and Other Greeks (Tragedy and Ethical Life)", Indiana University Press, Bloomington-IndianaPolis, 2001
- Keith, Ansell-Pearson, "Kusursuz Nihilist-(Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş)", çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- Kuçuradi, İoanna, "Nietzsche ve İnsan", Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995
- Megill, Allan, "Aşırılığın Peygamberleri", çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998
- Nietzsche, Friedrich, "Böyle Buyurdu Zerdüş", çev. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995
- Nietzsche, Friedrich, "Güç İstenci", çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Nietzsche, Friedrich, "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu", çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2003
- Nietzsche, Friedrich, "Ecce Homo", çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1996
- Nietzsche, Friedrich, "Ahlakın Soykütüğü Üzerine", çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2003
- "Philosophy and Tragedy", Edited by Miguel de Beistequi and Simon Sparks, Routledge, London and New York, 2000
- Scott, Jacqueline, "Nietzsche and decadence: The revaluation morality", Continental Philosophy Review 31 içinde, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1998

biçimde salt devinim olarak gerçekleşir; bu nedenledir ki Nietzsche için örneğin avlananla avlayanın ilişkisi gibi doğada sürekli olarak gözlemlenebilecek bir ilişki biçiminde bile, gramatik yapıda kurulan, yani etkin, faal bir özneyi varsayan, dolayısıyla mutlak bir iyi-kötü karşıtlığını kabul eden ve bu bakımdan "yanılgıdan" başka bir şey olmayan ve sürünün bakışını yansıtan bir perspektif söz konusudur. (F. Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Üzerine, Birinci Çalışma: 13 ve 17.bölümler, s.52-62) çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2003)

GADAMER'İN HERMENEUTİK UFKU VE NIETZSCHE'NİN PERSPEKTİVİZMİ

Ezgi Ece ÇELİK*

ÖZET

Günümüz felsefe tartışmalarında belirleyici olan “mutlak hakikat” eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda Gadamerci felsefi hermeneutik, farklı olanaklara işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Gadamer'in, önyargıların –perspektifi konuların– belirleyiciliğinde “ufukların kaynaşması”na dikkat çekerek, yöntem arayışından ve mutlak hakikat iddiasından uzak bir hermeneutik yaklaşım ortaya koyması, felsefi hermeneutiğin modern epistemolojiyle bağıni koparmadan günümüz tartışmalarının içinde yer almasını sağlamıştır. Ve Gadamer'in yaklaşımında, kişinin kendini aşarak bir şeyler görmesinin mümkün olmadığını savunan ve yorumlayıcı ufku bakış açısından ortaya konan perspektifi bilgiyi öne çıkaran Nietzsche'nin etkisi belirgindir. Bu bağlantı göz önünde bulundurularak, bu çalışmada öncelikle Gadamer'in hermeneutiği üzerinde durulacak ve sonra Nietzsche'nin bu yaklaşıma etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat, hermeneutik, perspektivizm, diyalog.

(Gadamer's Hermeneutical Horizon and Nietzsche's Perspectivism)

ABSTRACT

In the light of recent philosophy determined by critics on absolute truth, Gadamerian philosophical hermeneutics that points out different possibilities becomes very important. Gadamer's approach which takes attention to the fusion of horizons by a long way off seeking for method and claim for absolute truth, provides that philosophical hermeneutics has taken part in today's philosophical discussions without breaking the connection with modern epistemology. And Nietzsche's effect on this approach is such significant, that points out impossibility of seeing something without a perspective or viewpoint of interpretation. According to this connection, the aim of this study is to focus on Gadamer's hermeneutics and to show Nietzsche's effect on Gadamer's approach.

Keywords: Truth, hermeneutics, perspectivism, dialogue.

* Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 127-144

ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Günümüz felsefe tartışmalarının ayırt edici özelliklerinden biri, “mutlak” arayışının reddedilmesi ve yüzyıllardır süregelen bu arayışın dünyaya, insana, yaşama verdiği zararın sıklıkla vurgulanmasıdır. Bu tartışmalarda post-yapısalcı ya da post-modern düşüncelerden farklı olarak, hermeneutik yaklaşım, modern epistemolojiyle bağıni sürdürmesinden dolayı diğer görüşlerden ayrılır. Hermeneutiğin hem günümüz tartışmalarının içinde yer almasını, hem de modern epistemolojiyle temasını koparmadan farklı bir bakış açısı sunmasını sağlayan önemli düşünürlerden biri de Hans Georg Gadamer'dir. Gadamer “mutlak” arayışını ve nesnel bilgi iddialarını reddederek, “gelenek” ve “önyargı” kavramlarının üzerinde kurduğu felsefi hermeneutikle farklı bir “hakikat” tasarımının geliştirilmesinin önemini ortaya koyar.

Gadamer'e göre, günümüzde anlaşıldığı şekliyle hermeneutik ilk kez Schleiermacher tarafından geliştirilmiş; daha sonra Dilthey tarafından yöntem arayışıyla bağlantılandırılmış; ve Heidegger'le tam bir dönüşüme uğramıştır. Heidegger'in “anlama”yı epistemolojik alandan ontolojik alana taşımasından etkilenen Gadamer'e göre, Heidegger'in bu adımı ile hermeneutik alanda yeni bir ufuk belirmiştir; ve bu ufuk Gadamer'in farklı bir “hakikat” tasarımı ortaya koymasındaki en etkili unsurlardan biridir.

Heidegger'e göre, gerek ontolojik gerek epistemolojik tüm soruların temelinde yatan *anlama*, insan varoluşunun yani Dasein'in temel yönelimidir.¹ Dasein'in olanaklarına işaret etmesi bakımından anlama, onun geleceğe yansıtılması, gelecekle kurduğu bağıdır. Bu nedenle, her türlü bilme sorunundan önce ‘bu dünya içine atılmışlığımız, bu dünya içinde olmaklığımız’ üzerine düşünölmelidir. Varolanlar, içine atıldıkları dünyada bağlantısal bir bütöünün parçası durumundadırlar; kendilerini diğer varolanlarla bir arada oluşlarıyla gösterirler. Bu bakımdan Dasein kendisini bu ilişkiselliğe, yani dünyaya göre anlayabilir. Bu noktada, anlamın ortaya konması ve geliştirilmesi de yorumla olanaklıdır ki, yorumla açık hale gelen, anlam bütönlüğünde zaten önceden kurulu olan bu ilişkidir. Bu da, Heidegger'e göre, anlamanın daima bir ön-kavrayışa dayandığını göstermektedir. Anlaşılan şeyle zaten önceden bir anlam bütönlüğünü paylaşıyor olmaktan dolayı yorumlama da bu ilişkiselliğin belirlediği ön-kavrayışlar ya da ön-varsayımlar işlenerek gerçekleşmektedir.

Gadamer, Heidegger'in *ön-anlama* vurgusunun izinden giderek “önyargı” kavramını felsefi hermeneutiğin temeline yerleştirir. Aydınlanmanın ‘önyargıya karşı önyargısı’na karşı çıkan Gadamer'in düşüncelerinin kaynağında, – postmodern ya da post-yapısalcı tartışmaların ana izleğini oluşturan– Kartezyen geleneğin akıl/özne-merkezci bakış açısından sıyrılma isteği yatar. Merkeze özneyi koyan ve öznenin üstönlüğünü vurgulayan Kartezyen felsefe, dış dünyadaki her şeyi sadece bilme etkinliğinde söz konusu edilen birer nesne olarak görmekte ve dünyayı salt nesnel dünyası olarak kavramaktadır. Bu sebeple, Heidegger'in anlamayı ontolojik bir olay olarak yorumlaması Gadamer

¹ Heidegger, Martin. *Being and Time*, Blackwell Publishers, 1999, s.182.

için önemlidir. Bu ontolojik bakış, Heidegger'in hermeneutikle ilgili merkezi noktayı yakaladığını gösterir ki bu nokta, Gadamer'in, bilgikuramsal yöntem sorununun ötesine geçmesini ve hermeneutik sorunu yalnızca bilimi dikkate alacak şekilde değil, sanat ve tarih alanlarındaki tüm deneyimleri dikkate alacak şekilde genişletmesini sağlamıştır.²

“Yöntem”in reddi ve “Önyargı”ların belirleyiciliği

Gadamer temel eseri *Hakikat ve Yöntem*'de, *anlama* ve *yorumlama* probleminin yalnızca anlambilimlerine özgü bir problem olmadığını altını çizer. *Anlama* ve *yorumlama* sadece bilimlerle değil genel olarak insan deneyimiyle ilgilidir. Hermeneutiğin görevi de, sadece konuşmaya ve yazıya değil, tüm insani yaratımlara anlamın sokulmuş olduğundan hareketle bu anlamı yeniden okumaktır.³ Bu yaklaşım doğrultusunda Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'i yazmaktaki amacının, belirli bir yöntemi tanımlamak değil, tümüyle farklı bir hakikat ve bilgi anlayışına ulaşmak olduğunu özellikle vurgular.⁴

Başta Dilthey olmak üzere, tin bilimleri için bir yöntem arayışı içinde olan düşünürlerin aksine Gadamer'e göre, prosedürler ve yöntemler, anlaşılmaya çalışılan ya da söylenmek istenen şeyin ufkunu daraltıp, belirsizleştirir. Oysa hakikate ancak, yönteme dayalı tüm nesnellik iddialarından vazgeçerek ve bunun yerine *anlamayı* temele alarak ulaşılabilir. Çünkü *anlama*, tarihsellik özelliğine sahip bilinçli varlıkların dünya ile ilişkiye girmelerinin temel yoludur. Bu nedenle ne bir *hermeneutik yöntem*den ne de tin bilimleri için geçerli olabilecek bir başka yöntemden söz edilebilir. Gadamer'e göre hermeneutik alandaki yöntem arayışı, tarihinin öznelliğini ve içinde bulunduğu tarihsel boyutu sadece aşılması gereken bir engel olarak değerlendiren Dilthey'in projesidir. Dilthey'in bu yaklaşımına karşılık Heidegger, tarihselliği ve zamansal mesafeyi, engel olmak bir yana, anlamayı olanaklı kılan temel unsur olarak değerlendirmiş ve bu şekilde, tarihsel alanın temelini oluşturan “*anlama*” kavramını bilimsel alanla sınırlandırmaya karşı çıkararak, anlamayı epistemolojik alandan ontolojik alana taşımıştır.

Gadamer'e göre, anlamayı ontolojik düzeyde temele alan farklı bir “hakikat” anlayışına ulaşmak için öncelikle yapılması gereken, bilimsel alanda nesnellüğün sadece bir kuruntu olduğunun farkına varmak ve geleneğin, taşıdığı önyargılarla birlikte, tarihsel yaklaşımdaki rolünü görerek bunun hermeneutik üretkenliğini irdelemektir. Az önce de belirtildiği gibi, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin üretkenliğinin temelinde “*anlama*”ya ilişkin Heideggerci yaklaşım bulunur. Bu yaklaşım doğrultusunda Gadamer'e göre, *anlama* her

² Gadamer, H. G. “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*, Paradigma Yayınları, 2002, s. 285.

³ Gadamer, H. G. “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, İnkılap Yayınları, 2003, s.30.

⁴ Gadamer, H. G. “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990, s.85.

zaman bir ön-anlamayı gerektirir. Bu ön-anlama da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belirli bir geleneğe işaret eder. Biz bir şeyin anlamına ulaşmaya çalıştığımız her an aslında kaynağında önyargılarımızın bulunduğu, önyargılarımızın şekillendirdiği bir ön-anlamayla nesnemize yöneliriz. Önyargılarımızdan ne kadar kaçınmak istersek isteyelim, dünyayı ya da herhangi bir şeyi onlardan tamamen yalıtılmış şekilde anlamaya çalışmamız, yorumlamamız mümkün değildir. Aksine, dünyaya açılışımızın koşulu önyargılarımızdır; hatta Gadamer'e göre, tarihsel gerçekliğimizi oluşturan şey yargılarımızdan ziyade önyargılarımızdır.⁵ Bir şeyi deneyimlemenin koşulu öncelikle önyargılarımızdır; karşılaştığımız şey, önyargılarımız aracılığıyla bize seslenir.⁶ Dolayısıyla, günümüze kadar süregelen bilim anlayışında benimsenen 'önyargılardan kaçınma' tavrının ve nesnellik iddialarının geçersiz olduğu görülmektedir.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde anlamayı olanaklı kılan unsur olarak "önyargı" dil ile doğrudan ilişkilidir. Öyle ki, bizzat dilin kendisi en temel önyargımızdır. "Dil, bu dünya içindeki varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur."⁷ Dünyaya ilk yönelim, bir dili öğrenmekle gerçekleşir ve insanın dünya hakkındaki tüm bilgisine dil aracılık eder. Fakat dil sadece bir araç değildir. Gadamer'in, R.Honigswald'un düşüncelerinden aktardığı üzere dil, kendisini iletişimsel olarak edimselleştiren aklın, –olanak halindeki– ortaklaşalığı gerçekleştirdiği ortamdır. Hermeneutiğin evrenselliği de dil ile olanaklı olan bu ortaklaşalığa dayanır.⁸

Bu bakımdan, insan aklının iletişimsel bir ortaklaşalığa dayanarak edimselleştiği alan, diyalog ortamıdır. Hermeneutiğin, dünyanın deneyimlendiği her yerde iş başında olduğuna dikkat çeken Gadamer'e göre, anlamak için kendisine yöneldiğimiz her türlü metinde, farklı geleneklerle diyalog içine girer ve bu diyalog aracılığıyla kendi durumumuzdan çok farklı bir durumla karşı karşıya geliriz. Biz bir şeyin anlamına ulaşmaya çalıştığımız anda, farklı bir geleneğin taşıyıcısı olarak karşımızda bulunan nesneyle aramızda bir diyalog sürecini başlatmış oluruz. Bu süreç içerisinde farklı bir geleneğin temsilcisi olarak karşıda bulunan nesne de, bu nesneyi anlamaya çalışan özne de karşılıklı olarak birbirlerini etkiler, değiştirip dönüştürürler. *Anlama* ulaşmak için sürdürülen bu yorumlama etkinliğinin sonunda ortaya konan, her iki tarafın da katıldığı, her iki tarafın da karşılıklı olarak birbirinin sınırlarını belirlediği bir diyalog sürecinin ürünüdür. Bu, "benim olan" ile "başka olan"ın birliğidir. İşte hermeneutik tam da yorumu gerekli kılan bu noktada, yani geleneğin bize ilettiği mesajın hem "tanıdık" hem de "yabancı" olması arasındaki gerilim üzerine

⁵ Gadamer, H. G. *Truth and Method*, Continuum Publishing, 2006, s.278.

⁶ Gadamer, H. G. *Philosophical Hermeneutics*, Trans- Ed. By D. Linge, University of California Press, 1977, s.9.

⁷ A.g.y., s.3.

⁸ Gadamer, H. G. "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 29.

kuruludur.⁹ Gadamer'e göre, tin bilimlerinin yüzyıllardır sıkıntılı bir alan olarak görülmesi de bu gerilime dayanmaktadır.

Anlama sürecinde yöneldiğimiz metinle aramızdaki yabancılaşma ve aşinalığa dayanan bu gerilim, bu *aradalık* durumu, hermeneutiğin odağında yer alır.¹⁰ Zamansal mesafenin ve tarihsel koşullanmışlığın yol açtığı 'yabancılaşma' ve yine tarihselliğin taşıyıcısı olan geleneğin getirdiği 'aşinalık' arasındaki gerilim, anlamayı olanaklı kılan üretici bir diyalog sürecinin kaynağını teşkil eder. Dolayısıyla, anlama baştan sona tarihsel etki altında bir olaydır.¹¹ Anlam daima, tarihsel olarak konumlanmış yorumlayıcı bir ufukun bakış açısıyla bağlantılı olarak dile getirilir ve bu tarihsellik, genişleyen bir uçurum olmanın aksine, geleneğin sürekliliğiyle dolu bir süreç olarak diyalogun oluşturucusudur.

Diyalog sürecinde gelenekle aktarılan önyargılar belirli bir *şimdinin* ufukunu oluşturur. Bu ufuk bir bakıma, içinde hareket edilen görüş alanıdır ve yorumlama etkinliğinde girilen her diyalogdan az ya da çok etkilenir, değişirler. Bu bakımdan anlama aslında iki farklı ufukun kaynaşması, iki ufuk arasındaki bağdır. Gadamer'in *ufukların kaynaşması* ifadesiyle ortaya koyduğu bu düşünce, geçmişle bugün arasındaki sonsuz, sınırsız diyaloga işaret eder. Bu diyalog, ufukların bu şekilde kaynaşması, içerdiği bütün öğelerin karşılıklı olarak birbirini yeniden tanımladığı, belirlediği, birbirlerine yeni anlamlar yüklediği, kısır olmayan bir döngü, her an yeniliklerin söz konusu olduğu bir dairesel yapı olarak karşımıza çıkar.¹² Gadamer'e göre günümüzde, geleneğin yorumlama etkinliğindeki öneminin kavranması ve bu şekilde yeni bir hakikat anlayışı geliştirilebilmesi, anlamının bu dairesel yapısının görülebilmesine bağlıdır.

Anlamayı, geçmiş ve geleceğin birbirlerine aracılık ettiği bir *gelenek aktarımının gerçekleşmesi* olayı olarak değerlendiren Gadamer bu noktada "önyargı" kavramıyla ilgili önemli bir ayırım ortaya koyar. Yorumlama sürecindeki oluşturucu öğelerden biri olan *önyargının* açıkça ne olduğunun saptanabilmesi için Gadamer'e göre "meşru önyargılar"dan söz etmek ve "önyargıların meşruiyetinin temelini ne olduğu" sorusunu sormak gerekir.¹³ Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de verdiği –ve Aydınlanma Dönemi'nden günümüze değin yaygınlaşacak olumsuz değerlendirmeden nasibini almamış– tanıma göre, aslında önyargı, bir durumu belirleyen öğelerin henüz tam anlamıyla gözden geçirilmeden önceki halidir.¹⁴ Bu bakımdan *önyargı*, anlama/yorumlamayı temelden etkileyen, bununla birlikte değişime de açık olan

⁹ Gadamer, H. G. "Tarih Bilinci Sorunu", s.104.

¹⁰ Gadamer, H. G. *Truth and Method*, Continuum Publishing, 2006, s.295.

¹¹ A.g.y., s.299.

¹² Yaşamın deneyimlenmesi sürecinde anlama/yorumlama ile devinim halindeki bu üretken döngüyü ortaya çıkaran *ufukların kaynaşması* düşüncesi, Hegel'in diyalektiğinden derin izler taşır. Gadamer, Hegel'in diyalektiğini en geniş anlamıyla deneyim alanına uyguladığını vurgularken, Hegel karşısındaki eleştirisini, bilgisel olarak bir 'son'a, 'mutlak'a ulaşılmasına yöneltir. Gadamer'in hermeneutiğinde böyle bir *son* ya da *tamamlanmışlık* düşüncesi yoktur; "hakikat" sürekli devinim halindedir.

¹³ A.g.y., s.278.

¹⁴ A.g.y., s.273.

merkezî ögedir. 'Önyargıların gözden geçirilmesi' noktasında Gadamer'e göre, anlamak için kendisine yöneldiğimiz şey ile girmiş olduğumuz diyalog sürecinde *meşru-üretken* önyargılar¹⁵ ile *meşru olmayan-yanıltıcı* önyargılar arasında ayırım yapabilmek, yanlış anlamadan kaçınmak bakımından büyük önem taşır.

Gadamer yanıltıcı önyargılarımızdan kaçındığımız ve sorgulayıcı bir tutum benimsediğimiz takdirde yorumlama etkinliğinin sonunda yeni anlamlara, yeni ve güvenilir bilgilere ulaşabileceğimizi belirtir. Fakat önyargıların meşruiyeti konusunda –yanıltıcı olan ve olmayan önyargılar arasında– ayırımın nasıl yapılacağına ilişkin ayrıntılı bir açıklama sunmaz. Gadamer'e göre, yanıltıcı önyargılardan kaçınabildiğimiz takdirde, sorgulayıcı ve eleştirel bir süreç sonunda ulaştığımız bilgiler aracılığıyla bir tarih bilincine (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sahip oluruz.¹⁶ Bu bizim bir şekilde hem geçmişten devraldığımız hem de değiştirilmeye, yenilenmeye açık şekilde yarı aktardığımız bir bilinçtir ve böyle bir tarih bilincine (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sahip olmak, yaşamakta olduğumuz ve yaşamış olduğumuz hayat kadar geniş olan tarih ufku üzerine açık-seçik düşünebilmek anlamına gelir. Yanıltıcı önyargılardan kaçınarak eleştirel bir süreç sonunda ulaşılan tarih bilinci (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), yanıltıcı ve üretken önyargılar arasında daha sonra yapılacak ayrımlarda da etkin rol oynar. Fakat bu, tarih bilincinin (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) anlama/yorumlama sürecinde doğruluk ölçütü olarak işleyen bir bilinç olduğu anlamına gelmez. Böyle bir tarih bilincine ulaşan kişi, kendisini ve içinde yer aldığı geleneği refleksiyonla değerlendirir. İnsan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. Bu bakımdan *tarih bilinci* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), *kendini bilmenin* koşuludur.¹⁷ Ve böyle bir tarih bilinciyle (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) oluşturulan *Bildung* – Hegel'i izleyerek– kendi kendini ötekine açmak anlamına gelir ki bu da felsefi hermeneutiğin evrenselliğini gözler önüne serer.¹⁸ Bu şekilde, tarihsel üretkenlikle oluşturulan –ve gerek varlık alanının gerek bilgisel alanın dönüştürülmesinde etkin olan– *tarih bilinci* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) üzerine bir kavrayış, tin bilimlerinin doğa bilimlerine göre özel konumunun gösterilmesini olanaklı kılan bir hermeneutik felsefeye geçişin gerçekleşmesini sağlar.

Tarihsel olarak konumlandığımız yaşamda dünyayı istesek de istemesek de tarihsellikte anlamlandırdığımızın altını çizen Gadamer'e göre bu ontolojik boyutun görülememesi ve yaşam-bilgi bağımlı gözden kaçırarak salt yöntemsel bir anlama kaygısıyla varlık alanına yönelinmesi, insanın –bilim ve teknoloji

¹⁵ Meşru önyargı: Legitime Vorurteil (*Alm*); Legitimate prejudice (*İng*).

¹⁶ *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (tarihsellikte etkilenen-etkileyen bilinç) ikili bir yapıya sahiptir: O hem tarihsellikte belirlenir, tarihsel koşullardan etkilenir hem de o tarihselliği belirler (bkz. *Truth and Method*, s.xxx). Türkçe'de tarih bilincinin bu ikili yapısını tam olarak karşılayabilecek bir ifade bulunamadığı için *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* metinde "tarih bilinci" olarak belirtilmiş ve Almanca'sı parantez içinde verilmiştir.

¹⁷ A.g.y., s.228.

¹⁸ A.g.y., s.15.

aracılığıyla– doğaya ve toplumsal yaşama egemen olma isteğini körükleyen bir anlayışı yaygınlaştırır. Bu anlayış, günümüzde manipüle edilmiş enformasyon organizasyonlarıyla giderek daha yaygın hale gelen bir yabancılaşma durumuna da yol açmaktadır. Felsefi hermeneutiğin evrenselliğini ortaya koyan tarih bilinci (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ise bu yönetsel yabancılaşmanın aşılması bakımından önemli rol oynar.

Bununla birlikte, felsefi hermeneutikte yönetsel yabancılaşmanın aşılmasına ve yaşam-bilgi bağının korunmasına hizmet eden bir başka kavram daha vardır ki bu da Aristotelesçi *phronesis* kavramıdır. Aristoteles felsefesinde –*sophia* ile *phronesis* arasındaki ayrım doğrultusunda– somut duruma ilişkin olan ve koşulları çeşitliliğiyle kuşatan pratik bilgi olarak *phronesis*, Gadamer’e göre yaşama yönelik yönetsel yabancılaşmanın aşılmasını sağlar. Yapılması gereken ile yapılmaması gereken ve uygun olan ile uygun olmayan arasında ayrım yapmayı sağlayan ve önceden verili bir bilgi türü olmayan *phronesis*, hermeneutik kuramda bilme/yorumlama-uygulama ilişkisi bakımından özel bir öneme sahiptir ve Gadamer bu kavrama başvurma sebebini şöyle dile getirir: “Yorumcunun, modern bilimin nesneleştirici yöntemleriyle, yorumladığı şeye yabancılaşması –ki bu ondokuzuncu yüzyıl hermeneutiğinin karakteristik özelliğidir– hatalı nesneleştirmenin sonucunda ortaya çıkar. Benim Aristotelesçi etiğe dönme amacım, bunun farkında olmak ve bundan kaçınmamız için katkıda bulunmaktır.”¹⁹ Aristoteles felsefesi doğrultusunda, *techne*yle ortaya konan yasal düzenlemelerin bile yeri geldiğinde uygulamada yetersiz, hatta hatalı olabildiğine değinerek, *epieikeia* –*hakkaniyet*– ile *phronesis* ilişkisinin önemine dikkat çeken Gadamer’e göre, genel olarak pratiğe ilişkin her türlü kararda hem amaçları hem araçları içine alan ve *epieikeia* ile yapılması gerekeni –uygun olanı– ayırt etmeyi sağlayan ve pratik yaşamın düzenlenmesinde merkezî rol oynayan *phronesis* kendi kendimizle müzakereyi gerektiren özel bir bilgi türüdür.

R. Bernstein, Gadamer’in Aristotelesçi *phronesis* kavramı aracılığıyla hermeneutik ve pratik felsefe arasında kurduğu bu derin bağın, onun felsefi hermeneutik ile ne kastettiğinin anlaşılmasında anahtar role sahip olduğuna dikkat çeker. Gadamer felsefi hermeneutiğinde, *phronesis*e yaptığı vurguyla, anlama/yorumlama ile uygulamayı birbirinden tamamen ayrı etkinlikler olarak değerlendiren hermeneutik gelenekten ayrılır. Felsefi hermeneutiğin görevi, kendi tarihsel-toplumsal koşullanmışlığımızın dışına çıkarak, sanat eserlerinin yaratıcılarının ya da tarihsel öznelerin zihinleriyle dolaysız bir bağ kurmak değildir. Hermeneutiğin görevi, tam da tarihsel koşulların belirleyiciliğinin farkında olarak, yönetsiz bir yorumlama süreci ile devinim halinde bir “hakikat” arayışı içinde olmak ve yaşam-bilgi bağını yeniden hatırlamaktır.

Gadamer’e göre, bugünkü tarih bilincinin (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ayrıcalığı, çağımız insanının, günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her görüşün göreliliğinin farkında olmasıdır ve bu konuda Heidegger’in katkısı büyüktür. Evet, günümüz tarih bilincinin (Wirkungsgeschichtliches

¹⁹ A.g.y., s. 312.

Bewusstsein) oluşmasında, Dilthey'in tin bilimlerinde doğalcı yöntemleri reddetmesi, Husserl'in doğalcı "nesnellik" anlayışını tin bilimleri alanından temizlemeye çalışması önemli birer adımdır. Ama yine de Heidegger'e kadar süregelen geleneksel hermeneutik, anlamayla ilgili sorunu tam olarak fark edememiş ve anlama sorununun ufku sınırlandırmıştır. Heidegger'in, Dasein'ın tarihselliğini vurgulaması ve insanın dünya üzerindeki yönelimini tarihsellikte gerçekleştirdiğini belirtmesiyle birlikte günümüzde artık tarihsel bilginin *mensuratio ad rem* olduğu anlaşılmıştır. Ve Gadamer'e göre, Varlığı zamanın ufkundan hareketle değerlendirerek Batı metafiziğini tersine çevirmesi konusunda Heidegger'in selefi ne Husserl ne Dilthey'dir; o selef Nietzsche'dir.²⁰ Tarihsel bilginin *mensuratio ad rem* olma özelliğine ve her görüşün göreliliğine ilişkin farkındalık durumunu günümüzdeki tarih bilincinin (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ayrıcalığı olarak değerlendirmesi bakımından Gadamer –Heidegger'in yanı sıra– kendisi için de Nietzsche'nin selefliliğini ortaya koymaktadır. Fakat bu noktada, tarihselliğin Nietzscheci felsefedeki yerini anlamak önemlidir. Nietzsche'nin yaklaşımında tarihsel koşulların farklılığının, gerçekliği kavrayışımızdaki rolü ve önemi vurgulanırken, tarih yazımı ve belirli bir tarih öğretiminin insanlar üzerindeki dayatması ve bakış açılarının çeşitliliğini kısıtlayıcı etkisi üzerinde durulmaktadır.

Nietzscheci Perspektivizmin Gadamer'in Ufkuna Etkisi

Tarihsel söylemin insanın yaratıcı yorumlama etkinliğini büyük ölçüde sınırlandırdığına ve baskıladığına dikkat çeken Nietzsche'ye göre, tarih duygusu insanları edilgin kılmaktadır.²¹ Modernizmin tarih anlayışında insanın *cogito ergo sum* demeye hakkı varken, *vivo ergo cogito* demeye hakkı olmadığını vurgulayan Nietzsche, gençliğin tutkuları ve canlılığı üzerinde baskı kuran tarihsel kısıtlamadan kurtularak yaratıcı etkinlikte bulunabilmek için öncelikle tarih duygusundan sıyrılmak ve unutmak gerektiğini belirtir. Bunu başarabilen kişileri *üstinsan* olarak değerlendiren Nietzsche'ye göre, *üstinsan*, kararlarının ve eylemlerinin kaynağında güce yönelik istemesi bulunan istisnasız tüm insanlar arasında gerçekten güçlü olmayı başararak, tarihin ağırlığından, hakikat tasarımlarının dayatmalarından ve bu gibi çöküşe götüren tüm hazır değerlerden kurtularak yaratıcı etkinlikle kendi değerlendirmelerini yapabilen kişidir. Diğer bir deyişle, *anın* önemini kavrayıp, kararın zamanın içinde değil de, zamanın kararın içinde olduğunu farkedebilen kişidir.

Tarih duygusunun ağırlığından kurtulmaya çağıran ve bu çağırışı, tarihsel koşulların farklılığının "hakikat" arayışımızdaki rolünü göstererek, *anın* önemini vurgulayarak yapan Nietzsche, *tarihsellik* konusundaki yaklaşımıyla, insanın hakikat arayışına ilişkin farklı bir epistemolojik bakışın geliştirilmesine katkıda bulunmuştur. Modern epistemolojiye yönelik eleştirilerini, bilimsel kesinlik

²⁰ A.g.y., s.248.

²¹ Nietzsche, Friedrich. *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s.91.

iddiaları ve tarihsel söylemin ağırlığı gibi farklı alanlarla bağlantısında ortaya koyan ve hakikatperestliğin olumsuz sonuçlarının iyileştiricisi olarak sanatsal yaratıcılığı, neşeyi ve tutkuları öne çıkaran Nietzsche'ye göre, insan, bilmemenin verdiği korkudan kurtulmanın yolu olarak kesin-genelgeçer bilgi arayışıyla *ruhu*, *aklı* yüceltirken, asıl yaşamsal yönü oluşturan bedeni, fizyolojiyi, içgüdüleri unutmıştır.

Yaşamın bu şekilde olumsuzlanmasıyla toplumları çöküşe götürmüş olan hakikatperest görüşlere karşı çıkan ve ondokuzuncu yüzyıldan geleceğe bakışla nihilizmin haberciliğini yapan Nietzsche'ye göre, çağımızda, en yüksek değerlerin değerden düştüğü yaklaşık iki yüzyıllık bir nihilizm süreci yaşanmaktadır. Çileci Hristiyan kültürün ve Sokratik kültüre bağlı modern epistemolojinin “mutlak hakikat” arayışlarının sonucunda özellikle Batı toplumu yaşamın olumsuzlanması ile karşı karşıya kalmıştır. İster ahlaki ister epistemolojik alanda olsun, bu yaşamın dışında bir “öte dünya” ya da “kendinde şey” alanı varsayan her türlü bakış açısına karşı çıkan Nietzsche, “mutlak hakikat”e yönelik eleştirilerini “güç istenci” ve “ebedi dönüş” düşüncelerinden hareketle ortaya koyar.

Nietzsche'ye göre, yaşamın kendisi gücü istemedir. İnsanın dünyaya geldiği andan itibaren kararlarının ve eylemlerinin temelinde güç sahibi olmaya yönelik bir istemenin bulunduğunu savunan ve bu düşüncesini “nerede bir canlı gördüysem orada güç istencini gördüm” ifadesiyle dile getiren Nietzsche, Herakleitos'un izinden giderek, tüm yaşamı, çatışmaların ve farklılıkların savaşımının sözkonusu olduğu bir oluş süreci olarak değerlendirir. Yaşam, farklı güç istençlerinin çarpıştığı ve sürekli akış halinde olan ebedi bir döngüdür. Yaşam içerisinde görüşlerin, güç istençlerinin çarpışmasına dayanan çeşitliliği, ebedi olarak yinelenen hedefsiz bir döngü içerisinde ortaya çıkmaktadır.

Yaşamın kaynağında güç istencinin bulunduğunu ve güç istencinin eksik olduğu yerde çöküşün ve bozulmanın, *décadence*m olduğunu belirten Nietzsche'ye göre, *-iyi* ve *kötü*lerle insanı koşullandırmaya ve toplumları denetim altında tutmaya yarayan her türlü ahlak görüşünde olduğu gibi-Hristiyan ahlakının toplumdaki yansıması da böyle bir bozulmanın örneğidir. Gücü, acı çekmede ve hınç duygusunda bulmaya çalışan çileci kültür “ne ki acı çeker, ne ki çarmlı gerilir, o tanrısalıdır” inancıyla, yaşama ilişkin değerlerin bu dünya dışında bir “öte dünya”da aranmasına ve gerçek olan bu yaşamın olumsuzlanmasına hizmet etmektedir.

Günümüzün gerek bilgisel gerek siyaset alanına ilişkin felsefe tartışmalarına kaynaklık eden Nietzsche'nin özellikle “hakikat” kavramına yönelik eleştirisi, *décadence*m bilgisel ayağını oluşturan Sokratik kültürün eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates'in *mutluluk=erdem=akıl* denklemini benimseyen ve bu düşünceyi görüşlerin ardındaki bir “mutlak hakikat” arayışına dönüştüren Platonculuk doğrultusunda Batı metafiziği tarihi, tutkuların ve içgüdülerin karşısında aklın yüceltildiği bir sürecin adı haline gelmiştir. Oysa ki Nietzsche'ye göre, -gerek çileci kültür gerekse Sokratik kültür

göz önünde bulundurulduğunda– tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır.²² Felsefe alanında sadece Platonculuk değil, iyi ve erdemli bir yaşamın olanağını aklın yüceltilmesinde bulan diğer tüm düşünürler de günümüzde yaşamın olumsuzlandığı çöküş durumuna gelinmesinde birer basamak olmuşlardır.

İnsan yaşamına ilişkin her türlü alanda hakikatperestliğe karşı çekiçle felsefe yapan ve hakikati, *insanın onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanlış* olarak tanımlayan Nietzsche, insandaki hakikat arayışının kaynağına yönelik sorgulamasında, *hakikat istencinin aslında bilinmeyenenden duyulan korkuyu ve rahatsızlığı yatıştırma, alışılmamış ve yabancı olan birşeyi artık bizi rahatsız etmez duruma gelene dek açığa çıkarma isteği* olduğunu ortaya koyar. Bilgiye ulaşmakla hissedilen bu güven duygusunun yanı sıra, biliyor olmanın hissettirdiği üstünlük duygusu da, bilme isteğinin kaynağındaki bir başka unsurdur. Dolayısıyla –güven ve üstünlük duyguları bakımından– hakikati isteme, güç istencinin bir görünümü olarak ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre, “bilinmeyen bir şeyi, bilinen bir şeye dayandırmak, hafifletir, sakinleştirir, tatmin eder, ayrıca bir güç duygusu verir. Bilinmeyenle birlikte tehlike, huzursuzluk, endişe gelir; ilk içgüdü, rahatsız edici durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Birinci ilke: herhangi bir açıklama, hiçbir açıklama olmamasından iyidir. Bilinmeyi bilinen olarak gösteren ilk düşünce o kadar iyi gelir ki, onun ‘doğruluğu’ kabul edilir.”²³

Tarih boyunca “hakikat” olarak sunulan ve kaynağında güç istencinin bulunduğu tüm bilgisel donanımımız aslında bir yanılsamadan ibarettir. Fakat insanın, hakikat olarak bağlandığı bu yanlışlar olmadan yaşayabilmesinin de mümkün olmadığını vurgulayan Nietzsche, türü koruyan ve insan yaşamı için yararlı olan yanlışların *hakikat* olduğuna ilişkin *inancımız* sayesinde, kendimize içinde yaşayabileceğimiz bir dünya düzeni kurduğumuzu belirtir. Yaşamı korumaya yönelik bu yanlışların birer hakikat olduğuna ilişkin inancımız olmasa hiçbir insanın yaşamını sürdüremeyeceğine dikkat çeken Nietzsche'ye göre, hakikat olarak kabul ettiğimiz her şey, salt insanlar onlara inandığı için, şeyin bir parçası oluncaya, onun doğasının ta kendisi oluncaya dek kuşaktan kuşağa ağır ağır gelişmekte ve ilkin görünüş olan, sonunda değişmez biçimde öz olarak o şeye etki etmektedir.²⁴

Nietzsche, hakikate ilişkin inancın, *insanın dile duyduğu inançtan kaynaklanan bir yanlış* olduğunun altını çizer ve dilsel etkinlikte şeylere adlar koymanın aslında güç istencinin bir göstergesi olduğunu belirtir. Öyle ki, adlar arasında kurulan ilişkinin ardındaki mantık, gerçek dünyada hiçbir şeyin karşılık gelmediği varsayımlara dayanmaktadır.²⁵ “Hakikat”e ilişkin sorgulamasını dile ilişkin sorgulamayla yürüten ve bu bakımdan yirminci yüzyılda *dilselliğin*

²² Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010, s. 28.

²³ A.g.y., s. 38.

²⁴ Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, 2003, s. 82.

²⁵ Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2007, s.31.

epistemolojik alanla ilişkilendirilme biçimine zemin hazırlayan Nietzsche, dilsel etkinlikte sözcüklerin anlamı sabitlediğini, oysa bu sözcüklerin herkes tarafından paylaşılabilir hiçbir sabitlik ve ortak anlam taşımadığına dikkat çeker.

Bu bakımdan “dolaysız kesinlik”, “mutlak bilgi” ve “kendinde şey” gibi ifadeler kendi içlerinde çelişiktirler; bunlar, sözcüklerin birer ayartmasından başka bir şey değildirler.²⁶ Her türlü yargı, koşulların dolayımından geçmektedir ve bu bakımdan “dolaysız kesinlik” ya da herhangi bir “mutlak” söz konusu değildir. Yaşam içerisinde her şeyin, güç istençlerinin çarpışmasıyla – çatışmayla– süregiden bir oluşa tabi olduğunu savunan Nietzsche’ye göre, yaşam, adlar tarafından sabitlenmeye elverişli bir özellik taşımamaktadır. Yaşamın akışı içerisinde anlam sürekli değişmekte ve bu bakımdan, yorumlar da sonsuz sayıda olabilmektedir.

Yaşamın, adlar ya da dilsel ifadeler tarafından sabitlenemeyecek denli akış ve değişim içinde olma özelliğinin yanısıra, dil-bilinç ilişkisine dikkat çeken ve dilin gelişimi ile bilincin gelişiminin elele yol aldığına vurgu yapan Nietzsche’ye göre, özne için, kendini aşarak –bir diğer ifadeyle, tarihsel-toplumsal koşulların ve dilin belirleyiciliğini aşarak– birşeyler görmek ve bilmek istemek kayıtsız şartsız imkansızdır.²⁷ “Gözlerim ister iyi ister kötü görsün, sadece belli bir mesafeyi görür ve ben bu belli mesafe içinde yaşayıp birşeyler ortaya koyarım, bu ufuk çizgisi, kaçamadığım en yakın büyük ve küçük yazgımdır”²⁸

İnsan dünyayı bu ufka göre ölçer ki, bu yolla ulaşılan bilgi de aslında bir hakikate değil, ufukların yanılsamalarına dayanır. Nietzsche, kişinin dünyayı ancak kendi ufkundan, kendi perspektifinden yorumlayabileceğine ilişkin bu düşüncesini ifade eden *perspektivizmi* bilgisel alanda savunulabilecek tek görüş olarak öne sürer. Bu bakımdan, insan kendisini ne kadar nesnel görürse görsün, bilme etkinliği sonunda ulaştığı yine kendi biyografisi olacaktır.²⁹

Yaşamın perspektife göre anlamlandırılması, bilginin –kişinin– güç istenci tarafından belirlendiğinin bir ifadesidir aynı zamanda. Felsefe alanında pek çok görüş, mutlak hakikat sayıltısı üzerine kurulmuştur; oysa yaşam ancak perspektifi olarak betimlenebilir ki, bu betimlemeler de kaynağında betimleyicilerin güç istençlerinin bulunduğu birer yorumdan ibarettir. Bu durumda, hakikatin onsuz yaşanamayacak bir yanılsama olduğunun ve ufuklarımızın da bu yanılsamanın sınırları olduğunun farkında olan –kendi perspektifi bilgisinin farkında olan– insanın yapması gereken, yorumların

²⁶ Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2010, s.29.

²⁷ Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, 2009, s.80.

²⁸ Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızıllığı*, Çev. Özden Saatçi, Say Yayınları, 2009, s.94.

²⁹ Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2007, s.327.

çeşitliliği içerisinde kararı askıya alabilme gücünü göstermektedir: “Görmeyi öğrenmekten benim anladığım, kararı askıya alabilmektir.”³⁰

Varlığın tümünü, *yalnızca çatışmaların gözlenebildiği bir oluş* olarak değerlendiren Nietzsche'ye göre, yaşam içinde her şey bir başka şeye göre – görece– mevcuttur ki, bu durumda insanın bilincine varabileceği dünya da olsa olsa bir yüzey-dünya, bir im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Yaşamdaki çatışma ve akış göz önünde bulundurulduğunda, *birşeyin bilincine varmanın*, ancak o şeye ilişkin geniş ölçüde bir yüzeyselleştirme ve genellemeyle olanaklı olabileceğini belirten Nietzsche, insanın hakikati kavrayacak ve bilgi ortaya koyacak yeterlilikte bir organı bulunmadığını ifade eder.³¹

Bilincin gelişimi ile –ortaklaşa gerçekleştirilen bir etkinlik olarak– *dilin* gelişiminin karşılıklı olarak birbirleri üzerindeki belirleyiciliğine vurgu yapan Nietzsche, bilimsel kanıtlamaların ve nesnellik iddialarının karşısında *ikna etmenin* önemine dikkat çeker. Dil-bilinç ilişkisi bakımından, ortaklaşa olan bu yüzey-dünyada birşeyi kanıtlamak yetmez, insanları buna *ikna etmek* ve o düzeye çekmek gerekir.³² Bu bakımdan, “doğruluk” iddiası da bir saçmalaktan ibarettir. Bilinç ürünü olan bilgi ile nesnenin uygunluğu bağlamında, birbirinden kesinlikle farklı olan bu iki alan arasında doğruluk değil, olsa olsa estetik bir uyum bulunabilir.³³

Nietzsche'nin bu konudaki yaklaşımı felsefi hermeneutikte kendini gösterir. Ufukların kaynaşması, Nietzscheci perspektiflerin kaynaşmasıdır bir bakıma. Gadamer'e göre, *ufukların kaynaşması* düşüncesi doğrultusunda her anlama yorumlamadır; anlama, yorumcunun zihnindeki tasarıma bağlıdır; dolayısıyla anlama sürecinde yorumcunun üretken katkısı söz konusudur. Gadamerci felsefi hermeneutikte, tam da Nietzsche'nin vurguladığı gibi, bilincin gelişimi ile dünyanın anlamlandırılması sürecinde belirleyici olan dildir.

Yorumlamayı bir oyun süreci olarak değerlendiren Gadamer'e göre, *dil bir bakıma varlığın deneyimlendiği bir oyundur*; bu düşünce Wittgenstein'in *dil oyunlarını* akla getirir. Bu noktada Gadamer, *dil oyunları* düşüncesini önemli bulmakla birlikte, K. O. Apel'in de belirttiği gibi, *dil oyunları* düşüncesinin, hermeneutik için yetersiz kaldığını; çünkü geleneğin sürekliliğinin, *dil oyunu* kavramı ile ancak *süreksizlik* içinde ele alınabileceğini belirtir.³⁴ Dil, varlığın deneyimlendiği bir oyun olarak düşünüldüğünde, oyuncular tarafından oynanan *dil oyunları* düşüncesinin yerini, oyuncuların tarihsel devinimle oyunun içine çekildiği ve artık oyunun kendi kendini devindirdiği –oynadığı– bir “oyun” düşüncesi alır.

Felsefi hermeneutikte hakikatin kendisini gelenek aracılığıyla sunduğu bu oyunda estetik ve retorik unsurlar önem kazanır. Kendinde –mutlak– yorumun

³⁰ Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010, s. 55.

³¹ Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, 2003, s. 227.

³² Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığı*, Çev. Özden Saatçi, Say Yayınları, 2009, s.204.

³³ Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, 2009, s.112.

³⁴ H. G. Gadamer, “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s.28.

söz konusu olmadığı yorum oyununda kendini gelenek ile sunan hakikat, Platon felsefesinde ‘güzel olan’ın ansızın belirmesi gibi kendiliğinden, birdenbire görünür hale gelir. Anlama/yorumlama sürecinde hakikatin ansızın görünür hale gelmesi, hermeneutiğin ikna gücü ve hitabet sanatıyla bağlantısının kilit noktasını oluşturur; öyle ki, retorik ‘haklı kılma/ikna etme’ye dayanır ve bu argümanı hermeneutikle birlikte paylaşır.”³⁵ Dilselliğin hermeneutik ve retorik boyutları bütünüyle birbirleriyle içiçe geçmiştir.³⁶

Sonuç

Batı felsefesi geleneğinde Nietzsche’ye dek retorüğün bilgisel alandan uzunca süre uzak tutulmasına karşın Gadamer’in hermeneutik ile retorüğün birlikteliğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Bilgi ve nesne arasında ancak estetik bir uyum bulunabileceğini öne süren Nietzsche’yle birlikte, *ikna* süreci ve *retorik* önem kazanmış; mantıksal zorunlulukların yerini retorüğün yorum çeşitliliği almıştır. Bu yaklaşım doğrultusunda, bilgisel alanda *kendinde nesne* – salt bilgi nesnesi– diye birşeyin olmadığı düşüncesinden yola çıkarak nesnellığı ve hakikate ilişkin her türlü *mutlak* arayışını reddeden Gadamer de, felsefi hermeneutiğini *önyargı, gelenek, phronesis, retorik* gibi pek çok farklı kavramla bağlantısında ortaya koymuş ve temel eserinin başlığında geçen “hakikat” kavramıyla farklı bir hakikat tasarımı ortaya koyarak yöntem arayışının beyhudeliğini ilan etmiştir: Yönteme indirgenebilecek herhangi bir hakikat yoktur. Uzunca süredir Batı felsefesinde hakim olan yöntem arayışının baskın konumuna karşı hermeneutik kuramla yapılması gereken, anlamının, geçmiş ve geleceğin birbirlerine aracılık ettiği bir aktarım süreci, bir geleneğe katılım olayı olduğunun önemle vurgulanmasıdır.³⁷

Hakikat arayışının, *önyargılar* ya da *perspektifler* üzerinden ele alınması Nietzsche ve Gadamer’in görüşleri arasındaki bağlantının en güçlü noktasını oluşturur; fakat şöyle bir farkla: Nietzscheci perspektivizm perspektiflerin, ufukların farklılığına odaklanırken; Gadameri felsefi hermeneutikte – Heidegger’in dolayımından geçerek– ön-kavrayışların etkileşimi, farklı ufukların kaynaşmasıyla oluşan yorum çeşitliliği önplana çıkmaktadır. “Varlığın bağlantısallığı”na dikkat çeken *ufukların kaynaşması, perspektifler arası etkileşim*, hermeneutikte yorum çeşitliliğini sağlayan unsur olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, insanın, dünyayı yüzeyselleştirerek kavrayabileceğini, dolayısıyla hakikatin kavranamayacağını öne sürerken; Gadamer, hakikatin kavranışını, ufukların kaynaşmasına dayanan bitimsiz bir süreç olarak ortaya koyar: İnsan hakikati kavrayabilir fakat bu kavrayış, tam olarak ele geçirilemeyecek bir diyalog sürecinde gerçekleşir.

³⁵ A.g.y., s. 28.

³⁶ H. G. Gadamer, “Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, s.8.

³⁷ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, s.291.

Nietzsche perspektifler arasındaki etkileşimden söz etmezken, Gadamer bağlantısallığın altını çizer. Fakat Gadamer'in bağlantısallık üzerinde durmasını sağlayan önemli basamaklardan birini, Nietzsche'nin tarihselliğe ilişkin bakış açısı oluşturur. Bu bakımdan tarihselliğin Nietzscheci felsefedeki yerini anlamak önemlidir. Daha önce de değinildiği gibi, Varlığı zamanın ufkundan değerlendirmek bakımından, anlamının ontolojik alana taşınması Heidegger'le gerçekleşse de, *anın* önemini kavrayarak, kararın zamanın içinde değil de, zamanın kararın içinde olduğunun fark edilmesi ve *varlığın ancak belirli bir karar anı, perspektif ya da ufuktan değerlendirilebileceği* fikri Nietzsche ile ön plana çıkmıştır. Nietzsche geleneksel felsefede tarih-yaşam ilişkisini tersine çevirerek, yaşamı tarih üzerinden yorumlamak yerine, tarihi yaşamsal güçlerden hareketle yaratıcı etkinlikle yorumlamanın önemine dikkat çekmiştir.

Yaşamı ya da dünyayı, sahip olduğumuz perspektiflerin sınırları ölçüsünde algılayıp anlamlandırabileceğimizin altını çizen Nietzsche, bu görüşüyle kesin-genelgeçer hakikat arayışının geçersizliğini ilan etmiştir. Fakat bu nokta bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Bu tartışma, Nietzsche'nin hakikate yönelik şüpheciliği ile kendisinin de yeni bir hakikat ortaya koyma çabasında olup olmayışı arasındaki gerilime ilişkindir. Bir diğer ifadeyle, Nietzsche'nin perspektifi sınırlılığımıza dikkat çekmesi ile kendi perspektifini bir hakikat olarak ortaya koyup koymamasına ilişkindir.

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda hakiki dünyanın masal oluşunu³⁸ aşamalarıyla ortaya koyarken, bu *maske düşürücü* tavrın arkasında hakikati ortaya çıkarma kaygısı mı bulunmaktadır acaba?

Konuyla ilgili olarak, hem Gadamer'in öğrencisi olan hem de Nietzsche üzerine önemli çalışmaları bulunan Gianni Vattimo'ya kulak vermek verimli olabilir. Nietzsche'nin şüpheci tavrıyla maske düşürücü –söylenceden kurtarıcı– tavrının çelişki yaratmadığını vurgulayan Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin söylencelerden kurtarma çabası yeni bir hakikatin ortaya konması olarak değil, yeni bir söylencenin yaratılması olarak düşünüldüğünde daha anlaşılır hale gelmektedir. Yeni bir büyü yapmak için önceki büyüün bozulması gerekmesi gibi, yeni bir söylence yaratmak için de önceki söylencenin geçersiz kılınması

³⁸ *Hakiki Dünyanın Sonunda Bir Masal Oluşu*: 1. Hakikat, bilge, dindar ve erdemli kişi için ulaşılabildir– kendisi o dünyanın içinde yaşar, kendisi o dünyadır. –“Ben Platon, hakikatin kendisiyim” cümlesinin yeniden yazılmış hali. 2. Hakikat şimdi ulaşılamaz ama bilge, dindar, erdemli kişiye vaat edilmiştir. –Hristiyanlığın, tövbe eden günahkara hakikati bir öte dünyada vaat etmesi. 3. Hakikat ulaşılamaz, kanıtlanamaz ve vaat edilemezdir; ancak bir avuntu, bir yükümlülük olarak düşünülebilir. –Kantçı hakikat tasarımı. 4. Hakikate ulaşılamaz; en azından henüz ulaşılmadı. Bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki? –Pozitivizmin horoz ötüşü. 5. Hakikat, yararsız, gereksizleşmiş bir fikir; ortadan kaldırılmalı. –Neşenin geri gelişi. 6. Hakikati ortadan kaldırdık; hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya? ...ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık. –Öğle saati; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılgının sonu; insanlığın doruk noktası (Bkz. F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 2010, s. 25).

gerekmektedir.³⁹Söylencelerin geçersizleştirilmesi ve yenilerinin yaratılması süreci ise bitimsiz bir süreçtir. Bu bakımdan Nietzsche'nin hakikatlerin masal oluşunu anlatırken yaptığı, yeni bir hakikat ortaya koymak değil, –*mutlak hakikat* iddiasında olmayan– yeni ve farklı masalların icat edilmesine kapı aralamaktır.

Nietzsche'ye göre, insan hakikati kavrayacak yeterlilikte olmasa da, yaşamını sürdürmek için hakikate inanmaya ihtiyacı vardır. Burada, hakikate duyulan inancın bilgisel alanda belirleyici olduğunun ve hakikatin “mutlak-kesin” olamayacağının farkına varmak önemlidir. Bir başka deyişle, hakikatin onsuz yaşanamayacak bir yanılısma olduğunun ve ufuklarımızın da bu yanılısamanın sınırları olduğunun farkında olmak önemlidir.

Buna benzer bir gerilim Gadamer'in hermeneutiğinde de bulunmaktadır. Gadamer'in *doğruluk ölçütüne ilişkin bir temel arayışında olması* ile *yorum çeşitliliğine vurgu yapan* bir görüş ortaya koyması arasındaki gerilimdir burada sözü edilen; ki bu nokta Gadamer'in, modern epistemolojiye bağlı düşünürler tarafından *anti-fundamentalist* olduğu gerekçesiyle; ya da post-yapısalcı düşünürler tarafından *fundamentalist* olduğu gerekçesiyle eleştirilmesine yol açar.

Aslında Gadamer'in metinlerinin çoğu bir temel arayışını ortaya koymaktadır; öyle ki, önyargıların meşruiyetinden, meşru olmayan önyargıların yol açtığı yanlış anlamalardan kaçınmanın ve ‘metnin kendi gerçeğini bize göstermesine’ olanak tanımının gerekliliğinden söz ederek Gadamer, *doğru/yanlış anlama* kaygısıyla bir temel arayışında olduğu izlenimi verir. Hakikatin mutlaklaştırılmasına ve geleneğin önemini göz ardı eden nesnelci yaklaşımlara karşı, fakat epistemolojik alanda keyfiliği de reddeder. Her yorumlama girişiminin farklı bir tarzda anlama olduğuna dikkat çeken Gadamer'e göre, tarihsel-toplumsal ufukla girilen diyalogda anlam, bağlamsallıkla belirlenir; bu bakımdan ne keyfilik vardır ne de değişmez bir temel.

Gadamerci hermeneutiğin ayırt edici iki önemli özelliği, mutlak-değişmez bir temel arayışında olmadan, herhangi bir yöntemle sınırlandırılmayacak değişime açık bir hakikatten söz edilmesi; ve *her anlamının her zaman farklı tarzda anlama* olduğuna ve metnin anlamının yazarın niyeti ile sınırlandamayacağına dikkat çekilmesidir. Felsefi hermeneutikte anlamaya çalışılan her metin, yorumlayıcısına soru sorar ve yorumcu, metnin kendisine soru sormasına izin verdiği ölçüde yaratıcı bir anlamlandırma sürecine girmiş olur. Metin yorumla konuşmaya başlar ve yorumu –metnin yönelttiği soru ile yorumcunun ufku arasındaki ilişkide– bağlamsallık belirler.

Bu bakımdan, yorumcu ile metnin birbirlerini sürekli değiştirip dönüştürdüğü bir “hakikat”e işaret eden ve bu şekilde nesnellik saplantısına karşı konumlanan felsefi hermeneutikte yanlış anlamadan kaçınmak ve yabancılığı ortadan kaldırmak öncelikli çaba değildir. Ayrıca, nesnel bilgiye götürecektir

³⁹ G. Vattimo, *Nietzsche ile Diyalog*, Çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s.53-54.

yöntem fikrinin geçersizliğini vurgularken, anlamların keyfi belirleniminden söz edilemeyeceğinin altını çizen Gadamer'e göre, yorumlama sürecinde önemli olan, yabancı olan bilindik kılınmaya çalışılırken dünyaya ilişkin tecrübemizin genişleyerek zenginleşmesidir. Anlamın üretkenliği noktasında belirleyici olan tarih bilinci (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) ve –anlamayı olanaklı kılan– önyargularla bağlı olduğumuz geleneğin zenginliği, felsefi hermeneutiğin en güçlü yönünü ve evrenselliğini oluşturur.

Bu noktada, *yabancı olana, bilinmeyene* karşı farklı bir yaklaşım ortaya koyarak, sadece Gadamer'i değil, günümüz felsefesinde belirleyici olan pek çok düşünürü etkileyen Nietzsche'nin önemi büyüktür. Ve *yabancı olanı denetim altına almaya* dayanan “hakikat” tasarımlarının karşısında, *yabancı olana* ilişkin yorum çeşitliliğiyle kaynaşan, genişleyen ufuklara dikkat çeken Gadamer de, Nietzscheci *perspektife diyalog* vurgusunu ekleyerek, insanlığı yıkıma götüren “mutlak”ların olmadığı, fakat özellikle eylem olanakları bakımından yorumlamanın, tartışmaya ve değişime açık temeller üzerinden sürdürüldüğü bir “hakikat” anlayışının geliştirilebilmesinin yolunu açmıştır.

KAYNAKÇA

- Bernstein, Richard. *Beyond Objectivism And Relativism*, University Of Pennsylvania Press, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, Translated& Edited By D. Linge, University Of California Press, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg. "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. P. Rabinow- W. Sullivan, (Çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. "Metin Ve Yorum", *Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler*, (Der.-Çev. Hüsametin Aslan), Paradigma Yayınları, S.284-319, 2002a.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı Ve Fonksiyonu", *Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler*, (Der.-Çev. Hüsametin Aslan), Paradigma Yay., S. 1-22, 2002b.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (Der. Ve Çev. Doğan Özlem), İnkılap Yayınları, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth And Method*, Trans.By J. Weinsheimer-D. Marshall, Continuum Publishing, 2006.
- Heidegger, Martin. *Being And Time*, (Translated By M. Niemeyer Verlag), Blackwell Publishers, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will To Power*, (Translated By W.Kaufmann-R.J. Hollingdale), Weidenfeld Press, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, 1991.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*, (Çev.Oruç Aruoba), Hil Yayınları, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Tarih Üzerine*, (Çev.Nejat Bozkurt), İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*, (Çev.Levent Özşar), Asa Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*, (Çev.Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, 2007a.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca II*, (Çev.Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, 2007b.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, (Çev.Can Alkor), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009a.
- Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığ*, (Çev.Özden Saatçi), İstanbul: Say Yayınları, 2009b.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev.Gürsel Aytaç), İstanbul: Say Yayınları, 2009c.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları, 2010a.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları, 2010b.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010c.

Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010d.

Vattimo, Gianni. *Nietzsche İle Diyalog*, (Çev. Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

BİR KARŞIT-BİLİM TEZİ OLARAK DİLSEL GÖRELİLİK: WITTGENSTEİN, KUHN, RORTY, FEYERABEND

Ömer Faik ANLI*

ÖZET

Bu çalışmada 19. yüzyıldan bu yana modern insanın başat entelektüel uğraşı olarak görülen bilim, bir karşıt-bilim tezi olarak dilsel görelilik bağlamında incelenecektir. Özellikle Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend ve Rorty'nin yaklaşımları çerçevesinde bilimin bir "dil oyunu" ya da tikel bir "geleneğe" olarak konumu ve postmodern durum içerisinde olanağı sorgulanacaktır. Bu düşünürler bilimin gerçekliğin bilgisini elde eden tek yol olmadığını ya da bilimin dünyayı yansıtan biricik hakikat olmadığını öne sürerler. Bu durumda bilim ayrıcalıklı konumunu yitirir. Bu çalışma, dilsel görelilik tezi bağlamında bilimin alabileceği konumu sorgulamayı amaçlamaktadır.

***Anahtar Sözcükler :** Dilsel Görelilik, Bilim, Hakikat (Doğruluk), Dil Oyunu, Paradigma, Wittgenstein, Rorty, Feyerabend, Kuhn*

(Linguistic Relativity as an Anti-Science Thesis: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend)

ABSTRACT

In this paper, science which was seen as the principal intellectual act of modern man since the 19th century will be investigated in the context of linguistic relativity as an anti-science thesis. Specially, the possibility of science as a language-game or a particular tradition in the postmodern condition will be questionized within the framework of Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend and Rorty. They thought that, science is not the only way to get knowledge about reality or it is not the unique truth which reflects the world. By this argument, science will lost its exclusive status. This study aims to investigate the status of science in the context of linguistic relativity thesis.

***Key Words :** Linguistic Relativity, Science, Truth, Language game, Paradigm, Wittgenstein, Rorty, Feyerabend, Kuhn*

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Bilim felsefesi içerisinde post-pozitivizmin, pozitivizm ve neo-pozitivizmden ayrıldığı en önemli nokta, bu yaklaşımların ‘olgu’dan ne anladıkları ve kuram – olgu ilişkisini nasıl kurdukları bağlamında açığa çıkar. Kuramın önceliği düşüncesi bazı neo-pozitivist düşünürlerde ya da Popper’da kendisini göstermiş olsa da, ‘olgu’ların bağımsızlığı ve bilimsel söylem içerisindeki ontolojik konumu Kuhn’un çalışması ile öne çıkararak tartışılır hale gelmiştir. Bu tartışma, bilim felsefesi dışından Wittgenstein’in düşüncelerini alana argüman sağlayan bir kaynak olarak çekerken, dolaylı olarak da felsefenin kökensel tartışmalarından biri olan ‘doğruluk’ (hakikat) sorununu da yeniden gündeme getirmiştir. Böylelikle, bilimsel kuramlarda verili olarak bulunduğu ‘doğru’ bilginin ayırt edici niteliklerini çözümlenmekle kendisini sınırlayan ve bu yolla bilimle birlikte konumlanan pozitivist ve neo-pozitivist bilim felsefesinin çizdiği tartışma sınırının ‘bilimin gerçek doğasını’ anlayabilmek için genişletilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Diğer bir deyişle de bilim felsefesi, pozitivizm ve neo-pozitivizm ile dolaylı olarak ele aldığı ve geri planda tuttuğu ontolojik-epistemolojik problemlere geri dönmeye zorlanmıştır.

Temelde, pozitivist ve neo-pozitivist bilim felsefesinin doğruluğun uygunluk kuramına örtük ya da açık olarak bağlı kaldığı görülür. Bu bağlılıkla birlikte, önermelerin, ifadelerin, kuramların (daha genel olarak dilin ya da düşüncenin), ‘doğruluk’ / ‘hakikat’ değeri alabilmesi için uygunluk göstermesi gereken ve orada-dışarıda olan, doğru yöntemle ele alındığında, yöntemi izleyen herkese, her zaman açık olan bir ‘gerçeklik’ varsayılmaktadır. Bu varsayımla (temel kabulle) birlikte, özellikle pozitivist yaklaşım, bu gerçekliğin kendisini ‘olgular’ denilen ve tümce biçimi taşıyan öğeler halinde böldüğü ve bilimin konusunun bu olgular, amacının ise bu olguların uygun açıklamasını verebilmek olduğunu savlar. Böylesi bir açıklama, tek tek olguların (gözleme konu olan fenomenlerin) kuramsal bir yapıda olguya ilişkin ‘nasıl?’ sorusuna yanıt oluşturabilecek biçimde ilişkiselliğinin gösterilmesi yoluyla sistemleştirilmesidir. Olguların ‘gerçek’ sınırları, onların kendilerinde belirlenmiştir. Bu belirlenmişlik sayesinde, sistemleştirmenin (kuramsallaştırmanın) her aşamasında, bilimselliğin koşulu olarak sınanabilirlik, bir başka deyişle de doğrulanabilirlik olanaklı olmaktadır. Kuramdan bağımsız gerçeklik, her zaman kuramın sınanması için empirik ulaşılabilirliğe açıktır. Bu ulaşılabilirliği temele almayan ya da bu olanağı barındırmayan bir kuram ise bilimsel değildir. O halde, bilimselliğin ve anlamlılığın güvencesi, bir gönderge olarak önermenin ya da kuramın (doğru bir kuramın / hakikatin) gönderileni konumundaki gerçeklik ve bu gerçekliğe başvuru yoluyla doğrulama / sınama olanağının açık olmasıdır. Buna karşın Wittgenstein şu ifadeleri kullanır:

Bir varsayımın bütün sınanışı, onaylanması ve onaylanmaması, hepsi de zaten bir sistem içinde gerçekleşir. Ve bu sistem, bütün argümanlarımız için az çok gelişigüzel ve kuşkulu bir kalkış noktası değildir; tam tersine, argüman dediğimiz şeyin özüne aittir. Bu sistem,

kalkış noktası olmaktan çok, içinde argümanların yaşam bulduğu unsurdur.¹

Wittgenstein'in bu yaklaşımı ile Kuhn'un paradigmayı bilime önceleyen anlayışı arasındaki paralellik açıktır. Bu paralellik, özünde her türlü sınamanın, doğrulamanın ya da yanlışlamanın ve bunların nasıl yapılacağına dair yöntemsel belirlemelerin, içerisinde tanımlandıkları bir sisteme / paradigmaya / kurama göreliliğinin ifade edilmesidir. Kuhn'un eş-ölçülemezlik anlayışı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ifade edildiği biçimiyle düşünüldüğünde, ortaya çıkardığı sorunsalın temelde öncelikle ontolojik ardından da metodolojik olarak bir göreliliğe kapı açtığı görülmektedir. Öyle ki kuramdan bağımsız bir olgu belirlemesi yapılamayacağı gibi, belirlenmiş bir olguya yönelim biçimi de kuramdan bağımsız değildir. Daha genel bakıldığında, pozitivistimin de benimsediği ve modern bilimin Galileo ile başlatılabilecek, ilk nedenlere ilişkin sorudan olgular arası ilişkilere dair 'nasıl?' sorusuna geçiş ile esas kimliğini kazanması süreci de ancak modern bilimin içinden bakıldığında anlamlıdır. Kuhn için bu dönüşüm, adeta dünyaların değişmesi kadar radikal bir değişimdir.

(...) Galileo'yu Aristo'dan, Lavoisier'yi Priestley'den ayırma ille bir 'görüş' dönüşümü olarak betimlememiz zorunlu mudur? Bu kişiler aynı tür nesnelere baktıkları halde, gördükleri gerçekten farklı şeyler miydi? Araştırmalarını farklı dünyalarda yaptıklarını söylemenin geçerli bir anlamı olabilir mi? Bu soruları daha fazla erteleyemeyiz, çünkü yukarıda özetlediğimiz tarihsel örnekler kuşkusuz daha değişik ve çok daha alışılmış tarzlarda da anlatılabilir.²

Eğer kuramın / paradigmanın dışında kuram-yüklü olmayan (nötr) olgular söz konusu değilse ve bu olgulara başvuru yönteminin kendisi de kuram-yüklüye, bilimsellik ölçütü olarak ister 'doğrulanabilirlik' isterse de 'yanlışlanabilirlik' olarak alınsın, sınanabilirlik anlamını büyük ölçüde yitirmektedir. Çünkü hem sına yöntemi hem de sına için başvurulacak olgu artık paradigmanın / kuramın dışında ve bağımsız değildir. Daha belirgin olarak söylenebilecek olan, hiçbir olgunun paradigmadan önce, olduğu biçimiyle varolmadığı ve olası bir devrimsel paradigma (daha geniş anlamında *disipliner matris*) değişiminin ardından da varolmayacağıdır. O halde, Kuhn ve Wittgensteinci yaklaşımda 'doğruluğun uygunluk kuramı' işlevsel değildir. Kuhn'un deyişle "geleneksel epistemoloji paradigması", esasında bilimin gerçek işleyişine karşılık gelmemektedir.

Bunalım yaratan bu konulardan hiçbiri şimdilik geleneksel epistemoloji paradigmasına geçerli bir alması geliştirebilmiş değildir ama böyle bir yeni paradigmanın ne gibi özelliklere sahip olacağı hakkında yavaş yavaş bir fikir vermeye başladıklarını söyleyebiliriz. Ben kendi hesabıma, Aristo ve Galileo, sallanan taşlara baktıkları

¹ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 26.

² Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.184, 185.

zaman, birincisinin engellenmiş düşme ikincisinin ise bir sarkaç gördüğünü söylemenin yarattığı sorunları derinden duyuyorum. Aynı zorluklar daha da temel bir biçimde bu bölümün ilk tümcelerinde karşımıza çıktı; paradigma değişmesiyle dünya değişmese bile, bilim adamı farklı bir dünyada çalışmaktadır. Ben gene de buna benzer önermelerden bir anlam çıkartmayı öğrenmemiz gerektiği kanısındayım. Bilimsel bir devrim esnasında meydana gelenleri yalnızca tek ve değişmez bir veri kaynağının yeniden yorumlanışına indirgeyemeyiz. Her şeyden önce, veriler tartışmasız ölçüde değişmez değildir. Sarkaç, düşen bir taş olmadığı gibi, oksijen de filojistondan arınmış hava değildir.³

Kuhn, kuramlar ya da paradigmlar arası değişimlerin, sabit verilerin yorumlanışlarının değişiminden daha derin değişimler olduğunu söylerken, engellenen düşmeden sarkaca, filojistondan arınmış havadan oksijene geçişi dünyayı (gerçekliği) görüş biçimimizin tümüyle değiştiği süreçler olduğunu öne sürer. Kuhn'un metaforik kullanımı ile bilim insanı (özünde bilim topluluğu) yeni paradigma ile birlikte "ters görüntülü mercek takan adama benzer." Mercek değişimi ile birlikte dünyayı görüş biçimi tamamen değişen bu adam için, merceklerden bağımsız bir görüş olanaklı değildir. Kuhn bu bağlamda "Duyumsal deneyim gerçekten değişmez ve tarafsız mıdır? Kuramlar sadece hazırda duran verilerin insan-yapısı yorumları mı?" sorularını gündeme getirir.

Ona göre, Batı dünyasındaki felsefeyi üç yüz yıldır, doğruluğun uygunluk kuramı bağlamında ise Platon'dan bu yana, en fazla yönlendirmiş olan epistemolojik bakış açısı bu sorulara hemen ve hiç tereddütsüz 'Evet' yanıtının verilmesini emreder. Kuhn, bunun karşısına çıkarılabilecek tam olarak geliştirilmiş herhangi bir alternatif olmadığı için, kendisinin de bu görüşü büsbütün terk edecek durumda olmadığını belirtirken, bu görüşün artık etkili bir işlev gösteremediğinin açık olduğunu ve kurtarılması için, sadece gözleme dayalı 'tarafsız' bir bilim dili yaratma çabalarının da artık ümitsiz görüldüğünü ifade eder.⁴ Bilim insanlarının laboratuvarında gerçekleştirdikleri işlemler ve ölçümler 'hazırda' ya da 'verili' değil, paradigmanın öngördüğü ve paradigma ile birlikte bilimsel bir olgu halinde toplanmış verilerdir. Bu nedenle, laboratuvar çalışmalarını oluşturan 'nesnel' ve 'işlemler' dolaysızlıklarının çok ötesinde paradigma-bağımlıdırlar. Laboratuvar çalışması her durumda paradigma ile varlık kazanır. Bu paradigma olağan bilim aşamasını belirlemiş olan yaygın paradigma olabileceği gibi, bunalım yaşayan paradigmaya alternatif olan bir başka paradigma da olabilir. Ama paradigmanın yokluğunda hiçbir laboratuvar çalışması yapılamaz.

Katıksız bir gözlem-dili yaratılmasına gelince, belki bu ileride yapılabilir. Fakat Descartes'tan üç yüz yıl sonra böyle bir sonuç

³ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.185, 186.

⁴ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.190.

için beslediğimiz umut, hala doğru dürüst bir algılama ve zihin kuramının geliştirilebilmesine bağlıdır. Halbuki çağdaş psikoloji deneyleri böyle bir kuramın kolaylıkla baş edemeyeceği görüngüler üretmektedir. Ördek/tavşan örneğinin gösterdiği gibi, retina tabakalarında aynı izlenimler olan iki insan çok farklı nesnelere görebilmektedir. Diğer taraftan da, ters mercekler örneğinde olduğu gibi, retina tabakalarında farklı imgeler olan iki kişi de aynı şeyleri görebiliyor.⁵

Bu yaklaşım üzerinden Kuhn daha somut bir örnek vermektedir:

Atomla ilgili kuramların bilim adamlarına ne ifade ettiği konusunda biraz fikir sahibi olmak isteyen bir araştırmacı, saygıdeğer bir fizikçi ile ileri gelen bir kimyacıya, tek bir helyum atomunun molekül sayılıp sayılamayacağını sormuş iki bilimci de hiç tereddüt etmeden cevap vermişler, ama verdikleri cevaplar aynı değilmiş. Kimyacı helyum atomunun bir molekül olduğunu, çünkü gazların hareketleri ile ilgili kinetik kuramının çerçevesinde tam da bir molekülden bekleneceği gibi davrandığını söylemiş. Öte taraftan fizikçiye göre de helyum atomu molekül sayılamazmış çünkü moleküllere özgü bir spektrum özelliği taşıyormuş. İki adamın da aynı madde parçacığı hakkında söz ettiklerini kabul etsek bile, her birinin nesneyi kendi araştırma eğitimi ve uygulaması açısından gördüğü muhakkak.⁶

İki saygın bilim adamının, aynı ‘madde parçacığı’na, bir başka deyişle aynı ‘gerçeklik’e bakarak farklı ve hatta karşıt yanıtlar vermesi, Kuhn’un üç yüz yıldır hakim olduğunu ileri sürdüğü epistemolojik temele bağlı pozitivist yaklaşıma göre birinin yanıtının ‘doğru’ diğerinin yanıtının ise ‘yanlış’ olması ile açıklanabilmektedir. Bununla birlikte, Carnap ve Hempel gibi neo-pozitivistler ‘molekül’ gibi kuramsal bir terimin, kuramla varlık kazandığını kabul ederler. Onlar için önemli olanın bu terimin empirik düzey ile bağlarının kuram içerisinde kurulabilmesidir. Eğer terime bağlı öngörüler denetlenebilir olarak empirik düzeye bağlanabiliyorsa her iki kuram da bilimseldir. Buradaki sorun, terimin karşılık geldiği ontolojik durumdur. Neo-pozitivizmin özel olarak tartışmadığı ontolojik boyut Kuhn’un sorularını yönelttiği alandır.

Her iki bilim insanı da madde parçacığının bir molekül olup olmadığı sorusuna, bağlı oldukları kendi kuramları bağlamında ‘doğru’ ve ‘doğrulanabilir’ yanıtlar verebildikleri varsayıldığında, hangisinin ‘gerçekliğin’ doğru temsili ya da açıklaması olduğu sorusu gündeme gelecektir. Soruya verilecek yanıt, aynı doğa parçası üzerine söz söyleyen iki kuramın gerçekliğin iki farklı temsili olduğu yönünde olursa, bu yanıt doğruluğun uygunluk kuramından ayrılmayı

⁵ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.191.

⁶ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.111.

gerekli kılacaktır. Böylesi bir 'ayrılma', bilim etkinliğinin fiili çalışmasını etkilemese de, 'gerçeğin bilgisi' olarak bilim imgesinin, bilimin ürettiği teknolojiden bağımsız otoritesini sarsabilecek niteliktedir. Bu durumu açıklayabilmek için bilim imgesinin içerdiği ve pozitivizmin genellikle örtülü olarak kabul ettiği 'doğruluk', 'gerçeklik' tanımlarının ve özellikle de 'verili gerçeklik' anlayışının tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü 'gerçeklik' herkesin ulaşabileceği biçimde 'verili' değilse, gerçekliği ifade eden ve ona bağlı olarak 'doğru' değerini alan ifadeler, kuramlar vb gerçekliğe gönderim ya da gerçekliği 'yorum' farklarına bağlı olarak birbirlerini yanlışlamadan çoğul 'hakikatler' / 'doğruluklar' olarak var olabileceklerdir.

Bu bağlamda çoğulluğu ortadan kaldıran paradigma (geniş anlamıyla disipliner matriks), aynı zamanda yarı metafizik ilkeleri ve modelleri ile gerçekliğe ilişkin bir ontolojik kabulü de beraberinde getirdiğinden, bilim insanlarının dünya algısı bağlamında yeni bir 'dünya' / 'gerçeklik' de kurarlar. Yeni bir paradigmayla bilim insanları yeni araçlar benimseyerek, farklı yerlere bakmaya başlarlar. Diğer taraftan, bilim insanları devrimler sırasında bildikleri ve yeni paradigmadaki korunmuş olan araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıkları zaman yeni ve farklı şeyler bulabilirler.

Sanki bilim topluluğu birden bambaşka bir gezegene taşınmıştır ve bu gezegende tanıdık nesnelere hem farklı bir ışıktaki görünürler hem de bilinmeyen bazı başka nesnelere bir arada bulunurlar. Tabii aslında böyle bir olay olmamıştır, herhangi bir coğrafi aktarım söz konusu değildir. Laboratuvarın dışındaki günlük yaşam eskisi gibi sürüp gitmektedir. Fakat yine de paradigma değişiklikleri gerçekten bilim adamlarının, araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Söylemek istediğimiz, bu dünyayla olan ilişkileri yalnızca gördükleri ve yaptıkları ile sınırlı kaldığı ölçüde, bilim adamlarının bir devrimden sonra farklı bir dünyayla ilişki kurduklarıdır.⁷

Paradigma değişimlerine ya da farklı bilim dallarının farklı paradigmalara sahip olmasına bağlı böylesi bir çoğullukta, bir hakikat / doğruluk iddiasına 'otorite'sini veren gerçeklik olmayacak, en azından bu 'otorite' saf gerçekliğe gönderim üzerinden kurulamayacaktır. İşte bu durumda 'bilimsel hakikat' ya da 'bilimsellik' terimlerine eşlik eden, bilimin, 17. yüzyıl sonrası ve özellikle de 19. yüzyıl bilim imgesi ve pozitivizm ile birlikte kazandığı 'insanlık için en üstün yol gösterici olma' iddiasını aynı güvenle savunmak güçleşecektir. Bu nedenle bilim çalışmaları içerisinde, 'bilimsellik'in niteliğinin tartışılması, savunulması ya da eleştirilmesi öncelikle 'gerçeklik', 'verili gerçeklik' ve post-pozitivizm ile açığa çıkan 'sosyal bir inşâ olarak gerçeklik' kavramlarının ele alınmasını gerektirir. Kuhn'un ifadesi ile,

Bilim adamının, gözleri ve araçları ile gördüklerinden başka ve öte başvurabileceği hiçbir ölçüt yoktur. Eğer algılamadaki

⁷ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.75.

değişikliğe daha üst bir otoritenin neden olduğu gösterilebilirse, o zaman bu otoritenin kendisi, her ne ise, verilerin kaynağı haline gelir. O zaman da algılayışındaki değişimler bir sürü problem yaratır.⁸

Bilim felsefesinin üzerinde daha derinlikli olarak durduğu problem, bilimsel kuramları oluşturan dilin sadece gözlem terimlerinden ya da bu terimlere gönderimde bulunan ve onlara (tarafsız gözlem diline) indirgenebilecek terimlerden mi oluştuğuna ya da oluşturulabilip oluşturulamayacağına ilişkindir. Daha açık ifade edilirse, gerçekliği açıkladığı düşünülen bir bilimsel kuramı oluşturan terimlerin tümü doğrudan empirik içeriğe sahip değilse ya da tarafsız bir empirik içerik olanaklı değilse ve kuramın esas açıklayıcı gücü bu içeriğe sahip olmayan terimlere bağlıysa, bilimsel bir kuram ‘verili gerçekliği’ mi açıklamaktadır? Eğer cevap olumsuz ise, bilimsel bir kuram empirik içeriğe sahip olmayan kuramsal terimleri (Helyum *atomu*, *molekül* vb.) ile gerçekliği kendi modeline göre mi biçimlendirmektedir?

Bu durumda bilimsel bir kuram ile spekülatif bir ‘kuram’ arasındaki farkın nasıl belirlenebileceği bilim felsefesinin cevaplandırılması gereken epistemolojik ve hatta ontolojik bir soru haline gelmektedir. Sosyal inşânın Kuhncu anlamda bilim topluluğu bağlamında ele alınmasını da önceleyen yaklaşım, kuramsal olmayan ya da kuram-öncesi yaşamın ‘gerçeklik’ olarak neyi gördüğüne ilişkindir. Bu gerçeklik ‘çoklu gerçeklikler’ arasında, kendini en üstün ya da ilksel gerçeklik olarak sunması bakımından önemlidir. Bu alan (bazen bilimsel doğruluğun da onu aşmasını gerektirecek biçimde) insanların doğal tutumlarını belirler konumdadır. Bu alan, doğrudan duyumlara konu olan gerçekliktir ve ‘sağduyu’nun kaynağı konumdadır. Post-pozitivist bilim felsefesinin beslendiği akımlardan biri olan dil felsefesinin belirli bir kanadı (Wittgenstein’in ikinci dönemi ile başlayan dil felsefesi) ise bu alanı gündelik dilin kuruluşu üzerinden ele alır. Buna göre, bilimin kendisine konu edindiği fenomenlerin öncelikli olarak deneyimlendiği bu gerçekliği dolayımlayan birbirine özsel olarak bağlantılı iki öge gündelik dil ve özneler-arasılıktır. Gündelik hayatta kullanılan dil, sürekli olarak (bir temel olması bakımından) zorunlu nesnelleşmeler sağlar ve bu nesnelleşmelerin içinde anlam kazandığı ve gündelik hayatı herhangi bir kişi için anlamlı kılan bir düzen tesis eder. Özneler-arasılık ise, yine dil üzerinden gerçekleştirilmiş olan nesnelleşmeleri sabitler. Diğer bir deyişle, bir nesneye gönderimde bulunulduğunda, aynı dili öğrenmiş ve onu aktif olarak kullanan herkesle ortak olan bir dünyaya gönderimde bulunulmuş olur.⁹ Bu bağlamda gündelik-dil gündelik-gerçekliği iradi olarak ‘yaratmaz’ ya da ‘biçimlendirmez’, fakat daima ona eşlik eder ve ondaki her tekil ögeyi diğer her şey ile ilişkilendirir.

Bu nedenle herhangi bir alanda bir şey ile karşılaşmak, onu bu anlamlı nesnelere ağına doğrudan dahil etmeksizin ya da onu bu anlamlı nesnelere ağına

⁸ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.178.

⁹ Peter Berger, Thomas Luckman, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s.35-37.

tercüme etmeksizin olanaklı görünmemektedir. İnsan düşüncesinden, dilinden, genel ifade ile insandan bağımsız, kendinde her ne ise o olarak varolan gerçeklik, bu ağ ile örtülmüş olarak anlamlı bir gerçeklik olarak deneyimlenir. Gündelik-gerçekliğin bilgisi, işte bu anlamlı gerçekliğin bilgisidir. Bu anlamıyla bilgi, bir şeyin ne olduğunun (ya da ne olmadığıının) bilgisidir. Herhangi bir şeyin ne olduğunu sormak, o şeyin ‘anlamının’ ne olduğunu sormaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle, felsefenin klasik sorusu olan ‘o şeyi o şey yapan nedir?’ sorusunun gündelik-gerçeklik bağlamındaki cevabı ‘o şeyin anlamı’ olacaktır. Bu haliyle dünya, nesnelere değil, anlamlardan oluşan bir bütündür. Bu görüşten uzak olarak, neo-pozitivizmin ‘anlam’ sorunu üzerinde durması ve katı tutumda, sadece doğrulanabilir olan önermelerin anlamlı olarak kabul edilebileceğini öne sürmesi, anlamı dilin kullanımına ve özneler-arasıyla bağlayarak dil ve gerçekliği bütünsel olarak bir kâğıdın iki yüzü gibi gören yaklaşımın ters yansıması gibidir. İkinci yaklaşıma göre, aynı kâğıdın bir yüzüne bakıldığında, diğer yüzün arkada kalması gibi dilin ardında gerçeklik, gerçekliğin ardında dil vardır.

Bilimsellik ve Ontolojik Temelin Dil – Metafizik Arasında Salınımı

Anlama yapılan vurguya ve önelemeye itiraz olarak, Antik Dönemden neredeyse Galileo’ya dek, bilim anlayışının temel sorusunun ‘neden’ olduğu ve modernitenin bilim anlayışının bu anlamdaki temel bilimsel soruyu ‘nasıl’ olarak değiştirdiği hatırlatılır. Bu değişime bağlı olarak, anlam ile iç içe geçmiş bilgiye yönelik ‘ne’ sorusundan bilimsel yönelim bağlamında bir farklılaşma yaşandığı öne sürülür. Bu durumda, ‘ne’ sorusuna farklı yanıtların verilebileceği farklı anlam dünyalarının varlığı ile ‘neden’ ve özellikle de ‘nasıl’ sorusunun sınırlı sayıda yanıtının verilebildiği bilgi dünyası rahatlıkla ayırt edilebilir görünmektedir. ‘Ne’ sorusunun yanıtı, belirli bir bütünsel anlam dünyasını (dil dünyasını) gerekli kılarken, ‘neden’ ve özellikle de ‘nasıl’ sorusunun yanıtı belirli bir tür ilişkilendirmeyi ve gönderimi (ve bu gönderime bir ‘yanıtı’) gerekli kılar. Bu belirli tür ilişkilendirme ve gönderim gözleme konu olan fenomenin somut (yine gözleme konu olan) değişimleridir. Örneğin, Kopernik’in ele aldığı ‘gezegen hareketleri sorunu’nda, gök cisimlerinin gözlemlenen hareketlerini nasıl ve neden gerçekleştirdikleri ve belirli bir süre sonra nerede gözlemlenecekleri sorularının yanıtı, görelilik olarak ‘gök cisimleri’nin farklı anlam dünyalarında taşıdıkları ya da ifade ettikleri anlamlardan (farklı ilişkiselliklerden) bağımsızdır. Gök cismi ister bir tanrıyı sembolize etsin ister doğrudan ruhani bir varlık olarak görülsün (ne sorusunun olanaklı ayrı ayrı bütün yanıtları bağlamında) soru cismin bir noktadan diğerine hareketine ilişkin olduğunda, yanıtın gönderiminin yine bu gözlemlenmiş hareketle açık olarak ilişkilendirilmiş olması gerekmektedir. Sorulacak sorunun ‘hareket’e yönelik olmasını sağlayan, belirli bir anlam dünyasının varlığı (Kopernik’in anlam dünyası) ve önemi tartışılmaz olsa da, sorunun sorulmasının ardından verilecek yanıt aynı koşullarda ‘gözlem’ yapabilen (cismin bir noktadan diğer bir noktaya

doğru yer değiştirdiğini saptayabilen) herkes için aynı ‘anlama’ gelecektir. İşte, farklı anlam dünyalarına ait olsalar da yukarıdaki koşulu sağlayan herkesi aynı noktada buluşturan bu ortaklık (ya da ortaklığın sağlayıcısı) Kopernik’in anlam dünyası değil, ona eşlik eden bir öğedir. Bu, ‘ne’ (*what*) sorusuna eşlik eden türde anlamsal bir bilgi değil, ‘nasıl’ (*how*) sorusuna eşlik eden sınanabilir türde bir bilgidir. Sorunun özel niteliği bu sınanabilirliği beraberinde getirmesi ya da diğer bir deyişle yanıtının sınanabilirlik koşulunu taşımasını gerekli kılmasıdır. Bu nedenle, ‘bir şeyi bir nesne olarak kavramak’ olarak öne sürülen genel bilgi tanımının altında bilimsel bilginin özel bir yeri vardır.

Pozitivizmin olası hatası, bilimsel bilginin özel yerini, tüm bilgiyi ve hatta anlamı yadsımak pahasına vurgulamasıdır. Bu bağlamda, bilimsel bilgi kendine has sorusuyla, dünyanın öğeleri arasındaki içkin düzenlilik anlamında ‘dünyanın diline’ yönelik olarak, ona gitgide yaklaşmayı ve onunla örtüşmeyi amaç edinmiştir. Bu nedenle de dilin dünyaları içinden dünyanın diline doğru ‘bilgi’ üzerinden bir çıkışı olanaklı kılma iddiasındadır. O halde, söylenebilecek olan şudur: gündelik dil de dahil olmak üzere şeylerin anlamlı olarak nesneleştikleri farklı dil dünyaları (anlam dünyaları) vardır ve bunlar dil dolayımında var oldukları için birer sosyal inşâdırlar. Bunlar aynı zamanda değerlerin açığa çıktıkları alanlar olarak insan yaşamı için asli ve önemlidirler. Fakat bu dünyalar arasında, bilimsel dilin iddiası, değerlere bağlı olmaksızın dünyanın (gerçekliğin) dilini yansıtabilme özelliğinin, kendi temel niteliklerine bağlı olarak yine bilim diline has bir özellik olduğudur. Bu iddia, dilsel olmak bağlamında kökensel bir özdeşliği paylaşan farklı söylemler arasında bilimsel söylemin ayrıcalık talebine değil, bilimsel söylemin dilin inşâ edici gücü kadar önemli bir diğer gücü olan ifade etme gücüne dayanıyor olmasıdır. Bu anlayışın yansımaları olan bilim tarihi yaklaşımına göre, binlerce yıllık bilim tarihi işte bu iddianın sınanmasından başka bir şey değildir. Bu sınama, kökleri Antik Yunan Doğa Filozoflarına dayanan bilimsel kuramlar tarihinin ta kendisidir. Bilimsel kuram, kendisi dilsel bir ‘yapı’ olsa da doğrudan doğruya doğaya / gerçekliğe uygulanır ve uygulamanın sonuç vermesi beklenir. Diğer bir deyişle, bilimde dil doğaya uygulanan bir araçtır ve doğayı inşâ etmez. Bu nedenle de farklı anlam dünyaları, sosyal gerçeklikler olarak olanaklı olsa da insandan bağımsız ve insan tarafından bilim aracılığıyla, bilimsel soru bağlamında bilinebilir olan tek bir gerçeklik vardır. Karşıt savın, diğer bir deyişle dilsel göreliliğe bağlı olarak, gerçekliğin bütününe de görelî ve çoğul olduğu savının temelinde, ifade edilmiş bir olguyla onun ifadesini birbirinden ayıramamaya bağlı olarak bütün ifadelerin ‘olgu inşâ edici’ oldukları yanılığısı yatmaktadır.

Oysa Kuhn, Kopernik Sistemi’ndeki ‘gezegen’ ile Batlamyus Sistemi’ndeki ‘gezegen’in aynı olmadığı konusunda ısrarlıdır. Anlamından soyutlanmış noktalar olarak gezegenlerin hareketlerinin gözlemlenmesi, sanıldığı gibi özdeş gözlemler değildir. Çünkü, Batlamyusçu bir astronomun yaptığı gözlem her defasında bağlı olduğu paradigmanın (disipliner matriksin) temel kabullerinin koşulları dahilinde gerçekleşecektir. Astronom, gözlerini gökyüzüne çevirdiğinde, nötr bir alıcı olmaktan çok uzaktır. Onun aradığı daima dairesel harekettir. Buna uymayan gözlemlerini zaman zaman reddetmekte ya da gözlemi

dairesel hareket ön kabulüne uyduracak kuramsal araçlar icat etmektedir. Bağlı olduğu paradigmadan (disipliner matriksten) gelen düzgün dairesel harekete atfedilen özel önem ortadan kalkıncaya kadar, belki de binlerce gözleme rağmen elips yörüngeler bilimin gündemine gelmemiştir. Çünkü 'hareket'in kendisi de gözlemden değil, kuramdan (paradigmadan) yola çıkılarak tespit edilen bir fenomendir. Benzer bir biçimde, bilimi olanaklı kılan Kuhncu disiplinler matriksin temel öğelerinden 'modeller' de her iki yaklaşımda farklılık gösterirler. Modeller, dil dolayımında kurulmuş olduklarından, iki farklı disiplinler matriksin bilim anlayışları da buna bağlı olarak değişmektedir. Daha önceki benzetime bir kez daha başvurulduğunda, dilin ya da özeld bilimsel dilin 'olgu inşa edici' özelliği, dil – gerçeklik arasındaki ilişkinin bir kâğıdın iki yüzü gibi anlaşılması üzerinden dikkate alınmalıdır. Her türlü olgu inşasının ardında, gerçeklikle bir tür ilişki vardır. Bu, dilin olgu yaratması değildir. Anlayışlar arasındaki temel fark, dil - gerçeklik ilişkisinin nasıl kurulduğu ve ne tür bir ilişki olarak anlaşılması gerektiğindedir.

Aynı benzetimin epistemolojik karşılığı, 'mercek' benzetiminde kendisini gösterir. Genel olarak dil, özel olarak ise bilim dili gerçekliğin ardından görüldüğü bir mercekle olarak işlev görür. Farklı mercekler, farklı 'görüntüler' açığa çıkaracağından ve merceksizlik olanaklı olmadığından kökensel olarak bütün mercekler eş-değerdirler. Diğer taraftan, bilim tarihinde bahsi geçen 'ne?' sorusundan 'nasıl?' sorusuna geçiş, matriksin 'değerler'indeki bir değişimdir ki, bunlar da kökenlerinde dilsel kabullerdir. İki bin yıl boyunca 'ne' ve 'neden' soruları bilimselliğin başat ve belirleyici soruları olduysa ve Galileo'dan bu yana 'nasıl?' sorusu bilimselliğin belirleyicisi ise bu iki anlayış arasında bilimsellik değerlendirmesi neye göre yapılacaktır? İkincisinin büyük bir öngörü gücü ve teknoloji ürettiği yadsınamaz bir gerçek olsa da, 'öngörü gücü' ve 'teknoloji' yine modern bilimin açığa çıkardığı ölçütler olduğu da yadsınamaz. Görüldüğü üzere, bilimsellik ölçütü de bilim anlayışına göreli olarak değişmektedir.

Bunların hepsi göz önüne alındığında, bilimsel topluluğa yapılan vurgu da hatırlanacak olursa, 'bilim dili'nin işlevsel bir araç olduğu ve geliştiği yadsınmamakla birlikte, gerçeklik ile kurduğu ilişki bağlamında dil dışına açılabilen ya da saf gerçeklikle örtüşebilen bir yapıda olduğu savı kabul edilmemektedir. Kuhn, doğrudan bu konuya eğilmese de, onun bu savı bilim ideolojisinin bir parçası olarak değerlendirmesi muhtemeldir. Diğer bir deyişle, bilim ile gerçeklik arasında kurulan ilişkinin niteliğine ilişkin kabuller, büyük oranda bilim ideolojisinin ürünüdür. Buna karşın bilimin ontolojik temeli, her durumda yarı-metafizik ilkelere (Kuhn'un modellerine) dayanacağından 'inanç' bağlamında ele alınmalıdır.

Hakikat (Doğruluk), Dil Oyunları ve Dilsel Görelilik İlkesi

Dilin dolayımında gerçeklik anlayışının açığa çıkardığı durumda, bilim, gerçekliğin bilgisi olma otoritesine sahip değildir, çünkü böylesi bir durumda, gerçekliğin bilgisi olarak tek bir 'Hakikat' / 'Doğruluk' değil, bağlamsal ve

görelî hakikatler / doğruluklar çoklusu söz konusu olacaktır. Rothacker, farklı bir bağlamda fakat paralel bir düşünme biçimiyle bu durumu, görelî hakikatlerin / doğrulukların rekabetine “tarihselcilik problemi” olarak teşhis eder. Ona göre, tarihselcilik problemi, -bilim etkinliğinin de içerisinde bulunduğu- çok sayıda insani kültür çevresi ve kültür çağının hep bir ‘dogmatik’¹⁰ ışığında yaratılmış eserler üretmiş olması ve üretmeye devam etmesiyle açığa çıkar.

Bu eserlerin yaratıcıları biçimsel olarak “doğruluk”u bulma iddiasında uyuşurlar; ama buna rağmen içeriksel olarak bu konudaki “kanaatler”i doğrultusunda birbirlerine karşı çıkarlar. Bu durumun, mutlak geçerlilik iddiası taşıyan çok sayıda stilin [yaklaşımın] bulunmasından kaynaklandığı da söylenebilir. Kısacası, bir stiller çokluğu vardır ve tarihselcilik probleminin temel motifi, bu çok sayıda stillerin rekabetidir.¹¹

Bu rekabet ortamına karşın, Modern Bilim imgesi, Feyerabend’in ifadesi ile *Birinci Dünya bilimi*, ‘olası’ hakikatler / doğruluklar çoklusunu ortadan kaldıranın aracı ya da zemini olarak işlev görmüştür. Feyerabend bunun nedeninin diğer hakikat iddialarının iflası değil, Birinci Dünya bilimini uygulayan toplumların daha büyük askeri güce sahip olmaları gibi bilim-dışı koşulların bir sonucu olduğunu iddia eder. Ona göre, “yerli” toplumların kıtlık ve iklim sorunlarıyla, doğal afetlerle baş etme usulleri ve bunlara yönelik bilgi biçimleri çürütülmek [yanlışlanmak] şöyle dursun, sömürgeciler tarafından üstünkörü bir tarafa kaldırılıp atılmıştır.¹² Oysa yapılması gereken böylesi bir -pozitivist- ‘kaldırıp atma’ değil, öncelikle bilimin diğer hakikat iddialarına karşı ve bunun da ötesinde kendinde bir meşruiyete sahip olduğunun gösterilmesidir. Buna karşın, pozitivist ‘kaldırıp atma’ eğilimi, bilim imgesinin gücüne dayanarak, bilimin hakikat / doğruluk bağlamında meşruiyetini verili kabul ederek, tarihselliği ve görelilikçiliği metafiziğe (ve bilim / metafizik kutuplaşması içerisinde ikinciye dahil ettiği her tür düşünce biçimine) yüklerken, “bilim”i bir model olarak onlara ‘dayatmaktadır’.

(...) tarihselciliğin ve görelilikçiliğin geçerli olamayacağı bir alandan söz edilir ve bunların sınırlarının bu alanın sınırlarında son bulduğu ileri sürülür: Sağın bilim. Felsefi tartışma, metafiziklerin “çokçeşitlilik”i üstünde yoğunlaşacağına bunların “bilimsellik”i üzerine yöneltilmeli ve hatta bu yapılırken, bizzat felsefenin “bilimsellik”i de sağlanmalıdır. Daha doğrusu, felsefe kendisini sağın bilimler modeline göre “bilimselleştirmelidir”.¹³

Oysa, metafizik, üst anlatılar bütünü olarak inanırlılığını kaybederken, bilimin sahip olduğu hakikat / doğruluk otoritesinin meşruluğunun sorgulanması,

¹⁰ Rothacker’in ‘dogmatik’ kavramı, Kuhn’un paradigma kavramı ile örtüşmektedir.

¹¹ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 47.

¹² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 8.

¹³ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 48.

ortaya bir sorun çıkarmaktadır. Çünkü, “*tek tek bilimlerin temel kavramlarının felsefeye yönelmeksizin asla açıkça düşünülemediği*”¹⁴ savı, üst-anlatılar ile bilim arasındaki bağın koparılamayacağı gibi bir sonuç doğurmaktadır. Bu bağlamdaki meşrulaştırılabilirlik sorunu Lyotard’ın üstanlatılar olarak kavramsallaştırdığı söylemlerin temel özelliklerine bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lyotard bilgi ve bilimsel bilgi arasında ayrım yaparak, bilimi gönderimde bulunduğu nesnelerin açık gözlem şartlarında elde edilebilirlik koşulunu sağlayan düz anlamsal önermelerden oluşmuş bir alt bilgi kümesi olarak tanımlamıştır.¹⁵ Buna karşın, bu tanımlama, alt kümenin meşruluğunun kümede içerilmemiş koşullara bağlı olması gibi bir sorunu da açığa çıkarmıştır. İşte tam da bu sorun bilimin meşruluğunu sağlayan epistemolojik çerçevenin (epistemoloji kuramının / üstanlatısının) meşruluğu ya da Lyotard’ın ifadesi ile “inanılabilirliği” sorununu açığa çıkarır. Çünkü, bu durumda bilimin meşruluğunu sağlayan epistemoloji bilime dışsaldır. Eğer epistemoloji bilime dışsal bir dayanak sağlıyorsa ve kendisi asli olarak anlatsal bir yapıdaysa, bu, bilimin meşruluğunun anlatsal yapılara bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan epistemoloji bilime içkin ve onun için özsel hangi epistemolojinin bilimsellik niteliğini kazandırdığı ve farklı epistemolojilere dayanan kuramların bilimsel olup olmadığı ya da birden fazla epistemolojinin söz konusu olmasına bağlı olarak farklı bilimlerden söz edilip edilemeyeceği soruları açığa çıkacaktır.

Bilimsel bilginin meşruluğu bağlamında, temeldeki epistemolojik söylem (uygunluk kuramı) doğruluğun belirlenmesine ilişkindir ve gerçekliğin örtük olarak tanımlanması bağlamında ontolojik bir boyut da içermektedir. Sorun tam da bu söylemde açığa çıkar. Örneğin, gezegenlerin izlediği yol (gönderilen / bilimsel önermenin ifade ettiği şey) Kopernik’in önermesinde gerçekte olduğu hali ile uygunluk içerisinde ‘ifade edilmiş’ olmalıdır.

Fakat Kopernik’inkiyle aynı düzeydeki önermeler aracılığıyla
bilebilen uygunluk kuralı sorunsal olmaktadır. Söylediğim doğrudur
çünkü doğru olduğunu kanıtıyorum –peki ama hangi türden bir kanıt
vardır ki benim kanıtım doğru olmaktadır?¹⁶

Doğruluk (doğrulanabilirlik) ölçütünü belirleyen söylemin (kuramın) doğrulanabilmesi nasıl olanaklı olacaktır? Bu durum, bilimin kendisini arındırmaya çalıştığı metafiziğin (anlatının) ‘bilim’e geri dönüşü müdür yoksa böyle bir arındırma işleminin olanaksızlığının anlaşılması mıdır? Richard Rorty’ye göre bu bir geri dönüş değil, orada-dışarıda keşfedilmeyi bekleyen bir ‘Hakikat’in olduğunu varsayan geride kalmış bir çağın dilini (dil-oyununu) kullanma ayarısına kapılmak ve o dilin açığa çıkardığı sorunları çözme

¹⁴ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 54.

¹⁵ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 50.

¹⁶ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 59, 60.

çalışmaktır. Oysa yapılması gereken sorunların kaynağı olan dil-oyununun feshedilmesi ve yeni bir oyuna geçilmesidir. Bilim, kendisini ‘eski safsataları ortadan kaldıran’ ve ‘gerçekliği gerçek şekli içerisinde bilen’ bir üst-anlatı ya da üst-anlatıları temelsizlikleri nedeniyle değerden düşüren ve bilgi alanının dışına sürgün eden nihai bir etkinlik ya da bir temel-söylem olarak değil, içkin kuralları tarafından biçimlendirilmiş bir dil-oyunu olarak konumlandırılmalıdır. Buna göre bilim, gerçekliği gerçek şekli içerisinde bilmek, gerçekliğe uygun, onu yansıtan önermeler ifade etmek, ‘Hakikati’ / ‘Doğruluğu’ keşfetmek gibi amaçların formüle edildiği geçmiş anlayışın dili yerine kendisini dil oyunları anlayışının terminolojisi içerisinde yeniden tanımlamalıdır.

Bu terminolojinin başat kavramını Wittgenstein şu şekilde ortaya koyar: “*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de ‘dil-oyunu’ diyeceğim.*”¹⁷ Bu bütün içerisinde dile ilişkin farklı uygulamalar, kullanımlar, edimsellikler ise ‘dil-oyunları’ olarak adlandırılmaktadır. Yine Wittgenstein’in ifadesiyle, “(...) ‘*dil-oyunu*’ terimi, *dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkartma anlamına gelir.*”¹⁸ Ancak dil, parçalar olarak dil oyunlarının bir toplamı değildir. Bir başka deyişle, dil oyunları bir bütünün ilişkisel parçaları ya da *bir yap-boz bulmacasının parçaları* olarak değil, bir alet kutusu içerisindeki farklı aletler ya da daha genelde farklı aletler içeren alet kutuları gibi işlev görmektedirler. Rorty’ye göre, “*alternatif sözcük dağarlarını [dil oyunlarını] bir bulmacanın parçaları gibi ele almak, tüm sözcük dağarlarının vazgeçilebilir ya da öbür sözcük dağarlarına indirgenebilir olduğunu, ya da tüm öbür sözcük dağarlarıyla tek bir büyük birleşik sözcük dağarı içinde birleştirilmeye elverişli olduğunu varsaymak demektir.*”¹⁹ Wittgenstein’da dil bir oyunlar ailesi olarak tanımlanır ve dilin sözcükleri, bağlama ve kullanılan alana göre değişik anlamlar alırlar. Wittgenstein’a göre, dille birlikte birtakım eylemler de açığa çıkmaktadır ve dil ile eylemler arasında bir bütünlük vardır. Bir dilsel yapıyı anlamak, onun hangi eylemlerle kullanıldığını ya da ona hangi eylemlerin eşlik ettiğini bilmek demektir.

Bu düşünce biçimi, Kuhn’un örneklikler (arketipler) olarak paradigma anlayışı ile paralellikler taşır. Bu anlamıyla paradigma, başarı kazanmış bulmaca çözümleridir. Bunları örnek alan ve bunlarla eğitim alan bilim insanı, çoğu zaman temel seviyesinde ne yaptığını açıklayamaz, fakat edimini başarı ile gerçekleştirebilir. Öyle ki, bilim insanının eğitimi de bu anlamda pratik yaparak bilim dilini öğrenmektir, onun kuramsal temellerini sorgulamak ya da tekrar kurmak değil. Tekrar Wittgenstein’in düşüncelerine dönülecek olursa, dilin bu edimselliği ve dilin bir idealite değil de öğrenilen bir pratik olması, dil ile özneler-arasılık ve gelenek kavramları arasında da bir bağlantı kurmakta ve pratikle beraber insansal ihtiyaçları, kullanımı ön plana çıkaran pragmatizmin

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küreyl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küreyl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 24.

¹⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 35.

anlam yaklaşımı ile örtüşmektedir. Bu nedenle Wittgenstein'a göre, sözcükler 'bir alet kutusundaki aletler' gibi işlev görmektedirler. Oysa epistemoloji için de temel oluşturan geleneksel anlayış, dilin gerçek dünyayı yansıtan bir ayna olduğudur. Rorty, temsilci, özcü, temel arayıcı felsefe olarak nitelendirilebilecek "epistemoloji merkezli felsefe" ya da "Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe" olarak atıfta bulunulan felsefeyi, bu tür felsefenin etrafında şekillendiğini düşündüğü *Ayna Metaforu*'nu serimleyerek ve detaylı bir eleştiriye tâbi tutarak ele alır. Bu girişim, aynı zamanda, -neredeyse- bilgi iddiasını meşru kılmaya çalışan tüm bir felsefe tarihinin eleştirisidir. Rorty, belki de postmodern durumu da tarif edecek biçimde, son yıllardaki dönüşümü şu şekilde değerlendirir.

Son otuz yıl boyunca gerçekleşen en önemli şeyin, dile dönüşün kendisi değil, Platon ve Aristoteles'ten bu yana filozofları sıkıntıya sokan belli epistemolojik zorlukları baştan sona yeniden düşünmenin başlaması olduğunu savlamak isterim. Bu yaklaşımın yarattığı epistemolojik zorluklar olmasaydı, metafiziğin geleneksel problemlerinin (örneğin evrenseller, tözsel form, zihin ile beden arasındaki ilişki problemi) hiçbir zaman tasarlanmayacağını savlamaktayım.²⁰

Rorty'ye göre, felsefe tarihi içerisinde belirli metaforların ve onları merkeze alan söz dağarlarının açığa çıkma koşullarına ilişkin araştırma, "*ilgili terimlerin anlamlarına dair bir kavrayıştan ya da onların gösterdikleri kavramların analizinden ziyade, entelektüel tarih ile ilgili bir kavrayışı gerektirir.*"²¹ Bir başka deyişle, felsefi problemler (bilim felsefesinin problemleri de dahil olmak üzere), sözcükler, kavramlar üzerinden değil, bütünsel (holistik) bir yaklaşımla, anlam kazandıkları dil oyunları dolayımında anlaşılabilir.

Rorty'ye göre, on yedinci yüzyılda gerçekleşen 'epistemolojik dönüş' paradigması, eski ve ortaçağın akıl probleminin Kartezyen modern bilinç problemi ile yer değiştirmesi zemininde gerçekleşmiştir. Böylece, 'insanın anlama yetisinin fizyolojisi' olarak ortaya çıkan Lockeçu anlayış, 'epistemoloji' adı verilen disiplinin inceleme nesnesinin tam ve kusursuz temsillerin imkânı ve kapsamı hakkında bir problem olduğuna ilişkin yaklaşımın olağan felsefi dil haline gelme süreci olarak kendini göstermiştir. Bu süreçte 'epistemoloji' – yeniden- icat edilmiş ve 'Ayna Metaforu'nu merkeze alarak felsefenin temel sözcük dağarı olarak görmüştür.

Bilgiyi 'problem' arz eden ve hakkında bir 'kurama' sahip olmamız gereken bir şey olarak düşünmenin, bir temsiller toplamı olarak bilgi görüşünün –on yedinci yüzyıl ürünü olduğunu öne sürdüğüm bilgi görüşünün- ürünü olduğu yolundaki iddiaya (Wittgenstein ve Dewey'nin ortak iddiasına) geri dönmeye çalışacağım. Buradan çıkarılması gereken ders, eğer bilgiyi bu şekilde düşünme tarzı

²⁰ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, s. 39.

²¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 45.

tercihe bağlı ise, o zaman epistemoloji de, dolayısıyla geçen yüzyılın ortasından bu yana anlaşıldığı şekliyle felsefe de tercihe bağlıdır.²²

Diğer taraftan, Modern felsefeyi başlatan düşünürler olarak Descartes ve Hobbes'un kültürel rolleri kendi dönemlerinde 'bilim ile teoloji arasındaki savaş' bağlamında konumlanmıştır. Rorty'nin deyişi ile, onlar, entelektüel dünyayı Kopernik ve Galileo için güvenilir hale getirmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler yaptıkları şeyi 'bilim'den ayırmayı istememişlerdir. Bu süreç Kant'a kadar devam etmiş, kilisenin bilim üzerindeki iktidarı –görelilik olarak- yıkılıncaya dek entelektüel dünyada sınır teoloji ile bilim arasına çizilmiştir. Felsefenin bilimden –belki de daha kökensel olarak teolojiden- ayrılması felsefenin özünün epistemoloji olduğu düşüncesi ile gerçekleşebilmiştir.²³ Özellikle bilimin alanlara ayrılması ve felsefenin başta teoloji ile paylaştığı alanların, ardından da bilim ile paylaştığı alanları bilim dahilinde uzmanlıklar haline gelmesi ile felsefenin özgün konusunun ne olacağı sorusu ağırlığını hissettirmiştir.

Rorty'nin ortaya koyduğu eleştiri, ayna metaforu çevresinde oluşturulmuş olan epistemolojinin ya da düşünme biçiminin yanlışlanması değildir. Rorty'nin bu bağlamdaki amacı, ayna metaforu çevresinde oluşturulmuş anlayışın tarihselliğinin gösterilmesi ve buna bağlı olarak da doğurduğu sorunsalların ezeli ve ebedi olmadığına açığa çıkarılmasıdır. Rorty'ye göre,

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümceler olmadığını yerde hakikatin de olmadığını, tümceler insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir. (...) Dünyanın yanı sıra hakikatin de orada, dışarıda olduğu önermesi, dünyanın kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak görüldüğü bir çağın mirasıdır.²⁴

Bu yaklaşıma göre, pozitivizmin varsaydığı aksine, dünya (gerçeklik) kendisini, kendi inisiyatifi ile olgular denilen ve tümce biçimi taşıyan öğelere bölmez. Bu bölümlenmeleri ya da bağlamsal sınırlandırmaları kuramlar ya da genel anlamı ile söylemler yapar. Rothacker'in ifadelerinde 'söylemler'in yerine 'dünya tasarımı' terimi kullanılırken, aynı düşünce kendisini göstermektedir.

Henüz algılanmamış olguların veya kendi başına varolan şeylerin giz dolu bütünlüğü olarak "gerçeklik", kendisini, de facto olup bitenler yerine, sınırsız algılama olanakları ve saptamalar halinde sunar.

²² Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 144.

²³ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 139, 140.

²⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 26.

Bu açıdan bakıldığında, “gerçeklik”, ona ilişkin olarak geliştirilmiş belirli bir “dünya tasarımı”ndan çok daha zengindir. Öbür yandan, dünya tasarımı, gerçeklik üstüne yaşamadan çekip çıkarılmış ve imlenmiş içeriklere sahiptir; ama gerçekliği kendinde bir şey olarak asla içermez veya yansıtmaz.²⁵

Feyerabend’e göre de, “*Bir şeyin yaratılmasıyla o şeyin doğru bir düşüncesinin yaratılıp anlaşılması çoğunlukla bir ve aynı bölünemez sürecin parçalarıdır ve süreci bir yerde durdurmadan bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir.*”²⁶ Benzer bir biçimde, Kuhn, kuramların kendi zamanlarında ‘doğru’ olarak kabul edilip, daha sonra ‘yanlış’ diye terk edildiklerini, iki kuramdan, sonra ortaya çıkanın öncekinden daha iyi olduğunu kabul etmekle birlikte, çoğu bilim felsefecisinin atma arzusunda bulunduğu, fakat kendisinin reddettiği bir adım ya da adım türünden bahseder. Kuhn’a göre “*onlar kuramları, doğanın temsilleri, ‘orada fiilen vukubulan şey’ hakkındaki önermeler olarak mukayese etmek arzusundadırlar.*”²⁷ O, doğayı oluşturan nihai unsurların bir kuramla daha fazla örtüşmesinin, kuramlar arası karşılaştırılabilirlik konusunda bir ölçüt olarak alınmasında, ontolojik anlamda “daha fazla örtüşür” ifadesinin açıklıktan uzak olduğunu ileri sürer. Oysa ona göre, tarihsel kuramların karşılaştırılması, bu kuramların ontolojilerinin (mutlak örtüşmeye ilişkin) bir sınıra yaklaşmakta olduğu anlamını vermez.²⁸ Oysa 19. yüzyıl’a dayanan yerleşik bilim idealizasyonunda kuramların başarısının olgulara deney ve gözlemlerle başvurulması ile ölçüldüğü ve kuram ile olgudan sağlanan verilerin uyuşmasının kuramın ontolojisini güçlendirdiği, uyuşmazlığın ise kuramı tehlikeye attığı biçiminde bir tasarım ortaya koyulmuştur. Bu tasarıma göre bilim, nesnellik amacı güden, sonuçlarını gözleme / deneye ve zorunluluk yüklü gerekçelere dayandıran, sağlam bir şekilde tanımlanmış ve mantıksal olarak kabul edilebilir kurallar rehberliğinde yürütülen araştırmadır.

Bu bilim idealizasyonuna karşıt bir biçimde, Kuhn ve Feyerabend’in ‘gerçek bilim etkinliği’ni anlamaya dönük yaklaşımları, Rorty’nin ‘ayna metaforu’ ile betimlediği ontoloji – epistemoloji anlayışını terk ederken, bilim tarihinin de kendilerini desteklediğini öne sürer. Bilim, duyular yoluyla insanlara açık ve gerçekliğin nihai öğeleri olan katı-olgulara, insanlığın zaman içerisinde keşfettiği ve değişmez kurallarla belirlenmiş ‘doğru yöntem’ ile yönelmesi sonucu, gerçekliğin ona uygun (onunla örtüşen) bilgisini veren bir etkinlik değildir. Bilim tarihi, bilim etkinliğinin bu derece değişmez öğeler

²⁵ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 73.

²⁶ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 42.

²⁷ Thomas Kuhn, “Eleştirmenlerime Cevaplar”, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*”, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 325.

²⁸ Thomas Kuhn, “Eleştirmenlerime Cevaplar”, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*”, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 325.

(değişmez olgu tanımları ya da belirlemeleri, nihai ögeler anlayışı, değişmez bir yöntem anlayışı vb) barındırmadığını gösterir. Onlara göre, olgulara başvuru bağlamında metodolojik olarak gözlemin önceliğine yapılan katı vurgu, bizzat bilimsel devrimi gerçekleştirenler tarafından yürütülmüş olan bilim etkinliğinin kendisinde bulunmayan bir özelliktir. Aksine Kopernik'in savlarını çürütmek ve dünyanın hareket etmediğini 'kanıtlamak' için kullanılan yöntem katı bir olguya başvuru yöntemidir. 'Gözlem' yüksekten bırakılan ağır cisimlerin yer yüzeyine kadar düz ve dikey bir çizgide hareket ettiğini gösterir. Bu gözlem, Dünya'nın hareketsizliği düşüncesi ve Aristoteles-Batlamyus Kuramı lehine çürütülemez bir kanıt olarak gösterilmiştir. Çünkü bu, gözlem sonucu elde edilmiş, deneysel bir kanıttır ve bir 'olgu'ya dayanmaktadır. Diğer bir deyişle de 'sağduyu'ya uygundur. Galileo bu gözlemin duyusal içeriğini kabul eder, fakat ardından şu ifadeleri kullanır: "(...) *asla kayanın dikeyden başka bir şekilde düştüğünü görmediğim ve görmeyi de ummadığım gibi... diğerlerine de böyle görüldüğüne inanmıyorum. Öyleyse hepimizin üzerinde anlaşığı görünüşü bir tarafa koyup, aklın gücünü kullanarak onun bir gerçek mi yoksa bir yanılgı mı olduğunu saptamak daha uygun olur.*"²⁹ Eğer gözlemin 'gerçekliği' o gözleme dayalı olmaksızın sorgulanacaksa ve bunun için de 'aklın gücüne' başvurulacaksa bu 'sorgulamadan' ya da bu 'yorumdan' bağımsız kendinde her ne ise o olan bir 'olgu'dan söz etmek olanaklı mıdır?

Kopernik Kuramı'na göre yüksekten yeryüzüne doğru bırakılan cismin hareketi "düz ve dairesel karışımı" bir hareket olmalıdır. Ancak bu kuramda 'hareket' kavramıyla gözlemcinin görsel alanı içindeki belli bir görünür işarete göre hareketi ya da gözlenen hareketi değil, daha çok Güneş sisteminde veya (mutlak) uzaydaki hareketi, yani "*gerçek hareketi*" kastedilmektedir.³⁰ O halde, gözlem önermesi içerisindeki 'hareket' terimi, kuramın 'hareket' kavramını anlamlandırmasına bağlı olarak anlam kazanmaktadır. "Gözlem terimleri" ile 'kuramsal terimler' ayrımı da sanıldığı kadar keskin değildir. Feyerabend'e göre, "*deney kuramsal varsayımlarla birlikte ortaya çıkar, onlardan önce değil; ve kuramsız bir deney, tıpkı (sözüm ona) deneysiz bir kuram gibi anlaşılmaz bir şeydir: duyumsayan bir öznenin kuramsal bilgisinin bir kısmını yok edin, tamamen yönünü kaybetmiş ve en basit eylemleri bile yapmaktan aciz birisiyle karşılaşacaksınız.*"³¹ Bu bağlamda olgu kuramdan bağımsız değilse, gerçekliğe ilişkin tüm olgu belirlenimlerinin kuram ya da söylem yüklü ve belirli kuram ya da söylemlere göreli olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Daha genel olarak bu durum "*dilsel görelilik ilkesi*" olarak ifadesini bulmaktadır. Buna göre, "(...) *gramerleri belirgin bir farklılık gösteren dillerin kullanıcıları yararlandıkları gramerlerin etkisiyle farklı tür gözlemlere ve -dışsal olarak benzer gözlem eylemlerinde-*

²⁹ Aktaran, Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 85.

³⁰ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 88.

³¹ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 191.

*farklı değerlendirmelere yönelirler ve bu yüzden eşdeğer gözlemciler değildir, aksine ister istemez şu veya bu ölçüde farklı dünya görüşlerine varacaklardır.*³²

Bu ilkeden bağlı olarak iki farklı yorum türetmek ve iki farklı sonuca ulaşmak olanaklıdır. İlk olanaklı yoruma göre, aynı grameri (dili / dil oyununu) kullanmayan ya da aynı oyunu oynamayan gözlemciler farklı oyunlara göreli olan farklı gerçeklikleri deneyimleyeceklerinden, benzer eylemlerde bulunsalar da aynı gerçeklikten söz etmiyor olacaklardır. Ontoloji de ifadesini dilde bulduğu için, ‘gerçeklik’ için öne sürülen tüm ontolojik zeminler kullanılan dile göreli olacaktır. Diğer bir deyişle Newton’un dünyası ile Aristoteles’in dünyası aynı dünya değildir, çünkü olaylara biçim veren tek ve ana kaynak dildir. Newton ve Aristoteles arasındaki fark, farklı dil yapıları oluşturmuş olmalarıdır. Diğer bir deyişle, ikisinin oluşturdukları kuramların (dil yapılarının / dil oyunlarının) kurucu kuralları, kavramlar arası kurdukları ilişkileri, kategorizasyonları (sınıflandırmaları) ve tanımları birbirlerinden farklıdır. Diğer taraftan, bağlamsal kuramlar ya da dil oyunları üstü nötr bir gözlem / referans dili de olanaklı değilse, bir başka deyişle tüm oyunlar için ortak tek bir gözlem dilinin varoluşu olanaksızsa, neyin gerçek ya da doğru olduğu sorusunun verili bir kavram çerçevesinden (paradigmadan, oyundan, sözcük dağarından, kuramdan) bağımsız bir şekilde cevaplandırılmayacağını söylemek mümkün görünür. Bunun bir adım ötesi, hiçbir şeyin bu tür çerçevelerden bağımsız bilinmeyeceğinden de öte varolamayacağını telkin eden bir idealizm olacaktır.

Dilsel görelilik ilkesine bağlı olarak türetililecek ikinci yoruma göreyse, önemli derecede farklı diller kullanan gözlemciler, *aynı* fiziksel dünyadan *aynı* fiziksel şartlar altında farklı olgular ortaya koymaktadırlar. Onlar, benzer olguları farklı kavramsal şemalara göre farklı formlarda düzenlerler. Bu zeminde ele alındığında, Aristoteles’in belirlenimleri eski bir kavramsal şemanın bugünkü dilde geçerliliğini yitirmiş tuhaf ifadeleridir. Newton’un dili ise Aristoteles’ininki ile aynı olan gerçekliğe uygulanan farklı bir kavramsal şemadır. Aristoteles’in dili ile ilişkilendirilmemiş olan şeyler bu dil içerisinde ilişkilendirilmiş ve ‘olgu’ olarak belirlenmişlerdir. İnsandan ve onun dilinden bağımsız bir gerçeklik olsa da insanın ona yönelimi ve onu anlamlandırması ve bu bağlamda bilgi elde etmesi dil dolayımında gerçekleşir. Kuhn’a göre de, “*paradigma değişiklikleri gerçekten bilim adamlarının, araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. (...) Bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesnelere devrimden [paradigma değişiminden] sonra tavşan oluverirler.*”³³ Aristoteles’in dünyasında “engellenmiş düşme” olarak tanımlanmış ‘olgu’, Galileo’nun dünyasında bir sarkaçtır. Anlamli bir dünyadan ya da o dünyanın anlamli bir ögesinden bahsetmek kendinde gerçekliğe uygulanmış bir dilden (dil oyunundan / paradigmatadan / kuramdan) bahsetmek ya da onu kullanmak demektir. Bu yaklaşım, kendinde gerçeklik bağlamında geniş

³² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 262.

³³ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s.175.

anlamıyla bir temel olarak değişmez ussal bir yapının a priori kategorilerinden ve idealarından arındırılmış ve –dilin (farklı dil oyunlarında farklılaşan biçimde) gerçeklik anlayışını kökten koşulladığı ve farklı fenomenal dünyalara neden olduğu savı ile- dile yönelmiş bir Kantçı tavırla yakınlaşmaktadır. Kuhn, uyarım – duyum bağlantısına gönderimde bulunarak, uyarımların, herhangi bir şey görülmeden ve veriler duyumlara ulaşmadan önce pek çok sinirsel işlemden geçtiğini vurgular.

Bugün biz uyarım-duyum bağlantısının ne bire-bir bir bağlantı ne de eğitimden bağımsız bir bağlantı olduğunu bildiğimizden (Descartes bunu bilmiyorken) onun bir ölçüde cemaatten cemaate [topluluktan topluluğa] değiştiğini, bunun dil-doğa etkileşimindeki tepki farklılıklarıyla bağlantılı bir değişme olduğunu pekala düşünebiliriz. Bugün düşünülen iletişim kopukluğu türleri, söz konusu kopukluğu yaşayan insanların belirli uyarımları farklı işlemlerden geçirdiklerinin, onlardan farklı veriler sağladıklarının, farklı nesnelere gördüklerinin muhtemel delilidir.³⁴

Kuhn, dünyayı / gerçekliği algılayışımızdaki farkları sınıflandırma çerçevelerine bağlarken, bu çerçevelerin ya da kategorilerin ‘eğitim’ ile biçimlendirildiğinin özellikle altını çizmektedir.

Her iki yorum farklı derecelerde olsa da kökensel bir görelilik durumu ortaya koymakta, biri idealizme daha yakınken diğeri naif realizm ile uygunluk göstermektedir. Ontolojik konumlanışlarından bağımsız olarak her iki yaklaşımda da *Dilsel Görelilik ilkesinin* açığa çıkardığı sonuca göre olgular, kuramlar ya da söylemler arası nötr hakikat (doğruluk) ölçütleri değildirler. Aynı nedene dayalı olarak, ne kadar söylem ya da kuram varsa o kadar da bağlamsal hakikat söz konusudur. Böylesi bir çoğullukta, otoritesini insani ya da toplumsal bir yapı yerine gerçekliğe (ya da Hakikat olmaya) dayandıran bir söylem açık bir sınır ihlali yapmış olacaktır. Kuramsal otoritesine ve içkin standartlarına dayanarak diğer söylemlerde ya da pratiklerde çeşitli kusurlar, yanlışlar “keşfettiğini” savlayan herhangi bir söylem, aslında meselenin iki söylemin ya da pratiğin birbirine uymaması olduğunu bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde örtme girişiminde bulunmaktadır.

Postmodern eleştiri bu bağlamda dinsel hakikat söylemi ile bilimsel hakikat söyleminin, hakikatin egemen kılınması amacıyla birleştiği yönündedir. Buna göre, gerçekliğin gerçek şekli içerisinde bilinmesiyle, bu bilgi (hakikat) doğrultusunda toplum ve bireylerin biçimlendirilmesinin amaçlanması ve tarihin bu amaca doğru ilerlediği düşüncesi “yüce hakikat”ın tarihin belirli bir aşamasında gerçekleşeceği düşüncesi ile temel varsayımlarında ve nihai ereklerinde örtüşmektedir. Buna göre, “Bilimsel Hakikat” yaklaşımı sınırlarını kendisinin belirlediği alanın dışında kalan ve ‘gerçeklik’ üzerine söz söyleme iddiasında bulunan tüm söylemleri ‘hakikat-dışı’ ifadesi ile eşanlamlı olarak

³⁴ Thomas Kuhn, “Eleştirmenlerime Cevaplar”, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 339.

kullandığı ‘bilim-dışı’ nitelemesiyle konumlandırmakta ve marjinalleştirerek ötekileştirmektedir. Özellikle pozitivizm ile kendisini gösteren metafizikten arınma ve bilim ile bilim-olmayanın sınırının netleştirilmesi girişimi, neo-pozitivizm ile metafizik olanın (bir başka deyişle bilimsel olmayanın) anlamsız olduğu sonucuna varmıştır. Lyotard, bu sınıflandırmayı Batı medeniyetinin doğuşundan başlayan kültür emperyalizminin bütün tarihi olarak görür:

Bilim adamı anlatsal önermelerin geçerliliğini sorgular ve bunların hiçbir zaman tartışma ve kanıtlamaya bağlı olmadığı sonucuna varır. Bunları farklı bir zihniyete ait olarak sınıflar: yaban, ilkel, gelişmemiş, gerici, yabancılaşmış, farklı görüşlerden ibaret, adetler, otorite, önyargı, cehalet, ideoloji. Anlatılar, masallar, mitler, efsaneler olarak yalnızca kadınlar ve çocuklar için uygundur. En iyisi bu karanlıkçılığı (obscurantism) medenileştirmek, eğitmek ve geliştirmek için ışık tutmaktır.³⁵

Postmodern eleştiri bu süreci bilimin daha önce mücadele ettiği dogmatik söylemin biçimine bürünerek onun yerini alması olarak okumaktadır. Hristiyan engizisyonunda “yüce hakikat” ile çeliştiği için yargılanan Galileo’nun bilimi, neo-pozitivizm aşamasında gerçekliğe ilişkin “bilimsel hakikat”e uygun anlamlı ifadeler kurabilecek ve kuramayacak alanları yargılayacak otorite konumuna yükselmiştir. Sorun, bilimin kendisinden önce otoriter konumda bulunan hakikat iddiasının yapamadığı bir biçimde kendisini ve konumunu nasıl meşrulaştırabildiği ya da meşrulaştırabileceğidir.

Sonuç : Dilsel Görelilik İlkesinin Açığa Çıkardığı Karşıt-bilim Tezleri

Rorty, iki tür felsefeciyi ayırt eder: Bunlardan ilki Aydınlanmaya sadık kalan ve hakikatin bir keşif olduğunu ve özellikle de doğa biliminin bu keşifte öncü ve paradigmatik olduğunu savlayan ve “katı bilimsel olgu”yu “öznel” olanın ya da “metafor”un karşıtı olarak gören felsefecilerdir. Rorty’nin kendisini de dahil ettiği ikinci tür felsefeciler ise hakikatin yaratıldığını savlayan, bilimi insan faaliyetleri arasındaki bir başka faaliyet olarak, insanların “katı”, insani olmayan bir gerçeklikle karşılaştıkları yer olarak gören felsefecilerdir.³⁶ Bu felsefeciler için gerçekliğin gerçek şekli içerisinde bilinmesi bağlamında hiçbir hakikat iddiası diğerinden önde değildir. Çünkü hiçbir hakikat gerçeğin yansıması, açığa vurulması olarak, orada olanın bir keşfi değildir.

İkinci türdekilerin bakış açısından, büyük bilim adamlarının/kadınlarının dünyaya dair, dünyada olup bitenleri öndeyilemek [prediction] ve denetlemek için yararlı olan betimlemeler icat etmelerine benzer olarak şairler ve politika düşünürleri de başka amaçlar için dünyaya dair başka betimlemeler icat ederler. Ama bu

³⁵ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 65.

³⁶ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 24.

betimlemelerden herhangi birinin dünyanın kendinde ve kendi başına [in itself] varolma tarzının doğru bir temsili [representation] olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Bu felsefeciler, bizatihi böyle bir temsil düşüncesinin anlamsız olduğunu düşünürler.³⁷

(...) [Kuhn] aynı zamanda ‘Aristoteles ve Galileo’nun yuvarlanan taşlara baktıkları zaman, ilkin sınırlı düşünüş, ikincileyin ise sarkaç gördükleri’ ve ‘sarkaçların gestalt değişimine/algı kalıbı değişimine –yol açan- paradigma türünde bir şey yoluyla varlık kazandıkları’ iddialarını anlaşılır kılmak zorunda olduğumuzu düşündü. Bu fikirlerin talihsiz sonucu, sallanan sarkacı bir kez daha realizm ile idealizm arasına yerleştirmek oldu.³⁸

Görülmektedir ki, Rorty de Kuhn’un argümanının yanlış anlaşılması sonucu idealizme düşme tehlikesinin açığa çıktığının farkındadır. Oysa, Rorty ve onun gibi düşünen pragmatistler için, ifade edildiği gibi, paradigmalar arası nötr bir dilin olanaksızlığına yapılan vurgu, dış dünyanın paradigma değişimleri ile değiştiği anlamını taşımamaktadır. Farklı paradigmalara uyarlanmış bilim adamlarının birbirlerini anlayamamaları, farklı dış dünyalar ile uğraşmalarından değil, aynı dünyaya farklı ‘aletler’ uygulamalarından ve bu uygulamalar ile farklı işler başarmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda ortaya iki tür karşıt-bilim tezi çıkmaktadır. Bunlardan ilki, idealizmi canlandırma girişimi, ikincisi ise pragmatik bir bilim imgesini inşa etme çabası olarak kendisini gösterir.

Her iki tez temelde bilimsel kuramların birer dilsel yaratı (icat) olduğu fikrine dayanır. Kuramlar pragmatist yoruma göre gerçekliğe uygulanan ve çeşitli sonuçlar veren kavramsal aletler, idealist yoruma göre ise ‘gerçeklik yaratıcı’ düşünme biçimleridir. Genel eğilim naif realizmle uyum içerisinde pragmatist bir tavırdan yana olsa da, her iki yaklaşımdan da benzer bir karşıt-tez açığa çıkar. Buna göre, tüm kuramlar birer dilsel yaratı olduğu için, kökensel olarak eş-değerdirler. Diğer bir deyişle, hiçbir kuram, gerçekliğin temsili ya da gerçekliğe ulaşmanın yegâne yolu olarak görülemez ve diğer kuramlar karşısında hiyerarşik bir üstünlük bağlamında otoritesi meşrulaştırılmaz. Bu yaklaşımla, kendisi dışındaki bir gerçekliğin –doğru- temsili ya da böylesi bir gerçekliğin kuram ile açığa çıkması (bu gerçekliğin kendisini açması) gibi bir “hakikat / doğruluk” olanaksız kılınmakta ve böylesi bir ‘hakikat / doğruluk’ iddiası özünde otorite ya da iktidar talebini örten bir yanılsama olarak gösterilmektedir.

Tüm hakikat / doğruluk iddiaları öne sürüldüğü gibi birer icatsa, ya farklı icatlar tamamen farklı dünyalar (gerçeklikler) yaratacağından karşılaştırılmaz olacak ya da bunlar ancak icat edilen aletler olarak uygulandıkları gerçeklikten aldıkları sonuçlara göre bağlamsal olarak karşılaştırılabileceklerdir. İlk durumda (farklı dünyalar tezi), farklı kuramsal dünyaların (teze göre gerçekliklerin)

³⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 25.

³⁸ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 331.

karşılaştırılması için başvurulacak ölçütler zorunlu olarak bir kurama (ya da gerçekliğe) ait olacağından, nesnel ve ‘tarafsız’ bir karşılaştırma olanaksızlaşır. İkinci durumda ise (farklı aletler tezi), yapılacak karşılaştırma ancak ‘çekiç’ ile ‘pense’nin karşılaştırılması kadar nesnel ve ‘tarafsız’ olabilir. Bu karşılaştırmanın yapılabilmesi için bu aletlerin uygulanacağı “gerçekliğin” (işin) önsel olarak belirlenmesi gerekir. Belirlenecek “işe” göre, karşılaştırma sonucu değişecektir. Bu tezin tamamlayıcı savı, hiçbir ‘aletin’ tüm işleri yerine getiremeyeceğidir. Böylelikle ölçüt, “gerçekliği bilmek”ten, gerçekliğe uygulandığında, önsel olarak belirlenmiş amaç bağlamında en iyi sonucu almaya dönüşür. Bu ölçütün, 20. yüzyıl ve sonrasında belirginleşen “teknolo-bilim” imgesini de karşılar nitelikte olduğu öne sürülür. Aristoteles Fiziği ile Newton Fiziği (ya da Einstein’ın kuramları) arasındaki fark, birinin gerçekliğin bilgisi olması, diğerinin yanlış / eksik bilgi olması değildir. Biri teknoloji üretebilen (doğrudan pratik sonuçlar veren), diğeri ise gerçekliği bütünsel olarak açıklama tavrıyla bir yaşam biçimini olanaklı kılan bir kuramdır. Hangisinin daha yararlı (ya da istenir) olduğu sorusunun yanıtı ise bilim-dışı, siyasi bir tartışmaya devredilir. Örneğin Feyerabend, Galileo Davası’nı “*özünde olaylara daha geniş bir ufuktan bakılmasını savunan bir kurumla bir uzman arasında geçen bir münakaşa*” olarak görür. Ona göre, “*Galileo Davası uzmanların ürünlerinin (örneğin soyut bilgi) toplumdaki rolleriyle ilgili önemli sorunları gündeme getirir.*”³⁹

O halde dilsel görelilik ilkesi (ister idealist isterse de pragmatist yorumuyla olsun) kuramlardan daha genel olarak bilimi (ve hatta bilimlerin içerisinde Birinci Dünya Bilimi olarak adlandırdığı modern bilimi) tekil bir gelenek olarak konumlandırmaktadır.

Ne bilim ne de aklilik evrensel üstünlük ölçüleridir. Bunlar kendi tarihsel kökenlerinden habersiz tikel geleneklerdir. (...) Hayır, bilim kutsal değildir. Sadece var olması, hayran olunması ve sonuç alması onu mükemmellik ölçüsü yapmaya yetmez.⁴⁰

Dilsel görelilik ilkesine ve onun temelinde bulunan “icat olarak hakikat” anlayışına dayalı olarak açığa çıkarılmaya çalışılan ‘gerçeklik’, içinde bilimin ve tekil bir gelenek olarak var olduğu, evrensel, nesnel ve nötr ölçütlerle karşılaştırılmaz bir ‘gelenekler çokluğu (çoğulluğu)’ ve indirgenemez farklılıklar dünyasıdır. Bu bağlamda Feyerabend’in açık olarak dile getirdiği karşıt-tezler şöyle sıralanabilir:

Gelenekler ne iyi ne de kötüdürler, yalnızca vardırlar. Akılsallık geleneklerin hakemi değildir. Kendisi de bir gelenek ya da bir geleneğin bir yönüdür. Bir gelenek ancak başka bir gelenekle kıyaslandığında, yani ona ancak, dünyayı kendi değerlerinin gözüyle bakılığında arzu edilen ya da edilmeyen özellikler kazanır. Bilim, elde ettiği sonuçlar nedeniyle de yeğlenir ya da diğer

³⁹ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 162, 165.

⁴⁰ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 267.

gelenekler karşısında üstün değildir. Çünkü, bilimin sonuçları ile diğer geleneklerden daha üstün ve tercih edilmesi gereken ‘seçenek’ olduğunun gösterilebilmesi için öncelikle şu iki sav doğrulanmalıdır: (a) *Hiçbir başka görüş, bugüne dek, bu sonuçlarla kıyaslanabilecek bir şey üretmemiştir.* (b) *bilimin elde ettiği sonuçlar özerktir, bilimsel olmayan öğelere hiçbir borcu yoktur.*

İlk olarak, karşıt-teze göre, bilimin rakiplerinin çoğu artık ya yok olduğu ya da değişime uğradığı için bilimle çatışma ve bilimin elde ettiği sonuçlardan farklı sonuçlara ulaşma olanağı ortadan kaldırılmıştır. Bu durumun sürmesi için, Batı toplumlarında kurumsal araçlar da devreye sokulmuştur. Ancak bu durum, eski geleneklerin artık bilgiye hiçbir katkıda bulunamayacakları anlamını taşımaz. Demokritos’la birlikte atomculuğunun, Aristarkhos’la birlikte ‘hareket eden Yer’ düşüncesinin ortaya çıktıktan sonra, Aristotelesçilik karşısında tutunamayarak çok uzun bir süre boyunca rafa kaldırılması ve bilimsel devrimle geri gelmesi gibi, geçerliliğini yitirmiş görünen gelenekler de bilgiyi arttıracak biçimde geri dönebilirler. Bunu engelleyen ve bilimin tek başına hüküm sürmesini sağlayan neden, bilimin “*bazı geçmiş başarılarının yol açtığı kurumsal önlemlerin (eğitim; uzmanların rolü, AMA [American Medical Association / Amerikan Tıp Örgütü] gibi erk gruplarının rolü), rakiplerinin ortaya çıkışını önüyor olmasıdır.*”⁴¹

O halde, bu karşıt-teze göre, bilimin sonuçları ile rakip gelenekler karşısında kendiliğinde tercih edilir olmasını sağlayan şey, sahip olduğu kıyaslamalı üstünlük değil, karşılaştırmanın (yarışmanın) bilimi kazandıracak biçimde düzenlenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, bilimin sonuçlarına bağlı başarısı, araştırmayla ya da kanıtlamayla kabul edilmiş bir başarı değil, politik, kurumsal ve hatta askeri baskılarla elde edilmiş bir sonuçtur.

Feyerabend’e göre,

Bilimin kurumsal otoritesi sanıldığından çok daha küçüktür. Ama toplumsal otoritesi o kadar güçlendi ki, dengeli bir gelişmeyi tekrar kurmak için artık siyasi müdahale gereklidir. (...) Bilim insanların çevreleriyle başa çıkmak için icat ettikleri birçok araçtan sadece biridir. Yegâne değildir yanılmaz değildir ve kendi başına bırakılamayacak kadar güçlü dayatmacı ve tehlikeli hale gelmiş durumdadır.⁴²

Görüleceği üzere, bilime ve ‘hakikate / doğruluğa’ ilişkin dilsel görelilik ilkesi gibi, felsefi anlamda teknik bir konuya ilişkin tartışmanın ulaştığı nokta, bilime ve bilimsel gelişmeye siyasi müdahalenin istenmesidir. Amaç, herhangi bir tikel geleneğin evrenselleşmesini (kendisini evrensel biçimde dayatmasını) engellemek ve her geleneğe yaşam hakkı tanırken, tüm gelenekleri birer seçenek

⁴¹ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 135, 136.

⁴² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 204.

olarak tedavülde tutmaktır. Bu, tüm felsefi ve epistemolojik tartışmaların ve tezlerin ötesinde en çarpıcı (ve tehlikeli) karşıt-bilim tezi olarak görünür. Çünkü bilime yöneltilen postmodern eleştirilerin ulaştığı bu nokta, felsefi bir tartışmanın sonucu olmaktan öte, bilime yapılan siyasi müdahalelerin kendilerini meşrulaştırması ve temellendirmesi için bir ‘fırsat’ niteliğindedir.

Feyerabend, hiçbir fikrin ya da geleneğin kurumsal araçlarla bastırılmaması gerektiğine inanan ve yaşam biçimlerinin (geleneklerin) çoğulluğundan yana olan bir ‘liberal’dir. Eğer hiçbir geleneğin görelilik ilkesi”ni kuramsal olarak dışlayamayacağı gösterilebilirse, Modern Bilimle birlikte alternatif geleneklerin fiilen dışlanmasıyla, kurumsal, pratik ve iktidar bağımlı uygulamaların olduğunun kendiliğinden görülebileceğini düşünür. Böylece, epistemoloji ve bilim felsefesi için bir ilaç olarak kullanılan anarşizm, işlevini yerine getirerek, Modern Bilim ve Akıl anlayışı temelinde düzenlenmiş / düzenlenmeye çalışılan toplumun dogmatikliğini açığa çıkarabilecektir. Özgür toplumun gereği, bu dogmatiklikten kurtulmaktır. Bu dogmatizm, bilim imgesi tarafından örtülmüş “akılcılığın teolojisine”⁴³ aittir. Bu yaklaşıma göre, Aydınlanma Projesinin esası ‘insan aklını’ dogmatizmden arındırmaksa, bu durumda projenin tamamlayıcısı görelilik ilkesidir. Buna karşın, hem özgürleştirici hem de özgür bir toplum adına bilime karşı siyasi müdahalelerin meşrulaştırıcısı olabilecek bir ilke üzerine oluşturulacak politikaların sonuçları öngörülemez niteliktedir.

⁴³ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 197.

KAYNAKLAR

- Berger, Peter, Luckman, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Çev. Vefa Saygın Ögütte, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*, Çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Feyerabend, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, Çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999b.
- Kuhn, Thomas. “Eleştirmenlerime Cevaplar”, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*”, Ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyuş, Alan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Lyotard, J.F. *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Rorty, Richard. *The Linguistic Turn: Essays In Philosophical Method*, The University Of Chicago Press, 1992.
- Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni Ve Dayanışma*, Çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995.
- Rorty, Richard. *Felsefe Ve Doğanın Aynası*, Çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- Rothacker, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kandı, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Kesinlik Üstüne + Kültür Ve Değer*, Çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

BADIÖU'DAKİ İKİ'Yİ DENGEEYE OTURTMAK YA DA BİR'İN HESABA KATILIŞI

Yücel DURSUN*

ÖZET

Bu makalede, Badiou'nun felsefesinde önemli bir yer işgal eden İki kavramı üzerine odaklanılmıştır. Makale boyunca, İki'nin Bir'in olmadığı bir durumda dengesiz bir konumda olduğu ve böylece Badiou'nun tek yanlılığa düştüğü gösterilmek istenmiştir. İki'nin ancak Bir olduğunda (Bir'li bir ontolojide) dengeye gelebileceği ve bunun ise, henüz içeriği tam olarak bilinmeyen ters bir ontolojiyi işaret ettiği ispatlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, Bir'in konumunun, boşlukla temellenen Badioucu bir başlangıç noktasının varlığının yanı sıra, yeni ve ondan farklı başka bir başlangıç noktası daha oluşturduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Makalede geçen bütün iddialar ve farka ilişkin ontolojik anlatım, birçok düşünme olanağını kendinde barındıran ve # ile gösterilen yeni bir gösterim ile temellendirilmeye çalışılmıştır.

Keywords: Badiou, İki, Bir, Temsil.

(Balancing of Badiou's 'Two': Taking into Account of 'One')

ABSTRACT

This study focuses on the concept of Two, which has a considerable place in the Badiouean philosophy. It aims to show that, in the case of One is not, Two is in an unbalanced situation and thus, Badiou has fallen into one-sidedness. It intends to prove that Two can come into balance only when One "is" (ontology with One) and this indicates a reverse ontology, the content of which is yet unknown. Furthermore, it aims to show that the position of One forms a new beginning, one that is different from the Badiouean beginning, which is founded in the void. All the arguments in the article and the discourse on difference are aimed to be reasoned by a new representation, which allows for several ways of thinking and is shown by #.

Anahtar Sözcükler: Badiou, Two, One, Representation

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 171-185
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Bir şeyin dengesiz olduğunu ama dengede olması gerektiğini söylemek neden önemlidir? Eğer söz konusu şey doğası itibarıyla zaten dengede ise ve bizim ona ilişkin algımızda bir hata varsa bu bizi yanlışla sürükleyebilir. Bu ise, bizim için istenmeyen bir durumdur ve önemlidir. Ama zaten dengede olan şey için önemli değildir. Eğer sözü edilen şey bilhassa İki ise, bu “değil” daha da abartılı olarak kendini hissettirir. Çünkü bu durumda, dengesizi telaffuz ettiren hata ya da yanlış bile İki'nin dengeli kuşatıcılığı içindedir. Fakat daha fazla ilerlemeden, söylediğimin ve söyleyeceklerimin anlaşılır olabildiğini sağlamak ve konuyu açmak amacıyla öncelikle Badiou'daki İki kavramına başvurmak zorunda hissediyorum kendimi.

Neden Badiou? Çünkü Badiou, İki'ye ilişkin sistematik bilgiler veren ilk kişidir. İki, daha önce de konu edinilmiştir ama silik çizgilerle. Bununla birlikte Badiou, felsefesinde oluşturduğu ve bir bakıma doğru olarak tespit ettiği Bir'siz bir durumla daha başlangıç aşamasında, elmanın yarısını yiyip yarısını bırakan elma kurdu gibidir. O, aksiyomatik felsefi sisteminde başlangıçtan itibaren bir tek yanlılık içerisindedir. İşte ben de burada elmanın diğer yarısını göstermeye ve İki'yi böylece bir dengeye oturtmayı amaçlamaktayım.

Bu vesileyle yazı boyunca şunları yapmayı planlamaktayım:

1. Badiou'daki başlangıcın mutlak bir başlangıç olmadığı, bu başlangıçtan geriye doğru gidildiğinde Bir'li bir durumu işaret eden bir başka başlangıcın daha olduğunu göstermek,
 2. Böylelikle İki'yi yeniden gözden geçirmek,
 3. Bir'li ve Bir'siz başlangıç durumları birlikte alındığında, daha soyut ve belli bir gösterimi olan bir yapıyı işaret ettiğini göstermek,
- #
4. Bu gösterimin, esas olarak # # olduğunu ve çeşitli dönüşümlere tabi olduğunu belirtmek

Başlangıç Sorunu

Euklides'den bu yana, bir temellendirme zincirinde sonsuza kadar geriye gidilemeyeceğini ve bir temellendirmenin, aksiyom, ilkel terim ve tanımlardan oluşan bir başlangıç ile önceki önermelerden sonraki önermelerin çıkarsanarak yapılması gerektiğini biliyoruz. Euklides'in anıtsal kitabı *Öğeler* bunun örneğini oluşturmuştu. Öncüllerden sonucun çıkarsandığı ya da sonuç önermelerinin öncüllerde zaten var olduğunu dolayısıyla asıl hakikatin öncüllerde üstü örtük olarak yer aldığı söyleyen bu mantığı şimdilik Euklidyen mantık olarak adlandıracam. Burada uzun uzadıya Euklidyen mantığı anlatacak değilim. Fakat felsefede Euklidyen mantığın izlerini bulmak hiç de zor olmasa gerektir. Birkaç örnek dışında neredeyse bütün Batı Felsefesi ve entelektüel yaşamının Euklidyen mantık ile biçimlenmiş olduğunu hemen herkesin kabul edeceğini düşünüyorum. Başlangıç için *monist* bir yaklaşımı benimseyen Euklidyen temellendirme mantığı, felsefede Platon'dan bu yana çok kullanıldı ama en

sonki örneği çarpıcı bir şekilde çağımız filozoflarından Alain Badiou tarafından kullanılmıştır ve de çok ilgi çekmiştir.

Peki öyleyse, Badiou'nun felsefi sistematüğinde Euklidyen başlangıç nerede yer almaktadır? Daha doğrusu Badiou'nun felsefesinde diğer birçok kavramın anlamlarını kendisine borçlu olduğu yer neresidir? Bu yeri bulmak önemlidir çünkü başlangıç daha sonra Badioucu anlamda Bir ve İki'nin içeriğini de oluşturacaktır. Eğer Bir ve İki anlayışında bir eksiklik varsa -ki iddia ettiğimiz budur -bu başlangıcı büyüteç altına almamız gerekecektir.

Badiou'nun Bazı Kavramları ve Ontolojisi

Bunun için de Badiou'nun ontoloji anlayışına bakmanın amacımız için gerekli olduğunu düşünüyorum. *Varlık ve Olay*'dan onun ontolojik anlayışının ipuçlarını yeterince edinebiliriz.

O halde başlayalım. *Varlık ve Olay*'dan bir cümle: “Ontoloji aslında yalnızca tutarsız çoklulukların (inconsistent multiplicities) teorisi olabilir”¹ İlk planda cümle ontolojiye ilişkin temel bir savı yansıtıyor olarak görünüyor. Bu savın anlamı ne olabilir? Cümle, “tutarsız çokluluk” kavramını anlamayı gerektiriyor. “Tutarsız çokluluk” kavramı her şeyden önce Bir'siz bir ontolojiyi anlatan önemli bir kavramdır. Ve Badiou'da ontolojinin Bir'sizliği de aslında çok şey söyler. Örneğin sayma işleminin başlangıcını söyler ki o noktada ifade edilmesi zor olan “tutarsız çokluluk” yer alır. “Tutarsız çokluluk”, sayma işlemi ile “tutarlı çokluluk”tan ayrılır. Sayma işleminin önünde/öncesinde, saymaya konu olan “tutarsız çokluluk” yer alır ve “tutarlı çokluluk” da saymanın sonucu tarafındadır. Sözü edilen sayma ise bir_gibi_sayma'dır. Şu halde, bir_gibi_sayma ne demektir ve neden “tutarsız çokluluk” başlangıçta yer almaktadır? Elbette ki Bir'sizlik ve onun sonucunda ortaya çıkan ontolojiye ilişkin açıklamanın daha çok erken bir safhasında yer almaktayız. Ama şimdilik yanıtı bulabilmek için gene *Varlık ve Olay*'dan bir başka cümle daha seçelim: “Ontoloji, eğer varsa, bir durumdur (situation)”². Ontolojinin bir durum olması ne ifade eder? Badiou, durum sözcüğünü “herhangi bir sunulmuş çokluluk”³ ile eşanlamlı olarak kullanır. Burada ontoloji bir sunumdur (presentation) ama özellikle sayma işlemi sonrasında anlatan bir sunumdur. Çünkü Badiou'ya göre her yapı (structure), bir durumun kendine özgü bir_gibi_sayma işleminden oluşur⁴ ve yapısallaşma –diğer deyişle bir_gibi_sayma- bir etki⁵ yani sonuçtur. Çoklu (multiple) ise, ikiye ayrılır: Bir-olma'yı bir sonuç ve onun öncesini geriye dönük olarak (retroactively) bir-olmayan (non-one) şeklinde kavrayan çoklu ile yapının eylemiyle sayılmış ‘birçok-bir’ olarak çoklu... Birincisine *tutarsız*

¹ Badiou, Alain. *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005, s.28

² A.g.e s.25

³ A.g.e s.24

⁴ A.g.e. s.24

⁵ A.g.e. s.25

çokluluk denirken, ikincisine *tutarlı çokluluk* denir⁶ Dolayısıyla ontoloji, bir-olmayan'dan bir_gibi_sayma ile bir-olma'nın sonuç olarak türediği bir sunum şeklindedir. Bu durumda, sözde var eden bu bir_gibi_sayma'nın konusu olan bir-olmayan nedir?

Bir_gibi_sayma işlemine konu olan bir-olmayan, yani “tutarsız çokluluk”, *boşluk* (void) kavramı ile bağlantılıdır: “Her tutarsızlık, son tahlilde, sunulamayan (unpresentable), böylece de boşluktur”⁷. Her ne kadar *tutarsızlık*, *boşluk* kavramı üzerinden *sunulamayan*'la ilişkilendirilse de bunlar birbirlerinden ayrı şeylerdir. Tutarsızlık da boşluk da aynı şeyi imler: *Hiçbir şey*. Boşluk *hiçbir şeyden* oluşmuştur ve tutarsızlık da *hiçbir şeydir*. Fakat *hiçbir şey* tutarsız denmesinin nedeni *hiçbir şeyin*, “varlığın illegal bir tutarsızlığını” yansıtıyor olmasından dolayıdır. Bir başka deyişle üzerinden geçilmemiş, ayırt edilmemiş yani sayılmamış olan ve hey yerde olan *hiçbir şeydir* tutarsız olan. Oysa boşluk, *hiçbir şey*'in bir başka adı olmasına rağmen o, her yerde ve global olandan daha ziyade bir-olmayanı, Bir'sizliği işaret eder⁸. Sunulamayan'a gelince, o da bir tür sınır kavramıdır ve saymaya konu olan *hiçbir şey* ondan yola çıkarak temellendirilir. *Hiçbir şey* ile sunulamayan arasındaki temellendirici ilişki, başlangıcı çok iyi anlatan bir cümleyle verilir: “Sunulamayan'a hiçbir şey, hiçbir çoklu (multiple) ait değildir”⁹. Böylelikle telaffuz edilerek mevcudiyet bulan *hiçbir şey* ise bir başka açıdan bakıldığında, “*her şey* sayıldığından dolayı”¹⁰ sayma “öncesi”nde yer alır: Sayımı başlatan *hiçbir şey* anlamında...

O halde ontolojinin bir durum olarak olanaklılığı, her şeyin sayımının, ayırt edilmesinin henüz sayımın gerçekleşmemiş olan öncesini temel alır ki bu, hiçbir şeydir ve o da gelir gelir en son sunulamayan'a dayanır. Yani her şeyin başladığı yere. Ve bu noktada aslında ontoloji, bir imkansızlığın ifadesidir.

Şimdi bir_gibi_sayma'ya gelirsek... Bir_gibi_sayma da tam bu noktada yer alır: “hiçbir şey, sayma işlemidir”¹¹. Hiçbir şey'in sayma işlemi olması ne demektir? Yukarıda söylediklerimizin de ışığı altında her şeyden önce sayım, hiçbir şeyle başlıyor demektir. İkinci olarak, sayımı başlatan hiçbir şey aynı zamanda sayandır da. Bu bir ve aynı şeyin kendisini sayması mıdır? Belki. Bir yandan, öncede yer alan hiçbir şey durur öte yandan onun yani hiçbir şeyin mevcudiyetinin ilanı. Bu ilan ise, hiçbir şeyin varlığının hiçbir şeyden ayrık ilanıdır. Ve varlığın ilanındaki içerik hiçbir şey olduğundan dolayı o ayrıklıktan sonra içerik ve ilan yan yana, eş zamanlı (concomitantly) olarak ortaya çıkar. İşte bu işlemin gerçekleşmesi bir-gibi-sayma işleminin gerçekleşmesidir. Hiçbir şey hiçbir şeyi sayar ama bir farkla sayar.

⁶ A.g.e s.25

⁷ Badiou'dan aktaran Hallward, Peter. *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003. S.91

⁸ Badiou, Alain. *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005, s.56

⁹ A.g.e, s.67

¹⁰ A.g.e. s.54

¹¹ A.g.e. s.55

Varlık ve Olay'da *boşluğun* temellendirildiği kısım konuya küme kuramının terimleri üzerinden açıklık getirir. Tekrar şu cümleye dönelim: “Sunulamayan’a hiçbir şey, hiçbir çoklu ait değildir”. Ya da hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir. Burada öncelikle bir olumsuzlama (negation) vardır. Üstelik “ait değildir” dendiği için olumsuzlama “ait olmayı” (belonging) olumsuzlar. Hiçbir şey ... ait değildir ve bu cümleyle ait olmayan hiçbir şeyin varlığını da teslim eder yani olumlarız. Bu bir “değil”in “dır” olarak olumlanmasıdır. Kısacası olumlayıcı olumsuzlamadır (affirmative negation). Olumlama, hiçbir şeyin “*ait olmadığı*”nin olumlanmasıdır ki bunu yaparken de hiçbir şeyin varlığını ilan eder. Sunulamayan’a ait olmadığı söylenirken hiçbir şeyin varlığının da var olduğu söylenmiş olur. Ait olmayan hiçbir şeyin olduğu, var olduğu söylenir. İşte bu, küme kuramı aksiyomlarından biridir ve böylece \emptyset (boşluk) temellendirilmiş olur: *Hiçbir ögesi olmayan bir küme vardır*.¹²

Burada biraz daha duralım ve bir_gibi_sayma işlemine odaklanalım. \emptyset 'nin alt kümelerinin kümesi $\{\emptyset\}$ 'dir. Bir başka deyişle, sunulamayan'ın yukarıda bahsettiğimiz sunumundan sonraki türeyendir. Bu türeyiş, iki ilkeye göre olur: 1) boşluk herhangi bir kümenin alt kümesi olduğu ve evrensel olarak içerildiği içindir, 2) boşluk bir alt kümeye sahiptir ki bu da boş olan kendisidir. Bu ilkelerin neden böyle olduklarının $\{\emptyset\}$ 'in ve sonraki türeyişlerin nasıl olduğunu anlamak için yukarıda bıraktığımız olumlayıcı olumsuzlamaya tekrar dönelim: “Hiçbir şey... ait değildir” ile \emptyset ortaya çıkmıştı. Onun varlık ilanı ise küme kuramında \in ya da $\{...\}$ ile olur. Hiçbir şey, bir-olmayan olarak boşluk vardır. Küme kuramında bu örtük olarak belirtilir yani “aittir”, “ögesidir” ile. Dolayısıyla en az bir küme vardır ki hiç ögesi yoktur veya ögesi, bir-olmayan boşluktur demiş oluyoruz. Bununla birlikte, $\{\emptyset\}$ 'deki boşluk yalnızca ilanın içeriğini oluşturuyor. Boşluğun her varlık ilanında –daha önceki varlık ilanları da alt küme olarak hesaba katılsa bile-, ilanın içeriği hep boşluk olacaktır. Çünkü söz konusu olan hep bir eksikliğin ilanıdır. Bu ise neden, boş kümenin evrensel olarak içerildiğini yeterince açıklar. Bir_gibi_sayma da bu noktada ortaya çıkar. O, boşluğun *sözde-bir* varlık ilanıdır. Hiçbir şey olmanın¹³ varlık ilanı. Hiçbir şey olanın, sıfır olanın kendisinin var olduğu, bir_gibi_sayıldığı anlamında...

Şu halde metin boyunca bundan sonra kullanacağımız Badiou'daki birkaç temel kavramını anlatmış olduk. Ayrıca başlangıç hakkında da birkaç söz söylemiş olduk. Şimdi İki'ye geçmeden önce bu başlangıcın bir eksikliği var mı yok mu diye daha ayrıntıda odaklanalım.

¹² A.g.e. s.67

¹³ Clemens, Justin. “Doubles of Nothing: The Problem of Binding Truth to Being in the Work of Alain Badiou”, *Filozofski Vestnik*, Volume XXVI, Number 2, 97-111, 2005. S.104

Başlangıca Son Bir Bakış ve İki

Dikkat ederseniz “hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir” (nothing belongs to unpresentable) gibi bir başlangıç önermesi bir olumsuzlukla belirtilmişti ve bu olumsuzluk da olumlayıcı bir olumsuzluktu. Yani olumsuzlama pozitif olarak sonlanıyordu. Ve önermedeki kasıt, sunulamayan’ı ifade etmektir. Sunulamayan hakkında söylenebilecek en önemli önermelerden biriydi yukarıdaki önerme. Peki sunulamayan hakkında bunun gibi temel bir başka önerme daha kurulabilir miydi? Evet. Şunu da söyleyemeyiz mi? “Hiçbir şey sunulamayan’a ait değil değildir.” (nothing does not belong to unpresentable): Bu, soyut olarak alındığında, “her şey sunulamayan’a aittir” anlamına gelmez. Daha çok, hiçbir şey’in ait olmamasının *olmadığı*, yani olumsuzlandığı söylenmektedir. Yani hiçbir şey sunulamayan’a ait olmadığı gibi sunulamayan için onun *ait olmamasının* da kabul görmediği, değillendiği söylenebilir. İlk söylenen *hiçbir şeyin* ait olmaması hakkındayken ikinci söylenen onun *ait olmamasının olmadığı* hakkındadır. İlk cümle *olumlayıcı bir olumsuzlamayı* (affirmative negation) içerirken ikincisi *olumsuz bir olumsuzlamadan* (negative negation) oluşur. İlk cümledeki olumsuzlama sonuç olarak teslim edilirken yani olumlanırken ikincisinde olumsuzlama kabul edilmez ve sonuç olumsuz olur. Ve ilk cümle Badiou’nun sunulamayan’a ilişkin Euklidyen başlangıç cümlesi iken, ikincisi ise, sunulamayan’a ilişkin söylenebilecek başka, yeni bir önermedir.

O halde iki önermemiz var:

- (1) Hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir.
- (2) Hiçbir şey sunulamayan’a ait değil değildir.

Her iki önerme de meşru olarak başlangıçta yer alırlar. Yalnız ilk önermeyle bir olumsuzluğun, farkın varlığı ilan edilirken, ikinciyle o olumsuzluk –olumsuzluk baki kalmak üzere- olumsuzlanarak, fark “kapatılır”. Ama bu mutlak bir “kapanış” değildir çünkü olumsuz olumsuzlamanın olumsuzlaması geriye doğru yeni bir fark açmıştır. Ve ilk önermeyle ileri doğru türeyen farklar Bir’siz bir durumu işaret ederken, farkların geriye doğru “kapanış”ları Bir’i işaret eder. İlk önerme, boşluğu, farkı temellendirirken ikinci önerme tam zıddını temellendirir. İlk önerme hep ileriye yönelik ilanda bulunurken ikinci önerme geriye yönelik yapar bunu. Bu konunun açıklamasını daha ayrıntısı ile ele almak ve her iki yöndeki türeyişin de nasıl olduğunu görmek amacıyla bu noktaya geri döneceğiz. Fakat şimdilik tekrar ilk önermenin sonuçlarına bakalım.

İlk önermeden başlayarak, küme kuramının aksiyomlarını da uyguladığımızda aşağıdaki türetimi elde ediyoruz.

\emptyset	0
$\{\emptyset\}$	1
$\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$	2
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$	3
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\}$	4
....	...

Şekil 1.

Sağdaki sayılar, türetimin *doğal sayı* bakımından anlamıdır. Şekil 1'i, *Pascal Üçgeninin* bir başka gösterimi olarak da değerlendirebiliriz. Bunu ve *Boşluk* \emptyset ile ilk *singleton* $\{\emptyset\}$ ¹⁴ dışındakilerin nasıl ortaya çıktıklarını *daha açık* bir biçimde görmek için yukarıdaki gösterimi 0,1'ler düzeyine indirgeyelim. Öncelikle \emptyset 'u 0 ile onun varlık ilanı ve eş zamanlı gerçekleşen içeriğini de yani $\{\emptyset\}$ 'ı 0 1 ile göstereyim. Böylelikle ilk türetim boşluk'la birlikte gösterildiğinde

\emptyset	0	\emptyset	0
$\{\emptyset\}$	ya da 0 1	olacaktır. İkinci türetim ise, $\{\emptyset\}$	yani 0 1 dir.
		$\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$	0 1 0 1

Üçüncüsü ise,

\emptyset	0
$\{\emptyset\}$	0 1
$\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$	0 1 0 1
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$	0 1 0 1 0 1 0 1 dir.

Şekil 2 (a)

Şekil 2 (b)

Ve \emptyset ile $\{\emptyset\}$ için bahsi geçen yerine koymalarla liste *ad infinitum* çoğaltılabilir. Şekil 2 (a) ve (b), her iki gösterim de aslında özdeştir. Gösterimlerde ilk 0 hariç her satırda bir *gibi_sayma* işlemi gerçekleşmektedir. Her satırda “bir etkisinin kendisinin biri”¹⁵ olan yani 0 1'in 1'i olan *yeni bir hal* (*state*) vardır. Yapının bu *yeni haline* ilk defaki belirişi için *sunum* (*presentation*) denirken sonraki belirişlerine *temsili* (*representation*) denir. Ve her satırda yeni bir hal olduğu gibi önceki satırlardakilerin tekrarı da vardır. Örneğin şekil 2 (b)'deki 01 01 01 01'lerden yalnız bir 1 *yeni bir hali* kurup kalan 01 01 01'lerin 1'leri öncekilerin (01, 01 01) *temsili* ve bu yapının da kısımlarıdır. Dolayısıyla tekrar sayımdır. Öyleyse, eğer temsili sunumun sonraki sayımı ve tekrarı ise listenin ilerlemesi yani her bir *yeni halin* çıkışı nasıl olmaktadır?

Bir *gibi_sayma* işlemi anlatırken bahsettiğimiz gibi, hiçbir şeyin varlık ilanı yani “hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir” deki “dir”, olumsuzlamanın

¹⁴ Badiou, Alain. *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005, s.91

¹⁵ A.g.e. s.95

olumlaması olarak hiçbir şeyi bir sayıyor idi. “Dır”, “dır-bir” idi¹⁶. Hiçbir şeyin olumlanan varlık ilanı ile hiçbir şey arasında böylece bir fark oluşur. Ve aslında başlangıçtaki hiçbir şey de bir farktır, “ait değil” ile olanaklı olan bir fark... Nasıl ki ilk farkın mevcudiyetini saydık, şimdi de o sayım ile başlangıçtaki hiçbir şey arasındaki farkı sayabiliriz ve yeniden yeni farkın varlık ilanında bulunuruz. Bu ise, gene bir olumsuzlamanın olumlamasıdır ve “dır” olarak “bir” gibi sayılmasıdır. İşte böylece *yeni bir hal* daha çıkar. Ve bunu 0 1 olarak tabloda gösteririz. Neden 0? Çünkü daha öncesinde dediğimiz gibi o fark, bir ile aynı anda ortaya çıkan varlık ilanının içeriğidir. Bir sonraki yeni hal ise, gene, önceki yeni halin başlangıçtaki hiçbir şeyden farkı üzerine kurulur. Onun yeni varlık ilanındır ve tabloya yeni bir satırda 0 1 olarak girer. Ve böylece devam eder...

Dikkat edersek burada başlangıçtaki temel eksiklik, yine fark olarak kendini çoğaltmaktadır. Yani başlangıçtaki sıfır yine sıfır olarak çoğalmakta, ama her çoğalış aslında başlangıçtaki sıfır'a dair bir olumlama işlemi olduğu için *bir* gibi bir belirş de ortaya çıkmaktadır. Bu bir “değil”in yani “olumsuzlama”nın olumlanmasıdır. Sayım da olumlayıcı olumsuzlamanın sayımıdır aslında.

Toparlarsak,

- 1) “hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir” önermesi *Boşluk Ø*'un ortaya çıkışı için başlangıç görevini görür ve sunulamayan'ın sunulamayışını sunar.
- 2) İlk *singleton* {Ø} boşluğun varlık ilanı ile o ilanın içeriğidir ve 0 1 ile gösterilebilir.
- 3) Bundan sonraki her yeni türeyiş ya da yeni hal, önceki her varlık ilanının başlangıçtaki boşluk'tan ya da hiçbir şey'den farkı üzerine kurulur. Yeni sayım, söz konusu farkın yeni varlık ilanı, yani *bir_gibi_sayımıdır*.
- 4) Ayrıca *sunum* olarak her varlık ilanı sonraki *bir_gibi_sayımlarla* birlikte tekrarlanır yani *temsil* edilirler.
- 5) Her yeni hal'in türeyişi aslında başlangıçtaki olumsuzlamanın olumlamasıdır. Dolayısıyla bütün ontoloji de, olumlayıcı olumsuzlama sayımıdır.
- 6) Fark, varlık ilanının öncesi ve varlık ilanında olmak üzere tam olarak iki kez tekrar eder ve yine de başka varlık ilanlarının gebeliğinde baki kalır.

Bu özette, İki'nin çıkışını anlatan ifade, hemen anlaşılacağı gibi 6. madde ile ilgilidir. Eğer bahsi geçen tekrarı ifade etmek istersek, # # işaretlerini koymalıyız. Her bir tekrar için # işareti ve onları birbirinden ayıran bir ara (gap)... Bu konuya tekrar döneceğiz fakat şunu söylemek gerekir ki bu, ilk

¹⁶ A.g.e. s.95

singleton'un yapısında da görülebilecek bir şeydir. Bununla birlikte, sunumun yeniden belirişi hep temsilde olduğu için Badiou, küme kuramında İki'yi ilk *singleton*'un *metayapısında* (metastructure) göstermiştir: $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ olarak İki ise, öğeleri aynı zamanda kısımları olan bir geçişli (transitive) kümedir ve ilk *singleton*'un yapısını tam olarak resmeder. Bundan dolayı, küme kuramındaki İki gösterimi $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ iken bizim onun için indirgenmiş (0 1'li) gösterimde yalnızca ilk *singleton*'ı kullanmamız yeterli olacaktır. Şimdi yukarıdaki türeyişin ışığında, Şekil 2(b)'de de kolayca görülebileceği gibi, başlangıçta “hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir” şeklinde ilk önermenin sonucu olarak¹⁷ 0 0 1 0 1 0 1 0 1 sayımını elde ederiz ki burada her bir 0 1 ikilisi aynı zamanda İki'nin ikililiğini anlatır. Böylece bu önermenin bizi getirdiği yeri buraya kadar özetlemiş olduk. Peki ya başlangıçta yer alan ikinci önermenin yani “hiçbir şey sunulamayan'a ait değil değildir”in izini takip edersek ne sonuç elde ederiz?

Geriye Doğru Sayım ve İki

Bu noktada ise, “hiçbir şey sunulamayan'a ait değil değildir” önermesindeki olumsuzlamanın olumlayıcı değil de olumsuz oluşu ne ifade etmektedir onu anlamamız gerekmektedir. Ama daha öncesinde olumlayıcı olumsuzlamadaki olumsuzlamaya biraz daha yakından bakalım. Badiou, varlık olarak varlığın mantığına klasik mantık adını verir¹⁸. Çünkü klasik mantıkta, hem çelişmezlik ilkesine (non-contradiction) hem de üçüncü durumun olamazlığı ilkesine (excluded middle) uyulur ve ona göre bu duruma denk düşen olumsuzlamanın adı *güçlü olumsuzlamadır*. Bu mantıkta, şıklar arasında tam bir dışlama söz konusudur. Yine şıklar arasında tam bir ara ya da ayırım (separation) bulunur ki bu en iyi olumsuzlama kavramı ile anlaşılabilir.¹⁹ Bunun yanı sıra iki olumsuzlamadan bahsedilir: Olumlayıcı, yani olumsuzlamanın olumsuzluğundan ayrı olarak o olumsuzlamayı olumlayan, onun kimliğini (identity) teslim eden yan ile olumsuz, diğer deyişle olumsuzlamanın olumsuz gücünü, olumsuzluğunu oluşturan, yıkıcı (destruction) taraf.²⁰ Bu olumsuzlamalardan ilkinde baktığımızda şunu görüyoruz: Olumsuzlamayı olumlama aynı zamanda bir çıkarma (subtraction) işlemidir. Çıkarma ise, bir sökün-etme (ex-tract) değildir²¹ ama o, “hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir”in mantığı ile *ifade bulan* temel farktan *yeni(liklerin) çıkmasıdır (emerge)* da aynı

¹⁷ Ayrıca bkz. (Dursun, Yücel. “Lacan'ın Düşüncesindeki “Bir” Eksik Üzerine”, *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009, 365-38.).

¹⁸ Badiou, Alain. “The Three Negations”, *Cardozo Law Review*, Vol 29:5, 1877:1883, 2008 s. 1879-1880

¹⁹ Badiou, Alain. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, (Tr. Tzuchien Tho), *Parrhesia*, Number 3, 1-11. 2007a s.4.

²⁰ Badiou, Alain. “Destruction, Negation, Subtraction” –on Pier Paolo Pasolini, Graduate Seminar - Art Center College of Design in Pasadena - February 6, 2007b, s.1

²¹ Badiou, Alain. *Theory of the Subject* (Tr. Bruno Bosteels), UK: Continuum, 2009. s. 103

zamanda. Çıkarma ediminde *yeni* bir hal ortaya çıkar. “Başlangıçtan itibaren bir ara (gap) olarak ele alınan” çıkarma, “farkın minimum, nerdeyse hiç olarak tanımlanabildiği yerde, [bir] durumun (situation) boşluğunun kenarında”²² “yeni”yi keşfeder. *Yeni*, boşluğun zemininden, farkın minimum olduğu noktadan çıkıyorsa, boşluğa göre nasıl ifade edilmelidir? Boşluk 0 ise çıkan *yeni* 1 gibi bir şeydir. Çünkü farkın neredeyse kalmadığı noktada boşluk, yani 0, tersi yani 1 gibi yeni bir şeyi meydana çıkarır. Ve bu *yeni*, boşluğun kenarında ondan *sonra* ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, ne boşluğun kendisi kaybolmuştur- çünkü boşluk, “farklılaşmış farklı biçimlerde olmadığından biriciktir (unique)”²³ - ; ne de neredeyse hiç (nothing) olan, gözden kaybolan fark, tam olarak yok olmuştur ve boşluk, farktan daha önce, her ne ise o olan bir durumun (situation) boşluğu olarak geçmektedir. Dolayısıyla, ilk singleton’un çıkışındaki yeni, - baştaki boşlukla birlikte- 0 0 1’in “yeni”sidir. Çünkü biricik boşluk ve bir durumun (situation) boşluğu ve de *yeni* hal vardır şimdi. Bu durumu, bir başka açıdan şöyle de anlatabilirdik:

Çıkarma, aynı zamanda, mantıksal olarak olumsuzlama olarak anlaşılan farkın olumlanmasıdır. Olumlama ise, aslında bir_gibi_sayma işlemidir. “Hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir”in mantığı ile *ifade bulan* temel farkın başlangıçtan itibaren konumladığı boşluk, biricik boşluk, hiçbir şeyi içermez (contains nothing). Yani boşluk ya da hiçbir şey, [...] namevcut (absent), hiçbirşey (no-thing) olandır²⁴. Aslında tam olarak söylemek gerekirse, o, bu namevcuttan başka hiçbir şeyi içermez. Ve bu namevcutun olması (being of absent) ile boşluğun kimliği teslim edilir, kısacası olumlanır. Namevcutun *olması*, *yenidir*. Başlangıçtaki boşluk namevcuttan başka hiçbir şey içermediği için, öncelikle bu yeni, boşluk ve onun namevcutundan *sonradır*. Ve namevcut ile onun olması arasında minimal, nerdeyse hiç, gözden kaybolan bir fark vardır. Çünkü boşluk yine hiçbir şeyi içermediğinden namevcutun mevcudiyeti ancak neredeyse vardır. O mevcut *gibidir*. Dolayısıyla eğer boşluk 0 (sıfır) ile gösterilirse, boşluğun namevcutu içermesi 0 ile namevcutun *olması* da 1 ile gösterilmelidir. Böylelikle ilk singleton’un çıkışı, yukarıda da dediğimiz gibi – baştaki boşlukla birlikte- 0 0 1 olur.

“Hiçbir şey sunulamayan’a ait değil değildir”de ise, “hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir” ile ifade edilen başlangıçta yer alan ara’ya, temel farka yönelmiş bir yıkıcı (destruction), olumsuz olumsuzlama vardır. Bu ifade, “hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir”in sunulamayan’ı bir “fark” ile anlatımını kabul etmez. Farkı reddeder. Farktan bir farkla ayrılır. Öyleyse tam olarak ne yapar? Öncelikle “hiçbir şey sunulamayan’a ait değildir” ile ifade bulan farkı reddederek, farktan *önce* gelen bir farkın bulunduğunu beyan eder. Sonra “hiçbir

²² Hallward, Peter. *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003 s.163

²³ Badiou, Alain. “New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou”, (Tr. Tzuchien Tho), *Parrhesia*, Number 3, 1-11. 2007a s.5

²⁴ Hallward, Peter. *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003, s.100

şey sunulamayan'a ait değildir" ile açıklanan farkın, fark *öncesini*, fark olarak gözden kaybolan farkı, farksız, dolayısıyla aranın öncesini, aranın olmayışını, işaret eder. Çünkü o farktan önce, sunulamayan'ın bir başka anlatımı olan "hiçbir şey sunulamayan'a ait değil değildir" in farkı konumlanmıştır.

Aranın olmaması ne demektir? Farkın sonucu olarak boşluğun mevcut olmasını ele almıştık. Orada boşluğun namevcut oluşunun neredeyse mevcut (almost being of absent of void) olmasına 1 demiştik. Şimdi ise, boşluğun olmamasından söz etmeliyiz. Daha doğrusu aranın *belirtilen ifadenin ışığı altında* olmadığını görürüz. Yani toptan gözden kaybolduğunu... Öncekinde boşluğun namevcutunun karşıtı olarak neredeyse mevcuda 1 diyorsak şimdi ise, bir karşıt durumla daha karşı karşıyayız onun için buna da 1 demeliyiz. "Hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir" in farkı gözden kaybolmuştur ama onun olumsuz olumsuzlaması, yani, "hiçbir şey sunulamayan'a ait değil değildir" in farkı gerisin geriye belirlemiştir. 0 olarak bu fark, gözden kaybolma sonrası arasızlığı işaret eden 1'in sonrasında gelir. Çünkü gözden kaybolma sonrası arasızlık, farktan bir farkla ayrılan ve onu önceleyen farkın öncesine zorunlu olarak düşmüştür. Bununla birlikte, ilk önermede olduğu gibi bu önermede de fark radikaldir. İkisi arasındaki tek fark, ikinci önermede arasızlığın hep en öncede işaret edilmesidir. Ve buradaki arasızlık da tam olarak aranın "kapalı"lığı anlamına gelmeyebilir. Burada daha çok, gözden kaybolma sonrası aranın olmayışı, bir aradan ve dolayısıyla farktan söz edilememe anlamları var gibidir.

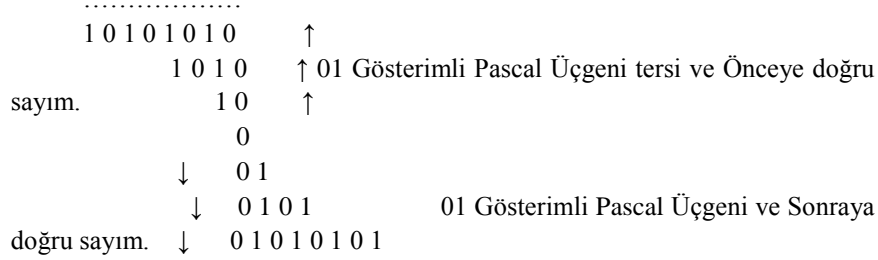
Böylelikle birinci önermenin sonucu olarak ilk singleton'un –baştaki boşlukla birlikte- çıkışı 0 0 1 iken şimdi ikinci önermeyle birlikte, geriye doğru bu durumun tersi 1 0 0 olarak ifade edilebilir. Geriye doğru sayımın birkaç adımını örneklersek...

Gerisin geriye beliren arasızlık bir farkla birlikte belirlemiştir. Çünkü birinci önermede farkın olumlanması ve fark nasıl radikalse; bu defa da farkın olumsuzlanması ve fark, *asıl* arasızlığa doğru radikaldir. İkinci önermeyle birlikte, farkı reddeden hep bir fark vardır ve o fark da önceye doğru işaret edilen bir süreçte hep reddedilir. Ret ise burada, olumsuz olumsuzlama olarak mevcuttur. Ve her fark olumsuz olumsuzlaması böylece 1 0 olarak alınabilir: Geriye doğru beliren aralıksızlık ve farkın her bir reddi olarak... Önceki fark olumsuzlaması da geriye doğru işaretlendiğinde yeni durum 1 0 1 0 olacaktır. Başlangıçla birlikte belirtildiğinde şimdi karşımızda

$$\begin{array}{r} 1010 \\ 10 \\ 0 \end{array}$$

vardır.

Dolayısıyla olumlayıcı olumsuzlamanın her yeni *halinde* ortaya çıkan 0 1 ikiliği yön değiştirerek 1 0 şeklinde a priori olarak *zaten* konumlanmıştır. Şimdi sayım, 0 0 1 0 1 0 1... yerine 1 0 1 0 1 0 0 şeklindedir. İlk sayım *sonraya* (*a posteriori*) giderken ikincisi *önceye* (*a priori*) gider. Böylece her iki sayımın 0 1'e indirgenmiş Pascal Üçgeni'ndeki durumu; Pascal Üçgeni ve onun tersi şekil 3'de gösterilmiştir.



Şekil 3.

Şekil 3'ten de anlaşılabilceği gibi İki'nin tanım aralığı (domain), ileri ve geri sayımların birlikte alınmasıyla beraber öncekine oranla daha genişlemiştir. İki, hem geri sayımda hem de ileri ve geri sayımın birlikteliğinde geçerlidir şimdi. Ara'lı bir'den sonra arasız Bir'in keşfiyle İki dengeye gelmiştir. Ve hem aralı durumun hem de arasız durumun birer başlangıcı vardır. Öncekinin başlangıcı boşluk, 0 iken sonrakinin başlangıcı tam bir arasıklık olarak Bir'dir. Böylelikle her iki durumu ayrı ayrı ve birlikte ele alabiliriz. Ayrı olarak ele alınmalarını şu ana kadar yeterince inceledik. Birlikte ele alınmalarına gelince, öncelikle aralı ya da arasız herhangi bir parçanın bütünlüğüne tekrar bakmamız gerekmektedir. Daha sonra iki parçayı yan yana getirmenin olanaklarına...

Bir'li ve Bir'siz Parçalar ve Nihai Gösterim

Önce Bir'siz parçayı ele alalım. Daha önce toplama kısmının 6. Maddesinde, "Fark, varlık ilanının öncesi ve varlık ilanında olmak üzere tam olarak iki kez tekrar eder ve yine de başka varlık ilanlarının gebeliğinde baki kalır" demiştik. Ve bu tekrarı belirtmek amacıyla da her bir tekrar için # işareti ile onları da birbirlerinden ayıran boşluğu, arayı koymuştuk. Böylece, İki, bir üst gösterimle # # olarak gösterilmişti. İki, farkların tekrar eden gösterimleriyle yeniden ifade bulmuştur şimdi. İlk fark, ilk #, 0 ve 1 birlikteliğinin öncesi, yani varlık ilanının öncesinin farkıdır. İkincisi ise, 0 ve 1 arasındaki farkı gösterir. İlki, İki'nin iki konumundan birini diğeri de ikincisini gösterir. Bu haliyle gösterim, tam_bir_gibi olamamanın, bir'e kadar sayabileceğimiz İki farkın, yani İki'nin gösterimidir. Bir başka deyişle, gösterim, başlangıca göre ilk singleton'ın yapısının resmidir. Küme kuramında bu resim, Bir'siz parçada, Badiou tarafından $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ile formüle edilmiştir.

Aynı mantık, Bir'li parçada gerisin geriye arasız bir'e kadar saymakla geçerlidir. Ve İki'nin # # gösterimi değişmemekle birlikte, küme kuramında aranan $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ 'nin yeni formülü, geriye sayma işleminden dolayı, bu defa açıklanma ihtiyacı içerisindedir. Bu açıklamayı şimdilik daha sonraki bir çalışmaya erteleyerek incelememize devam edelim.

Şekil 3'de dikkat edilirse, hem ileri sayım hem geri sayım 1'e doğrudur. Bir farkla ki ileri sayımda 1, bir_gibi_sayma'nın 1'i iken geri sayımda 1, arasız

Bir'e doğru olan 1'dir. Ve hem ileri sayımda hem de geri sayımda Bir'in kendisi hariç fark baki kalır. Çünkü hem "hiçbir şey sunulamayan'a ait değildir" in konumladığı fark radikal olduğu için, hem de "hiçbir şey sunulamayan'a ait değil değildir" in farktan bir farkla ayrılan farkı, önceki farkı reddettiği için bakidir. Baki kalan bu farkın gösterimi #'dir çünkü temel olarak farkı onunla gösteriyoruz. Ayrıca bu, İki'yi gösteren ##'le ilişkisinde onun öncesinde de yer alır sonrasında da... Öncesinde yer aldığında, yani eğer fark geriye saymanın farkı ise, olumsuz olumsuzlamanın geçerli olduğu durum söz konusu ise, bu fark geriye doğru Bir'in ortaya çıkışını gösterir. Çünkü o, reddeden farkın her biri değil boydan boya kendisidir. Bir yanda, geriye saymanın farkı olarak Bir'i işaret eden # vardır ve bundan ayrı olarak İki'yi gösteren ## vardır. Ve Bir ile İki arasındaki ilişki Bir'li parça alındığında,

#

olur. Fakat

eğer fark ileri sayımın farkı ve hep sonra olarak baki kalan fark ise, yani olumlayıcı olumsuzlamanın geçerli olduğu durum söz konusu ise, bu fark hep bir-gibi-sayma'nın yönünde ileriye doğru 1'i gösterir. Bu durumda, ileri saymanın farkı, yani çoğalan farkın her biri değil ama yine, boydan boya kendisi olan fark # ile İki'yi gösteren ## vardır. Böylece, Bir'siz parça alındığında

olur. Bir de bunlardan başka her iki

#

parçanın birlikte ele alınması söz konusu olabilir. Yani önceden sonraya olan ilişki bütünlüğünde gösterilebilir ki bu durumda,

#

olur. Ve bu,

Bir'den İki'ye ve

#

İki'den Bir'e bir gösterimdir. Baş ve Son'un sonuç olarak birlikte alınmasıyla, yani bir çember kurulmasıyla, örnek sistem Hegelci sisteme benzer (Şekil 4).

#

#

#

#

Şekil 4.

O halde Bir ve Bir'siz başlangıç durumlarının birlikte gösterimi # ile mümkündür. Bu, "Bir"lik ve "fark"lılığın tek bir gösteriminin mümkün olması sayesinde olur ki #'li gösterim bunun dolaylı bir gösterimidir. Diğer deyişle # ile hep fark gösterilir aslında ama "farklı" farklar... Kimi zaman dolaylı olarak İki, kimi zaman dolaylı olarak Bir, kimi zaman da baki olan fark gösterilir.

Bir'li ve Bir'siz parçaların birlikte alınması hakkında şunu da söylemekte fayda vardır: Her iki parça da İki tabanında çakışır. Dolayısıyla bir Aynılık söz

konusudur ama Aynılığın bir öncesi (Bir'li yön) ve bir de sonrası (İki'den sonraki yön) vardır.

Bir'li ve Bir'siz parçaların ayrı ve önceden sonraya doğru birlikte ele alınmasını böylece incelemiş olduk. Bununla birlikte, gösterimin olanakları bu kadarla sınırlı değildir. Bir'li ve Bir'siz parçalar birbirlerinin tersidir ve önceden sonraya doğru bir araya gelebilecekleri gibi, farklı seçeneklerde de düşünülebilirler. Tam olarak 4 farklı seçenek söz konusudur: Önce-önce, önce-sonra, sonra-önce, sonra-sonra. Önce-önce ve sonra-sonra seçeneklerini anlamsız olarak bir yana bıraksak bile, sonra-önce seçeneği teknik olarak Hegelci sistemin tersini gösteriyor gibidir (Şekil 5).

#

(Şekil 5)

Varsayımsal olarak çıktığımız bu noktada, şekil 5'in yani İki'den Bir'e ve Bir'den İki'ye ilişkinin nasıl yorumlanabileceğini henüz bilememekteyiz. Belki bu seçeneğin de anlamsız olarak bir yana bırakılması gerektir ama bu karar için de emin değiliz. Emin olduğumuz tek şey, Bir'in İki ile olan önceden sonraya ilişkisinin nihai gösteriminin (Şekil 6) olduğudur.

#

(Şekil 6)

Bu gösterim, temel olarak Bir'in İki ile olan ilişkisinin gösterimidir fakat gösterimde ne Bir vardır ne de İki. Bununla birlikte, gösterim farklar üzerinde inşa edilmiştir ve Bir ve İki'ye fark bakımından *işaret* edilebilir. Fakat gene de Bir fark değildir. O bu haliyle, mutlak başlangıcın ne Bir ne İki olduğunu ama Bir ve İki'nin birlikteliği olduğunu bize gösterir. Ayrıca gösterim # işaretiyle, "aynı"lığı ve farklılığı birlikte işaret eder.

Son Olarak...

O halde İki'nin dengeli gösteriminde İki yalnız başına alınabilir değildir. Artık İki'yi dengeye getirenin Bir'in konumu olduğunu söyleyebiliriz. Bir hiza verendir. Bunu en iyi şekil 6'daki gösterimden anlayabiliriz. Bu konum İki'yi dengeye getirirken, boşluk üzerinde temellenen ontolojinin yanı sıra bir de bunun tersini mümkün kılmıştır. Çünkü hem Pascal üçgeninin 01'e indirgenmiş tablosundaki sayım hem de onun tersindeki sayım, bize onların nasıl olanaklı olduklarını göstermiştir. Dolayısıyla boşluk temelindeki ontoloji de "arasız" temelindeki ters-ontoloji de bu gösterimin bir ürünüdür. Geriye gösterimin yorumlanması kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Dursun, Yücel. "Lacan'ın Düşüncesindeki "Bir" Eksik Üzerine", *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009, 365-38.
- Badiou, Alain. *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005.
- Badiou, Alain. "New Horizons in Mathematics as a Philosophical Condition: An Interview with Alain Badiou", (Tr. Tzuchien Tho), *Parrhesia*, Number 3, 1-11. 2007a.
- Badiou, Alain. "Destruction, Negation, Subtraction" –on Pier Paolo Pasolini, Graduate Seminar - Art Center College of Design in Pasadena - February 6, 2007b
- Badiou, Alain. "The Three Negations", *Cardozo Law Review*, Vol 29:5, 1877:1883, 2008.
- Badiou, Alain. *Theory of the Subject* (Tr. Bruno Bosteels), UK: Continuum, 2009.
- Clemens, Justin. "Doubles of Nothing: The Problem of Binding Truth to Being in the Work of Alain Badiou", *Filozosfki Vestnik*, Volume XXVI, Number 2, 97-111, 2005.
- Hallward, Peter. *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003.

MEVCUDİYET VE ZAMAN: HEIDEGGER'İN OUSIA YORUMU

Yasin KARAMAN*

ÖZET

Bu makalede Aristoteles'in Metafizik'inin en önemli kavramlarından olan ousia ve bu kavramla ilgili Heidegger'in yorumu ele alınmıştır. Metafizik eserinin en önemli kavramı olan ousia sürekli töz olarak çevrilirken, Heidegger bunun mevcudiyet, kalıcı buradalık olarak düşünülmesi gerektiğini söyler ve zamanla olan ilişkisine vurgu yapar. Ousianın tümel olarak mı yoksa tekil bir birey olarak mı anlaşılması gerektiği önem arz eder. Aristoteles ousianın ilkin tekil bir birey olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Heidegger'e göre ousia hem bir şeyin mevcudiyetini, bir varolanın varlığını, hem de o şeyin ne olduğunu, onun eidosunu belirten ikili bir anlama sahiptir.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, Heidegger, Metafizik, ousia, mevcudiyet,

(Presence and Time: Heidegger's Interpretation of Ousia)

ABSTRACT

This study examines ousia which is one of the most important concepts in Aristotle's Metaphysics, and Heidegger's interpretation in related to this. While ousia perpetually is translated as substance, Heidegger says that it must be thought as presence, endurance and emphasizes its relation with time. It is important that how ousia must be understood: A universal or a singular individual? Aristotle says that ousia must be grasped as a singular individual. According to Heidegger, ousia has a dual structure that indicates both presence of a thing, beingness of a being, and whatness of that thing, its eidos.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Metaphysics, ousia, presence.

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Varlık birçok anlama gelir.¹

Metafizik (1003a33)

Grekler için "Varlık" temelde mevcudiyet anlamına gelir.

Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*

1. Prelüd

Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları *Felsefe Nedir* adlı eserlerinde felsefenin 'kavram yaratmak' olduğuna dair mütevazı ama bir o kadar da derinlikli önerilerinden bu yana, filozoflara bir bakıma zanaatkârlar gözüyle bakabiliriz. Spinoza *Etika*'nın II. bölümünün 7. önermesinde felsefe tarihinin en velud tezlerinden birini ortaya atarak "şeylerin düzen ve bağıntısının fikirlerin düzen ve bağıntısıyla bir ve aynı" olduğunu söyler. Bu tezden hareketle, her şeyin seri üretim aracılığıyla bir meta haline geldiği çağımızda fikirlerin üretim mekanizmalarının bu güncel durumdan nasıl etkilendiğini sorgulayabiliriz. Felsefe tarihine şöyle kabaca bir göz attığımızda, zihin emeği olarak da adlandırılan neredeyse her düşünsel etkinliği ilginç ve gizemli kılanın, seri üretim tarzlarının egemen olduğu günümüzde dahi filozofların kavramlarını/ürünlerini 'çağdışı kalmış' üretim tarzlarıyla üretmeye devam etmeleri olduğunu görürüz: Adeta bir zanaatkâr gibi sessiz işliklerinde yalnız veyahut birkaç kişiden oluşan ekipler halinde, kısıtlı sayıda hatta yalnızca prototipler üreterek ve üzerlerinde uzun süre emek harcayarak, ince ince işleyerek, aksayan yönlerini düzeltip işe yarar hale getirinceye kadar saklayarak (tüm yararçı, işlevselci çağrışımların göz ardı edilmesi koşuluyla).

Peki, bir kavram nasıl yaratılır? Hangi kendine has özellikleriyle bir kavram bir terimden veya bir sözcükten ayrılır? Bu sorulara ikna edici olma iddiası taşımadan şöyle yanıt verebiliriz: Filozoflar çoğunlukla içinde iş gördükleri dilin bir sözcüğünü alıp, ona daha önce gündelik kullanımıyla pek alakası olmayan bir içerik yüklerler. Seçilen sıradan sözcük bu içerik sayesinde bir anda bir problemin tanığı haline dönüşür. Ancak felsefi bir problem de kendine özgü bir durum arz eder. Felsefi problemleri diğer problem biçimlerinden (bilimsel, politik, pratik vs.) ayıran en önemli özellik, problemin ancak kavramla birlikte görünür olması, kavramın hâlihazırda mevcut (pratik, olgusal, verili) bir sorunu çözme iddiası içermemesidir. *Kavramlar* (en azından felsefi uzama ait olanlar) *bir problemi çözmezler, görünüşe çıkarırlar*. Heidegger 1927–28 döneminde Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* üzerine verdiği derste felsefenin bu "trajik" durumunu şöyle özetler:

"Felsefe ilerleyerek gelişmez; tersine, aynı küçük sayıdaki sorunları ortaya çıkarıp aydınlatma çabasıdır; felsefe insan varoluşunun

¹ David Ross'un İngilizce çevirisi ise şöyle: "There are many senses in which a thing may be said to 'be'..." (*Metaphysics, The Complete Works of Aristotle-Volume Two*, yay. haz. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995, s. 1584). Kısacası buradaki 'Varlık' kavramı fiil olarak, yani 'Olmak' şeklinde düşünülmelidir: Örneğin Levinas, Heidegger'in temel önemini varlık kavramının isim olarak görüldüğü zamanlarda bu "fiil" (*sein, etre, olmak*) karakterine vurgu yapmayı öğretilmesi olarak görür.

içinde her an patlayan karanlıkla özerk, özgür ve temelden savaşımdır. Ve her aydınlatma ancak yeni uçurumlar açar”.²

Herakleitos’a göre Delphoi’deki bilgenin trajedisi de tam burada; efendisi Apollon’un ona hiçbir zaman ulaşamayacağı ufku yine de işaret etmesinde (*semainein*) yatmaktadır. Felsefi düşünmenin görevinin bu kendine özgü olduğu üniversitelerimizde dahi teknolojinin, karlılığın ve işlevselciliğin tahakkümünün ayyuka çıktığı günümüzde bir acizlik itirafı, bir güçsüzlüğün ifşası zannedilebilir. Bu haksız ithamı önlemek için yine Heidegger *Düşünmek Ne Demektir* eserinde ‘düşünen düşünceyi’ şu temel niteliklerini göz önünde bulundurarak “diğer” düşünme biçimlerinden ayırmamız konusunda bizi uyarır:

- “1. Düşünme bilimlerin yaptığı gibi bilgi sağlamaz.
2. Düşünme kullanışlı pratik bilgelik getirmez.
3. Düşünme hiçbir kozmik gizemi çözmez.
4. Düşünme bize doğrudan eyleme gücü bahşetmez”.³

Düşünmeden ya da felsefeden böyle aşırı bir talepte bulunmak ne kadar doğru peki? Heidegger ihtiyaçların ve beklentilerin sebep olduğu bu yanlış algıyı, uçmaya yaramadığı için bir marangoz tezgâhını atmamız gerektiğini söyleyen birinin safça tutumuna benzetir.⁴ Felsefe yaşamı daha konforlu, dünyayı daha pürüzsüz hale getiren bir araç, belli bir varolan-düzlemi hakkında kesinlik arayan bir bilim veya politik olarak yön tayin edici bir *Weltanschauung* üretici olarak görülmemelidir, zira hiçbir zaman böyle bir vaatte bulunmamıştır.

Bu açıdan filozof-zanaatkârların ürettiği kavramlar ancak yaşamla dilin ilişkiye geçerek ‘pıhtılaştığı’*, olsun, akışın mayalandığı, sabitlendiği, kabuk bağladığı lezyonlar (yapılar değil) oluştururlar diyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bir sözcük bir kavrama dönüştüğü andan itibaren yaşamı ve düşünceyi birbirine teyelleme görevini üstlenir. Filozof (ve dolayısıyla varlığın anlamı sorusunu soran tek varolan olarak insan, *Dasein*) ebe, zanaatkâr, muhafız, çoban olmanın yanı sıra sıradışı bir terzidir aynı zamanda.

Bu kavram yaratma eylemi olarak felsefe yapma biçiminin yalnızca son birkaç yılın moda yönelimi olduğu zannedilmemelidir. Bütün dikkate değer filozoflar felsefe tarihi dediğimiz podyumda ortaya koydukları kavramlarla birbirlerinden ayırt edilirler: Anaksagoras’ın *nousu*, Herakleitos’un *polemosu*, Platon’un *ideası*, Spinoza’nın *conatusu*, Levinas’ın *il y ası*... Aristoteles de bu durumdan başışık değildir. İşte Stageirali’nin gündelik kullanımından koparıp felsefi bir kavrama dönüştürdüğü en önemli sözcüklerden birisi de *ousiadır*

² Aktaran Frederic de Towarnicki, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, YKY, İstanbul, 2002, s. 77.

³ Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, Harper and Row, New York, 1968, s. 159.

⁴ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Grogory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven & London, 2000, s. 11.

* Bir yazısında okuyup çok beğendiğim ve burada kullandığım bu metafor için Orhan Koçak’a teşekkürler.

(ούσία). *Ousia* önce Latinceye, daha sonra tüm modern Batı dillerine (ve Türkçeye) genellikle 'öz' (*essence*) veya 'töz' (*substantia, substance, substanz*) olarak çevrilmiştir. Ancak Heidegger bu kavramı töz olarak çevirmenin yaygın bir düşüncesizlik olduğunu ve anlamını tümüyle yitirmemize neden olduğunu söyler.⁵ Bu inceleme de Aristoteles'in eserlerinde merkezi bir yer işgal eden bu kavramın neyi ifade etmek için kullanıldığını Heidegger'in ana akımdan ayrık duran, aydınlatıcı yorumlarının ışığında incelemeyi ve ortadaki kafa karışıklığını mümkün olduğunca dağıtmayı amaçlamaktadır.

2. Kategoriler ve ousia

Ousia kavramını öncelikle gramer bakımından incelediğimizde, Grekçe *einai* (είναι, olma(k), to be) fiilinin geniş zaman ortacı olarak çekilmiş hali olduğunu görürüz ([var]-olmaklık). Gündelik dilde ise sözcük 'mal, mülk, servet, varlık' anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktaydı.⁶ Tam hali olan *parousia* da (παρούσία) eşanlamlı olacak şekilde 'mal, servet, mevcudiyet, hazır bulunma' anlamına gelmekteydi. Kısacası kavram önceleri yalnızca 'maddi' sahiplikler, mülkler karşılığı olarak kullanılıyordu ve Heidegger'e göre temel bir felsefi kavrama dönüştüğü dönemde bir yandan da bu gündelik anlamını korumaya devam ediyordu.⁷ Örneğin Platon'un *Devlet* eserinde bile (329e) bu 'dışsal zenginlik' anlamının kullanıldığı yerleri görebiliriz.⁸ Bu anlamda onu felsefi bir göreve atayan ve *Kategoriler* de dâhil olmak üzere neredeyse tüm önemli eserlerinde inceleme konusu yapan ilk filozof Aristoteles'tir.

Kategoriler kimi yorumculara göre küçük hacmine rağmen tüm Aristotelesçi kavramların yoğun şekilde tartışıldığı ve derinlemesine irdelendiği kaynak metindir.⁹ *Ousia* da Aristotelesçi dünyaya girmek için üzerinde durulması kaçınılmaz olan metindeki kilit kavramlardan en önde gelenidir. Kavramın Aristoteles'in zihninde neye karşılık geldiğini ilk olarak şurada görebiliriz:

"Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri varlık, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik belirtir. Biçimsel olarak söylersek, insan, at varlık; iki dirsek, üç dirsek nicelik; ak, dilbilimci nitelik; iki misli, yarım, daha büyük görelilik, Lykeion'da, çarşıda uzam; dün, geçen yıl zaman; uzanmış, oturuyor durum; ayakkabılı, silahlı iyelik; kesmek, yakmak etkinlik; kesilmek, yakılmak edilginlik belirtir".¹⁰

⁵ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64.

⁶ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 482.

⁷ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64.

⁸ Akt. Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005, s. 48.

⁹ Robin Smith, "Logic", *The Cambridge Companion to Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 55.

¹⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınevi, İstanbul, 2002, s.11 (1b25-2a3). Eserin çevirmeni Saffet Babür de *ousiayı* 'varlık' olarak çevirmeyi tercih eder. Neden töz değil de varlık olarak çevrilmesi gerektiğine Heidegger'in aşağıdaki yorumları çerçevesinde daha ayrıntılı değineceğiz.

Demek ki Aristoteles için *ousia* felsefe tarihi kitaplarının seri biçimde sıraladıkları meşhur on kategoriden birisidir. İşimizin gerçekten söylendiği kadar kolay olup olmadığını incelememiz gerekir. Aristoteles işe *ousiayı* tanımlamaktan ziyade örneklerle başlar: insan, at. Ancak daha ilk adımda bir yol ayrımına geliriz: İnsan veya at tekil bir cisme mi gönderme yapar yoksa *grosso modo* ‘tümel’ dediğimiz, soyutlama aracılığıyla ulaştığımız ve belli bir türü ifade eden isimler verdiğimiz evrensellere mi? Bunun yanıtı için tekrar Aristoteles’e dönmemiz gerekir:

“İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelisi belli bir insan tür olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde bunlara, ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir”.¹¹

Burada durum netleşmeye başlar: Aristoteles *ousiayı* ikili bir yapıda düşünür ve asıl, ilk varlık (*prote ousia*) olarak bir ismi, tümeli değil, tekil, belli bir bireyi kasteder. *Ousia* öncelikle “o nedir” (*ti esti*) sorusuna verilecek yanıttır. *Varolan* bir şeydir. Yalnız bu varolan herhangi bir şey olmayacaktır; belirlenmiş bir kendiliğe, gerçekliğe sahiptir. Bu belirlenmişlik de ikincil varlık(lar) (*deutera ousia*) olarak ifade edilir: cins, tür olarak varlığı. O halde ne bir şeyin taşıyıcısı ne de bir taşıyıcının içinde olan *ousia* hem bir şeyin tekil gerçekliğini, varlığını, hem de (ikincil derecede önemli olan) ne biçimde mevcut olduğunu imler. Yalnız bu ikili yapı birbirinden ancak ‘dilbilimsel strateji’ açısından ayrılabilir. Gerçekte ortada varolmak için başka bir şeye, bir taşıyıcıya veya bağlama ihtiyaç duymayan tek bir şey mevcuttur. “İlk varlıkların doğrudan belli bir nesne belirttikleri tartışma götürmeyecek biçimde doğru; çünkü bölünmez, sayıca tek olan bir şey olarak açıklanmıştır”.¹²

Ousianın bir kategori, bir yükleme (*predicate*) olup olmadığını incelemek üzere ortalamaya seslenen ve işini bir an evvel halletmek isteyen felsefe ders kitaplarına baktığımızda, üzerinde pek durulmadan Aristoteles’in on kategorisinin varlığından bahsedildiğini görebiliriz. Daha derinlikli bir araştırma koyduğumuzda on kategorinin toplu olarak yalnızca *Topikler*’deki ve *Kategoriler*’deki birer pasajda mevcut olduğu ortaya çıkacaktır. Üstelik başka yerlerde sekiz, altı, beş hatta dört kategorinin listelendiği görülür.¹³ Peki, *ousia* (töz, varlık, öz vs.) diğerleri gibi bir kategori midir? Yine şeyin kendisine, *Kategoriler*’e dönelim: “Yüklenenlerin hepsi ya bireylere ya da türlere yüklenir, çünkü hiçbir yükleme ilk varlıktan gelmez -çünkü hiçbir taşıyıcı için söylenmez-; ikincil varlıklardan tür, bireye, cins hem türe hem bireye yüklenir”.¹⁴ Buradan şu sonuca varabiliriz: *Ousia* ne bir kategoridir ne de kategorilerin kendisinden çıktığı kaynaktır; çünkü hiçbir kategori ilk varlıktan “çıkamaz”, kaynaklanmaz, aksine ona yüklenir. En azından daha ihtiyatlı bir ifadeyle, *kısmen* kategori değildir; sahip

¹¹ A. g. e., s. 13. (2a11–18)

¹² A. g. e., s. 21. (3b11–13)

¹³ Robin Smith, “Logic”, *The Cambridge Companion to Aristotle*, s. 57.

¹⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 19. (3a35–39)

olduğu ikincil varlıklar bireye yüklenir, ancak birey ilk varlık olmasıyla hiçbir şeye yüklenmeyen asıl var olandır, diyebiliriz. Var(olmak/lık), felsefeci (olmak), ak (olmak), Ankara'da (olmak), iki kollu (olmak) gibi herhangi bir kategori değildir. Kısacası *ousia* altında yer alan ve kendisine yüklenenlerden oldukça farklı bir durum arz eder.

3. Metafizik ve ousia

Ousia kavramının incelendiği en önemli metin hiç şüphesiz filozofun en tartışmalı fikirlerini içeren ve binlerce yıldır düşünürleri uykusuz gecelere mahkum eden *Metafizik*'idir.¹⁵ Peki, kendilerine ait adları bile olmayan, Aristoteles'in ölümünden sonra öksüz kaldıkları için farklı dönemlerde farklı kültürlerden çeşitli ekollerin evlatlık edindiği ve "Fizik'ten sonra gelenler" anlamındaki isim-olmayan bir isimle derlenen bu metinler esasen ne hakkındadır? Bu mesele üzerine konuşulamayacağını karar verip susmayı tercih edenlerin dışındakiler buna 'ilk felsefe', 'bilgelik', 'teoloji', 'Varlık' gibi farklı yanıtlar vermiştir. Ancak cüretkâr olacağını bilmeme rağmen *Metafizik*'in (hatta *Fizik*'in) asıl inceleme konusunun *ousia* olduğunu iddia edeceğim. Bu iddiamı kanıtlayan en güçlü sebeplerden birisi de çoğu araştırmacıya göre Aristoteles'in *Metafizik*'in belkemiğini oluşturan kitapları bu konuyu incelemeye ayırmış olmasıdır.¹⁶ Üstelik Aristoteles de *Metafizik*'te hem geçmişteki hem de şimdiki araştırmaların değişmeyen, üzerinde daima şüpheler bulunan sorunun yani Varlık'ın ne olduğu sorununun aslında *ousianın* ne olduğu meselesi olduğunu, yönelimin buna tevdi edilebileceğini söyler.¹⁷ Aristoteles varolanların bu olanaklılık ve verilmişlik ufkunu *ousia* olarak adlandırır.¹⁸ Aslında tüm varlık tartışması ve varlığın çokanlamlılığı, merkezi *ousia* olan ve onun yörüngesinde dönen karmaşık bir hareket oluşturur:

"Bir şeyin varolduğunu söylemek birçok anlama gelir, ancak tümü de tek bir başlangıç noktasına gönderme yapar; kimi şeylerin *ousia* oldukları için var oldukları söylenir, bazıları *ousianın* etkilenişleri oldukları için, bazıları *ousiaya* doğru bir süreç olmalarından veya *ousianın* nitelikleri olmalarından veya *ousianın* ortadan kalkışından veya yokluğundan dolayı veya *ousianın* meydana getiricisi olmalarından dolayı, *ousia* ile ilişkili şeyler olmalarından veya bu şeylerin hatta bizzat *ousianın* olumsuzlaması olmalarından dolayı" (Γ, 1003b5-10).¹⁹

¹⁵ *Metafizik*'in bütünlüklü ve son halini almış bir metin olmadığını aklımda tutarak ve binlerce yıllık genel kabule uyarak, ondan tek bir metinmiş gibi bahsediyorum.

¹⁶ Jonathan Barnes, "Metaphysics" *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, 2007, s. 67. Bu üç kitap *Zeta, Eta, Theta'dır* ve özellikle *Zeta* başlı başına *ousia* üzerinedir.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010, s. 307 (Z, 1028b3-5), *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle-Volume Two* içinde, s. 1624.

¹⁸ Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, s. 49.

¹⁹ *Metafizik*, s. 191, *Metaphysics*, s. 1584.

Şunu aklımızdan çıkarmamalıyız: *Metafizik*'te tartışılan konuların nihayetine erdirildiğini, tartışmaların Aristoteles'in zihninde sona erdiğini ve son* yanıtlarına ulaşıldığını düşünmek kolaycı bir davranış olacaktır. Aristoteles de yedinci kitap olan *Zeta*'da soruşturmaya başlamadan önce *ousia* üzerine kendisine gelene kadarki yanıt çabalarından kısaca bahseder ve şu soruları ortaya serer: Genel kaniya göre *ousianın açık bir şekilde ait olduğu şeyler* (vurgu benim) cisimlerdir. Hayvanlar, bitkiler ve onların kısımlarının yanı sıra ateş, su, toprak, yıldızlar, Güneş vd. *ousiadır* (veya ona sahiptir). Peki, yalnız bunlar mı *ousiadır*, yoksa daha başkaları da var mıdır? Örneğin kimi filozoflar noktanın, doğrunun, düzlemin, Platon fiziksel cisimlerin yanı sıra *ideaların* ve matematiksel nesnelerin de *ousia* olduklarını iddia eder. Bu yanıtlara bakarak kim haklı, kim haksızdır? Duyusal olanların dışında *ousialar* var mıdır? Varsa nasıl vardır? İşte Aristoteles'in başlangıç olarak *leitmotivi* olan sorular bunlardır. Buradan hareketle *ousianın* en azından dört temel anlamda; 'öz (*to ti en einai*), tümel, cins ve altta-duran (*substratum*)' olarak kullanıldığını söyleyerek sorunun koordinat düzlemini belirler²⁰. Aslında Aristoteles'in yanıtları daha önce eserin tabir caizse 'temel sözlükçesi' olan beşinci kitapta yani *Delta*'da kısaca verilmişti. Buna göre *ousianın* iki temel anlamı vardır: "1) başka bir şeye yüklenemeyecek olan nihai dayanak -veya altta duran- (*ultimate substratum, hypokeimenon*) ve 2) ayrılabilir (soyutlanabilir) olan ve bir "bu"dan bahsetmemizi sağlayan, bir şeyin biçimi veya formu"dur (*eidōs*).²¹ Bu açıklama aynı zamanda yukarıda *ousianın* ikili yapısından bahsederken ne demek istediğimize dair bir ipucu sağlayacaktır. *Hypokeimenon* olarak *ousianın* doğru biçimde anlaşılması bu noktada hayati bir önem taşır. Aristoteles'e göre *hypokeimenonun* (yukarıda belirttiğimiz üzere *ousianın* da) biçimsel tanımı; her şeyin kendisine yüklendiği ancak kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyendir. Bu tanımdan itibaren onun tam olarak ne olduğunun söylenmesi gerekir: Kimileri bunun madde, kimileri duyulur biçim (*morphe*), kalanlar ise ikisinin bileşimi olduğunu iddia ederler. Ancak baskın eğilim onun madde olması yönündedir. Aristoteles maddeden ise "ne tekil bir şey ne belli bir nicelik olan ne de varlığın kendileri tarafından belirlendiği herhangi bir kategoriye sahip bir şeyi" anladığını belirtir. Ancak *ousia* Aristoteles'in de belirttiği gibi varlığı kategorilerin varlığının teminatı olan 'tekil' bir şeydir. Kategorilerden, biçimden ayrılmış salt maddeden ancak "mantıksal" analizin sonucu olan bir ürün olarak bahsedilebilir.²² O halde maddenin *ousia* olması imkânsızdır.²³ Madde ve biçimin bir bileşimi olması ise bileşim zorunlu olarak bu ikisinin varlığından sonra geldiğinden imkânsızdır. Bu olanaksızlığı Maimonides şöyle ifade eder: "İki öğeden meydana gelen her şey bileşik bir varlık olarak varolmasının nedeni olan bu öğelerin zorunlu olarak bileşimidir. Sonuç olarak varoluşu kendisini oluşturan kısımlara ve

* Son burada *final*, yani hem zamansal hem de ereksel bakımdan sona erme, tamamlanma anlamında kullanılmıştır.

²⁰ A. g. e., s. 310 (Z, 1028b33–35), *Metaphysics*, s. 1624.

²¹ A. g. e., s. 254–255 (Δ, 1017b23–25), *Metaphysics*, s. 1607.

²² W. David Ross, "Introduction" *Aristotle's Metaphysics Vol. 1*, Oxford University Press, London, 1970, s. xciv.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 310–12 (Z, 1029a1–30), *Metaphysics*, s. 1624–25.

onların bileşimine bağlı olduğundan, özü bakımından varoluşu zorunlu değildir".²⁴ Bu bileşik olma durumu ise tözün "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey" tanımıyla çelişki yaratacaktır. Ancak bu kısımda Aristoteles'in *ousia* olarak reddettiği 'madde olarak *hypokeimenon*' olmakta, ama 'dayanağın' kendisinin doğası belirsiz kalmakta ve sorun ötelenmektedir.

Antik Yunan düşünce mirasının çeşitli aşamalardan geçerek gerçekliği tepe üstü gösteren bir *camera obscura* haline gelen karteziyo-modern felsefede nasıl baş aşağı çevrildiğinin en önemli kanıtlarından birisi de tam burada yatmaktadır. Bu yanlış anlama/yorumlama, modern düşüncenin *conditio essendisini* oluşturan varoluş-öz, özne-nesne, görünüş-gerçeklik ayrımlarının ortaya çıkmaları için uygun zemini de hazırlamıştır. Aristotelesçi anlayışta tüm varolanların içerdiği, hepsinin altında duran bu sabit 'dayanak' Descartes'ın *cogito* müdahalesiyle birlikte yalnızca öz-bilinç sahibi olan insana mahsus soyut bir kendilik gibi koyutlanmış ve insan-bireyinin özneye, diğer tüm varolanların ise yalnızca ona gönderimde bulunmak zorunda olan, görünüşleri değil 'ona' nasıl göründükleri önem kazanan nesnelere (*Gegen-stand*) dönüşmesine giden yolu açmıştır. Bundan böyle tek gönderim merkezi ve evrenin tek sabit noktası *ego cogitodur*, düşündüğü şeyle beraber kendisini de düşünebilen kartezyen öznedir. Bu *hypokeimenonun* nasıl *sub-iectumdan* dolayım lanıp onlarla hiçbir alakası kalmayan *subject'e*, özneye dönüştüğünün de dramatik öyküsüdür. Köklerin bu yitirilişi, hatta imhası, nihayetinde modernliğin ayırıcı özelliğini oluşturan "kriz" fikrinde ifadesini bulur. Greklerin sahip oldukları *ousia* ufku, modernliğin olgunlaşma serüveni boyunca yerini gitgide *ousianın* parçalanışının sonucu olan "kriz" ufkuna devreder.

Bu parantezden sonra Aristoteles cins ve tümel olarak *ousia* meselelerini nasıl karara bağlar, ona bakalım. Bir bireyin *ousiası* yalnızca ona ait olan, başkasına ait olmayandır. Oysa bir tümel en basit anlamıyla birden fazla bireyde ortak olan, onlara yüklenendir. O halde bir tümelin *ousia* olması imkânsız görünmektedir. Aynı sebeplerden dolayı cins (*genus*) de dışarıda bırakılmalıdır ki, Aristoteles kendisiyle çelişecek şekilde sekizinci kitap *Eta*'da (1042a21) ne tümellerin ne de cinslerin (hatta cins ve tümellerle arasındaki sıkı ilişkiden dolayı Platoncu ideaların da) *ousia* olamayacağını belirtir. Bu tuhaftır, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi *Kategoriler*'de ikincil varlıkların (*deutera ousia*) tür ve cins olduklarından bahsedilmişti. Türleri de bir anlamda tümel olarak kabul ettiğimizde Aristoteles'in bu ikincil varlıklar konusunda müphem hatta birbiriyle çelişen bir duruma yol açtığını söyleyebiliriz.

Geriye incelenecek yalnızca şeyin neyse o oluşu, öz olarak ifade edilen şey yani "form olarak *ousia*" kalıyor. Aristoteles'e göre öz ve form aynı şeye karşılık gelir, çünkü formdan "her şeyin (maddi olmayan) özünü ve birincil *ousiasını*" (Z, 1032b1–15) anlar; ancak bu durum da *Kategoriler*'de *prote ousianın* birey, tekil varlık olduğunu söylediği pasajla uyumsuzluk oluşturur gibi görünür. Bir şeyin formu, özü onun aracılığıyla kendisi olduğu şeydir. Birisi müzisyen olduğu için kendisi olmaz, özü dolayısıyla kendisi olur. Form veya öz tüm

²⁴ Aktaran Harry A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza Vol. I*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, s. 126.

değişimlere, oluşa ve bozuluşa tabi olmadan aynı kalandır. Bizim üretmediğimiz ama tekil cisimleri ona göre ürettiğimiz kendiliktir. Buradan tekil cisimlerden bağımsız, Platoncu anlamda ezeli-ebedi formlardan bahsettiğimiz sonucu çıkarılabilir mi? Aristoteles buna olumsuz yanıt vermişti; formlar maddeyle olan zorunlu birlikliliklerinden bağımsız varolamazlar. Her tekil cismin formu kendine özgüdür, çünkü form özdür; yani onu neyse o yapan, başka bir tekil cisimle paylaşamayacağı şeydir. *Ousiadan* anlamamız gereken ise madde ile birleştiğinde somut *ousiayı* oluşturan kalıcı formdur. Aristoteles tüm olanakları inceleyip uygun olmayanları olumsuzlayarak son kertede *ousia* ile formu özdeşleştirme yoluna gider.

Bu durum tatmin edici bir sonuca ulaşmamıza değil, aksine, tüm Batı metafiziğinin güzergâhını belirleyecek bir yorumlamalar ve *lost in translation* silsilesini başlatacak bir serüvene yelken açmamıza neden olacaktır. Mevcut haliyle sorunu, yani Varlık sorununu duyurmaya çalışan filozofların çabaları kulakları ehliştirmeyi yetersiz de olsa başarmıştı. Ancak kendisini kimsenin göz ardı edemeyeceği biçimde duyurmayı başaran ender seslerden birisi, belki de en önemlisi, Martin Heidegger'dir.

4. Herakles/Heidegger ve *ousianın* şimdi-buradalığı

Mitolojik 'Augias'ın ahırları' öyküsü her mitolojik öyküde olduğu gibi çok farklı düzlemlerde yorumlanmaya müsait bir yapıdadır: Kral Augias'ın ahırları hiç temizlenmediğinden öyle pislenmiş ki, sürüsü artık orada barınamaz olmuş. Herakles sürünün bir kısmını almak şartıyla ahır temizleme görevine talip olmuş ve kralı ikna etmiş. Bulduğu çözüm bugünkü Fırat nehrinin yatağını değiştirip ahırın içinden geçirmek olmuş. Ahır bir günde temizlenmiş ama kral anlaşmaya uymamış. Olayın hukuki boyutunu tartışmayı hukukçulara bırakırsak; bu öykünün Batı metafiziğinin öyküsüne, Heidegger'in yazgısının da Herakles'inkine fena halde benzetilebileceğini görürüz. Metafiziğin tüm felsefeyi belirleyen çekirdeğin ve merkezin adı olarak kendini bir dayatma biçiminde konumlandırması, aynı zamanda hedef tahtası olmasının da başlıca sebebidir.²⁵ Hatta işler o boyuta gelir ki, kabaca 'analitik' olarak anılan ekole dâhil olan filozoflar anlamsız ve saçma buldukları metafizik önermelerin varlığından bile rahatsız olup bunların tümünün felsefi düşünceden ihraç edilmelerini talep ederler. Onlara göre metafizik önermeler 'dilin hastalandığı' (Wittgenstein) noktalarda zuhur eden, akıl yürütmemizin salahiyeti sekteye uğradığında ve düşünme yetimiz zehirlendiğinde salgılanan iltihap gibidirler.

Analitik bir felsefeci olmayan hatta onların karşısında konumlanan Martin Heidegger de bir anlamda Batı metafiziğinin tıkalı kanallarını temizlemek için düşüncenin yatağını değiştirmeye çalışan bir Herakles olarak görülebilir. Ancak Heidegger analitik felsefecilerin aksine amacının metafiziği tasfiye etmek değil, geriye doğru bir adım atıp "metafizikten yola çıkarak metafiziğin özüne yol

²⁵ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 19.

almak” olduğunu ifade eder.²⁶ Heidegger bu anlamda metafiziğin düşmanı değildir (metafizikten herhangi bir felsefi görüşten kurtulur gibi kurtulamayacağımızı söyler); Aristoteles'ten itibaren Batı metafiziğinin izlediği güzergâhın ve vardığını düşündüğü noktanın karşısındadır. Heidegger'e göre tüm metafiziğin izlediği bu yanlış güzergâh kabaca şöyle tanımlanır: “Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediğinde garip bir şekilde Varolan ile Varlık sürekli olarak karıştırılır”.²⁷ Heidegger'in Aristoteles'e dair yorumu da yukarıdaki ayrımı belirginleştirir: Levinas'a göre Aristoteles'in su yüzüne çıkardığı sorun aslında (fiil olarak) varlık sorunudur, fakat varlık hemen varolanların temeli olarak alınır (ve bir süre sonra Tanrı olarak adlandırılmaya kadar varır).²⁸ Heidegger'e göre metafiziğin derinlerde yatan en büyük hatası *Varlık nedir* sorusunu sormak ve sorgulamamızın derinliklerinde ne zaman bir varolanla karşılaşsak onunla tatmin olmaktır. Metafizik, varolanı varolan olarak (*das Seiende als das Seiende*) sorguladığı için varolanda takılıp kalır, Varlık olarak varlığa (*das Sein als Sein*) yönelmez, onun üzerine düşünmez.²⁹ Varlık sorusuna daima bir varolanla yanıt verilir: Töz, Bir, Tanrı, İstenç...³⁰ Öyle bir dönem gelir ki, bu soru metafiziğin 17. yy.'daki adı olan ontolojinin doruk noktasında üzerinden hızlıca atlanıp geçilmesi gereken önemsiz bir engel işlevi görmeye başlamıştır: “Varolmak tözün doğasına özgüdür”.³¹ Aynı biçimde, Varlık sorusu hem bilimler hem de fenomenolojinin vaftiz babası Husserl'in de amaçladığı gibi kendi felsefi anlayışını bir bilim olarak temellendirmeye çalışanlar için bir sorun değeri bile taşımaz: “Her bilim zorunlu olarak bilgisi olduğu reel dünyanın varlığını veri olarak kabul etmelidir”.³² Ancak Varlık varolan gibisinden bir şey değildir, varolanlarla kurduğumuz ilişkide deneyimimizden, yönelimimizden kaçan *a priori* bir muammadır.³³ Düşünmenin görevi de ‘varolan’ ile ‘varolanların varlığı’ arasındaki bu ayrımı korumaktır. Ayrımın unutulmuşu Heidegger'in tabiriyle ‘Varlığın unutulmuşu’dur. Metafizik bu ayrımı koruyamadığı için Grekler'den bu yana Varlık hep varolanların şimdiburadalığı, mevcudiyeti olarak düşünülmüştür. Bunun en kaçınılmaz sebeplerinden birisi de genetik kodlarından kaynaklı olandır: Fizik, meta-fiziğin adını, tarihini ve hatta yazgısını en başından beri belirlemiştir. Bu yüzden ‘Varlık sorusu’ varolana dair mekanik yanıtlara ulaşma tehlikesinden korunmak için başka bir öze sahip

²⁶ Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 38.

²⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 12.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, s. 117.

²⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir*, s. 8-9.

³⁰ Heidegger *Özdeşlik ve Ayrım*'da (s. 49) bu duruma ilişkin olarak (istenmeyen yorumlara da oldukça müsait) Hegel'in “‘meyve’ isteyen adama armut, şeftali, üzüm sunulmasını ama alıcının tüm bunları reddetmesi” örneğini hatırlatır. Sonuç: Meyve satın alınmaz!

³¹ Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 43.

³² Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Dost Yay., 2007, s. 28.

³³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 3.

olmalı, başka bir kökene dayanmalıdır.³⁴ Heidegger Varlığın kendisi üzerine bu düşünme teşebbüsünü, kendisine gelene kadar esasında varolan üzerine düşünmüş olan öncekilerin çabalarından ayırmak için “Temel Ontoloji” (*Fundamentalontologie*) olarak adlandırır. Heidegger, teşebbüsün adının bu çabanın da diğerleri gibi bir ontoloji olduğu yanılığına yol açmaması için, Varlığın hakikati üzerine düşünme olarak metafiziğin temeline bir geri dönüş olan bu adımla birlikte metafiziğin alanının ‘terkedildiğini’ belirtir.³⁵ Bu yeni alanın belirleyici sorusu ise Leibniz’den devralır: *Neden Varolanlar var da Hiç yok?* Heidegger’in bütün projesi kabaca bu sorunun aydınlattığı açıklıkta yol almak ve yeni düşünme patikaları açabilmek olarak özetlenebilir.

Sorunun topografyasını oluşturmak için yaptığım bu uvertürden yola çıkarak, Heidegger’in düşünsel serüvenini tüm yönleriyle gösterebilmek bu yazının uzamını ve kudretini katbekat aşacağından dolayı, daha önce de belirttiğim üzere bu yazının sınırları içinde amacımı Batı metafiziğinin temel kodlarından biri olan *ousia* kavramını düşünürün yorumları ışığında incelemekle sınırlayacağım.

Heidegger’e göre Grekler başından beri varolanın Varlığının deneyimini “Orada-olanın Orada-olması” (*die Anwesenheit des Anwesenden*) olarak edinmişlerdir. Ayrıca Almanca *Anwesen* sözcüğü de tıpkı *ousia* gibi kendi kendine yeten bir çiftlik veya arazi, yani mal-mülk anlamına gelir. Kısacası felsefi bakımdan *einai*, *ousia*, *An-wesen* şu anlamdadır: *Orada-olmak*, *mevcudiyet*. Bu mevcudiyette düşünülmezsizin, alttan alta şimdiki an ve sürüp gitme egemendir ve bu da Heidegger’in her Varlık anlayışının mümkün ufku olarak neden zamanın yorumunun geçici amaç olması gerektiğini vurgulamasına açıklık getirir.³⁶ Heidegger’e göre Parmenides’in bile varlık yorumunda izlerine rastlayabileceğimiz biçimde, düşünme (*legein**) aracılığıyla şeyin kendisinin saf biçimde huzura-getirilmesiyle bir zamansallık yapısına kavuşan *ousia*, kendisini-açığa vuran ve asıl varolan olarak anlaşılması gereken varolandır ve kendi yorumunu “huzurda-bulunma” bakımından edinmektedir. Kısacası varolan mevcudiyet olarak kavranmaktadır.³⁷ Mevcut olan burada ve şimdi (*hic et nunc*) mevcut olandır. Bir şey mevcudiyete gelir. Kendini konumlandırır ve ortaya koyar. (Varolan) vardır (*Es ist*). Kısacası Grekler için Varlık temelde ‘mevcudiyet’ anlamına gelir.³⁸

Heidegger’e göre “varolan” (*das Seiende*), Greklerin *to on*’dan (*to on*) anladığına benzer şekilde iki türlü anlaşılabilir. *To on* sıklıkla ikinci anlamını; varolanın kendisini değil, varolanın *ne* olduğunu değil, daha ziyade varolanlığını (*die Seiendheit*), varolanların varlığını (*das Seiendsein*), Varlığı (*das Sein*) imler. Ancak varolanın ilk anlamı tek tek veya bütün olarak varolan şeylerin kendilerini,

³⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 19.

³⁵ Heidegger, *Metafizik Nedir*, s. 22.

³⁶ A. g. e., s. 18-20. Almancada An: -da eki, Wesen: öz, mevcudiyet anlamlarına gelir.

* Burada kabaca düşünme olarak çevirebileceğimiz *legein* ya da *noein*, Heidegger’e göre mevcut olan bir şeyin kendi pür mevcudiyeti içinde yalın olarak kavranmasıdır (*Varlık ve Zaman*, s. 26).

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 26.

³⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 64. *Anwesenheit, Presence*.

daima bu şeylere gönderme yaparak, ama bunların varolanlığını, *ousiasını* kastetmeyerek isimlendirir.³⁹ Buradan yola çıkarak sürekli töz, öz olarak çevrilen *ousianın* gramatik olarak tam çevirisinin Heideggerci jargonda “Varolanlık” (*Seiendheit*), varolanların varlığı olduğunu görürüz. Heidegger’e göre varolanların zamansallığının yanında sabitliğini de gösteren bu ikili yapıdan yola çıkarak *ousia* “hem mevcudiyete gelen bir şeyin mevcudiyete gelişi hem de bu mevcudiyete gelenin hangi görünüşte mevcut olduğu” anlamlarını kapsar niteliktedir. Bu görünüşün neliğine ilişkin inceleme *ousia* ile *eidosis*, *idea* arasındaki kökten ilişkinin de açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. *İdea* kavramı “bir şeyin kendisini sunduğu belirli bir görünüş” anlamına gelir. Bu sunuluş her neyle karşılaşsaksak onun *eidosis*, biçimi, görüntüsüdür. Şey bu görünüş içinde kendini bize gösterir ve karşımızda kendini konumlandırır ki, bu da Greklerin nazarında “-dır” anlamına gelirdi. Bu gösterme kendini öne-sürenin sabitliğidir. Yani *idea* da bu anlamda mevcudiyete-geliş olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda modern varoluş-öz ayrımına körce bağlı kaldığımız takdirde kendimizi asıl kavranması gerekeni gözden kaçırma riskiyle karşı karşıya kaldığımız bir noktada buluruz. *İdea*, mevcudiyete-geliş olarak ikili bir anlamdadır: *İdea* ilkin bir açığa-çıkarak-kendini-ortaya-koymayı gerektirir, yalnız -dır (*estin, is*). Öte yandan, görünüşte kendini gösterenin kendisini *ne* olarak ortaya koyduğudur, ne ise o-dur (*ti estin, what-it-is*).⁴⁰ Böylece *idea* varolanların Varlığını yani *ousiayı* “kurar”. *Ousia* kavramı Varlığın final yorumunu içinde koruyarak “sabit mevcudiyet”, el-altında-mevcudiyet anlamına gelecek şekilde kendini öne çıkarır. *Ousia* varolanların Varlığı, süreklilik, kalıcı özdeşlik, el-altında-kalıcı-mevcudiyettir.⁴¹ Varlık öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, mevcut-oluştur, kalıcılıkta, “vardır”da yatar.⁴² Mevcudiyet, Varlığın en derinlerden geldiği için dikkat kesilmedikçe duyulamayacak titreşimiyle sürekli bağlantı halindedir.

Peki, bu bağlantının olanağı nedir? Heidegger, nihayetinde Varlığın temel kavramı olarak *ousiayı*, yani sabit mevcudiyeti belirlediğinde, bu mevcudiyetin, kalıcılığın, değişmezliğin, istikrarın özünün temeli olarak *zamandan* başka bir şeyin belirlenemeyeceğini, ancak (“fiziğin” kapsamındaki ve onu temel alan) “zamanın” da şimdiye kadar kıvrımlarının açılmadığını, bundan sonra da açılmayacağını belirtir. Antik Yunan düşüncesinde zaman diğer varolanlar gibi bir varolan olarak ele alınmış ve zamanın ontolojik yapısı yine yön olarak zamanı tayin eden kapalı bir varlık ufkunun sınırları içinde kavranmaya çalışılmıştır.⁴³ Bu anlayışın en önemli temsilcisi olan Aristoteles’le birlikte zamanın özü üzerine düşünmeye başladığımızda, “zamanın kendisinin her nasılsa mevcudiyete gelen bir şey, *ousia tis* olarak alınmasının gerekliliği”nin vurgulandığı görülebilir. Buna karşın zaman ancak “şimdi” temelinde, eşsiz bir şekilde şu-an olarak kavranabilir. Geçmiş “artık şimdi-olmayan”dır, gelecek ise “henüz şimdi-olmayan”. Burada-

³⁹ A. g. e., s. 33.

⁴⁰ A. g. e., s. 193.

⁴¹ A. g. e., s. 206, 216.

⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 6.

⁴³ A. g. e. s. 27.

mevcudiyet anlamında Varlık, zamanın belirlediği bir perspektif haline gelir, ancak zaman Varlığın yorumlanması için rastgele seçilmiş herhangi bir vecheye değildir.⁴⁴ Zaman varlığın kendini açığa çıkarmasının olanaklı tek ufku olarak kendini zorunlu olarak konumlandırır, kendini dayatır.⁴⁵ Heidegger bu vesileyle *Varlık ve Zaman*'ın yalnızca bir kitap değil, bir görev olduğunu yeniden hatırlatma imkânı bulur: Mevcudiyet, ancak zamansallıkla olan yazgısal ilişkisi aracılığıyla soruşturulabilir. Ancak bu önemli eserin Heidegger açısından tamamlanmamış bir metin olmasından yola çıktığımızda, bu bağlantının incelenmesinin ne kadar zor bir iş olduğu ortaya çıkacaktır. O halde bunca yoğun ve yorucu bir temizlik hareketinden sonra Varlığın anlamının neliğini sormaya yazgılı tek varolan olan *Dasein*, dinlenmeye çekilmek üzere bu ağır görevine geçici bir süreliğine ara verebilir artık...

⁴⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 220, *Varlık ve Zaman*, s. 431.

⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 463.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Metaphysics*, Translated By W. David Ross, *The Complete Works Of Aristotle-Volume Two*, Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995.
- Barnes, Jonathan, "Metaphysics", *The Cambridge Companion To Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Brogan, Walter A., *Heidegger And Aristotle: The Twofoldness Of Being*, State University Of New York Press, Albany, 2005.
- Çelgin, Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Heidegger, Martin, *What Is Called Thinking?*, Trans. By Fred D. Wieck And J. Glenn Gray, Harper And Row, 1968.
- Heidegger, Martin, *Introduction To Metaphysics*, Trans. By Gregory Fried And Richard Polt, Yale University Press, New Haven & London, 2000.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir*, Çev. Yusuf Örnek Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.
- Heidegger, Martin, *Özdeşlik Ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.
- Heidegger, Martin, *Varlık Ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm Ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.
- Liotard, Jean-François, *Fenomenoloji*, Çev. İsmet Birkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Ross, W. David, *Aristotle's Metaphysics Volume 1*, Oxford University Press, London, 1970.
- Smith, Robin, "Logic", *The Cambridge Companion To Aristotle*, Ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Spinoza, Benedictus, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı, İstanbul, 2011.
- Towarnicki, Frederick De, *Martin Heidegger-Anılar Ve Günlükler*, Çev. Zeynep Durukal, Yky, İstanbul, 2002.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy Of Spinoza Vol. I*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.

DESCARTES' ACCOUNT OF FEELING OF PAIN IN ANIMALS

Emre Arda ERDENK*

ABSTRACT

Rene Descartes is considered by many philosophers of ethics as the main figure of the view that animals do not feel pain, so we can inflict pain to them by killing, eating and experimenting. However, in this paper, I will give an interpretation of Descartes' arguments concerning this issue and will conclude that on the contrary to the orthodox view, he gives credit to the idea that animals do feel pain. By means of this, this paper is going to deal with the issue of natural automaton, 'language argument' and the mind-body issue concerning sensations. Ultimately, I will show that, according to Descartes animals have sensations and they feel pain.

Key Words: *Descartes, Animal Rights, Automaton, Mind-Body, and Dualism.*

(Descartes'a Göre Hayvanlarda Acı Hissi)

ÖZET

Rene Descartes'in, ahlak felsefesi alanındaki birçok felsefeci tarafından hayvanların acı hissetmediğini ve dolayısıyla da öldürülebilir, yenilebilir ve üzerlerinde deney yapılabilir olduğunu iddia ettiği görüşü kabul edilmektedir. Bu makalede Descartes'in bu iddia ile ilgili argümanlarını değerlendirip, ortaya konulan görüşün aksine bu argümanlarla Descartes'in hayvanların acı hissetmediği sonucuna ulaşmadığını ortaya koyacağım. Bu amaçla, bu makale 'doğal otomaton', 'dil argümanı' ve duyumlarla ilgili zihin-beden problemi sorunlarıyla ilgilenecektir. Sonuç olarak, Descartes'e göre hayvanların duyumları olduğunu ve acı çekebildiklerini iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: *Descartes, Hayvan Hakları, Otomaton, Zihin-Beden, ve İkicilik.*

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Bahar, sayı: 15, s. 201-210
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Introduction

When we see a dog yowling on the street, we immediately attribute a pain state to the dog and easily say that the dog is in pain. Since this attribution is very intuitive and obvious to us, claims such as “animals are mere automatons” or “animals don’t feel pain” are both counter-intuitive and appalling to our understanding in our *Zeitgeist*. However, in 17th Century Europe, such claims were appealing for certain reasons. The issue that I will consider in this paper is Rene Descartes’ account for the feelings of animals and especially the feeling of pain. According to some philosophers¹, Descartes claims that animals are like automatons and thus animals are without any feeling at all. In this paper, I will show that this is a wrong interpretation of Descartes’ account of animal sensation and feeling. What I will do instead is to show the incorrectness of this interpretation by giving an adequate interpretation, by which I will claim, first, that Descartes’ explanation of the physiology of the human body does not involve anything depending on mind and for Descartes both the animal and the human body are natural automaton. Second, for Descartes, having no language does not indicate having no feelings or sensations. Finally, I will claim that, for Descartes, soul is not a necessary condition to have sensations and feelings. Ultimately, by virtue of these interpretations, I will conclude that animals can feel or have sensations by being mere natural automaton.

Descartes’ Animals: Biological Automata

The aim of this section is to show that, first, according to Descartes the analogy between automatons and animals does not directly entail the claim that animals do not feel pain, and second, the distinction between sensation (*sensus*) and pain (*affectus*) plays an important role both in Descartes’ metaphysics and in physiology. Thus, I will conclude in this section that Descartes does not say that animals are without any pain but the pain state of an animal is different from the pain state of a man. In order to support the thesis of this section, let us now see what Descartes really says about animals throughout in his writings.

In order to understand Descartes’ concern with the analogy between automatons and animals we need to consider, first, one of Descartes’ most important contributions to intellectual history, namely, the claim that animal body is a machine and his elimination of the soul from the explanations of the functions of the animal body in general. In *Discourse of Method Part V* he says that the animal body, “As a machine which, having been made by the hand of God, is incomparable better ordered . . . than any of those . . . invented by human beings”². Here Descartes clearly holds the idea that animal as machines, cannot

¹ For the discussions see. T. Regan and P. Singer (eds.). *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1976). A. Boyce Gibson, *The Philosophy of Descartes* (London: Methuen, 1932), p. 214. Paola Cavalieri. *The Animal Debate: A Reexamination*. In Singer, 2006, pp. 54-69. Peter Singer. *Animal Liberation*. (New York: Avon, 1975)

² AT VI 56, CSM I 139. ‘CSM’ = J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch (editors and translators), *The Philosophical Writings of Descartes, Vols. I. and II.* (Cambridge:

be comparable with automaton (machines invented by human beings) in terms of their physiology. It is at least because God is infinitely more powerful than human beings and its creation, from this self-evident premise, should be better than the creation of the hand of human kind. Then, the idea that animals are machines reflects Descartes' general position in his account of physiology. Accordingly, all animal behavior can be explained by physiological laws and nothing miraculous can be seen in the animal body. Thus, all these animal behavior and the physiological laws can be derived from the mathematical principles. This is explicit when he says, "all the motions of animals originate from the corporeal and mechanical principle"³.

From all of these, we can only see that animal body for Descartes is a machine, which can be explained by mere physiological laws and mathematical principles. However, we need to see whether Descartes considers human body as an animal body as well, or he solely talks about animals, while excluding humans. Descartes is explicit on this issue. In his conversation with Burman he says, "God made our body like a machine, and he wanted it to function like a universal instrument, which would always operate in the same way in accordance with its own laws."⁴ The machine analogy is also present here, but it is still confusing to decide whether the laws that Descartes refers cover only the physiological laws of the body or something more is included in order to emphasize the universality claim. I think this place is where Descartes is confusing and inadequate. In the latter sentences of the conversation Descartes talks about the soul, which is informed by the body when the body is in good health or in bad health, and this gives awareness to the soul about the body. However, as we know (and I will come to it later) Descartes does not attribute soul to animals. So here, I think, we can only say that the universality claim is unique to the humans because it requires a kind of relation between the soul and the body and this relation produces awareness for the soul to be informed by the body.

Postponing the discussion of the soul for a while, up to that point we can be clear about the idea that animals are just like machines and, secondly, they are natural automaton. This latter claim is explicit in Descartes' *letter to More*. He says, "It seems reasonable since art copies nature, and man can make various automata which move without thought, that nature should produce its own automata much more splendid than the artificial once. These natural automata are the animals."⁵ As we see here, Descartes considers animals as natural automata. This is very important. In the last paragraph the claim that the machine analogy works for both humans and animals was not adequately supported. However, his use of "natural automata" leads us to another passage

Cambridge University Press 1984). 'AT' = Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Ouvres de Descartes* (Paris: Vrin/CNRS 1966-76). 'CSMK' = J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (editors and translators): *The Philosophical Writings of Descartes Vol. III*. (Cambridge: Cambridge University Press 1991). For the rest of the paper these abbreviations will be used in order to refer to those books.

³ Letter to More of 5 February 1649, AT V 276, CSMK 365.

⁴ AT 5 163-4, CSMK 346; Cf. Cottingham (ed.), *Descartes's Conversation with Burman*, p. 29

⁵ AT V 277, CSMK 366

where Descartes considers the human body as a natural automaton as well. He describes the human body in the beginning of *Man* by appealing to the same analogy:

We see clocks [*des horloges*], artificial fountains, mills, and other such machines, which, although only man-made, have the power to move of their own accord in many different ways. But I am supposing this machine to be made by the hands of God, and so I think you may reasonably think it capable of a greater variety of movements than I could possibly imagine in it, and of exhibiting more artistry than I could possibly ascribe to it.⁶

I think, all these concerns about the animal body (including human body) show that he wants to explain its functions and characteristics by appealing only to the material nature (*res extensia*) and excluding the use of soul in such explanations. So, what can we infer from this first claim about the animals; that animals are natural automaton? I think the general inclination that flows in discussions about this claim is an unfortunate misunderstanding. This general attempt is to conclude that Descartes' meaning of natural automata yields to say that animals do not feel pain. However, I think this conclusion cannot be drawn from none of Descartes' arguments related to the machine analogy. It seems to me that this consideration is influenced by an intuition about the informal characteristics of the machines and the automatons. If we look at automaton or machines in general we would not attribute any pain state. This is because we think that such states require highly complex mental capabilities. However, 'automaton' does not reflect any such meaning from its definition. Cottingham points out this in *Cartesian Reflections*⁷:

But the inference from 'X is an automaton' to 'X is incapable of feeling' is a mistaken one. Webster's⁸ dictionary gives the primary meaning of 'automaton' as simply 'a machine that is relatively self-operating'; and neither this nor the subsidiary meaning ('creature who acts in a mechanical fashion') automatically implies the absence of feeling.

To conclude the discussion of the automaton and animals as mere natural automata, it seems quite clear to me that Descartes does not claim that animals do not feel pain because of being natural automata. This is an important point and should be elaborated a bit more here. If the former is the case, then we have two possible ways to follow. First of all, it may be the case that being automaton does not exclude having a pain state and we can say that feeling pain is not merely an immaterial attribution that comes directly from the soul. Secondly, it might also be the case that, animals do not feel pain, but this is because of some other reason than the former one. However, Descartes does not issue such reason. In this case, because humans are also natural automata having the pain state might be the result of both the body and the soul or only the body;

⁶ AT XI 120, CSM I 99

⁷ Cottingham, John. *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), p. 180.

⁸ In Cottingham 2008: *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary* (Springfield, Mass.: Merriam, 1963)

hence the first reason seems more reasonable to accept. So, in the following sections I will specify Descartes' position on this issue. Now, let us continue with another argument related to our issue; namely the language argument.

Dogs are Barking, Men are Talking

So far we have seen that for Descartes the mere distinction between an automaton and a natural machine, which is an animal, lies on the word 'natural' and this naturalness is because of the reason that animals are products of God, whereas automaton are produced by man. Then, the question to answer here is what makes an animal a natural machine and how to distinguish them from men. To start answering this we can first look at the *Meditations*, where Descartes discredits self-movement as a characteristic attributed to the soul only. He says, "according to my judgment, the power of self-movement, like the power of sensation or of thought, was quite foreign to the nature of body; indeed, it was a source of wonder to me that certain bodies were found to contain faculties of this kind"⁹. This kind of bodies that Descartes refers is indeed automaton. In this case, self-movement cannot be the distinguishing feature of the natural machines.

Considering this realization of Descartes, we can see this in *Discourse Part V*, where Descartes considers language as a distinguishing feature of man contrasting with both automaton and other animals. He says:

The first is that they could never use words, or put together other signs, as we do in order to declare our thoughts to others. For we can certainly conceive of a machine so constructed that it utters words, and even utters words, which correspond to bodily actions causing a change in its organs. But it is not conceivable that such a machine should produce different arrangements of words so as to give an appropriately meaningful answer to whatever is said in its presence, as the dullest of men can do¹⁰.

Three things are important in this passage. First, Descartes considers that automata and animals lack of the ability to express thought by communication. This is clear in the first sentence. So we can say that for Descartes, thought expression by communication (words or signs) is one of the unique capabilities of humans. Secondly, he also holds the idea that communication can only be possible if and only if utterances are meaningful. Finally, and I think most importantly, he thinks that all men including the dullest of all have this ability as well¹¹. Ultimately if we want to state the

⁹ AT VII 26, CSM II 18

¹⁰ *Discourse*, Part V AT VI 56-7, CSM I 140

¹¹ Two important remarks can be made here. First, Descartes is probably unaware in his time that autism is the disability to communicate with other people. In this case, even he holds that all humans have the ability to communicate; simply autistic people do not have this ability. In this case, in an anachronistic framework one can blame this criterion of language by considering the autistic people. Secondly, I think the common name for this

communication criterion explicitly (bypassing the part of dullest man), this will be the following: *One of the unique characteristics of man is to produce meaningful speech in order to express his thought and to respond to other's speech accordingly.* This capacity of communication shows for Descartes that it is not a mere bodily capacity but it is a mental capacity, which is a conduct of reason and the rational soul. This is explicit in his *letter to More*: "Speech is the only sure sign of thought hidden in the body"¹². Of course, because Descartes is so explicit on the mental aspect of speech, this leads many philosophers to conclude that animals cannot feel as well as they think or talk.

However, I think this is again a wrong interpretation. At the face value of the criterion it seems that in order to talk, one need a rational soul but this is a necessary condition of speech and this is, I think, indeed true for Descartes. However, my worry is due to the idea that considering animals incapable of talk and having no mind entails that they do not feel as well. Here what we need to examine is Descartes' account of feeling. Unfortunately, this is not an easy task to cope with in Descartes' writings. However, briefly, I will try to explain it.

To start, I think, it seems true in many places that Descartes holds the idea that feeling pain is a 'special or confusing mode of thinking'. In addition to this, again in many places, he explicitly says that this special mode is a product of the *intermingling* of the mind and the body. Thus, in order to feel pain both the mind and the body are needed. In *Principles of Philosophy* he says:

But we also experience within ourselves certain other things which must not be referred either to the mind alone or to the body alone. There arise, as will be made clear later on, in the appropriate place, from the close and intimate union of our mind with the body. ... This list includes ... all the sensations, such as those of pain, pleasure, light, colours, sounds, smells, tastes ...¹³

So here it is explicit that pain is a kind of sensation, which can be experienced by mind-body. In this paper, I will not deal with the issue of Cartesian Dualism, but it is important for our purpose to have a clear idea about the situation of pain. In this case, as Katalin Farkas pinpoints, the problem here is derived from the union of mind and body¹⁴. So, how should we understand this union of mind and body?

Descartes has a clear answer for this question in the *6th Meditation*. He thinks that the experience of feeling of pain can be adequate if they are the confused modes of thinking and mere confused sensations:

If this were not so I who am nothing but a thinking thing would not feel pain when the body was hurt, but would perceive the damage purely by intellect, just as a sailor perceives by sight if anything in his ship is broken. Similarly, when the body needed

criterion "language argument" is misleading. I think Descartes only considers language in use of communication and nothing else. Thus, for instance logic, algebra, etc, cannot be in the domain of this criterion.

¹² Letter to More of 5 February 1649, AT V 278, CSMK 366

¹³ AT VIII A 23, CSM I 208-9

¹⁴ Farkas, Katalin. "The Unity of Descartes's Thought", *History of Philosophy Quarterly* 22/1 (January 2005) pp. 17-30.

food or drink, I should have an explicit understanding of the fact, instead of having confused sensations of hunger and thirst. For these sensations of hunger, thirst, pain and so on, are nothing but confused modes of thinking which arise from the union and as it were intermingling of the mind with the body.¹⁵

In this passage, we can see a clear distinction between feeling (*affectus*) the pain and sensing (*sensus*) the pain. What we can infer from this passage is, for Descartes, that a complete feeling of pain requires the union of mind and body and in the case of mere body any such feelings cannot be obtained. What is obtained in that case is just a bodily realization of the material state of the pain, hunger, etc. If this is the case, then we are one step behind the accurate understanding of Descartes' concern of the feeling of pain. What is missing here is the unclear explanation of this accurate feeling of pain and its deviation from the sensation of pain. In order to approach to this question another passage from *Principles* is needed:

The result of these movements being set up in the brain by the nerves is that the soul or mind that is closely joined to the brain is affected in various ways, corresponding to various different sorts of movements. And the various different states of mind, or thoughts, which are the immediate result of these movements are called sensory perceptions, or in ordinary speech, sensations.¹⁶

Here Descartes, again, emphasizes the need for the union of mind and body for the having of sensations. According to this passage, we can understand that body (different sorts of movements in the brain) is the necessary condition of these immediate thoughts in the mind. If we combine this to the inference that I have made in the previous passage, then we can say that these movements themselves can cause a confused sensation, but this confused mode is not sufficient alone to have the awareness of that sensation. So it seems to me that this forces us to think that there are two kinds of accounts for sensation one of which is an incomplete and the other of which is a complete mode of sensation.

The last thing concerning this issue is to see what is additional in the case of full sensation or feeling, which is lacking in the case of bodily sensation. Cottingham points out the failure that interpreting 'thinking' as simply 'experiencing'. According to him, for Descartes thinking (*cogitatio*) involves more than experiencing. He refers to Descartes by saying, "If understood as *de visione* (of vision) it is not a good premise for inferring one's existence; but if understood 'concerning the actual sense or awareness of seeing' it is quite certain, since it is in this case referred to the mind which alone feels or thinks it sees"¹⁷. The contribution of mind to sensation and feeling is the awareness of seeing and feeling. So, as Cottingham concludes, thinking does not include sensation and feeling but it is the awareness of them. This is called the *conscientia*, which is 'to be aware is to think and to reflect on one's thought'¹⁸. Ultimately, we can conclude that the union of mind and body is not the

¹⁵ AT VII 8 I, CSM II 56

¹⁶ AT VIII A 316, CSM I 280

¹⁷ Cottingham, 2008, p. 168 (see footnote 22 in the text for references to the quoted parts)

¹⁸ Conversation with Burman, AT V 149, CSMK 333

necessary condition to feel pain but the body is the necessary condition of it. However, body alone cannot be the sufficient condition to feel pain fully but it can be sufficient to have a 'confused' sense of feeling.

In order to support this claim a bit more, two important passages can help us to see some positive evidences for my claim. In his *letter to Newcastle* Descartes mentions how this feeling without any thought involvement is possible. He says, "If you teach a magpie to say good-day to its mistress when it sees her coming, all you can possibly have done is to make the emitting of this word the expression of one of its feelings. For instance it will be an expression of the hope of eating."¹⁹ It is clear in this passage that Descartes attributes feelings to animals. Furthermore, Descartes also clearly attributes sensation to animals as well and also remarks on the ethical implications of his account concerning animals. He says:

Please note that I am speaking of thought, and not of life or sensation. I do not deny life to animals, since I regard it as consisting simply in the heat of the heart; and I do not even deny sensation, in so far as it depends on a bodily organ. Thus my opinion is not so much cruel to animals as indulgent to human beings — at least to those who are not given to the superstitions of Pythagoras — since it absolves them from the suspicion of crime when they eat or kill animals²⁰.

I think it is now certainly clear that, for Descartes, animals feel pain. However, this passage brings another discussion. Descartes here explicitly suggests that his account allows killing and eating animals. Peter Singer uses this phrase in order to show the wrongness of Descartes' account. He emphasizes:

Some philosophers, including Descartes, have thought so important that while humans can tell each other about their experience of pain in great detail, other animals cannot ... But as Bentham pointed out long ago, the ability to use language is not relevant to the question of how a being ought to be treated²¹.

As I have showed in this section –specifically, putting Descartes in this sanction is a misleading interpretation. So, contrary to what Singer says, in my opinion this is not what Descartes tells us in the language argument.

Summing up what I have said in this section, I will emphasize two crucial steps of my claim that having no mind does not mean having no feelings. Firstly, I have showed that the language argument concludes that animals have no mind and no thinking. Secondly, I have claimed that, for Descartes, thinking does not include full account of feeling and sensation. Instead, Descartes claims that union of mind and body can enable full sensation and feeling. In this case, body can enable a confused sense of feeling and sensation but these feelings and senses are lack of self-awareness of the agent, which entails an adequate understanding of the felt and sensed state of the body. However, the crucial claim that I have made here is that in order to feel something mind is not a

¹⁹ AT IV 574, CSMK 303 (See also the letter to *More 5 February 1649* for a similar explanation.)

²⁰ AT V 278, CSMK 366

²¹ Singer, *Animal Liberation*, p. 14

necessary condition and without mind or a rational soul the body can have feelings.

Conclusion

In this paper I have claimed that neither the language argument, nor the account of natural automata entails the claim that animals do not feel pain. I claimed that for Descartes animals do feel pain but their feeling of pain is a mere confused sensation and by having no mind animals cannot be aware of their pain-states. I have supported this claim by arguing (1) both animals and humans are natural automata and mind plays no role in explaining both the human and the animal body as natural machines; and (2) having a mind is not the ultimate cause of feelings, but it provides self-awareness of these sensations. So this conclusion provides objections to the common interpretation, which holds these two accounts as sufficient textual evidence to conclude that Descartes is one of the first antagonists of animal rights. For the orthodox reading because animals are natural machines and have no mind, they cannot have feelings as well. However, this condition only shows that they cannot be aware of what they feel. Feeling and the awareness of feeling are two different things.

However, one can still think that even in my interpretation the lack of awareness of the pain-state in animals provides us reasons to say that we have no duty towards animals. This attempt would be a far cry from being one of Descartes' positions. Descartes never makes this conclusion and hence cannot be accused of what he never said before. I think this common mistake relies on the intuition that to be a moral agent one needs intentionality. However, at least in these arguments, Descartes never exposes his account of the relation between intentionality and ethics. It is at least unclear whether he accepts this requirement of intentionality or not. Hence, an independent inquiry concerning this issue might bring out Descartes' full account of animal rights. Until then, Descartes is innocent.

BIBLIOGRAPHY

- Adam, Charles And Tannery, Paul (Eds.), *Ouvres De Descartes* (Paris: Vrin/Cnrs 1966-76).
- Cavalieri, Paola. *The Animal Debate: A Reexamination*. In Singer 2006 Pp. 54-69.
- Cottingham, John. *Cartesian Reflections: Essays On Descartes's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008)
- Cottingham John, Stoothoff, R. And Murdoch, D. (Editors And Translators), *The Philosophical Writings Of Descartes, Vols. I. And Ii.* (Cambridge: Cambridge University Press 1984).
- Cottingham John, Stoothoff, R., Murdoch, D. And Kenny, A. (Editors And Translators): *The Philosophical Writings Of Descartes Vol. Iii.* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).
- Farkas, Katalin. "The Unity Of Descartes's Thought", *History Of Philosophy Quarterly* 22/1 (January 2005) Pp. 17-30.
- Gibson, A. Boyce. *The Philosophy Of Descartes* (London: Methuen, 1932) See, P. 214.
- Regan, T. And Singer, Peter (Eds.). *Animal Rights And Human Obligations* (Englewood Cliffs, Nj: Prentice Hall, 1976).
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. (New York: Avon, 1975)
- Singer, Peter (Ed). *In Defense Of Animals: The Second Wave*. (Uk: Blackwell, 2006).
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary* (Springfield, Mass.: Merriam, 1963)