

## İNSANIN DÜNYADAKİ YERİNİN YENİDEN SORGULANMASI ÜSTÜNE

Ömer Naci SOYKAN\*

“İnsan” adını alan canlının ayırıcı temel bir özelliği, onun kendi varlığının ayırında olması, eş deyişle, ben bilincine, öz-bilince sahip olmasıdır. Bu sayede o, bir ben - ben-olmayan ayırımına varır, ben-olmayana, yani çevresine, doğaya nesne olarak bakar, onu anlamlandırır, bilir. Ben-olmayanın bu bilgisi, öz-bilince sahip olan varlığın bu kez kendisine bakmasına, kendisini anlamlandırması ve bilmesine katılır. Böylece insan, dünyadaki yerini belirler. Demek ki, insanın dünyadaki yerini belirlemesi, ilkin onun doğaya nasıl baktığına, sonra da bu bakışla dünyayı (yaşamı) ve kendisini nasıl gördüğüne bağlıdır. Ama bu iki bakış tarzı bir döngüsellik ortaya koyar, her biri ötekini önceler. Daha açık bir deyişle, bir yandan benin ben-olmayana bakması için, *daha önce* kendine bakmış, yani kendinin ayırımında olmuş olması gerekirken, öte yandan, benin kendi varlığının ayırında olması için *daha önce* ben-olmayana bakmış olması, onun varlığının ayırında olmuş olması gerekir. Bakışın bu döngüsellik ve her döngüden yeni kazanımlar elde edilebilmesi sayesinde, insanın dünyadaki yerini belirlemesi de sabit kalmaz, daima yeni biçimlerde ortaya konabilir.

Araştırmamızı başlatan ilk soru şudur: İnsanın dünyadaki yerinin yeniden sorgulanmasına neden ihtiyaç vardır? Şimdi ne olmuştur ki, şimdiye dek insanın kendisine dünyada biçtiği yer yanlış görülüyor? Sorunun yanıtı, bugün karşı karşıya olduğumuz, tehlikeli boyutlara varmış olan fiziksel ve kültürel kirlenmeden belli bir dünyagörüşünün sorumlu tutulmasında aranacaktır. Bu dünyagörüşünün insana verdiği yer, modern doğabilimin başlangıcından, 16., 17. yüzyıllardan beri süregelen, “Bilmek bölmektir. Bilginin ereği doğaya egemen olmaktır. O halde böl ve egemen ol!” savsözleriyle dile gelen yerdir. Sonuçta bölünen, bölünmek bir yana lime lime edilen doğanın ne hale geldiği, hepimizin gözü önündedir. Bu durum, tarihsel süreçte birbirini izleyen, birbiriyile bağıntılı şu üç aşamanın sonucudur: Modern doğabilimin kuruluşu, sanayi devrimi ve ekonomik-sosyal sistem olarak kapitalizm. Bugün içinde olduğumuz kirlenmenin sorumlusu gördüğümüz bu üç evreden son ikisine bazı göndermelerde bulunmakla birlikte burada asıl ele alacağımız birincisi olacaktır.

Fiziksel kirlenme konusunda bilinen şeyleri yinelemeye gerek görmüyoruz. Yalnız-

\*Prof. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi.

ca, şimdiye dek gezegenimizde doğal nedenlerle canlı hayatın altıncı kez yokoluşunu bu kez insanın kendisinin neden olacağı yedinci yokoluş dönemini izleyeceği, böyle giderse, insanlığın üçüncü binyılı göremeyeceği biçimindeki, bilimcilerin uyarıcı sözlerini anımsamakla yetiniyoruz. Fiziksel kirlenmeyi de doğuran kültürel kirlenmeye gelince... Esasen “insanın dünyadaki yeri” derken, buradaki “dünya” sözcüğü, fiziksel anlamda yeryüzünü değil, fakat kültürel anlamda dünya, yaşam kavramını gösterir. Bizim fiziksel dünyaya, yani doğaya bakımımızın kendisi de kültürelidir. Elbette insan, doğanın bir parçasıdır ve onu yaratan doğadır. Ama insan dışındaki doğada bir bilinç olduğunu söyleyemiyoruz. Çünkü öyle bir sav, felsefi bir temellendirmeden yoksun kalacaktır. Doğada olmayan bilinç, ilk kez insanda ortaya çıkmış, böylece insan, bir parçası olduğu doğaya yabancılaşmıştır. Öte yandan bilinç ya da akıl, insanın doğasındandır. Buna göre, insan doğasıyla genel doğa arasında bir çelişme, bir yabancılaşma, insanın kendi doğası gereği kaçınılmazdır. İnsanın ortaya çıkışıyla canlıların yeryüzünden silinişinin yüz bin katı bir artışa dek varmış olması da söz konusu çelişkinin açık bir göstergesidir. Ama bu aynı çelişki sayesinde insan, kültürü oluşturmuştur. Doğada olmayan, insanın kendisinin ortaya koyduğu ve kendi oluşumuna kattığı tüm başarılar, “kültür” ana başlığı altında toplanır. İnsan, kültürün yalnızca var edicisi değil, aynı zamanda, kendi varlıksal koşulu anlamında taşıyıcısıdır da. Kültürleşme, insanlaşma sürecini gösterir. Tarih böyle başarılar. Ama zaten doğaya karşıt olarak yaratılan kültür, gelişmesinin bir evresinde, yalnızca insanın dışsal doğaya değil, aynı zamanda kendi doğasına da yabancılaşmasına yol açtı.

Bu sonuncu yabancılaşma, yani tinsel-kültürel kirlenme iki biçimde görünür. Birincisi, tarihin, kültürün yükü altında ezilen, yaşama güdüsünü yitirmiş, miskinleşmiş, Nietzsche'nin sözünü ettiği, gün boyu “ölümü anımsa” (“memento mori”) diyerek keşif yaşamı sürdüren insanın durumu.<sup>1</sup> Burada ruh, bedenden sanki ayrılarak ruh-beden bütünlüğü ruh lehine bozulur. Ama doğrusu bu durumun, kapitalist ekonomide meta haline gelmiş, şeyleşmiş, salt bedensel varlığa indirgenmiş, zaten öteden beri alınıp satılan bedeninin yalnız kendisi değil, aynı zamanda görüntüsü de medyada satılığa çıkarılmış olan ikinci tarz kültürel kirlenmenin yanında artık bugün sözü edilmez olmuştur. Yatırım nesnesi olarak görülen insan bedeni, iyi bir kazanç aracıdır. Bu şeyleşme durumunda, ruh-beden bütünlüğü bu kez beden lehine bozulmuştur. İnsan bedeni, tıpkı bir cisim gibi bilgi nesnesi olduğunda, bilmek bölmektir uyarınca beden de parçalanır. Bedenin bölümlerinden, “sarkık kalçalar”, “düşük göğüsler”, “inatçı yağlar” gibi deyişlerle üçüncü kişi olarak söz edilir, sanki ayrı birer varlıkları gibi görülür. Bütün olarak da “bedenin kullanıldığı” söylenir, tıpkı örneğin kerpeten kullanmak der gibi. Şeyleşme, cisimleşme, yalnızca tek tek insanlar için değil, toplum ve uygarlık için de geçerlidir. Günümüzde cisimleşen uygarlık, tıpkı cisim gibi, kişi başına tüketilen elektrik, kâğıt gibi mik-

<sup>1</sup> Bkz. Fr. Nietzsche; *Tarih Üzerine*, özellikle 8. bölüm, Say Yayınları, 1986.

tarlarla ölçülüyor. Oysa uygarlık kavramı, yalnızca bilimsel-teknolojik ilerlemeyi, refah düzeyinin yükselmesini değil, aynı zamanda, bundan daha çok, insani, etik değerleri içerir. Bunlar da metrik değildir. Uygarlığın bu nicelleşmesinin temeli, modern doğabilim anlayışında, doğabilimsel-doğalcı (natüralist) bakış açısında bulunur. Ancak bilimin kendisiyle bilim anlayışını birbirinden ayırmak gerektiğini burada vurgulamak istiyoruz. Sorunumuz açısından daha da önemlisi, bilim ile bilim anlayışından doğan bilimsel dünyagörüşü arasındaki ayrımdır. Buna karşın, uygarlığın, kültürün şekleşmesinin ilk kaynağı olarak bilim ve teknolojiyi gösterirken bile, Horkheimer ile Adorno'nun, "teknğin toplum üzerinde otorite kazanmasını sağlayan zeminin, ekonomik yönden en güçlülerin toplum üzerindeki iktidarı olduğu"<sup>2</sup> uyarısına da kulak verilmelidir. Bilimin ve tekniğin kendiliğinden dünyayı bu hale getirdiği mistifikasyonuna kapılıp, "kahrolsun bilim!" savsözleriyle sokaklara dökülmenin bir anlamı yoktur. Her ne kadar bilim anlayışı ve bilimsel dünyagörüşü, son dayanak noktasını bilimin kendisinde buluyor olsa da aralarında zorunlu bir bağ var değildir.

Bu uyarıyı daima göz önünde bulundurarak, biz yine bilim bağlamına dönelim. Burada birbiriyle ilişkili üç kavram var: Birincisi, kurucusunun Galileo olduğu genellikle kabul edilen modern doğabilim, yani fizik; ikincisi Descartes'ın temellendirdiği bilgi ve bilim anlayışı, yani modern fiziğin bilgibilimi (epistemoloji), üçüncüsü, bu ikisine ve akla dayandığını öne süren, başlıca olarak Aydınlanma ile geniş kitlelere yayılan doğabilimsel dünyagörüşü. Bilimin kendisi hakkında söyleyeceklerimizin bilgibilim çerçevesinde kalacağı açıktır. Bu nedenle çözümlememize, bilgibilimden, başka bir deyişle, Descartes'tan başlayalım.

Descartes, cismi "yer kaplayan" diye tanımlamakla cismin bilgisini bu yerin ölçülmesi olarak anlamıştı. O, cebiri, sözlük anlamı, yeryüzünün ölçülmesi demek olan "geometri"ye uygulayarak kurmuş olduğu analitik geometri yöntemiyle cismin bilgisini, yani onun kapladığı yerin ölçümünü matematik bağıntılarda bulmuştu. Cisimsel doğa, salt matematiğin konusudur.<sup>3</sup> Matematiksel bağıntının, daha doğrusu genel bağıntıların, orantıların bilimi, Descartes için zaten *matesis universalis* demektir.<sup>4</sup> Ama bu evrensel matematik, salt bir nicelikler bilimi değil, fakat aynı zaman bir bilgi öğretilisidir, matematiksel yöntemin evrenin bilgisinde kullanımınıdır.<sup>5</sup> Üstelik onun dünya resmi de mekanist bir tabloyu ortaya koyordu<sup>6</sup> Descartes'ın hem fizik, hem metafizik kuramının özne (ben) merkezli olması, ben ile ben-olmayan (cisim, doğa) ayrımının tözsel bir ayrım olarak or-

<sup>2</sup> M. Horkheimer/ Th. W. Adorno; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, II, s. 8, Kabalcı Yayınevi, 1996.

<sup>3</sup> Bkz. a.g.y., s.61, 63.

<sup>4</sup> Krşl. Heinz Heimsoeth: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, s.169-170, Verlag von Alfred Töpelmann 1912.

<sup>5</sup> Bkz. Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie*, Erster Band, s.294., Karl Winter's Universitaetsbuchhandlung 1912.

<sup>6</sup> Krşl. Karl Jaspers; *Descartes und die Philosophie*, s.53-54, Verlag Walter de Gruyter & Co. 1937. Kuno Fischer: a.g.y., s.345vd..

taya konması, öznenin kendisinden tümüyle başka bir töz olan doğaya yabancılaşması sonucunu doğurdu. Bu sonuç da bu “yabancıcının” (doğanın) istenildiğince bölünebilmesinin meşruluğunu, en yüksek yetke (otorite) olan bilimden kaynaklanan bir hak olarak özneye vermiş oldu. Bu, Descartes’ın metafizik kuramının değil ama bilgikuramının bir sonucuydu. Yeryüzü, böylece ölçülüp biçilmekle bölünüp parçalanmaya hazır hale getirildi. Parçalanma, hemen arkadan gelen sanayi devrimi ile gerçekleştirildi. Sonunda 19. yüzyılda siyasal erki de ele geçiren kapitalizmle bugünlere varıldı.

Bölücü, ayırıcı, çözümlenici bu doğabilim, 20. yüzyıla gelindiğinde iyiden iyiye matematikleşerek, vaktiyle mekanistik de olsa sahip olduğu doğa resmini büsbütün yitirdi. Doğabilimde artık doğa yoktur. Heisenberg, “Bugünkü Fiziğin Doğa-Resmi” adlı kitabında şöyle der: “Doğabilimin araştırma nesnesi olarak ‘doğa’ sözcüğünün anlamı, böylece giderek değişti; o, tüm o deney alanları için bir topluluk adı oldu, [...] Doğayı-’betimleme’ sözü de doğanın olabildiğince canlı, apaçık bir resmini vermesi gereken tasvir olarak, kendi ilk anlamını gitgide yitirdi; daha çok, arttıkça artan ölçüde doğanın matematiksel tanımı anlamına geldi.”<sup>7</sup> Hiçbir doğa resmi vermeyen bir doğabilimden de artık bir doğa görüşü çıkarılamaz. Doğa görüşü olmayan bir dünyagörüşünün de sözü edilmez.<sup>8</sup> Sözün kıyası, 17. yüzyılda mekanistik de olsa doğabilime dayanan bir dünya resmi, 20. yüz yılda büsbütün yitirilmiş oldu.

Öte yandan, dünya veya doğa resmi anlamında değil de belli bir doğa kavrayışı anlamında, doğabilime dayanan bilimsel bir dünyagörüşü için doğa yasalarının varlığından söz edilebilmelidir. Oysa bugün artık bilimsel terimbilimde (terminoloji) “doğa yasaları” yerine, “bilim yasaları” geçmektedir. “Doğa yasalarının” var olduğunu söyleyebilmek için birbirinden ayrı doğa olayları arasında zorunlu bağıntının var olduğu kanıtlanmalıdır. Oysa “zorunlu bağıntı” kavramı, mantıksal bir kavramdır, fiziksel (bilimsel), yani varlıksal (ontik) bir kavram değil. Bu bağlamda, Wittgenstein’in andığı Hertz’in deyişiyle, yalnızca yasalı bağıntıların düşünülebilir olduğu söylenebilir.<sup>9</sup> Wittgenstein’in kendisi daha da fazlasını öne sürer: “Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yamılgısı yatar. Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez birşeymişcesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında yaptıkları gibi.”<sup>10</sup> Doğabilime dayanan bir dünya görüşü olamayacağı savına diğer iyi bir kanıt olarak Max Planck’ın bir sözünü de burada anmak isteriz: “Gerçek dış dünyanın bilgisi, fizikçi için ideal erektir; ama onun biricik araştırma araçları, ölçümleri, asla ona gerçek dünya üstüne bir şeyi söylemezler; fakat onlar onun için daima yalnızca daha çok veya daha az kesin olmayan belli bir mesaj-

<sup>7</sup> Werner Heisenberg: *Das Naturbild der heutigen Physik*, s.9-10, Rowohlt 1955.

<sup>8</sup> Bkz. “Ağaçları Tanıyan Filozoflar” başlıklı yazımız. *Türkiye’den Felsefe Manzaraları 1*, (Küyerel Yayınları, Üçüncü Basım, 1998.) adlı kitabımız içinde.

<sup>9</sup> Bkz. L. Wittgenstein: *Tractatus*, 6.361.

<sup>10</sup> Wittgenstein, a.g.y., 6.371, 6.372. (Oruç Aruoba çevirisinden.)

<sup>11</sup> M. Planck: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, s.218, Hirzel, Leipzig 1933.

dır.”<sup>11</sup> Demek ki, doğabilim, ne hiçbir doğa resmi ortaya koymamakla ne de yalnızca kendileri de birer yorum olan kesin olmayan mesajlar vermekle bilimsel bir dünyagörü-şüne temel olabilir. Zaten yorum olan bu mesajların yorumu, yani yorumun yorumu artık bilimsellik savını taşıyamaz. Öyleyse dünyagörüşünü böyle bir savın öne sürülmediği başka bir yerde, ama bize en azından bir doğa resmi verecek, hem doğaya hem bilime etik bir tavır almamızı sağlayacak, böylece bugün yaşamakta olduğumuz fiziksel ve kültürel kirlenmeden bizi olabildiğince arındıracak başka bir bakışta aramalıyız. Bunun nasıl bir bakış olduğu sorusunun yanıtını biraz erteleyerek kültürel kirlenmenin doğabilime dayanan doğalcılıktan (natüralizm) başka başlıca bir kaynağı olarak tarihselciliği (historizm/ historisizm) ele almak istiyoruz.

Ama daha da önce burada kısa bir araç açmamıza izin verilsin. İlk kaynakları Sokrates öncesi felsefede bulunan, modern felsefede Hobbes tarafından sistemleştirilen doğalcılığı, 19. yüzyılda deneysel doğa bilimlerinin gelişmesiyle ortaya çıkan, kültür bilimlerinde de taklit edilen doğalcılıktan ayırıyoruz. Bu ayrımı belirtmek için ona “doğabilime dayanan doğalcılık” dedik. Bundan sonra yalnızca doğalcılık diyeceğiz. Birincisi, daha çoğu, doğanın metafizik bir anlayışı idi ve sorunumuz açısından bizi burada asıl ilgilendiren ikincisinin kaynağı da değildi. Bu kaynak, modern doğabilimin kendisidir. Bu nedenle biz, çözümlememize Hobbes’tan değil, Descartes’tan başlamıştık.

Tarihselcilik ve doğalcılığın her ikisinin bilgilimsel bir eleştirisini Husserl’de,<sup>12</sup> bakış açıları ve kaygıları ayrı olsa da tarihselciliğin eleştirisini Nietzsche<sup>13</sup> ve Popper’de<sup>14</sup> buluyoruz. Başlıca önemde gördüğümüz bu eleştirilerden yararlanmakla birlikte, onları burada yinelenmek istemiyoruz. Fakat, doğada bile yasaların var olduğu söylenemez, yalnızca yasalı bağıntıların düşünülebildiği söylenirken, neden-sonuç bağıntısının ancak her bir tek olay için söz konusu olduğu, bunun asla genelleştirilemediği tarihte yasalardan söz eden tarihselciliğin bilgilimsel bir temellendirmeden yoksun olduğunu belirtmekle yetiniyoruz. Doğanın keşfi yolunda ortaya konan bilimsel-teknolojik başarılar, doğalcılığa, doğalcılığın savlarının insanbilimlerine uygulanması da pozitivismiz varma sonucunu doğurmuştu. Ülkemizde son zamanlarda çokça yaygınlaştığını gördüğümüz pozitivismiz eleştirisine de burada girmeyeceğiz. Bizim doğalcılığı ve tarihselciliği eleştirmemiz, ancak günümüzde açıkça ayırdına varılmış bulunan fiziksel kirlenmenin temelini kültürel kirlenmede olduğu, her ikisine, karşı karşıya olduğumuz, pratik ve acil çözüm bekleyen bir dünya sorunu olarak felsefi bir yaklaşım getirme amacıyla ortaya çıkıyor.

Doğabilime duyulan güvenin “doğabilimsel akıl” olarak aklın yerini aldığı bu doğalcı bakışın düştüğü yanlışın bir benzeri, aynı yerin bu kez tarihselci akla verilmesi-

<sup>12</sup> Bkz. E. Husserl: *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları 1995.

<sup>13</sup> Bkz. Fr. Nietzsche: *Tarih Üzerine*, Say Yayınları 1986.

<sup>14</sup> Bkz. K.R. Popper: *Açık Toplum ve Düşmanları*, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt I, 1967, Cilt II, 1968. *Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan Yayınları 1985.

le tarihselciliğin düştüğü yanılıdır. Aralarındaki ayrım, birincisinin her şeyi doğa ve doğabilimde bulmuş olmasına karşın, ikincisinin her şeyi tarihte ve tinbilimlerinde görmüş olmasıdır. Daha sonra ortaya çıkan ikincisi, birincisinin yanılığine, onun tersi yönde hareketle düşmüştür. Doğalcılıkta insan aklı, deneysel doğa araştırmaları ve bunların sonuçlarına teslim edilmesine karşın, tarihselcilikte insanın tarihsel oluşumu biricik belirleyici olarak alınır. Bunun sonucu olarak, insan doğası yoksanır, "tarihsel akıl" tek başına egemen görülür ve insansal-toplumsal alanda her türlü meşruluk tarihe verilir.

İnsan aklını, daha doğru bir deyimle, bilinç, istenç, hayalgücü gibi insanın tüm tinsel yetilerinin bütünü, onun bir yetisiyle veya bir ya da birkaç yetinin belli bir kullanımıyla ortaya çıkan, "salt akıl", "pratik akıl", "tarihsel akıl", "doğabilimsel akıl", "araçsal akıl" gibi kavramlarla özdeşleştirmek, tinsel bütünlüğün bozulması, bu bütünlükteki tek bir parçanın diğerlerini ortadan kaldırması sonucuna varır. Bu tarz bir kullanıma, bize göre, ya eleştirii bağlamında ya da onun tinsel öğelerinden yalnızca biri olduğu daima göz önünde bulundurularak yer verilmelidir. Aksi halde aklın bu tarz kullanımının tinsel bütünlüğün yerine geçmesi onaylanmış olur. Sanki yalnız başına aklın yerini tutacak biçimde kullanılan "tarihsel akıl" da diğerleri gibi bu tarz bir yanılığın deyimidir. Bu deyimle her türlü meşruluğun tarihe verilmesi, bu meşruluğu sağlayan şeyin, tarihte daima haklı çıkan siyasal iktidarın her zaman onaylanması demektir. Tarih, siyasal iktidarların tarihi olmakla, tarih ile iktidarın meşruluğu bir ve aynı şey olmuş olur. Tarihselcilik bu kadarla da yetinmez.

Her halkın tarihi acı olaylarla doludur. Bu olaylara bugünden bakıp geçmişten devşirilen kin ve intikam duygularının sözümona tarihsel bilinç adına savunulması, dünya barışını tehdit eden bir tehlike olarak karşımıza çıkıyor. Tarih ne örnek alınır ne de ona dayanan bir hak isteminde bulunulur. Tarihten alınabilecek tek miras derstir. Bu da daha çoğu ibret dersidir. Batı kaynaklı doğabilim, nasıl ki, doğa karşısında ben-merkezli idiye, yine batı kaynaklı tarihselcilik de aynı ben-merkezci, yani batı-merkezcidir. Bunun tipik iki örneğini, insanlığa doğru ilerleme sürecinde Avrupa halklarını en yüksek basamakta, geri kalan halkları bu doruğa varan yolun döşeme taşları olarak gören Herder<sup>15</sup> ile aynı yüksek yeri bu kez yalnızca Cermen uluslarına veren Hegel'in<sup>16</sup> ben-merkezci tarihselciliği oluşturur. Avrupa merkezci tutum, temelini Avrupa merkezci tarihselcilikte bulur.<sup>17</sup> Modern fiziğin bilgi kuramında (Descartes) ben - ben-olmayan ayrımının tözsel olmasının tarihselcilikteki karşılığı, Avrupalı ya da batılı halklar ile diğer halklar arasındaki, özellikle verdiğimiz iki örnekte (Herder ve Hegel) görülen, neredeyse tözsel ayrımdır. "Düşünen ben" ile "yer kaplayan cismi" iki ayrı töz olarak gören Descartes ve kartezyen bakışın karşısında, Herder ve Hegel'de Hıristiyan Avrupa ile dünyanın geri kalanının iki ayrı tözmüş gibi görülmesi yer alır. Birinci bakış, nasıl öteki tözün, yani cismin bölünüp parçalanmasına yol açmışsa, ikincisi de öteki, yani batılı olmayan halkların toz duman edilmesine hizmet etmiştir.

<sup>15</sup> Bkz. "İnsan: Burada ve Her Yerde!" adlı yazımız: *Toplumbilim*, sayı:8, Haziran 1998.

<sup>16</sup> Bkz. "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi" adlı yazımız: *Felsefelogos*, sayı:9, Ocak 2000.

<sup>17</sup> Bkz. "Kimlik Karşısında Kişilik" başlıklı yazımız. *Arayışlar* (Küyerel Yayınları 1998) adlı kitabımız içinde.

Gerek doğalcılığın gerek tarihselciliğın doğurduğu kültürel kirlenmenin, doğalcı bakışın yol açtığı fiziksel kirlenmenin de nedeni olması, her ikisinin iktidar isteminden ileri gelmesindedir. Doğalcılıkla doğa üstüne egemenlik kurulmak istenir, doğaya efendilik taslanırken, tarihselcilikle insan üzerine gerçekten kurulan iktidar, aynı istemden kaynaklanır. Doğaya egemen olunmaz. Belli ölçüde doğaya söz geçirilmesinde de yine doğaya uyulur. Aslında Bacon'ın "doğaya egemen olmak" savsözü, yine insan üstüne egemenlik kurulması sonucunu doğurmuştur. Üstelik daha önce, salt fiziksel zorlamayla kurulan bu iktidarlara, bu kez bilim ve teknoloji aracılığıyla daha da güçlü hale gelmişlerdir. İnsanın iktidar baskısı altında tutulmasının, araç olarak kullanılmasının kültürel kirlenme bakımından verdiği en tehlikeli sonuç, onun bu durumu benimsemesidir. Açık, fiziksel baskı altında tutulan insan, etki-tepki ilkesinin gereği olarak, kendisine yapılan baskıyı benimsemez, içselleştirmez, tersine daima ona karşı bir tutum alır. Oysa iktidarın insanı şeyleştirilmesi, bilimsel-teknolojik araçlarla, hatta estetik sunumlarla, çok sofistike hale getirilip yapılırsa, o zaman bu durum, insan tarafından kolayca benimsenir, içselleştirilir ve böylece o, istenildiği gibi güdülür ve yönlendirilir. Böyle bir insana gerek kendi türdeşini, gerek çevresini, doğayı tahrip ettirmek isten bile değildir.

Tarihselciliğın siyasal iktidarı onaylaması durumu, bir yandan insanı, toplumsal birliğin yalnızca bir üyesi, bir *elemanı* olarak, büyük önderleri de tarih sahnesindeki oyunun baş aktörleri olarak görmeye bireyi, kişiyi yok sayarken, bir yandan da tarihin gidişini belli bir toplumun veya sınıfın eline vermekle toplumlar ve sınıflar arası savaşı, insanın insanı kıyımını sözümona meşru kılar. Geçmişin baş aktörlerinin yerini alan bugünün iktidarlara ya da iktidar odakları, *eleman* düzeyine inidirdikleri araç-insanı birbirine kıydırmayı sürdürür. Böylece doğalcı görüşle kirlenmiş olan yeryüzünün, zaten öteden beri yapıldığı gibi, ama bu kez daha da zahmetsizce olarak insan kanıyla boyanması sürdürülür. O halde toprağın ve insanın kanının akıtılmadığı bir dünyada yaşamak için, bizi bu duruma getiren görüşü terk etmek, doğaya, dünyaya, insana yeni bir gözle bakmak gerekliliği, baştan beri yaptığımız saptama ve çözümlenelerin bir sonucu olarak karşımıza çıkıyor.

Bilimsel-teknolojik gelişmelerin, kültürel oluşum sürecinin sonucunda günümüzde varılan durumun insan soyunun yeryüzündeki varlığını ciddi olarak tehdit ettiği artık açıkça görülmektedir. Doğanın izin verdiği kadar insanın yeryüzünde kalabilmesi için, bu tehdit karşısında esasta meşru bir savunma olan, ama gerçekleşmesi olanaksız görünen, hayalci bir doğaya geri dönüşü öneren, *yabanıl insan* özlemine dile getiren kimi düşüncelerin, her zamankinden çok bugün gündemde olması kendiliğinden anlaşılırdır. Ancak sorunun çözümünü, tümüyle boş bir hayal olan bu özlemden aramak da boşunadır. Bu tarz köktenci tutumlar, bize daima Montaigne'in şu güzel sözünü anımsatır: "Burnu akıyor diye, onu silecek yerde kökünden kesmek." Sorun, yabancılaşmanın nerede sorun noktasına vardığını saptamakla çözülebilir. Doğayla tam bir uyumun insanı hayvandan ayrımsız kılaacağı, insanın olduğu yerde yabancılaşmanın kaçınılmazlığı görülürse, yapılması gereken ve yapılabilir olan tek şeyin, insan-doğa çelişkinin ölçütünün belirlen-

mesinde, eş deyişle, çelişkinin onu ortadan kaldırmayacak dengede tutulmasında, onun hem doğanın hem insanın katlanabileceği düzeyde sürdürülmesinde olacağı anlaşılabilir. Kısacası, çelişki baki kalacak, ama dengede tutulacak. Ufak tefek denge bozukluklarını da doğanın yeniden oluşturucu (rejenere edici) gücü düzeltir; yeter ki bu güce fazla bel bağlamayalım.

Şimdi yukarıda ertelediğimiz sorunun yanıtını aramaya sıra geldi. İnsanın çevresine ve doğaya, dünyaya bakışı, biri bütünsel, diğeri tek tek nesnelere yönelen çözümsel (analitik) olmak üzere iki tarzda kendini gösterir. İkincisinin birincisinden kopmasıyla -ki bu kopuşun başlangıcı modern doğabilimdir- varılan sonucu gördük. Bu süreçte, gitgide doğa tasarımı, resmi ve doğa görüşü ortadan kalktı. Çözümsel bakış, bu kopuşla etik dayanağı da yitirdi. Çünkü doğacı-çözümsel bakışın etik bir temeli olması için en azından onun bir doğa görüşü olması gerekiyordu. Etik temelden yoksun bir bilimin, etik kaygılara sırtını büsbütün çevirmiş meta ekonomisinin güç odaklarının eline geçmesi artık kaçınılmazdı. Nesneyi, nesne "yer kaplayan" olduğuna göre uzamı ve zamanı bölerek bilen çözümlenici bilim, Bergson'un deyişiyle zekânın ürünüdür. İnsan yalnızca bir tinsel yetisiyle dünyaya bakarsa, bundan elde edeceği dünya ve yaşam görüşü de tek yönlü olur. Üstelik onun yalnızca bir yetisini kullanan biri olarak kendi tinsel bütünlüğü de bozulur. O halde insanın doğaya bütünsel bakışı için öncelikle kendi tinsel bütünlüğünü korumuş olması gerekir. O yalnızca zekâlı bir varlık olarak değil, aynı zamanda istem, hayalgücü, duygu gibi yetilerinin bütününe koruyarak doğaya ve dünyaya bakarsa tam insan olarak dünyadaki yerini, kendine yakışır biçimde belirler.

Gerçi doğaya bütünsel bakışın insanın doğayla özdeşleştiği tarzı, öteden beri birçok kültürde vardı. Ama burada, yukarıda sözünü ettiğimiz ve korunması gereken çelişme henüz yoktu. Bizim ardında olduğumuz, doğadan hiçbir kopuşun, ayrılaşmanın henüz ortaya çıkmadığı bakış tarzı değil, tersine ayrılaşmadan sonraki bütünlük arayışı isteyen bakış tarzıdır. İnsan-doğa özdeşliğinde doğayla bütünlük arzusu olmaz. Böyle bir arzu, ancak ayrılaşmadan sonra ortaya çıkar. Çözümsel bakışın karşısında, bu anlamda doğaya bütünsel bakışın kaynağını da yine batıda buluyoruz; tıpkı bugün batı dışındaki toplumlarda çok yaygınlaşan, hatta bazen aşırılaştırılarak, tümünden bir batı karşıcılığına varan, batı merkeziliğin eleştirisinin de yine batıdan gelmiş olması gibi. Bu kaynak, tek tek deneysel doğa bilimlerinin, yeni yeni gelişmeye başladığı, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında, Goethe'de şiirsel, estetik bir tarzda, yaklaşık aynı yıllarda Schelling'de felsefi biçimde nazari (spekülatif) fizik olarak ortaya çıkan tutumdur. Öte yandan yine aynı yerde ve aynı dönemde Schiller'de, daha sonra da Bergson'da görülen, doğabilimsel gelişmenin getirdiği uzmanlaşmaya, bu uzmanlaşmanın insanın varlıksal bütünlüğünün parçalanmasına yol açmasına karşı eleştirel tutum da burada anılmalıdır.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bkz. "Eğitimde Ezbercilik ve Yaratıcılık Üstüne" başlıklı yazımız. *Türkiye'den Felsefe Manzaranı 2* (Küyerel Yayınları 1998) adlı kitabımız içinde.



Hem bir şair hem de bir doğa araştırmacısı olarak Goethe, bu iki yönünü şu sözlerinde birleştirir: “Bilim ile şiirin birleşebilir olduğu, hiçbir zaman kabul edilmek istenmedi. Bilimin şiirden çıkıp geliştiği, zamanların bir dönüşümünden sonra, her ikisinin karşılıklı yararına, daha yüksek mevkiide yeniden dostça karşılaşabileceği düşünülmüdü.”<sup>19</sup> Şiir ile bilimin birleşmesinin temelini de Goethe, doğa-insan birliğinde bulur: “İnsanların hepsi onun [doğanın] içinde, o da insanların içindedir.”<sup>20</sup> Biz, şiir ile bilimin birleşeceği, dolayısıyla tek tek deneysel doğa bilimlerinin ortadan kalkacağı bir zamanın geleceği konusunda Goethe kadar iyimser değiliz. Ama onun bu tutumunda bizim için önemli olan başlıca nokta şudur: Doğanın içinden tüm doğayı kuşatan, insan-doğa birliğine sahip bir bakışla ancak, tüm insanlar, tüm uluslar bir tutulabilir. Goethe söylüyor: “Milli hislerin tamamıyla ortadan kalktığı, komşu milletlerin saadet ve ıstıraplarının sanki bizimkiymiş gibi duyulduğu bir kültür merhalesi vardır, bu merhale benim mizacıma pek uyuyor. (...) Benim için tüm insanlığı içine alan bir toplumdaki başka toplum yoktur.”<sup>21</sup> Bu sözler, doğa görüşü ile insan, yaşam, dünya görüşü arasında var olduğunu baştan beri savunduğumuz birliğin olumlu bir tarzına tanıklık ediyor.

Birçok doğabilimsel araştırmalar yapmış, yazılarında felsefi kavramları sık sık kullanmış olmakla birlikte Goethe, kendisinde “asıl anlamda felsefe için hiçbir organı” olmadığını söyler.<sup>22</sup> O, bu organı kendi doğa görüşü tarzında bir doğa felsefesi sistemini ortaya koyan, “zamanın biricik filozofu” dediği Schelling’de bulur.<sup>23</sup> Doğa felsefesini, doğaya çıplak gözle, ama kuşatıcı bir bakışla “spekülatif fizik” olarak anlayan Schelling, onu deneysel (empirik) fiziğin karşısına, bunun nazari (spekülatif) bir temeli olarak koyar. Schelling’e göre, deneysel fizik, yalnızca, doğadaki hareketleri mekanik-matematik olarak betimlemekle yetinir. Bundan ötürü o, yalnızca “natura naturata” (yaratılmış doğa) ile ilgilenir. Oysa yaratılmış doğanın bilgisi olarak deneysel fizikten önce, bu fiziğin olanağını bize kazandıran, doğayı “yaratıcı doğa” (natura naturans) olarak algılayan, doğaya bakan “nazari” fiziğe gerek vardır. Nazari fizik, yöntem bakımından da deneysel fizikten ayrılır. İkincisinin betimleyici olmasına karşın, birincisi kurucu-yapıcı (konstrüktif)’dir. Schelling, spekülatif fiziği, deneysel fiziğin temelini koymakla kalmaz, onu gerçek bilim olarak, doğal veya düzenlenmiş durumlara bağlı olayların anlatılarının toplamından başka bir şey olmayan olmayan empirik fiziğin yerine koymak ister.

Goethe’nin bize esin veren estetik doğa tasarımı bir yana, Schelling’in spekülatif doğa görüşünde dile gelen doğa anlayışı, bizim için yeni bir tarzda ele alınmaya muhtaç-

<sup>19</sup> Alıntı, “Klassiker der Naturphilosophie” adlı kitaptan (s.223-224) yapıldı. Yayımlayan: Gernot Böhme, Verlag C.H.Beck, München 1989.

<sup>20</sup> Goethe: *Die Natur*, Çeviren: Hikmet Birand, Tercüme Dergisi, cilt:5, sayı:27, 1944.

<sup>21</sup> Kaynak için bkz. Dipnot: 16’da gösterilen yazımız.

<sup>22</sup> Bkz. Dipnot:20’de verilen kaynak, s.220.

<sup>23</sup> Burada Schelling’e ilişkin görüşler ve ondan yaptığımız alıntılar, şu kitabımızdan alındı: “Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat”, Kabaıcı Yayınevi 1995.

tır. Biz, ne Schelling gibi ne de örneğin Husserl gibi tek tek deneysel doğa bilimlerine bilgilimsel bir temel arama veya onların yerine yeni bir başkasını koyma isteğinde değiliz. Ama ister doğa, ister kültür bilimleri olsun tüm bilimi insan, doğa ve dünya görüşü için etik bir temelde kullanılabilir olarak kavrama çabasındayız. Çünkü bilim de sonuç olarak yaşam için bir araçtır, üstelik tek değil. Bu nedenle bilimi yaşamın efendisi olarak değil, tersine hizmetinde görmeliyiz. Bilim yaşam için biricik araç diye alındığında, artık araç olmaktan çıkıp yaşamın efendisi olma konumuna geliyor. Bilimsel amaçlar, yaşam için araç olmalıdır. Felsefenin vaktiyle ilâhiyatın hizmetinde bir ancilla theologiae (ilâhiyatın uşağı) olması gibi, şimdi de bir ancilla scientiae (bilimin uşağı) olmasına izin verilmemelidir. Bilimin uşağı olan felsefe, onun olmazsa olmaz koşulu, sophia'yı, bilgeliği sevmeyi, istemeyi yitirir. İnsanın sahip olduğu fiziksel güç, zihinsel ve duyuusal yetileriyle, tutum ve davranışları arasında kendiliğinden bir uyum yoktur. İnsanın böyle bir uyumu gerçekleştirmesi, ahlâksal değer ve temelini yine ahlâkta bulan hukuksal normaların varlığını gerektirir. Söz konusu uyum, insanın her türlü başarıları, doğallıkla bilimsel etkinlikleri için de geçerli olmakla ancak gerçekleştirilebilir. Bilimin etik temele sahip olması gerekliliği burada ortaya çıkar. Bu da bilimin yaşamın hizmetinde kullanılması ve yaşama göre yargılanması anlamına gelir. Demek ki, öncelikle bir yaşam görüşümüz olacak ki bilimi ona göre değerlendirebilelim. Yaşam görüşünün de doğa görüşünden ayrı tutulamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Doğa kavrayışı, doğayı görme temeline dayanmalıdır. Böyle bir dayanaktan yoksun bir doğa kavrayışının, bizi bir doğa körlüğüne götürdüğü, yukarıda kanıtlanmıştı. O halde biz doğayı nasıl görürüz? Örneğin ben karşımdaki ağaca baktığımda, onu bana çözümsel bilimin söylediği gibi bir elektrik yükü, kümesi olarak mı görürüm? -Kuşkusuz hayır. Tek tek doğa nesnelere gibi, bütünsel olarak da doğayı ben çıplak gözle görür ve böylece bir doğa tasarımı elde ederim. Fakat benim çıplak gözüm, dilimin ve kültürümün oluşturduğu bir gözdür. İnsan hangi dil-kültürden doğaya bakıyorsa, doğayı o gözle görür. Hatta dilin yalnızca doğaya bakışı değil, doğrudan doğruya doğabilimin kendisini, yani fiziği de belirlediği söyleniyor. Örneğin, Benjamin Lee Whorf'a göre, doğal dilin kullanıcıları, kendi dillerinin kendilerine sunduğu karakteristik çizgilerle doğaya bakar ve onu öylece bölümler, örgütler, yani bilir. Farklı yapıllı dillerdeki aynı dünya-doğa betimlemeleri, birindeki rasyonelleştirme sisteminin tümüyle benimsenerek diğerine aktarılmasıdır; yoksa bu, ikincilerin birincilerle birlikte "kendi anadillerinin özgün bakış açısından bu sistemi oluşturduklarını göstermez."<sup>24</sup> Türkçe'nin özgün bakış açısına göre bir doğabilimin oluşturulup oluşturulamayacağı tartışmasını biz Türk fizikçilerine bırakalım. Bizi burada doğabilimin kendisi değil, doğa görüşü ilgilendiriyor. Ben, Türkçe'den, Türk kültüründen doğaya ve dünyaya bakıyorum. Bu nedenle şimdi de dünyadaki yerimizi yeniden sorgulamak adına, Türkçe'nin bir felsefecisi olarak, Türkçe bakışın ve buna uygun bir

<sup>24</sup> Bkz. Dipnot:9'da anılan kitabımız, s.28.

doğa resminin nasıl olacağına ilişkin birkaç tutamak noktası vermek istiyoruz. Türkçe, hep söylendiği gibi somut bir dildir.<sup>25</sup> Bu somutluk, kimilerinin sandığı gibi soyut kavramlar için bir eksiklik değildir. Çünkü soyut kavramlar, somut algılardan, görülerden elde edilir. Onların algısal olana geri götürülemeyenleri, içi boş birer kavram olarak hiç bir işe yaramaz. Kant'ın ünlü sözüyle söylersek, "içeriksiz düşünceler boştur."<sup>26</sup> Her dilde doğal veya yansıma seslerden oluşan sözcükler bulunur. Bunlarda bile diller arasında benzerlikler olmakla birlikte önemli ayrımlar vardır. Örneğin Alman kulağı, kedinin miyavlamasını "miau", tavuğun gıdaklamasını "gackern" (gakern), köpeğin hırlamasını "knurren", çınlamayı, "klingen", hıçkırmayı "schluchzen" (şluhçen) diye iştmiştir. Ses aynı ses, ama kulak farklıdır. Türkçede doğal ve yansımali seslere dayanan bu tür sözcüklerin çok sayıda olması bir yana, Türkçe bu yansımalarda ses ile anlam arasında bir benzerlik kurar. Üstelik bu benzerlik açıkça deyimlenir. Örneğin, "Davul dengi dengine diye çalar." atasözünde, denk olma ile davulun çıkardığı "deng... dong..." sesi arasında kurulan özdeşlik dile gelir.<sup>27</sup> İştme duyusuna dayanan bu tür sözcüklerin yanında görme ve dokunma duyularını da Türkçe sıkça kullanır. Örneğin, "değer", "değin", "değirmek", "değirmen", "değişmek", "değnek" gibi kimi somut, kimi soyut anlamlı sözcükler dokunma duyusuna dayanan "değmek"ten, gelirken, "kızmak, kızıl, kızamık" arasındaki, "ak" ile "aklamak", göğe "ağmak" ile "ağaç" arasındaki bağıntılar da görsel kaynaklıdır. Bu sonuncusu "ağıt" sözcüğünde yine göğe yükselen ses olarak algılanır. Doğrudan doğruya doğal veya yansıma sesler olan sözcükler yanında, "çağ" sesinden "çağır-mak", "çağlayan"; "çak" sesinden "çakmak", "çakır"; "kür" sesinden "küremek"; "küt" sesinden "küt", "kütük"; "uuuğ" sesinden "ulu" gibi, seslerden meydana gelen çok sayıda sözcüğümüz de vardır.<sup>28</sup> Kulağın işittiği, gözün gördüğü, elin veya bedeninin herhangi bir yanının değdiği, dokunduğu nesnelere Türkçe, bu yollarla adlandırırken, şeyin dilini konuşur. Verdiğimiz ve sayısını daha da artılabileceğimiz örneklerde görüldüğü gibi hem ses ile anlam ilişkisi, hem de "bağır/ bağır-mak", "baş/ başlamak", "karın/ kar(ın)daş", "yol/ yoldaş" gibi yine pek çok örnekte bulunan adlandırma, dolayısıyla anlamlandırma ile adlandırılan nesne arasındaki bağıntı, Türkçenin şeyin dili olduğu yönünde bir diğer tanıklıktır. Buradaki bağıntı, yansıma sözcüklerdekinden ayrıdır. Örneğin bedeninin başı ile başlamak eylemi arasındaki bağıntı, ne doğal veya yansıma sesler olan sözcüklerde ne de bu seslerden meydana gelen sözcüklerde olduğu gibi değildir. Dahası da var: Tek tek sözcüklere ilişkin bu durumların bir benzerini bu kez bütün olarak cümlede, cümle kurmada görürüz. Başka bir yerde<sup>29</sup> kanıtlamış olduğumuz Türk-

<sup>25</sup> Türkçenin felsefesine ilişkin görüşlerimiz için, dipnot:18'de anılan kitabımıza (s.99-144) bakılabilir.

<sup>26</sup> Bkz. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, [B 74/A 50-B 76/A 51 (7418)].

<sup>27</sup> Bkz. Ömer Asım Aksoy: *Atasözleri Sözlüğü*, s.197, Türk Dil Kurumu Yayınları:325, 1971.

<sup>28</sup> Bu etimolojik bilgiler için bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu: *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar 1998.

<sup>29</sup>Bkz. Dipnot:18'de künyesi verilen kitabımız.

çe'nin yetkin sözdiziminden ötürü, olayların betimlemesini yapan bir cümle, bunu olayların zamansal oluş sırasına göre verebiliyor. Örneğin, "Dün akşam üstü/ iş dönüşü/ balık pazarından/ balık aldım." cümlesinde betimlemeler, tamı tamına zaman sırasına uyar. Demek ki Türkçe, hem tek tek sözcüklerde, hem de cümlede dile getirdiği nesne ve olayları, onlara bu denli uyumlu yansıtmakla, konuşurken Türkçe'nin bize yaptırdığı kendiliğinden varlıkbilim, doğa felsefesi ya da konumuz neyse onun felsefesi, en sağlam temeli buluyor. Zaten Wittgenstein'in da haklı olarak belirttiği gibi, nesnelere bölümlenmek, sınıflamak, dilin doğasında olan bir şey olarak bize dile verilmiştir. "Bu, bütün düşünmemizin üzerlerinde seyrettiği sağlam raylardır."<sup>30</sup> Sözcükleri alışkanlıkla mekanik olarak ard arda getirmek anlamında değil, fakat gerçekten onların anlamının ayırında olarak, aralarında mantıksal bağtımlar kurarak konuşmak, yani düşünmek felsefe yapmaktan başka bir şey değildir. Schleiermacher söylüyor: "Yunanca'da en güzel çağda *dialesthai*, konuşmayı sürdürmek ve felsefe yapmak demektir."<sup>31</sup> Aynı nedenle o, sözlerini şöyle sürdürür: "O halde felsefe de ulusal bir felsefe olmak zorundadır ve genel geçer bir felsefe ortaya koymak yanlıştır. (...) Biz, Yunan politikasının bir öğesini olduğu gibi, onun felsefesinin bir öğesini de o denli az tamlıkla yeniden geri getirebiliriz." Deminden beri öne sürdüğümüz kanıtların ışığında, Türkçe'nin şeyin dili olmada gösterdiği olanağın, bu dili kullanan felsefecilere ne denli büyük bir avantaj sağladığını unutup, "Türkçeyle felsefe yapılmaz." diyenlerin sözünde bir parça doğruluk varsa o da şudur: Onlar, şöyle ya da böyle bildikleri bir batı dilinde nasıl felsefe yapılıyorsa, Türkçede de öyle yapmak sevdasındalar. O zaman elbette Türkçe'de felsefe yapılmaz. Türkçe'nin felsefesi Türkçe'de olur. Bunun için de dünyaya, varlığa Türkçe'den bakmalıdır, İngilizce'den ya da bir başka dilden değil. Ancak biz, felsefe yapılan bu dillere, hatta daha başka dillere de bakmayı önemsemiyor değiliz. Tersine yabancı dillerin bakış açısını görmek, hem kendi dilimizin bakış açısını ayırmalamakta bize yardım eder, hem de bu dillerde ortaya konan başarıları, oradan devşirip kendi dilimize, onun yapısına uygun biçimde katmaya yarar. Doğanın sesini ona bu denli uyumlu veren bir dili kullanan insanlar, kendilerini de adlandıırken aynı tutumu sergiliyor. Türk Telekom kayıtlarında yapılan bir araştırmaya<sup>32</sup> göre, soyadların çoğunun kaynağı, hayvan ve bitkilerden maden cinslerine dek çeşitlenen doğa nesnelere aittir. Aynı eğilimin "kiraz", "menekşe", "çiğdem", "sümbül", "sülün", "doğan", "kuzgun", "kaya" gibi çok sayıda öz adlarında da görüldüğünü biliyoruz. Adı doğadan, soyadı doğadan olan bu insanların doğaya sırt çevirecekleri, üstüne üstlük doğayı tahrip edecekleri onlardan beklenemezdi, eğer onlar vahşi kapitalizmin kazanç hürsünün kucacağına düşürülmeselerdi. Bu dili konuşan insanların, doğada ve dünyadaki yerlerini kendi doğalarına ve genel doğaya uygun tarzda belirlemelerini onlara kendi dilleri gösteriyor. Onların doğayı tahrip etmesi, her şeyden önce

<sup>30</sup>Bkz. "Felsefe ve Dil" adlı kitabımız, s.122, Kabcacı Yayınevi 1995.

<sup>31</sup>F.D.E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, s.367, Suhkamp 1977.

<sup>32</sup>Haber için bkz. 6.10.1997 günlü *Cumhuriyet* gazetesi.

kendi dillerine, bu dille özdeşleşen kendi öz varlıklarına ihanet etmeleri demek olur. Hem yaşayışımızda, hem felsefemizde dilimizin buyruğuna uymak, dünyadaki yerimizi buna göre belirlemek, hepimizin ödevi olmalıdır. Türkçe'nin felsefecileri, onun öz niteliklerine uygun felsefelerini, hem bu dili kullananların hizmetine sunmalı, hem de öğrendiğince başka dil-kültürlere aktarmaya çalışmalıdır. Elbette o dil-kültürlerin kendilerinde Türkçe'deki kadar olmasa da belli ölçülerde benzeri tarzda özellikler vardır. Bunlara Türkçenin kılavuzluğunda katkılarda bulunmakla tüm dünyanın yeniden yaşanabilir hale getirilmesine de hizmet edilmiş olunur. Dünya, doğa hepimizindir ve doğada sınıır yoktur.